



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP

PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC

COORDENAÇÃO DE PESQUISA

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

NARCISO NEVES DE FARIAS

Josué 24,1-28: INTERPRETAÇÃO SOCIOLITERÁRIA:

**A NARRATIVA DAS TRADIÇÕES DOS PAIS E A RESPOSTA SIMBÓLICA AO
PLURALISMO CULTURAL**

RECIFE

2014

NARCISO NEVES DE FARIAS

Josué 24,1-28: INTERPRETAÇÃO SOCIOLITERÁRIA:
**A NARRATIVA DAS TRADIÇÕES DOS PAIS E A RESPOSTA SIMBÓLICA AO
PLURALISMO CULTURAL**

Dissertação apresentada para defesa pública como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco.

Área de concentração: Religião, Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni.

RECIFE

2014

NARCISO NEVES DE FARIAS

Josué 24,1-28: INTERPRETAÇÃO SOCIOLITERÁRIA:
**A NARRATIVA DAS TRADIÇÕES DOS PAIS E A RESPOSTA SIMBÓLICA AO
PLURALISMO CULTURAL**

Dissertação aprovada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma comissão examinadora formada pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Inácio Reinaldo Strieder (UFPE – Examinador Externo)

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior (UNICAP – Examinador Interno)

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni (UNICAP – Orientador)

RECIFE

2014

AGRADECIMENTOS

Ao Senhor, Deus Pai de bondade, no qual contemplamos o mistério criador e recriador da vida.

À minha família que, na simplicidade da vida, amparou-me diante dos obstáculos e ensinou-me a perseverar no caminho.

Ao meu orientador Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni, pela sua capacidade de organização, conhecimento, empenho, incentivo e respeito.

Aos Professores do Programa de Mestrado em Ciências da Religião, da UNICAP, na pessoa do seu coordenador, Prof. Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral.

Aos meus colegas da 8ª Turma do Mestrado em Ciências da Religião. Na diversidade de pensamentos, acolhemos o que significa ser humano.

Ao Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior, examinador interno. Seu incentivo e suas sugestões foram de fundamental importância para que essa dissertação chegasse ao seu termo.

Ao Prof. Dr. Inácio Reinaldo Strieder, examinador externo, pela dedicação na análise da dissertação e suas sinceras sugestões.

À Diocese de Caruaru, na pessoa do Exmo. Sr. Bispo, Dom Bernardino Marchió. “O vento (*πνεῦμα*) sopra onde quer” (Jo 8,3).

Aos Padres Paulo Ehle, OMI e Pedro F. Curran, OMI. Vários anos de convivência no Caminho...

Enfim, a todos que fizeram e fazem parte da minha história. Deixaram suas marcas registradas em minha vida.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho às pessoas que estão mais próximas do meu cotidiano:

Maria Nazaré de Farias – a companheira que sempre mantém a esperança nos momentos em que o desânimo parece querer tomar conta.

Deborah Marília Araújo de Farias, Dayanah Laíssa Araújo de Farias e Narciso Denuel Araújo de Farias. A presença deles dá sentido à vida e alimenta os sonhos de que um mundo melhor é possível. Embora não saiba verbalizar, tenho consciência que mudaram minha vida e me ensinaram o que significa amar.

EPÍGRAFE

A teologia exílica é a espiritualidade resgatada a partir do concreto. Esta perspectiva do teologizar exílico é muito valiosa para nós, em nossos dias. Para muitos, realidades como terra e salário não são assuntos para comunidades eclesiais. Fazem parte de uma espécie de index. Seu uso seria inconveniente para um crente. Para os teólogos do exílio do 6º século, este tipo de proibição seria algo estranho. Caso se tivessem absterido das realidades exteriores, sua literatura ter-se-ia tornado inviável. Afinal, as concreticidades perpassam-na. Nestes termos, os textos exílicos são um contínuo convite a emigrarmos para dentro das questões práticas e concretas do povo de Deus de hoje. A emigração para as dores do mundo, para os clamores dos pobres e para as esperanças dos explorados é mais uma das contribuições inesquecíveis da literatura de remanescentes e exilados do 6º século antes de Cristo. Sua espiritualidade é um convite para a encarnação (SCHWANTES, 1987, p. 130). Amém!

RESUMO

Dentre os vários aspectos das ciências da religião, um deles pode ser compreendido na sua função, que permite ao homem expressar sentido à vida, a partir de um sistema lógico no qual uma nova cosmovisão é construída para legitimar uma realidade humana. Esta dissertação tem por objetivo, portanto, compreender a função social de um texto bíblico, como expressão de uma realidade, perceber o tipo de sociedade que está por trás dele e qual o sujeito histórico responsável pela produção do texto. Procura-se saber como esse sujeito histórico reelaborou suas próprias tradições diante de um mundo simbólico, plural e concorrente. E, por fim, como desenvolveu uma fundamentação religiosa para apresentar sua visão de sociedade.

A partir dessa abordagem, fez-se uso do capítulo 24,1-28 do livro de Josué para a análise de uma sociedade e da práxis do sujeito histórico que produziu suas tradições. E, assim, procurou-se chegar ao modo de organização social de um povo, na época do pós-exílio, período do Império Persa. Para tanto, a título de orientação teórica, para análise do texto, elegeu-se o método sociológico, para compreensão da narrativa de Js 24,1-28, como sistematização teológica necessária para firmar a coesão das tradições populares, e dar novo sentido à religião Javista face às culturas diversificadas do mundo religioso daquele tempo. Isso se realizou através da formalização de uma aliança.

A aliança feita com Iahweh e os vários grupos (dos remanescentes e dos exilados), compreendida como uma proposta para legitimar um novo projeto que garantisse a justiça e o direito das famílias dos remanescentes que estavam sendo excluídas pelos exilados, que defendiam a organização social implantada, em Canaã, pela administração Persa. Essa organização social, criada no interesse do Império Persa, era constituída de vilas, também chamadas de casa dos pais, e tratadas como unidades corporativas. Essa organização social da província de Judá, com a chegada dos exilados, favoreceu a restauração do templo e o culto, como resultado da vontade política da administração Persa.

Palavras chaves: Religião, Função social, Bíblia, Aliança, Casa dos Pais.

ABSTRACT

Among the various aspects of religious studies, the one chosen here can be understood in its function of enabling man to express the meaning to life, founded on a logical system in which a new worldview is constructed to legitimize a determined human reality. This dissertation aims, therefore, to understand the social function of a biblical text as an expression of reality; it aims to understand the type of society behind the text, as well as the historical subject responsible its production. The paper seeks to discover how this historical subject reworked its own traditions before a pluralistic and competing symbolic world, and, finally, how a religious basis to express their vision of society was developed.

From this perspective, chapter 24,1-28 of the book of Joshua will be used for the analysis of the society and the praxis of the historical subject which produced their traditions. We have tried to understand the mode of social organization of the people during the post-exilic period of the Persian Empire. By way of theoretical orientation for text analysis, the sociological method for understanding the narrative of Js from 24.1 to 28 was chosen to illustrate the theological necessary to establish the cohesion of popular traditions, and to give new meaning to Yahwist religion in face of the diverse cultures of the religious world of that time. This was possible through the realization of a covenant.

The covenant made between Yahweh and the various groups, both those who remained in Judah and those who went into exile, was understood as a proposal to legitimize a new project that would ensure justice and the rights of those families of remainders excluded by the exiles, who were defenders of the social organization implanted in Canaan by the Persian administration. This social organization, created in the interest of the Persian Empire, was consisted of villages, also called father houses, were treated as corporate units. With the arrival of the exiled, this social organization of the province of Judah favored the restoration of the temple and worship, as an expression of the political will of the Persian administration.

Keywords: Religion, Social Function, Bible, Covenant, House of our fathers.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 ABRINDO A PORTA ÀS INTERPRETAÇÕES SOBRE Js 24, 1-28	14
1.1 O TEXTO DE Js 24,1-28 NA PERSPECTIVA SINCRÔNICA	14
1.2 O TEXTO DE Js 24,1-28 E A TEORIA DA REVOLTA SOCIAL	18
1.3 A INTERPRETAÇÃO SOCIOLITERÁRIA DA BÍBLIA	20
1.4 QUESTÕES SOBRE O TEXTO DE Js 24,1-28	26
1.5 AS INTERPRETAÇÕES DE Js 24,1-28	29
CONCLUINDO	39
2 ANÁLISE DA ESTRUTURA LITERÁRIA DE Js 24,1-28	40
2.1 A CONSTRUÇÃO LITERÁRIA DE Js 24,1-28	40
2.2 A DIMENSÃO HISTÓRICA DE Js 24,1-28	63
2.3 Js 24,1-28 E O PERÍODO DOS PATRIARCAS	65
2.4 AS TRADIÇÕES DE SIQUÉM E DO SINAI	68
2.5 A PROPOSTA DA ASSEMBLEIA DE SIQUÉM	72
CONCLUINDO	73
3 A MATRIZ SOCIOLÓGICA DA ASSEMBLEIA DE SIQUÉM	75
3.1 ASPECTOS GERAIS DO CONTEXTO SOCIAL DE Js 24,1-28	75
3.1.1 A entrada na terra – dom ou conquista?	76
3.1.2 Promessa teológica da terra: uma expectativa de direito	79
3.2 A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA NOVA CASA DE JUDÁ	83
3.2.1 Aspectos econômicos	87
3.2.2 Aspectos sociais	96
3.2.3 Aspectos políticos	100
3.2.4 Aspectos culturais, religiosos e ideológicos de Js 24,1-28	104
CONCLUINDO	108
4 A FUNÇÃO SOCIAL DA ALIANÇA (Js 24,1-28)	109
4.1 ALIANÇA E SISTEMA DE REPRESENTAÇÃO DA PRÁTICA SOCIAL	109
4.2 ALIANÇA COM IAHWEH E A NOVA ESTRUTURA SOCIAL	113
4.3 A PROPOSTA JAVISTA E SUA FUNÇÃO SOCIAL	117
CONCLUINDO	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
Referências	128

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação foi fazer um estudo de um texto bíblico em vista de compreender sua função social, procurando perceber o tipo de sociedade que está por trás da narrativa literária, qual o sujeito histórico, sua práxis e como esse sujeito aparece dentro das relações sociais num determinado modo de produção.

A partir dessa abordagem, fez-se uso do capítulo 24 do livro de Josué para o estudo de uma sociedade, e da práxis do sujeito histórico que produziu suas tradições. Pretendeu-se, a partir dessas tradições, chegar aos elementos históricos e ao sistema social de um povo, tendo como chave uma leitura que olha para a realidade e procura o sentido da vida que se encontra na narrativa da história antiga, como linguagem figurada, para refazer a memória do povo escondida dentro dela e, assim, reconstruir o futuro das famílias (clãs), na esperança de que a terra volte a ser herança (*nāhālāh*).

Para tanto, inicialmente, procurou-se focalizar as várias hipóteses sobre a composição do texto de Js 24,1-28, a fim de encontrar os elementos que serviram para a formação desse texto e como os acontecimentos nele contidos podiam indicar sua autoria. Chegou-se a entender que se trata de um texto em forma de síntese da obra Javista, na estrutura formal de um credo, como um resumo histórico. Ele não é um antigo texto litúrgico. As interpretações acerca de Js 24,1-28 citadas ao longo desse trabalho parecem limitadas ao objetivo a ser alcançado por cada pesquisador. Então, o que se observa é uma dependência hermenêutica do momento histórico vivido por quem analisa o texto bíblico.

A fonte principal deste trabalho é Js 24,1-28, que já se encontra mediada por um processo de reflexão sobre os eventos nela narrados. Segundo M. Ghisleni, o documento, como fonte escrita, é um possível documento de pesquisa, que gera um novo campo de aprendizagem. Nesse sentido, na pesquisa sobre a história do documento escrito se estabelece a construção de uma efetiva epistemologia (2005, p. 216), porque o documento em estudo é submetido a um processo de reflexão, para encontrar as informações sobre a memória coletiva nele contida através de várias gerações.

P. Ricoeur trata exaustivamente do dever da memória histórica que se funde na memória coletiva, quando o passado é contemporâneo do presente e ajuda a compreender

como a memória se conserva de forma latente, na existência humana, para fornecer uma identidade às pessoas ou às entidades. No entanto, essa memória é narrada de uma maneira seletiva e de forma que o passado histórico seja representado figurativamente (2010, p. 455). Ainda, segundo M. Ghisleni, todo documento é fruto de uma montagem. Ele é uma construção que pertence a uma sociedade que o produziu em determinada época e que continuou a ser reinterpretado sucessivamente em períodos subsequentes (2005, p. 217), num esforço incessante de dar sentido ao existir humano. Tema de fundamental importância para P. Ricoeur. Para ele, o processo de interpretação deve acompanhar essa busca de sentido em todas as obras escritas, porque elas são o testemunho do ato criativo do ser humano no seu desejo de existir (2006, p. 19-23).

Nesse trabalho, o que se tentou encontrar no texto de Js 24,1-28, através de uma pesquisa reflexiva, foi a memória coletiva de um conhecimento histórico acumulado no contexto de sua formação. Esse conhecimento histórico, segundo M. Ghisleni, em qualquer âmbito da pesquisa social, requer “a atividade hermenêutica de compreensão e interpretação” por parte de quem faz a pesquisa, a fim de extrair os elementos da realidade fornecidos pelo texto. Essa é uma metodologia que se apoia “no procedimento hermenêutico e qualitativo da compreensão e da interpretação” dos eventos já interpretados no texto (2005, p. 219). Assim, o texto escrito está carregado de símbolos que precisam ser decodificados. Interpretá-lo é descobrir as representações sociais e sua função social. Portanto, procurou-se fazer um estudo do texto, a partir do chamado método sociológico, amplamente difundido por N. K. Gottwald (1985, p. 42), tendo em vista que o texto aponta para uma realidade.

O capítulo 24,1-28 de Josué pode permitir uma entrada nas tradições e enxergar os fatores que deram unidade à nova comunidade denominada de Israel. É dentro dessa dinamicidade que se procurou compreender as seguintes questões: qual a função do credo, também da aliança, tendo em vista o seu lugar de destaque na Bíblia? Como era a forma de propriedade da terra? De onde vêm os grupos sociais que constituíram Israel? Como eram suas relações sociais? O que motivou as mudanças e qual a base de sustentação ideológica dos grupos?

Desse modo, desde o ponto de vista de uma leitura sociológica, procurou-se estudar Js 24,1-28, no que se refere aos grupos instalados em Canaã, no período do pós-exílio, quanto à convivência e quanto às suas relações sociais, como reagiram às formas dominantes

existentes à época e como formalizaram um novo mundo de sentido frente às culturas dominantes.

Assim, Josué 24,1-28 parece ser o eixo que faz percorrer o caminho para encontrar o sistema social contra o qual os grupos reagiram ou se adaptaram aos modelos econômicos, como a terra estava sendo utilizada, qual a sua função no modo de produção. Qual a unidade social que teve como fator principal a aliança com Iahweh, como base fundamental de sustentação da organização social. Essa aliança preencheu os campos político e religioso.

Portanto, Js 24,1-28 tem revelado a sua função social referente aos grupos de remanescentes e exilados, dentro de Canaã, numa determinada fase histórica do pós-exílio. É época em que, vários grupos reuniram-se numa aliança com Iahweh, dentro de um projeto proposto pelo redator javista, que visava uma organização social, que fosse possível a defesa dos interesses da unidade básica de produção do clã em confronto com projeto econômico implantado pelo Império Persa denominado de “casa dos pais”.

Assim, pretendeu-se compreender a narrativa de Josué 24,1-28 como sistematização teológica necessária para firmar a coesão das tradições populares e dar novo sentido à cultura Javista face às culturas diversificadas do mundo religioso daquela época do pós-exílio. A aliança proposta entre Iahweh e os diversos grupos dos remanescentes e dos exilados seria uma legitimação de um novo projeto para garantir a justiça e o direito dos que estavam sendo excluídos pelos imigrantes exilados.

Este trabalho, portanto, está dividido em quatro partes: A pesquisa sobre Js 24,1-28 tem início com as várias hipóteses de interpretação do texto. Os dois primeiros capítulos focalizam a história da interpretação e a estrutura literária de Js 24,1-28. O texto pode ser uma perícopes construída de uma fonte pré-Deuteronomista, tendo o culto como o lugar de sua origem, ou um texto do redator javista, como síntese do Pentateuco. Mas, apesar da falta de consenso, o que se procurou encontrar em Js 24,1-28, foi como os grupos se organizaram numa associação com Iahweh, em vista de uma unidade básica de produção, dentro de um mundo pluralista e simbólico.

No terceiro capítulo focaliza-se a matriz sociológica do texto de Js 24,1-28. É um texto que, segundo as referências citadas, está situado no contexto do pós-exílio. No entanto, a narrativa de Js 24,1-28 projeta uma celebração da aliança como conclusão de uma fictícia entrada na terra, quando está se referindo a um momento decisivo da formação da

comunidade da *gôlāh*¹. Busca-se compreender como grupos históricos que não estavam ligados por parentesco, mas por sua condição social, unidos por uma aliança, formulam uma proposta de organização social a partir de uma releitura das tradições.

No quarto capítulo, procura-se pela função social do texto. Interpretar e compreender a narrativa de Josué 24,1-28 como sistematização teológica que firma a união das tradições religiosas espalhadas em Canaã, em vista de um sentido novo à religião Javista que tinha início naquele momento. Então, a proposta de uma aliança – *bērît* – com Iahweh, Deus único, entre os grupos dos exilados e de setores dos remanescentes (*'am ha 'āreš*), tinha por objetivo a legitimação de um novo projeto que garantisse uma relação contratual permanente entre aqueles grupos na nova estrutura social da comunidade da aliança. Foi nessa perspectiva que se procurou compreender o texto de Js 24,1-28 na sua função social. É um texto que traz a expressão de uma realidade social e visa intervir nessa realidade para que a proposta feita realmente aconteça. Portanto, a aliança com Iahweh teve por função unir grupos e constituir a comunidade do pós-exílio (DAVIDSON, 1995, p. 315-316), além de fornecer elementos para dar sentido à nova construção social, num sistema de representações práticas (ideias, ritos, cultos) para explicar a concepção de mundo.

¹ *Gôlāh*: Palavra hebraica que significa exílio (SKA, 2003, p. 201).

CAPÍTULO I

ABRINDO A PORTA ÀS INTERPRETAÇÕES SOBRE Js 24,1-28

Este capítulo inicia um processo reflexivo que busca compreender a função social de um texto bíblico como expressão de uma realidade e perceber o tipo de sociedade que está por trás dele, qual o sujeito histórico que o produziu, sua práxis, e como esse sujeito aparece dentro das relações sociais em uma determinada sociedade marcada por seu modo de organização. O capítulo ajudará a responder perguntas como: qual a proposta que esse sujeito histórico tentou preservar? Como reelaborou suas próprias tradições diante de um mundo simbólico, plural e concorrente, de comprovada superioridade? Como buscou uma fundamentação religiosa para apresentar sua visão de sociedade?

Essa abordagem será aplicada ao capítulo 24,1-28 do livro de Josué. Esse texto, embora pareça conter alguns acréscimos redacionais, preserva elementos que servem de base para que se possa conhecer a sociedade e a práxis do sujeito histórico que o produziu e conservou as tradições que lhe estão subjacentes. Para tanto, a título de orientação teórica, elege-se o modelo socioliterário para a análise do texto, observando-se os aspectos sincrônico (simultâneo) e diacrônico (sucessivo).

1.1 O TEXTO DE Js 24,1-28 NA PERSPECTIVA SINCRÔNICA

Para iniciar, será apresentado o texto de Josué 24,1-28, o texto base deste estudo. Esse texto foi escrito originalmente em hebraico e será transcrito em português de acordo com a tradução de Samuel Martins Barbosa, para a Bíblia de Jerusalém, nova edição revista e ampliada. Eis o texto.

¹Josué reuniu todas as tribos de Israel em Siquém; convocou todos os anciãos de Israel, seus chefes, seus juizes e seus escribas, que se colocassem ordenadamente na presença de Deus. ²Disse então Josué a todo o povo: “Assim diz Iahweh, o Deus de Israel: Além do Rio habitaram outrora os vossos pais, Taré, pai de Abraão e de Nacor, e serviam a outros deuses. ³Eu,

porém, tomei vosso pai Abraão do outro lado do Rio e o fiz percorrer toda a terra de Canaã, multipliquei a sua descendência e lhe dei Isaac. ⁴A Isaac dei Jacó e Esaú. A Esaú dei em herança a montanha de Seir. Jacó e seus filhos desceram ao Egito. ⁵Em seguida enviei Moisés e Arão e feri o Egito com os prodígios que operei no meio dele; depois vos fiz sair de lá. ⁶Eu fiz, portanto, os vossos pais saírem do Egito e chegastes ao mar; os egípcios perseguiram vossos pais com carros e cavaleiros, até o mar dos Juncos². ⁷Clamaram então a Iahweh, que interpôs uma nuvem espessa entre vós e os egípcios, e fez o mar voltar-se sobre eles e cobri-los. Vós vistes com os vossos próprios olhos o que eu fiz no Egito, e depois habitastes no deserto por longos dias. ⁸Dai eu vos fiz entrar na terra dos amorreus que habitam além do Jordão. Eles vos fizeram guerra e eu os entreguei nas vossas mãos e assim tomastes posse da sua terra, pois os destruí diante de vós. ⁹Levantou-se então Balac, filho de Sefor, rei de Moab, que fez guerra a Israel, e mandou chamar Balaão, filho de Beor, para vos amaldiçoar. ¹⁰Eu, porém, não quis ouvir Balaão; ele teve de vos abençoar e eu vos salvei de sua mão.

¹¹Em seguida, passastes o Jordão para chegar a Jericó, mas os chefes de Jericó vos fizeram guerra – amorreus, ferezeus, cananeus, heteus, gergeseus, heveus e jebuseus – e eu os entreguei nas vossa mãos. ¹²Enviei vespas diante de vós, que expulsaram da vossa presença os dois reis amorreus, o que não deveis nem à tua espada, nem ao teu arco. ¹³Dei-vos uma terra que não exigiu de vós nenhum trabalho, cidades que não construístes e nas quais habitais, vinhas e oliveiras que não plantastes e dos quais comeis.

¹⁴Agora pois, temei a Iahweh e servi-o na perfeição e na fidelidade; lançai fora os deuses aos quais serviram os vossos pais do outro lado do Rio e no Egito, e servi a Iahweh. ¹⁵Porém, se não vos parece bem servir a Iahweh, escolhei hoje a quem quereis servir: se aos deuses aos quais serviram vossos pais do outro lado do Rio, ou aos deuses dos amorreus, em cuja terra agora habitais. Quanto a mim e à minha casa, serviremos a Iahweh.

¹⁶Então o povo respondeu: “Longe de nós abandonar Iahweh para servir a outros deuses! ¹⁷Iahweh nosso Deus é aquele que nos fez subir, a nós e a nossos pais, da terra do Egito, da casa da escravidão, que fez estes grandes sinais diante de nossos olhos e nos guardou por todo o caminho que percorremos e por entre todos os povos através dos quais passamos. ¹⁸E Iahweh expulsou de diante de nós todos os povos, bem como os amorreus que habitavam a terra. Portanto, nós também serviremos a Iahweh, pois ele é nosso Deus.

¹⁹Disse então Josué ao povo: “Não podeis servir a Iahweh, pois ele é um Deus santo, um Deus ciumento, que não suportará as vossas transgressões,

² **Mar dos Juncos** (yam sùf): É um acréscimo redacional (Ex 13,18). A narrativa de Êxodo 14,1-31 refere-se apenas ao “mar” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2010, p. 121). Na Bíblia de Estudo Almeida a expressão hebraica yam sùf foi traduzida por “Mar Vermelho” (2008, p. 93).

nem os vossos pecados. ²⁰Se abandonardes Iahweh para servir os deuses do estrangeiro, ele novamente vos fará mal e vos consumirá depois de vos haver feito o bem.”

²¹*O povo, porém, respondeu a Josué: “Não! É a Iahweh que serviremos.”*

²²*Disse então Josué ao povo: “Sois testemunhas contra vós mesmos de que escolhestes a Iahweh, para o servir.” Responderam então: “Somos testemunhas.” ²³“Lançai fora, pois, os deuses estrangeiros que estão no meio de vós e inclinai vosso coração para Iahweh, Deus de Israel.” ²⁴O povo disse a Josué: “A Iahweh nosso Deus serviremos e à sua voz obedeceremos.”*

²⁵*Naquele dia, Josué fez uma aliança pelo povo; fixou-lhe um estatuto e um direito em Siquém. ²⁶Josué escreveu essas palavras no livro da Lei de Deus. Tomou em seguida uma grande pedra e a erigiu ali, ao pé do Carvalho que está no santuário de Iahweh. ²⁷Josué disse, então, a todo o povo: “Eis que esta pedra será um testemunho contra nós, porque ela ouviu todas as palavras que Iahweh nos dirigiu; será um testemunho contra vós, para vos impedir de renegar vosso Deus.” ²⁸Em seguida Josué despediu o povo, e cada um voltou à sua herança (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2010, p. 345-346).*

Josué³ reúne as tribos de Israel em Siquém, convoca os líderes do povo: anciãos, chefes, juízes e oficiais, para que se apresentam diante de Deus (v. 1). Josué fala ao povo em nome de Iahweh: “Assim diz Iahweh.” Ele refere-se aos antepassados do povo com a expressão “vossos pais” (Taré, pai de Abraão e de Nacor). Eles habitavam do outro lado do Rio, termo que designa o rio Eufrates, na Mesopotâmia. Ali, serviam a outros deuses (v. 2). Iahweh, então, toma Abraão, fazendo-o dirigir-se a Canaã, e aí lhe dá Isaac, e, a este, Jacó e Esaú. A Esaú, Iahweh dá como posse a montanha de Seir. Quanto a Jacó, ele desceu ao Egito (v. 3-4). Moisés e Aarão são enviados, o Egito é castigado e Iahweh tira a família de Jacó de lá (v. 5). Faz, então, os pais atravessarem o mar. Eles enfrentam a perseguição dos egípcios, são salvos com grandes prodígios, e começam a peregrinar pelo deserto (v. 6-7). Após longos dias, Iahweh os conduz até o território dos amorreus, na Transjordânia. “Eles vos fizeram guerra, mas eu os entreguei a vós e tomastes posse de seus territórios, porque os tirei da vossa frente” (v. 8). Quanto à trama de Balac e Balaão, Iahweh reage forçando a bênção (vv. 9-10).

³ **Josué:** Teria sido o sucessor de Moisés na conquista da terra. Mas, no entendimento de H. Reimer e O. L. Ribeiro, Josué poderia representar, mítico-literariamente, o sumo-sacerdote responsável pelo Templo de Jerusalém, sob Zorobabel, no período do pós-exílio. Os eventos próprios do período pós-exílio seriam narrados de forma retrospectiva até o tempo das origens, especificamente, até o final da conquista da terra, como representação do passado, quando as tribos se reúnem na Assembleia de Siquém. Dessa forma, o texto narrado para o povo, no período do pós-exílio, tem seu conteúdo legitimado pela memória religiosa figurada do período das origens (2008, p. 61).

Os pais atravessam o Jordão para chegar a Jericó. Mas os habitantes (chefes) de Jericó fizeram guerra contra eles. Porém, “eu os entreguei a vós e, expulsando-os, eu vos dei a terra pela qual não fizestes nenhum esforço, e cidades que não construístes, nas quais, no entanto, agora, viveis” (v. 11-13).

Terminado o prólogo, lembrando os feitos de Iahweh, segue-se o pedido aos que ali se encontram: Agora todos devem temer a Iahweh, tirar do seu meio os deuses a quem seus pais serviram do outro lado do Rio e no Egito, e servir a Iahweh (v. 14). O povo deve escolher a quem vai servir: “se aos deuses que os pais teriam servido do outro lado do Rio, ou aos deuses dos amorreus em cujo país habitais”. Quanto a Josué e sua casa, eles servirão a Iahweh (v. 15).

O povo responde que não vai abandonar Iahweh para servir a outros deuses (v. 16), porque “Iahweh nosso Deus é aquele que nos fez subir, a nós e a nossos pais, da terra do Egito” (v. 17), quem “expulsou diante de nós os povos, os amorreus que habitavam a terra”; o povo confirma: “Iahweh é nosso Deus” (v. 18).

Josué, porém, fala ao povo: “não podeis servir a Iahweh porque é um Deus santo, um Deus ciumento, que não tolera transgressões, nem os pecados cometidos” (v. 19). Portanto, se o povo abandonar Iahweh, e servir a deuses estrangeiros, ele se voltará contra o próprio povo e, depois de feito o bem, fará o mal, consumindo-o (v. 20).

O povo, contudo, está decidido: “Não! Nós serviremos a Iahweh” (v. 21). Josué, então, lança uma advertência: o próprio povo é sua testemunha de que decidiu servir Iahweh. O povo confirma a decisão: “somos testemunhas” (v. 22). Josué, então, apresenta as exigências para a formalização da aliança: “lançai fora os deuses estrangeiros que estão no meio de vós e inclinai o vosso coração para Iahweh, Deus de Israel” (v. 23). O povo responde a Josué: “A Iahweh nosso Deus serviremos e à sua voz obedeceremos” (v. 24).

A partir do v. 25, é um narrador quem toma a palavra para informar que, naquele dia, Josué firmou uma “aliança” com o povo e “fixou-lhe um estatuto e um direito em Siquém” (v. 25), que “Josué escreveu as cláusulas (palavras) no livro da Lei de Deus”, e erigiu ali uma grande pedra, debaixo do carvalho, no santuário de Iahweh (v. 27). A respeito da pedra, segundo o narrador, Josué teria dito que ela “será um testemunho contra nós, porque ouviu todas as palavras que Iahweh nos dirigiu” e também “será um testemunho contra vós”, para

impedir que o povo negue a Iahweh. (v. 28). Diz o narrador que, em seguida, Josué despediu o povo, e cada um voltou para sua herança.

1.2 O TEXTO DE Js 24,1-28 E A TEORIA DA REVOLTA SOCIAL.

O texto de Josué 24,1-28 parece ser a porta que permite entrar nas tradições dos patriarcas, da aliança, do êxodo, da entrada na terra, e ainda de seu exílio, e, assim, mostrar os fatores que deram unidade à comunidade Israelita. Parece uma dobradiça que faz girar a história para frente e para trás. É dentro dessa dinamicidade que se procura compreender a função do prólogo histórico (24,2-13), bem como a narrativa da aliança (24,14-27), explicitando como era a forma de propriedade da terra, de onde vem o grupo social que dela se apropria, como eram as relações sociais em seu interior, o que motivou as mudanças pelas quais esse grupo passou e qual a base de sustentação do(s) grupo(s) que produziu esse relato.

Desse modo, desde o ponto de vista de uma leitura sociológica, Js 24,1-28 presta-se a um estudo dos grupos instalados em Canaã, como esses grupos se relacionaram entre si, como reagiram às questões políticas, isto é, frente às formas de poder existentes, e como formalizaram um novo mundo de sentido frente às culturas dominantes.

Assim, Josué 24,1-28 parece ser o eixo que faz percorrer o caminho para encontrar o sistema social que caracteriza o período em que o texto foi escrito, e assim compreender como a terra estava sendo utilizada, qual a sua função no modo de produção, e se os grupos citados no texto manifestaram alguma resistência em vista de uma nova maneira de fazer social caracterizado por uma organização política descentralizada.

Muito se tem procurado compreender quanto à formação do povo de Israel. Recentemente, tem-se defendido a teoria da revolta de camponeses marginalizados, explorados economicamente, estabelecidos em Canaã, que, vivendo numa situação socialmente intolerável, promoveram uma revolução social (MENDENHALL, 1974, p. 219s). Assim, vários segmentos sociais, unidos aos camponeses, teriam rejeitado a “ordem” social estabelecida à época da passagem da idade do bronze para a idade do ferro (aproximadamente 1200 a. C.), a qual sustentava as cidades-Estado da região. Esses grupos teriam organizado um movimento religioso para combater a tirania que pesava sobre eles, em torno de uma aliança, formando uma comunidade solidária, cuja motivação era a fé em Iahweh. Teria sido

isso mesmo? As informações arqueológicas parecem contradizer essa teoria da revolta social (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 149).

Segundo a teoria da revolta social, a perícopes de Js 24,1-28, ao referir-se aos patriarcas e à identificação de Iahweh com o Deus dos Pais, não parece fornecer elementos para que se possa dizer que se trata de uma narrativa teológica da época do pós-exílio. Ora, de acordo com a tese defendida por G. Mendenhall, os revoltados eram camponeses e cidadãos, grupos históricos que não estavam ligados por parentesco, mas por uma condição social. São esses camponeses que tomam uma decisão histórica de fazer uma aliança, no sentido de reverter o sistema social em Canaã, em contraste com as cidades-Estado.

Ainda, segundo G. Mendenhall, o principal fator de unidade desses grupos foi a aliança com Iahweh, a partir da qual a solidariedade tornou-se possível. Pensa-se que a aliança preencheu os campos político e religioso e contribuiu para a rejeição dos tratados urbanos. A aliança teria sido uma novidade histórica, radicalmente política, que desautorizou completamente a cultura do dominador, base de apoio do sistema socioeconômico que mantinha as cidades-Estado de Canaã, as quais, por sua vez sustentavam a rede de comércio desenvolvido pelos impérios da época, e permitiu aos grupos de camponeses conquistarem uma nova identidade social (1974, p. 14-16).

Assim, N. K. Gottwald seguindo a teoria da revolta social, defende que nesse tempo (1250-1050 a. C.) ocorreu um processo de retribalização em Canaã. Esse foi o modo pelo qual camponeses e cidadãos, dentro de um projeto de revolução social, rejeitaram o modelo implantado pelas cidades-Estado (1986, p. 59). Seria possível encontrar em Js 24,1-28 uma referência à situação social de Canaã, numa determinada fase histórica, e como grupos de camponeses e cidadãos revoltados se organizaram numa associação - aliança - com Iahweh, em vista de uma nova organização social, ou retribalização?

Essa teoria da revolta social defendida por G. Mendenhall e ampliada por N. K. Gottwald, advoga que camponeses e cidadãos das cidades-Estado se rebelaram contra a elite urbana que controlava a terra e o comércio. J. W. ROGERSON, referindo-se à tese de N. G. Gottwald, quanto às origens de Israel, relativamente a uma revolta de camponeses e cidadãos, que abandonaram suas casas à procura de novas fronteiras para formar uma sociedade igualitária e liberta, informa também que os textos bíblicos são fruto da nova sociedade de onde nasceu a religião de Israel (1995, p. 28). Mas, conforme I. Finkelstein e N. Silberman,

essa teoria não se sustenta diante das recentes descobertas arqueológicas, porque a cultura encontrada nas vilas localizadas nas montanhas era bem diferente da cultura das planícies. Apesar de ter havido destruição de centros urbanos cananeus, no período acima referido, as cidades-Estado da planície que sobreviveram à onda de destruição, não passaram por grandes transformações em sua maneira de existir, nem houve um grande deslocamento de pessoas em alvoroço, abandonando suas casas situadas nas planícies de Canaã, para a fronteira das montanhas, nem tampouco houve oposição entre camponeses e cidade, pressuposto fundamental para a teoria da revolta social (2003, p. 150).

O que se pretende é compreender a narrativa de Josué 24,1-28, como sistematização teológica necessária para firmar a coesão das tradições populares, e dar novo sentido à nova religião Javista face às culturas diversificadas do mundo religioso desde a monarquia israelita. Na monarquia, o Javismo era absorvido pelo mundo religioso da época. Iahweh era equiparado a outros deuses. Teria sido a aliança – *bērît* – o resgate de uma proposta de “acordo” entre Iahweh e os setores inconformados com a dominação político-social das cidades-Estado no sentido de uma legitimação de um novo projeto, para garantir a justiça e o direito dos pobres e excluídos, na perspectiva da teoria da revolta social defendida por G. Mendenhall e N. K. Gottwald e acima referida?

1.3 A INTERPRETAÇÃO SOCIOLITERÁRIA DA BÍBLIA

A Bíblia é formada por uma coleção de textos escritos com os mais variados gêneros literários. Esse caráter literário dos escritos, segundo R. E. Clements, despertou o interesse de vários estudiosos, considerando-se que a Bíblia foi um fenômeno literário capaz de mudar a sociedade humana (1995, p.18). Nesse sentido, prossegue o autor acima citado:

Este aspecto de impacto da Bíblia hebraica na difusão da literatura não se pode negligenciar, e é digno de nota que o mundo, de que surgiram seus escritos, era um mundo onde oralidade e aptidão literária mudavam rapidamente seus respectivos lugares como determinantes principais da organização social humana. Da mesma forma que a escrita mudava profundamente o modo do pensamento humano e da organização social, também mudava com igual profundidade a natureza da Religião (...). O papel da narrativa numa comunidade torna-se parte inseparável da autocompreensão dessa comunidade e a interpretação da narrativa torna-se interligada à consciência de seus valores culturais e sociais (1995, p. 19).

Entender a Bíblia como literatura não significa um desprezo por seu caráter de sustentação das comunidades religiosas judaicas e cristãs. Por exemplo, o método histórico-crítico toma o texto bíblico como objeto de análise histórica e literária para estabelecer as origens do texto, que, como documento de pesquisa, é comparado a outros documentos do mesmo período, para verificar se os eventos ali narrados ocorreram como são descritos (GOTTWALD, 2011, p. 23). O caráter “sagrado” do texto bíblico é amenizado em vista do estudo de suas origens, suas fontes e seus autores, dentro de um processo de recuperar as várias fontes e tradições que se encontram presentes nesse texto, bem como o contexto e as motivações que levaram os redatores a produzir esses textos, fazendo-se uso de uma linguagem de fé para falar dos eventos sociais no seu dia-a-dia. Com o método histórico-crítico, abriu-se a possibilidade de tomar a Bíblia como objeto de investigação. A Bíblia deixa de ser um livro exclusivamente confessional e passa a ser acessível às várias possibilidades de pesquisa realizadas com os mais variados métodos empregados pelas ciências. Ao referir-se ao estudo da Bíblia a partir dos métodos das ciências sociais, N. K. Gottwald explicita que

Existe um amplo acordo de opiniões no sentido de que os escritos bíblicos estavam enraizados em grupos de pessoas atuando uns sobre os outros, organizados em estruturas sociais que controlavam os aspectos principais da vida pública, tais como economia, família, governo, lei, ritual e crença religiosa. Além disso, percebe-se amplamente que estas unidades da vida social, tomadas como rede completa em constante mudança, fornecem contexto indispensável para fundamentar outros aspectos de estudos bíblicos, incluindo tanto os mais antigos como também os mais novos métodos de pesquisa. A pergunta dominante para aproximações de ciências sociais torna-se: “Quais estruturas sociais e quais processos sociais são explícitos ou implícitos na literatura bíblica, nos dados socioeconômicos esparsos que ela contém, na história abertamente política que ela relata minuciosamente, como também nas crenças e práticas religiosas que ela atesta?” (2011, p.37).

A literatura bíblica pode ser vista como um reflexo dos contextos sociais e históricos nos quais foram produzidos os escritos que a compõe, levando-se em conta que neles se revelam o mundo real e o cotidiano vivido por aqueles que foram seus escritores. Segundo N. K. Gottwald,

O paradigma da Bíblia Hebraica como produto e reflexão do *mundo social* possui a vantagem de estabelecer o caráter público e comunal dos textos bíblicos como criações inteligíveis de um povo elaborando seus conflitos e contradições sociais em contextos sistêmicos mutáveis. O mundo social do

antigo Israel nos oferece um campo integral vital, mais amplo do que a sua história política e religiosa, mas abrangendo-a, e da mesma maneira ligado a um mundo literário, visto que tanto literatura como sociedade constituem “ficções” que estão íntima embora indiretamente relacionadas (2011, p. 43).

O que se pretende com essa interpretação é encontrar uma compreensão da vida no contexto social. Para compreender o alcance desse tipo de interpretação (leitura) procura-se utilizar um método que tenha como mediação o dinamismo das relações sociais de um determinado povo. Essa leitura foi denominada de “leitura pelos quatro lados”, a fim de mostrar a articulação do texto com a vida social. Essa leitura também é chamada de “leitura sociológica”, pois, segundo A. F. Anderson e G. Gorgulho,

A leitura parte da base material da vida social: produção e o trabalho. Aí se encontra o germe de vida ou de morte que irá aparecer no conjunto do tecido das relações sociais (...).

A divisão do trabalho suscita e forma grupos sociais com sua consciência e com sua prática específica a fim de assegurar os seus interesses e o seu projeto. Aí está o fundamento das relações sociais e o eixo de sua organização. A defesa dos interesses de cada grupo faz surgir o conflito no qual se insere a dimensão ética: o relacionamento dos grupos se faz na justiça ou na injustiça, na solidariedade ou na marginalização.

A dimensão política apresenta o poder como força que articula a organização social e sua estruturação na história. A política e o sistema jurídico manifestam a articulação das mediações necessárias para garantir a vida social do povo (...)

A ideologia é o ápice da codificação que se apresenta como justificativa e cimento para o conjunto das relações sociais. Ela se manifesta na mentalidade, nas estruturas mentais, na cultura, na filosofia e na prática religiosa. Ela se reveste de uma força sagrada e natural para justificar determinada organização social (...). Mas, a ideologia pode ser vista como manifestação peculiar da verdade e da justiça que instauram uma crise no conjunto da sociedade e é apelo para o discernimento e para a mudança do conjunto das relações sociais que formam a vida do povo. A ideologia é um espírito que sustenta ou a reprodução ou a mudança da vida social; ela afeta e determina a prática social que leva ou para a integração ou para a desintegração do todo social (1984, p. 6-7).

O que se procura no texto bíblico, através de uma leitura sociológica, é compreender o dinamismo da vida social que ele revela. Mas isso esbarra em resistências. Ainda hoje há uma hesitação em estudar o povo do antigo Israel como uma totalidade social, ou dizendo de outra forma, como pessoas humanas vivendo dentro de uma rede de relações sociais. Isso se deve talvez ao fato da “santidade canônica” que ainda cerca Israel enquanto precursor do judaísmo e do cristianismo, no dizer de N. K. Gottwald:

Os próprios modelos de nosso pensar a respeito de Israel foram impregnados de religiosidade, ou então de seu correlativo defensivo, anti-religiosidade. Torna-se extremamente difícil não pensar em Israel como um povo à parte do resto da humanidade (1986, p. 21).

O próprio N. K. Gottwald, ao explicitar o método, diz textualmente:

(...) o método sociológico inclui todos os métodos de pesquisa próprios às ciências sociais (por exemplo, antropologia, sociologia, ciência política, economia). O método sociológico de coletar dados e elaborar teorias dá-nos a possibilidade de analisar, sintetizar, abstrair e interpretar a vida e o pensamento israelitas de diferentes ângulos e com instrumentos e hipóteses diferentes daqueles que nos são familiares pelo método histórico. A pesquisa sociológica identifica as pessoas como atores e representantes sociais que ‘desempenham um papel’ de acordo com normas conexas e dentro de determinadas fronteiras ou limites (1985, p. 42).

Essa hesitação é demonstrada por C. Boff em “Como Israel se tornou povo? Evolução de Israel do estado de clã até à monarquia”, (Estudos Bíblicos – 7), ao se referir à complexidade da matéria quanto a uma visualização “sociológica”:

Há em primeiro lugar os livros da Bíblia como fonte privilegiada. Mas é preciso prestar muita atenção ao fato de que se trata de livros fundamentalmente religiosos e não propriamente históricos ou sociológicos (...). Além disso, por razões que dependem especialmente da posição ideológica da Bíblia em nossa cultura ocidental, são muito raros, para não dizer inexistentes, os estudos sociológicos feitos aplicando à história de Israel um conceitualismo teórico marcado pelos pressupostos sócio-analíticos, mencionados acima.

Por este motivo, para evitar surpresas e mal-entendidos fazemos questão de sublinhar que aqui se trata de fazer uma leitura resolutamente “profana” da história de Israel. Ela se situa na *área de pertinência propriamente sociológica* (1985, p. 10-11).

Entretanto, essa leitura sociológica da Bíblia aos poucos foi tomando feição. Ela foi chegando devagar, para ajudar a compreender a realidade social que transparece no texto na época em que foi escrito ou reescrito, pois o que se procura é o contexto social que determinou a redação do texto. Trata-se, portanto, de compreender através de uma leitura

sociológica, a vida social marcada por seus conflitos, pelos grupos sociais com seus interesses, por movimentos de partidos, lá onde o convívio social revela uma constante tensão. Ela quer ser uma mediação que melhor explicita a articulação entre a leitura do texto, a dimensão social e a compreensão da teologia.

Algumas vozes podem ser ouvidas acerca dessa abordagem sociológica da leitura bíblica. O exegeta britânico P. R. Davies, referindo-se ao estudo da Bíblia Hebraica, opina que são a literatura e a sociologia as disciplinas mais importantes (2006, p. 11). José Airton da Silva, comentando sobre a opinião de P. R. Davies, ao falar acerca dos métodos utilizados para a leitura da Bíblia, defende que:

(...) a combinação das abordagens literárias e sociológicas apresenta hoje o mais promissor caminho para o avanço dos estudos da Bíblia Hebraica. É que estas abordagens examinam não somente a literatura e a realidade social de Israel, mas também as forças sociais subjacentes à produção da literatura bíblica, onde se distingue a sociedade que está por trás do texto da sociedade que aparece dentro do texto (1999, p. 75).

A abordagem sociológica do texto bíblico tem complementado a leitura histórico-crítica, porque a leitura sociológica, ao trabalhar com os dados históricos, também revela a ação de um povo na sua totalidade, situando-o no seu contexto histórico (SILVA, 1999, p. 75). Nesse sentido, R. A. Monasterio, ao se reportar ao método sociológico, manifesta-se nos seguintes termos:

Este método de estudo bíblico, muito em voga na atualidade, também tem sido aplicado aos evangelhos. De modo geral, sua pretensão é relacionar símbolos literários e teológicos com a estrutura social, os textos com a situação socioliterária. Isto se pode realizar de diversas maneiras: podem-se buscar os fatores sociais que condicionam um texto ou as funções sociais que este exerce em sua sociedade; pode-se estudar “o mundo social” que reflete um texto (autoconsciência da comunidade que o produz, atitude diante do mundo, valores...). Às vezes são usados explicitamente modelos sociológicos, enquanto outras vezes se trata somente de situar socio-historicamente os textos.

O método sociológico, normalmente, fixa-se na referência extratextual e pode ser considerado como um desenvolvimento do método histórico-crítico.

Na medida em que o *Sitz im Leben*⁴ trata de estabelecer não uma ocasião histórica, mas uma situação típica e recorrente, é um conceito sociológico. O método sociológico busca os fatores sociais de qualquer tipo (econômicos, políticos, ecológicos...) que influam na tradição, superando a consideração um tanto idealista da prática exegetica convencional (2006, p. 81).

Assim, como se pode constatar, a leitura sociológica da Bíblia iria responder, utilizando os métodos das ciências sociais, as questões que a teologia bíblica não conseguiu responder de modo satisfatório, face às abordagens idealistas que ainda tomam conta do pensamento religioso (GOTTWALD, 1986, p. 709).

O texto exprime uma realidade social, em um jogo de símbolos e de códigos. Ele é um sinal que aponta para uma realidade e também para o dinamismo das relações humanas, das suas estruturas e dos seus conflitos. Dessa forma, o texto tem uma função social dentro do conjunto dessas relações (LARA, 2009, p. 57).

Seguindo nesse caminhar, O. L. Ribeiro, no artigo intitulado “*Narrativas de funcionalidade mítico-literária*”, ao pretender definir o conceito de narrativa, começa com uma pergunta de caráter metodológico, no sentido de saber como os textos do Antigo Testamento eram usados. No caso de se entender que os textos têm uma *função social*, eles são a expressão de uma realidade social. Eles apontam para um objetivo concreto de intervenção na realidade, são produções literárias que visam sustentar uma proposta para que ela realmente aconteça ou deixe de acontecer (2005, p. 36).

Em termos metodológicos e teóricos, para a análise de um texto bíblico, os instrumentos de análise sociológica e histórico-crítica são ferramentas fundamentais à pesquisa, bem como a interpretação da literatura bíblica para a compreensão do dinamismo da vida social.

Aqui, deve-se registrar que, nesta dissertação, não se pretende discutir questões doutrinárias sobre revelação, verdades reveladas e inspiração divina da Sagrada Escritura⁵, embora se possa dizer que ao compreender melhor o contexto social no qual a revelação

⁴ *Sitz im Leben*: expressão que significa contexto existencial onde o texto bíblico foi produzido (realidade social, econômica, política e cultural).

⁵ **Inspiração Divina**: Na constituição dogmática “*Dei Verbum*” sobre a revelação divina, o Vaticano II diz textualmente que: “Na redação dos livros sagrados Deus escolheu homens, dos quais se serviu fazendo-os usar suas próprias faculdades e capacidades, a fim de que, agindo Ele próprio neles e por eles, pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que Ele próprio quisesse” (LOPES, 2012, p. 105).

acontece, legitima o teólogo para melhor fundamentar sua reflexão sobre a palavra revelada e contribuir para o aprofundamento da fé, tendo em vista que *Gratia supponit naturam*, isto é, a ação divina supõe as mediações humanas. Deus não se revelou no abstrato. Ele se comunicou e se comunica a pessoas concretas. São essas pessoas que, por meio de palavras e ações, explicitam a revelação divina na história da salvação.

1.4 QUESTÕES SOBRE O TEXTO DE Js 24,1-28

Segundo H. Heimer e O. L. Ribeiro, Js 24,1-28 é uma narrativa mítico-literária. Eles defendem a seguinte “hipótese”:

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 “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 (2008, p.52).

Para G. von Rad, Js 24,1-28 é um texto Deuteronomista⁶, que trata das atividades empreendidas pelos levitas do campo. Eles desenvolvem uma teologia, como meio para superar uma crise de sentido provocada pela monarquia, tendo por base a fé em Iahweh (1973, vol. 1, p. 230).

⁶ **Deuteronomista**: nome criado por M. Noth para o redator do conjunto narrativo denominado de obra Deuteronomista (SERRANO e SCHÖKEL, 1982, p. 29), que compreende os seguintes livros: Deuteronomio, Josué, Juizes, I e II Samuel, I e II Reis. Segundo Milton Schwantes, a Obra Historiográfica Deuteronomista foi composta provavelmente na metade do IV século a. C., pelos remanescentes de Judá, sob a orientação de grupos levíticos, segundo o critério da lei do Deuteronomio: um só Deus, um só povo escolhido e o culto centralizado em Jerusalém (1987, p. 43).

Já N. Lohfink defende que, na época de Josias, face ao enfraquecimento do poderio Assírio, a ideologia do movimento de libertação, liderado pelo denominado “povo da terra”, impôs-se e foi sedimentada na Lei Deuteronomica:

(...) Josias nunca em nenhum momento da história teria se tornado herói e libertador nacional, caso não houvesse sido arquitetado e popularizado o mecanismo conceptual que possibilitou ao homem simples de Jerusalém e Judá abandonar a mansão ampla e arejada do mundo de sentidos assírio, em que há dezenas de anos se sentia confortável, retornando para a casa humilde dos pais. Ora, a casa dos antepassados e pais tinha sido renovada (...). Tradições antigas, pelo próprio fato de serem sistematizadas, são revalorizadas. Tornam-se de repente novas e maleáveis (1984, p. 43).

Assim, em vista da sistematização teológica das tradições parece que um mundo que se achava ameaçado, isto é, o mundo de sentido de Iahweh, retoma a sua atração e volta a ser plausível. Não era preciso envergonhar-se do mundo simbólico do Javismo⁷ frente ao mundo cultural assírio (LOHFINK, 1984, p. 43).

Para N. K. Gottwald, Js 24,1-28 é um discurso exortativo, na forma de cerimônia de renovação da Aliança:

(...) o culto centralizado descobriu inumeráveis meios de atualizar a cerimônia periódica da renovação da aliança como oportunidade para juntar os antigos temas básicos dos resumos históricos canônicos num presente cultural ativo que visava a ‘re-formar’ Israel, crivado como estava de contradições, e realizar isso na base de um modelo do antigo Israel, organicamente unificado e coerente consigo mesmo” (1986, p. 156).

M. Liverani, referindo-se à narrativa de Js 24,1-28, diz que se trata de um projeto de cunho Deuteronomista, para substituição dos povos “estranhos”, isto é, os residentes em Canaã, pelo povo eleito (Israel) do pós-exílio. Era um projeto ideal, que, efetivamente, não se realizou (2008, p. 349).

J. van Seters, seguindo por outra vertente, defende que Js 24,1-28 (com exceção do

⁷ **Javismo**: Religião considerada oficial do reino de Judá, no século VII a. C., concentrada em torno de Iahweh como divindade principal (LEMCHE, 1998, p. 48).

versículo 28) é uma obra pós-deuteronomista, de tradição Javista⁸, com acréscimos redacionais do período Sacerdotal⁹: um tipo de resumo histórico que reúne tradições do Pentateuco: Patriarcas, passagem do mar dos Juncos, episódio de Balaão. Dessa forma, segundo J. van Seters,

Josué 24 é uma síntese em forma de credo, construída de acordo com o modelo de Dt 26,5-9 e o relato Javista sobre Abraão e a conquista. Portanto, ela funciona como capítulo final de toda a obra Javista. Neste texto, o Javista desafia aqueles que se encontravam no exílio, fosse em sua terra natal ou na Babilônia, a depositar sua confiança em Iahweh e a renegar a sua fé nas divindades “do outro lado do rio ou nos deuses dos amareus em cuja terra habitais” (Js 24,15). A partir daquele momento, cada casa tinha de decidir isto por si mesma (2008, p. 345).

Aqui pode ser também focalizada a questão da adoração a outros deuses em Js 24,1-28, os deuses entendidos como símbolos da força política de um povo (CROATTO, 1982, p. 39). Nesse sentido, Jung Mo Sung, referindo-se ao problema da idolatria ou adoração dos deuses, diz que:

É por isso que a Bíblia traz tantos registros de lutas entre o Deus de Israel, Iahweh, e os deuses estrangeiros. O problema fundamental não é a nacionalidade dos deuses, mas sim o conflito entre as totalidades de sentido. Essa ideia de conflito entre os deuses como expressão de conflito entre totalidades de sentidos incompatíveis ou incomensuráveis está presente também em Max Weber (...). Nós continuamos agindo de modo semelhante, servindo aos deuses, embora, com o processo de desencantamento, não estejamos mais sob o domínio dos mitos, dos encantos da natureza e de deuses antropomórficos, mas sim dos deuses sob a forma de poderes impessoais (2010, p. 73).

⁸ **Javista**: Tradição ou documento colocado por escrito em Judá, segundo a teoria clássica das fontes. Não há consenso quanto a data desse documento. G. Flor Serrano e L. Alonso Schökel o consideram um documento escrito nos séculos X-IX a. C. (1982, p. 45). N. Lohfink, embora informe que a ciência moderna considera o Pentateuco, na sua redação atual, como obra do pós-exílio, admite que a redação foi feita a partir de escritos anteriores. Um desses escritos teria sido a fonte Javista, do período da corte de Salomão (1984, p. 12). Mas, segundo N. P. Lemche, a tradição Javista foi colocada tranquilamente como obra literária do X século a. C., sem qualquer objeção. Isso se deveu ao trabalho de G. von Rad que considerou o tempo de Salomão propício para produção literária dos escritos históricos. Entretanto, essa tradição seria bem mais entendida como parte integrante da herança literária da época do exílio ou mesmo helenística, haja vista que está muito mais próxima da literatura historiográfica Grega (1998, p. 159).

⁹ **Sacerdotal**: Documento designado pela letra “P”, que inicia a palavra alemã *Priestercodex*, foi composto no período do exílio, pelos sacerdotes deportados de Jerusalém para a Babilônia. O documento sacerdotal é uma das fontes que compõem o Pentateuco (SERRANO e SCHÖKEL, 1982, p. 63)

Nesse sentido, falar da exclusividade de Iahweh seria voltar-se para a teoria teológica da centralização do culto, como forma de crítica aos deuses, onde se destaca o papel importante da religião frente à idolatria, que revela um conflito entre a totalidade de sentido como expressão do conflito de poderes (...). (SUNG, 2010, p. 75). Iahweh aparece, então, na historicidade dos acontecimentos político-sociais, onde se propõe um pacto cujo projeto não faz uso da força da coerção do elemento religioso do Estado (deuses).

Talvez essa sistematização teológica, que firma a coesão das tradições em oposição à prática idólatra da época, tenha vindo de setores camponeses inconformados com a importação de divindades, alianças e interesses comerciais.

O que se pretende é compreender a releitura das tradições a partir de uma hermenêutica teológica dos fenômenos (acontecimentos) históricos que ressignifique o mundo de sentido da cultura Javista ameaçado pela força da cultura da Assíria, Babilônia, apoiada no poder. O texto de Js 24 seria, então, uma busca de elementos existentes no mundo de sentido da cultura concorrente para a formulação de sua própria síntese, integrando-os na cultura para destronar os deuses e orientar a história aberta ao futuro.

1.5 AS INTERPRETAÇÕES DE Js 24,1-28

A pesquisa sobre Js 24,1-28 começa com a história da interpretação do texto. É bastante concorrida e cheia de polêmicas. Assim, nesse caminhar, começa-se por M. Noth, que sugere ser Js 24,1-28 uma perícopes construída de uma fonte pré-Deuteronomio, tendo o culto como o lugar de sua origem. Sugestão defendida também por S. Mowinkel (Apud KOOPMANS, 1990, p. 3).

J. L'Hour, em seu artigo "Aliança de Siquém", informa que os discípulos de J. Wellhausen estavam de acordo de que o texto de Js 24,1-28 fosse o resultado de uma combinação de um documento Eloísta¹⁰ e de um documento Javista, com acréscimos de

¹⁰ **Fonte Eloísta (E):** Hoje pouco se fala sobre a fonte E. A partir da década de 70, a teoria documental das quatro fontes (D= Deuteronomio, E= Eloísta, J= Javista, P= Sacerdotal), tornou-se um problema. Então, passou-se a entender que os textos atribuídos à fonte E pertencem à fonte J (Javista) ou são acréscimos deuteronomistas. Segundo o exegeta J. L. Ska, na sua obra: **Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia.** São Paulo: Loyola, 2003, p. 146, textos geralmente atribuídos a E são, hoje, considerados tardios, como Gn 22.

“glosas” Deuteronomistas. O próprio J. Wellhausen, segundo W. T. Koopmans, conclui que o texto de Js 24,1-28 vem essencialmente de uma fonte Eloísta (1990, p. 10). R. Smend admite também que Js 24 seja um documento Eloísta, porém construído sobre uma fonte Javista encontrada nos vv. 5-7.9-11.17. 25-27.

vv. 5-7 – ⁵*Em seguida enviei Moisés e Aarão e feri o Egito com os prodígios que operei no meio dele; depois vos fiz sair de lá. ⁶Eu fiz, portanto, os vossos pais saírem do Egito e chegastes ao mar; os egípcios perseguiram vossos pais com carros e cavaleiros, até o mar dos Juncos. ⁷Clamaram então a Iahweh, que interpôs uma nuvem espessa entre vós e os egípcios, e fez o mar voltar-se sobre eles e cobri-los. Vós vistes com os vossos próprios olhos o que eu fiz no Egito, e depois habitastes no deserto por longos dias.*

vv. 9-11 - ⁹*Levantou-se então Balac, filho de Sefor, rei de Moab, que fez guerra contra Israel, e mandou chamar Balaão, filho de Beor, para vos amaldiçoar. ¹⁰Eu, porém, não quis ouvir Balaão; ele teve de vos abençoar e eu vos salvei de sua mão. ¹¹Em seguida, passastes o Jordão para chegar a Jericó, mas os chefes de Jericó vos fizeram guerra – amorreus, ferezeus, cananeus, heteus, gergeseus, heveus e jebuseus – e eu os entreguei nas vossa mãos.*

v. 17- *Iahweh nosso Deus é aquele que nos fez subir, a nós e a nossos pais, da terra do Egito, da casa da escravidão, que fez estes grandes sinais diante dos nossos olhos e nos guardou por todo o caminho que percorremos e por entre todos os povos através dos quais passamos.*

vv. 25-27 - ²⁵*Naquele dia, Josué fez uma aliança pelo povo; fixou-lhe um estatuto e um direito em Siquém. ²⁶Josué escreveu essas palavras no livro da Lei de Deus. Tomou em seguida uma grande pedra e a erigiu ali, ao pé do carvalho que está no santuário de Iahweh. ²⁷Josué disse, então, a todo o povo: “Eis que esta pedra será um testemunho contra nós, porque ela ouviu todas as palavras que Iahweh nos dirigiu; será um testemunho contra vós, para vos impedir de renegar vosso Deus.”*

Esse documento Javista teria por base um antigo pacto independente e, portanto, sem qualquer ligação com as alianças Javista e Eloísta do êxodo, e o argumento utilizado para considerar Js 24 como documento Eloísta se encontra no emprego da expressão *’ēlōhīm* nos vv. 1 e 26 e no uso do termo *amorreus* em lugar de *cananeus*. A hipótese defendida por R. Smend, quanto ao documento Javista, nos versículos acima, ao falar de um antigo pacto independente, quer dizer que não se tratava de um ritual de renovação de aliança no estilo de Ex 24 (SMEND Apud L’LOUR, 1962, p. 21). No que diz respeito à questão da aliança, R. Smend considera sua importância dentro do processo de desenvolvimento do culto em Israel e

da prática da lei, um estágio histórico que superou a religião cananeia, até chegar ao monoteísmo. Mas essa aliança, inicialmente, teria sido, ao que parece, uma aliança entre algumas tribos que já conheciam o Javismo, e outras de fora, convidadas a participar da nova experiência.

W. Rudolph, citado no mesmo artigo de J. L'Hour (1962, p. 21), ao fazer sua interpretação sobre Js 24,1-28, nega a existência de uma fonte Eloísta e atribui o texto a uma fonte Javista, embora complementado por glosas deuteronomistas ou por material da fonte Sacerdotal. Esta hipótese talvez tenha sido uma tentativa de eliminar a tensão existente entre a aliança do Sinai (fonte Eloísta) e aquela de Siquém (fonte Javista).

A posição clássica de que o texto de Js 24,1-28 era de fonte Eloísta, inicialmente, foi proposta por M. Noth (L'LOUR, 1962, p. 21). Era incontestável essa posição clássica, embora fossem admitidas as glosas inseridas no texto de Js 24,1-28 pelo redator Deuteronomista (KOOPMANS, 1990, p. 31). Porém, após os estudos de R. Smend, e O. Eissfeldt houve uma mudança quanto à teoria da fonte exclusivamente Eloísta. Esses autores distinguiram outra fonte presente no texto em estudo a partir das variações existentes quanto ao tratamento de “vós” para “vossos pais”, no v. 5 (*depois vos fiz sair de lá*) para o v. 6 (*vossos pais*). Assim, ao observar essas variações de “vós” para “vossos” (Js 24,5-7.17) e o material duplicado em Js 24,21-24, M. Noth muda de opinião, e admite a existência da fonte Javista e chega à conclusão que Js 24,1-28 era um texto de fonte Eloísta complementado pela fonte Javista. Nessa conclusão, segundo W. T. Koopmans, M. Noth separou os versículos pertencentes à fonte Eloísta e à fonte Javista, bem como glosas e comentários deuteronomistas da seguinte maneira: fonte Eloísta: 1-4.6b.8-15.17b.18-19.25.27b.28; fonte Javista: 5b.6a.7.26b.27a. (1990, p. 31). Quanto aos comentários e glosas destaca, por exemplo, que Js 24,1b é semelhante a Js 23,2¹¹; o v. 2a é uma glosa; o v. 9a, que fala de Israel na terceira pessoa, é também uma glosa; no v. 11 a lista dos povos é secundária (cf. Dt 7,1; Js 3,11); no v. 12 a palavra “espada” (*hereb*) é uma glosa que depende de Gn 48,22; no v. 14 a expressão “*no Egito*” não fazia parte da redação original; os vv. 21 e 24 são considerados glosas relativas ao v. 22, e o v 26 é uma adição tardia (KOOPMANS, 1990, p. 32).

E assim, segundo J. L'Hour e W. T. Koopmans, todo esse estudo feito por M. Noth sobre Js 24,1-28 foi um desenvolvimento do trabalho iniciado por R. Smend e O. Eissfeldt. J. L'Hour então defende que o capítulo 23 do livro de Josué vem de uma redação da Escola

¹¹ Js 23 é um texto Deuteronomista (KOOPMANS, 1990, p. 32).

Deuteronomista, que usou como texto base Js 24,1-28, e sugere que esse texto deriva de uma tradição independente e desconhecida que, em estágio posterior, foi acrescentada ao livro de Josué, no estilo Deuteronomista, face à sua importância para a história do período do exílio, pois, embora o relato não tivesse sido feito de uma só vez, e pertencesse a uma fonte independente, ele se referia ao fundamento histórico de uma cerimônia da aliança, que vinha de uma tradição diferente (L' HOUR, 1962, p. 22-23; KOOPMANS, 1990, p. 33).

Por falar em aliança, este texto de Js 24,1-28 serviu para que M. Noth formulasse sua teoria sobre a anficionia¹². É neste texto que se encontra mais evidente a constituição da confederação tribal, na Palestina Central, na época dos Juízes, e, segundo N. K. Gottwald, M. Noth admitiu que a confederação israelita tivesse uma organização análoga ao modelo anfictônico das confederações religiosas do mundo mediterrâneo existente entre os gregos e os antigos latinos (1986, p. 353) e, ainda, segundo A. D. H. Mayes, essa teoria é uma dívida que M. Noth tem para com M. Weber, pois ela reflete a influência do pensamento desse sociólogo, que defendeu ser o Israel pré-monárquico uma “comunidade de juramento” (1995, p. 52).

N. K. Gottwald, ao falar sobre a extraordinária força do modelo anfictônico proposto por M. Noth, diz que argumentação foi aceita por diversos estudiosos sem o devido cuidado em saber se esse modelo poderia ser utilizado em outro contexto. Além disso, prossegue N. K. Gottwald, M. Noth identificou três características de uma anficionia em Israel, a saber: 1) um santuário central; 2) um corpo de funcionários delegados pelas tribos participantes; 3) um número exato de 12 tribos. Mas, quanto a esses dados, não haveria prova suficiente nos textos bíblicos de uma organização institucional religiosa específica, no estilo de uma anficionia proposta por M. Noth, para o período pré-monárquico de Israel, conclui N. K. Gottwald (1986, p. 356-365).

Ainda sobre a teoria da anficionia, N. P. Lemche, ao falar sobre Israel do Antigo Testamento como produto de uma imaginação literária, defende que, embora essa teoria tenha sido retirada da discussão acadêmica, deveria ser reinstalada como realidade ideológica e central para a organização do chamado povo de Deus no Antigo Testamento, isto é, da sociedade judaica tanto do período Persa, quanto do Helenista, que se denominou de Antigo Israel. Assim, segundo o autor acima citado, M. Noth estava certo quando defendeu a teoria

¹² **Anficionia** é um nome grego empregado para designar uma associação de tribos ou de cidades-estado, em número de 6 ou 12, provenientes da Grécia e também da Itália, que se reuniam regularmente num santuário central.

da anfictionia, como lugar central das tradições israelitas, mas não das tradições dos antigos israelitas do período dos Juízes, pois a interpretação da sociedade judaica como anfictionia serviu para os exilados. É nesse período, segundo N. P. Lemche, que as narrativas históricas definem essa sociedade judaica como o “povo de Deus”, enquanto o contexto histórico das antigas tradições é deslocado para fundamentar a nova sociedade emergente (1998, p. 130-131).

R. de Vaux informa que os partidários do Hexateuco¹³ defendem que a perícopes de Js 24,1-28 provém da fonte Eloísta; enquanto outros admitem um estilo mais Deuteronomista. Ele defende, porém, ser um texto que tem uma base antiga, incorporado à obra Deuteronomista por um segundo redator durante ou no pós-exílio. Nesse assunto, não parece haver divergência (1971, p. 610).

E. Sellin defendeu que Js 24,1-28, em sua forma mais antiga, relaciona-se com Js 8,30-35, e identificou ambos os textos como de fonte Eloísta. Para ele, a cerimônia da aliança aconteceu primeiramente em Guigal, próximo a Siquém (Js 8,30-35), sendo posteriormente transferida para Siquém (Js 24,1-28) e realizada periodicamente. Siquém era, então, o lugar do culto a Iahweh, como memória da formalização de uma aliança com alguns grupos não caananitas, que, inicialmente, cultuavam El, Deus daquela região. Posteriormente, Iahweh viria a ser o Deus de todo Israel (SELLIN e FOHRER, 1977, p. 281).

W. T. Koopmans, entretanto, questiona essa teoria, sugerindo que Js 8,30-35 e Js 24,1-28 não descrevem o mesmo evento e que também não existe prova, no calendário religioso, de tal festa de renovação da aliança celebrada em Siquém (1990, p. 19).

G. von Rad, por sua vez, (apud L’HOUR, 1962, p. 17), defende que Js 24,1-28 está ligado a antigos credos históricos (Dt 26,5b-9; 6,20-24; Js 24,2b-13) cuja estrutura é análoga ao livro do Deuterônomo (Dt 1—11; 12—26,15; 26,16-19; 27,1), que seu *Sitz im Leben* se encontra no culto, especificamente na festa da renovação da aliança (Dt 31,10-11) e, ao comparar o Deuterônomo com a aliança do Sinai, ele conclui que em ambas os mesmos elementos de um tratado são encontrados. Porém, segundo o mesmo J. L’Hour, somente no período do exílio os eventos do Sinai são incorporados aos pequenos credos históricos, como também o material patriarcal e outros da tradição Javista (estabelecimento na terra), portanto, em época bem posterior (1966, p. 66).

¹³ **Hexateuco** é o conjunto formado pelos cinco primeiros livros da Bíblia (*Pentateuco*) acrescido do livro de Josué que constitui, com o Pentateuco, uma unidade literária.

Assim, Js 24,1-28 teria sido um texto de grande importância para a compreensão do tema da aliança (*bērit*) no Antigo Testamento, tendo em vista o significado de aliança nos textos bíblicos para a formação social da comunidade israelita e como sustentação das relações entre seus membros. Essa importância teria vindo da conexão da aliança com o culto e com a prática da lei, fato que colocou Siquém em papel de destaque na formação de Israel, conforme se depreende do parágrafo anterior.

J. L'Hour sugere um novo método para tratar os textos da aliança no Antigo Testamento, antes de compará-los com textos extrabíblicos. J. L'Hour segue o mesmo método de G. Mendenhall quanto à relação que se pode estabelecer entre tratados e alianças presentes em textos hititas do segundo milênio a. C. e no texto bíblico, no sentido de que era uma forma internacionalmente conhecida por diversas culturas. Assim, ele defende a necessidade de ser feito um trabalho de crítica literária da narrativa de Js 24. Em seguida, ele se pergunta sobre os ajustes que foram necessários para transformar a fórmula de um documento que trata de uma aliança política, encontrada nos tratados hititas de vassalagem, para a fórmula de uma aliança própria do Antigo Testamento, transferir uma fórmula esquematizada do mundo cultural profano, para o mundo religioso, de cunho especificamente litúrgico (1962, p. 6).

J. L'Hour defende que os versículos 1-13 de Js 24, apesar dos acréscimos redacionais (11b.12-13), vêm de uma tradição antiga e, igualmente, de uma redação tardia. Ele argumenta ainda que a convocação para a assembleia (Js 24,1) provém de tradição bastante remota, enquanto que a lista dos que foram reunidos por Josué é tardia. Isso significa dizer, segundo J. L'Hour, que a convocação de todos os anciãos de Israel, seus chefes, seus juizes e seus escribas, que se colocaram ordenadamente na presença de Deus, foi uma maneira utilizada pelo redator Deuteronomista para harmonizar esse texto com Js 23,2b (1962, p. 22-23).

Prosseguindo, J. L'Hour argumenta que os vv. 14-15, relativos à proposta apresentada por Josué ao povo, são remotos e carregam uma importância histórica fundamental. Inclusive, serviram para as teorias da reconstrução da confederação tribal israelita, defendidas por E. Sellin e M. Noth. J. L'Hour argumenta que a expressão “*e agora*” (v. 14) exprime uma consequência lógica decorrente de uma declaração, que era empregada no contexto de uma aliança (1962, p. 25).

Quanto aos versículos 16-24, segundo J. L'Hour, há uma dificuldade em distinguir o original dos acréscimos redacionais. Por exemplo, os vv. 16-18a parecem ser adições tardias,

provavelmente deuteronomistas, pois a resposta do povo no v. 16 tem toda probabilidade de vir do javista. A opinião de J. L’Hour é de que a resposta do povo sugere uma situação anterior à aliança. Isso pode indicar que o redator javista tenha perdido a situação histórica da aliança de Siquém e a transformou numa cerimônia da renovação da aliança. Os vv. 19-24, segundo J. L’Hour, tem uma terminologia nitidamente redacional (1962, p. 27). Assim, de acordo com esse autor, os versículos mais antigos que se encontram em Js 24,16-24 são aqueles que correspondem à “proposta feita por Josué” (Js 24,14-15) e à “escolha feita pelo povo” (Js 24,18b):

¹⁴Agora pois, temeí a Iahweh e servi-o na perfeição e na fidelidade; lançai fora os deuses aos quais serviram os vossos pais do outro lado do Rio e no Egito, e servi a Iahweh. ¹⁵Porém, se não vos parece bem servir a Iahweh, escolhei hoje a quem quereis servir: se aos deuses aos quais serviram vossos pais do outro lado do Rio, ou os deuses dos amorreus, em cuja terra agora habitais. Quanto a mim e à minha casa, serviremos a Iahweh.

^{18b}Portanto, nós também serviremos a Iahweh, pois ele é nosso Deus.

Na seção que corresponde aos versículos 25-28, especificamente, 25-27, segundo J. L’Hour, encontra-se o cumprimento do rito da aliança, no estilo dos tratados extrabíblicos, isto é, feita a escolha, passa-se imediatamente às estipulações, bênçãos e maldições, determinando leis e costumes, e a pedra como testemunho, que foi erguida debaixo do carvalho. Mas, tais versículos podem ser fruto de um processo de acomodação feito por redatores do movimento Deuteronomista, pois, ao se fazer um paralelo com o código da aliança, em Ex 20,22—23,19, verifica-se, segundo J. L’Hour, que as estipulações ausentes nos vv. 25-27, podem ser identificadas com a forma primitiva do livro da aliança, uma vez que esses versículos faziam parte, originariamente, da aliança de Siquém. Portanto, de acordo com J. L’Hour, a tradição de Siquém, bem como suas estipulações, foram pouco a pouco transferidas para a tradição do Sinai pelos redatores deuteronomistas, colocando Moisés como o legítimo legislador em substituição a Josué (1962, p. 29; 1966, p. 53).

É interessante observar que, seguindo o processo de releituras e redações, já no pós-exílio, conforme informação colhida de W. T. Koopmans, foram adicionados os versículos 16-24, exceto o v. 18b, para combinar com os vv. 25-27, a fim de dar um caráter litúrgico ao texto, substituindo a ênfase legal que se encontrava na antiga tradição dos textos, influenciada

pela terminologia dos tratados de vassalagem. Nesse sentido, talvez se possa dizer que Js 24 não é um texto referente à renovação da aliança, uma vez que essa foi inicialmente uma aliança (*bĕrît*) entre Josué e o povo (tribos) e não com Iahweh (1990, p. 57).

Aqui, segundo J. L'Hour, é provável que o redator javista ao desenvolver a teologia da aliança, tenha tomado emprestado o conceito de aliança (*bĕrît*) dos tratados de vassalagem e o tenha aplicado teologicamente para descrever o relacionamento de Israel com Iahweh, provavelmente, no século VII, quando se tem por referência os deuses Assírios ou da Babilônia, haja vista que a expressão “Santuário de Iahweh” não pertence ao contexto da tradição da aliança de Siquém. Ali se conhecia o templo de *’el bĕrît* (1962, p. 33).

J. van Seters, ao se referir à perícopes de Js 24,1-27, afirma que o capítulo 24 é uma adição pós-Deuteronomista de uma versão Javista em forma de síntese do Pentateuco e, referindo-se à antiguidade dos credos defendidos por G. von Rad, observa que o episódio da passagem pelo Mar está ausente nos credos (Dt 26,5b-9; 6,20-24), enquanto que o tema do “mar” é de fundamental importância para a narrativa do Êxodo. Nesse caso, a tradição do Êxodo é pós-Deuteronomista e, portanto, o sumário histórico de Js 24,2b-13 é tardio (2008, p. 344). Isso é para revirar por completo a maneira de ver as narrativas bíblicas.

No sumário que se encontra em Js 24,2b-13 está o tema da passagem pelo Mar, o que indica ter sido uma adição à obra pós-Deuteronomista, pois, segundo J. van Seters:

(...) apesar de algumas expressões deuteronomicas no capítulo 24, ele é na verdade uma adição pós-Dtr. A enumeração dos acontecimentos históricos é uma boa pista para descobrirmos a sua autoria. Ele não contém nenhum elemento tipicamente Sacerdotal e parece corresponder a uma síntese da versão Javista do Pentateuco, especialmente se considerarmos os comentários sobre os patriarcas, a descrição do episódio do mar vermelho e a estória de Balaão. A natureza do pacto de Josué também nos remete à cerimônia do pacto de Moisés (Ex 24) e à cena do testemunho em Gn. 31,43-54. Js. 24,1-27 foi acrescentado ao capítulo 23 (2008, p. 344).

O que se observa quanto à construção literária de Js 24, na sua semelhança com o pacto de Moisés descrito em Ex 24, é que o redator Javista toma por modelo os tratados extrabíblicos existentes desde os hititas, pois eram textos comuns a muitas culturas e considerada uma forma consagrada internacionalmente (L'HOURL 1966, p. 8).

É de se registrar que os tratados eram elementos fundamentais para estabelecer a ordem, bem como manter o controle sobre os diversos grupos e, ainda, promover a legitimação de determinado modelo de organização social (L'HOURL, 1966, p. 18).

G. Mendenhall, referindo-se aos tratados hititas, acrescenta: a) forma de juramento para obediência do vassalo; b) a cerimônia solene que acompanha o juramento; c) a estipulação contra rebelião do vassalo. É interessante observar que apenas duas tradições bíblicas se aproximam da fórmula dos tratados de suserano e vassalo: Ex 20,1-17 e Js 24,1-28. Entretanto, no Decálogo (Ex 20,1-17), falta a lista de divindades, como testemunhas, bem como o documento público a ser colocado no santuário e as bênçãos e maldições (1974, p.14-15).

G. Mendenhall, o grande nome em se tratando da questão de tratado ou aliança, argumenta que somente uma aliança entre as tribos poderia sustentar o desenvolvimento de Israel antes da monarquia. Nesse caso, Js 24 é uma narrativa que traz uma tradição de um período quando a forma de tratado era ainda viva, e isso é o que parece ter acontecido: o autor javista, quando fez seu trabalho redacional, usou o material da tradição que era de grande importância para ele e o adaptou à situação da sua época, que deve ter sido, provavelmente, o reinado de Josias (1974, p. 204).

No caso, se Js 24 fosse produto da época do rei Josias, do século VII a. C., então poderia ser parte de uma grande obra teológica do movimento Deuterônômico (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 201-202). O texto então teria sido construído na forma de aliança, no modelo dos tratados assírios, sem que houvesse a necessidade de qualquer antecedente histórico para Js 24,1-28. De acordo com H. Reimer e O. L. Ribeiro, porém, o que a narrativa diz ter acontecido, jamais aconteceu nos termos nela consignados. Nesse sentido, ela é uma narrativa fictícia. Entretanto, se de fato aconteceu tudo o que está relatado na perícopé, o contexto é outro. Pode ser da época em que uma nova ordem político-religiosa e socioeconômica é estabelecida pela Pérsia, em Judá, parte da Quinta Satrapia (Transeufratena) subordinada à Samaria, através de Zorobabel e Josué. Assim, seria um texto construído no estilo de uma narrativa mítico-literária, na qual as origens de um povo são retrojetadas num passado distante, inclusive quanto à concretização de uma aliança monolátrica. Em termos histórico-sociais, porém, representa uma aliança político-religiosa, do período do pós-exílio, provavelmente, tendo por personagem principal a figura de Josué,

sumo sacerdote da *gôlāh*, dentro de uma narrativa ampla, um tipo de moldura, que compreende desde Gn 12 até Js 24 (2008, p. 60-61).

As divergências relativas à historicidade do texto parecem longe de um termo final, pois, seguindo o pensamento de J. van Seters, é possível que Js 24,1-28 seja uma obra Javista, com adições deuteronomistas, que tem seu *Sitz im Leben* no período do exílio, como uma síntese do redator javista, no estilo do credo que se encontra em Dt 26,5b-9, combinando o relato do chamado de Abraão (Gn 12) e o tema da conquista da Terra Prometida, para fazer a conclusão de toda a obra Javista:

Portanto, ela funciona como capítulo final de toda a obra Javista. Nesse texto, o Javista desafia aqueles que se encontravam no exílio, fosse em sua própria terra natal ou na Babilônia, a depositar a sua confiança em Yahweh e a renegar a sua fé nas divindades “do outro lado do rio ou nos deuses amareus em cuja terra habitais” (Js 24,15). A partir daquele momento, cada casa tinha de decidir isto por si mesma. Não poderia haver final mais adequado para a história do Javista (2008, p. 345).

A obra Javista, segundo J. van Seters, foi escrita depois da historiografia Deuteronomista, hipótese também defendida por N. P. Lemche (1998, p. 158). J. van Seters assegura que muitas outras obras foram escritas depois da obra historiográfica Deuteronomista e a ela fizeram referência. Uma delas foi o trabalho do redator javista, que, inclusive, não apenas escreveu depois, como a complementou com a história da origem do mundo e dos ancestrais para focalizar a universalidade da identidade daqueles que haviam sido dispersos e para quem ele estava escrevendo. J. van Seters conclui dizendo que, a partir do trabalho do javista e da obra Deuteronomista, os redatores sacerdotais produziram um sistema de identidade cultural que foi aplicado aos grupos da diáspora e à comunidade de Jerusalém (2008, p. 368).

A sistematização teológica das tradições teve por finalidade valorizá-las, face à ideologia do poder imperial da época, que parecia ser o lugar confortável das pessoas residentes tanto em Judá quanto em Israel, para dar uma nova possibilidade de sentido ao mundo simbólico do Javismo, em relação ao mundo cultural da Babilônia, entendendo-se a religião israelita como expressão de identidade social de diversos grupos, a partir de duas trajetórias: da aliança de Moisés, de característica tribal, e da aliança davídica, de caráter mais

universalista e de estabilidade social (MAYES, 1995, p. 62). Segundo M. Liverani, os israelitas, quanto à formalização da aliança, evitam o termo assírio *adû*, termo usado para designar o pacto (tratado) que submetia um rei à obrigação de ser fiel ao imperador e pagar-lhe tributo, nos séculos VIII e VII a. C., e o substituem por *běrit*. Eles adotam, conforme o mesmo autor, todo o conteúdo ideológico que era utilizado no pacto assírio, fazendo-o remontar a um passado distante, e transferindo, porém, a fidelidade deles para Iahweh. Acrescenta ainda que as formulações bíblicas encontradas em Ex 20,2-3; Dt 5,6-7: *Eu sou Iahweh teu Deus ... Não terás outros deuses diante de mim*, são formulações assírias de pacto de juramento e fidelidade ao imperador (2008, p. 209).

CONCLUINDO

Se se persegue a proposta de P. R. Davies, quanto à produção da literatura bíblica nos períodos Persa e Helenístico, é preferível situar e fazer uma pesquisa sobre Js 24,1-28 na sociedade da época Persa, quando se fez a sistematização teológica das tradições. Essa proposta ganha cada vez mais consistência. E, em assim sendo, é no período do exílio que talvez se possa dizer que foram produzidos e estruturados os textos bíblicos, período no qual se encontra o texto de Js 24, hipótese também defendida por H. Reimer e O. L. Ribeiro e J. van Seters, conforme referências acima.

Portanto, tendo em vista que se procura compreender e interpretar os acontecimentos que o texto revela, como construção de uma determinada comunidade, segue-se com a análise da estrutura do texto de Js 24,1-28, no sentido de tentar entender como e quando as tradições populares foram reunidas e relidas no esquema de uma aliança.

CAPÍTULO II

ANÁLISE DA ESTRUTURA LITERÁRIA DE Js 24,1-28

A norma determinante quanto à estrutura de Js 24,1-28 é a falta de consenso. As opiniões sobre o texto são as mais divergentes. Mas, não há falta de esforço em tentar esclarecer a estrutura literária de Js 24,1-28 e suas respectivas alterações. As posições a seguir são exemplificativas.

2.1 A CONSTRUÇÃO LITERÁRIA DE Js 24,1-28

E. Nielsen, ao tratar da estrutura literária de Js 24,1-28, segundo W. T. Koopmans, divide a perícopes em três unidades: vv. 2-13; vv. 14-24 e vv. 25-28, enquanto o v. 1 seria uma introdução geral. Para ele, a primeira unidade (2-13) é um desenvolvimento literário tardio da tradição de Siquém, que pode ser encontrada nos vv. 2.4.6-8. Para a segunda unidade (vv. 14-24), ele sugere a seguinte estrutura: vv. 14-18 – Josué faz a proposta ao povo; vv. 19-21 – Josué adverte sobre a escolha; v. 22 - Josué toma o testemunho do povo; vv. 23-24 – Josué exorta o povo a lançar fora os deuses estrangeiros e o povo confirma a escolha feita. A terceira unidade (vv. 25-28) revela ser de uma tradição pré-Deuteronomista, especificamente a pedra como testemunha. E. Nielsen conclui, por fim, que Js 24,1-28 é uma obra Deuteronomista elaborada a partir de uma antiga tradição de Siquém, que poderia ser uma forma de resumo de uma narrativa bem mais elaborada (Gn 12 a Js 24), construída artificialmente por um redator do pós-exílio (KOOPMANS, 1990, p. 156).

W. T. Koopmans, fazendo referências sobre essas elaborações literárias dos textos bíblicos, argumenta que seria falso concluir que os textos do Antigo Testamento tivessem se mantido sem qualquer alteração e permanecido na sua forma sincrônica¹⁴. De fato, o que se tem constatado é que houve uma constante flexibilização quanto à transmissão dos textos. Ele

¹⁴ **Sincrônica**: Aplica-se este termo ao estudo de uma realidade ou a textos individuais, considerando a coexistência e a simultaneidade de seus elementos.

cita como exemplo as variações encontradas em Js 24,1-28 nas versões do TM¹⁵ e dos LXX¹⁶. As variações, continua W. T. Koopmans, demonstram que as tradições eram trabalhadas de forma bastante livres, às vezes flexibilizando-as ou atualizando-as, até chegarem à forma canônica atual. Isso significa dizer que o redator javista ao utilizar as antigas tradições estava livre diante do texto, podendo substituir palavras ou mesmo frases, em vista do seu objetivo teológico (1990, p. 272-273). Assim, segue-se a análise do texto, bem como de sua estrutura, para melhor compreender sua conexão com o Pentateuco, ou com a História Deuteronomista, ou ainda com outro material do Antigo Testamento, a fim de encontrar efetivamente a fonte (*J, D, P*) que recolheu as tradições (patriarcas, êxodo, deserto, Sinai/Siquém, entrada na terra) e originou a perícopa.

*v. 1- Josué reuniu todas as tribos de Israel em Siquém; convocou todos os anciãos de Israel, seus chefes, seus juizes e seus escribas, que se colocaram ordenadamente na presença de Deus.*¹⁷

A expressão “*reunir em Siquém*”, segundo W. T. Koopmans, parece ter uma característica de um termo jurídico no sentido de convocação de clãs/tribos. As tribos são convocadas para deliberar em assembleia sobre assuntos relacionados à defesa, etc. A expressão não tinha caráter de reunião religiosa ou litúrgica como transparece no texto atual. Mas essa característica religiosa que o texto canônico demonstra só vem a se concretizar bem mais tarde, quando esse texto toma a forma de um credo litúrgico. Isso está bem presente na sua estrutura atual de renovação da aliança, tardiamente adaptada (1990, p. 271-272).

O texto informa que Josué convoca os chefes para comunicar as intervenções de Iahweh na história em favor do seu povo. Mas a lista das lideranças corresponde a Js 23,2, cujo capítulo é, provavelmente, de autoria deuteronomista, segundo J. van Seters (2008, p. 342). Então, essa semelhança com o capítulo 23 apenas sugere o trabalho redacional deuteronomista ao mencionar os destinatários do discurso, que, segundo W. T. Koopmans, talvez sejam os escribas (Js 1,10), numa leitura pós-exílica, para harmonizá-la com citações

¹⁵ **Texto Massorético:** Texto hebraico do Antigo Testamento transmitido desde o segundo século pelos Massoretas, representantes da tradição dos rabinos.

¹⁶ **LXX (A Setenta):** Importante versão grega do Antigo Testamento realizada entre os anos 250 e 150 a. C., no Egito, no período dos Ptolomeus.

¹⁷ O texto citado, sem que se diga o contrário, foi tomado da Bíblia de Jerusalém. 6. impr. São Paulo: Paulinas, 2010.

de Ex 24,9; Dt 27,1; 31,9, que atribuem aos líderes a responsabilidade pela leitura da lei (1990, p. 272). Portanto, a probabilidade maior é a de que esta introdução tenha sido sobrecarregada na segunda fase da redação, a fim fazer uma harmonização de Js 23,2a com as citações acima. “Josué convocou todo Israel, seus anciões, seus chefes, seus juízes e seus oficiais e lhes disse”. Segundo J. L’Hour, porém, a realização de uma assembleia em Siquém, foi um acontecimento realmente primitivo (1962, p. 22).

Prosseguindo nesse mesmo ponto de vista, é de se observar que a lista dos líderes (24,1) corresponde, efetivamente, a Js 23,2a, o que confirma ser uma adição ao texto de Js 24 inserida pelo redator Deuteronomista (MCCARTHY apud KOOPMANS, 1990, p. 274). A dependência literária da primeira citação serviu para harmonizar as duas narrativas, a fim de mostrar a população representada na aliança, e tendo por pano de fundo Ex 24,9 (texto do pós-exílio) para por em evidência a função das lideranças na aliança entre Iahweh e o povo. Outros textos bíblicos do período pós-exílico atribuem aos líderes a responsabilidade pela leitura da lei, no sentido de representantes do povo (Dt 27,1; 31,9; 1Sm 4,3; 8,4; 2Sm 3,17; 5,3; 17,4-5).

v. 2 - *Disse então Josué a todo o povo: “Assim diz Iahweh, o Deus de Israel: Além do Rio habitaram outrora os vossos pais, Taré, pai de Abraão e de Nacor, e serviam a outros deuses.*

Esta confissão de fé segue o mesmo gênero literário de Dt 26,5-9:

(...) e, tomando a palavra, tu dirás diante de Iahweh teu Deus: Meu pai era um arameu errante; ele desceu ao Egito e ali residiu com poucas pessoas; depois tornou-se uma nação grande, forte e numerosa. Os egípcios, porém, nos maltrataram e nos humilharam, impondo-nos uma dura escravidão...

O mesmo vale para Dt 6,21-25:

(...) dirás ao teu filho: “Nós éramos escravos do Faraó no Egito, mas Iahweh nos fez sair do Egito com mão forte. Aos nossos olhos Iahweh realizou sinais e prodígios grandes e terríveis contra o Egito, contra o Faraó e toda a sua

casa. Quanto a nós, porém, fez-nos sair de lá para nos introduzir e nos dar a terra que, sob juramento, havia prometido aos nossos pais. Iahweh ordenou-nos então cumprirmos todos estes estatutos, temendo Iahweh nosso Deus, para que tudo nos corra bem, todos os dias; para dar-nos a vida, como hoje se vê. Esta será a nossa justiça: cuidarmos de pôr em prática todos estes mandamentos diante de Iahweh nosso Deus, conforme ordenou”.

A narrativa de Js 24,1-28, que começa com a expressão: “Assim diz Iahweh, o Deus de Israel” é bem mais desenvolvida, como se estivesse narrando a história do povo de Israel desde a saída da Mesopotâmia. Josué propõe a fé em Iahweh para grupos que ainda não o conheciam e pede que abandonem os deuses que seus pais serviam do outro lado do Rio. A religião primitiva, no entanto, tinha como característica o culto ao “deus do pai” (Gn 31,5-29). Segundo R. de Vaux, a expressão *deus do teu pai*, que se encontra em Gn 31,5s, é primitiva e provém, provavelmente, de uma tradição da região de Siquém, relacionada com a casa de José. Nesse caso, a expressão que se acha no plural em Js 24,2 (*vossos pais... serviam a outros deuses*) não pertence às fontes antigas desse relato (1971, p. 595).

Josué inicia seu discurso com a expressão acima referida e enumera a intervenção de Iahweh na história até a instalação em Canaã, e não menciona o Sinai, como tampouco o mencionam os credos históricos já citados e 1Sm 12,8: “quando Jacó esteve no Egito, os egípcios os oprimiram e os vossos pais clamaram a Iahweh e ele vos enviou Moisés e Aarão, que fizeram vossos pais sair do Egito, e ele os instalou neste lugar”. Isso sugere dizer, com o apoio de D. R. Hillers, que a tradição do Sinai é independente das tradições do êxodo e de Siquém (1969, p. 59), sendo reunidas numa época bem posterior (L’HOUR,1966, p. 66).

A expressão que abre o discurso de Josué: “Assim diz Iahweh, o Deus de Israel (*kōh āmār yāhwēh ʾēlōhē ysṗāʾēl*), segundo W. T. Koopmans, é uma fórmula que tem sido tratada com bastante interesse para interpretação da mensagem do Antigo Testamento, tendo em vista que referida fórmula (*kōh āmār yāhwēh ʾēlōhē ysṗāʾēl*) é encontrada em vários textos do Antigo Testamento¹⁸. E, contrariando a tese de L. Perlitt, que defendia ser Js 24,2 uma inclusão Deuteronomista, W. T. Koopmans informa que L. Perlitt não menciona que a expressão é encontrada no livro do Êxodo referindo-se a Moisés (Ex 5,1), e também em Js 7,13, que a mesma está ausente no Deuterônômio, e que Jz 6,7-10 depende de Js 24,2. O mesmo ocorre com a citação de 1Sm 10,18, que, por sua vez, depende de Jz 6,8. Portanto,

¹⁸ Textos bíblicos onde a fórmula é encontrada: Ex 5,1; 32,27; Js 7,13; 24,2; Jz 6,8; 1Sm 10,18; 2Sm 12,7; 1Rs 11,31; 14,7; 17,14; 2Rs 9,6; 19,20; 21,12; 22,15.18; Is 37,21; Jr 11,3; 13,12; 21,4; 23,2; 24,5; 25,15; 30,2; 32,36; 33,4; 34,2.13; 37,7; 42,9; 45,2.

não há demonstração de Js 24,2 ser uma parênese Deuteronomista. O que houve foi uma combinação dos nomes Iahweh com El Deus de Israel, em um período remoto, quando esses nomes foram identificados (Gn 33,20). Além disso, a expressão Iahweh, Deus de Israel (*yāhwēh ʾēlohē ysṗāʾēl*), uma designação considerada antiga, já é encontrada em Jz 5,3-5. Nesse sentido, a fórmula padrão, que se encontra em Js 24,2, dentro dos modelos de um tratado, foi usada no contexto do êxodo quanto ao ritual da renovação da aliança (1990, p. 305).

J. L'Hour, ao escrever sobre alterações ocorridas em Js 24,1-28, especialmente nos primeiros versículos, defende que até o versículo 8 quase não existe acréscimo redacional, pois “*Moises e Aarão*” e “*envie e feri*” são expressões de Ex 3—15, que aparecem raramente na literatura Deuteronomista. Porém, a partir do v. 10, de Js 24,1-28, é que se pode perceber os acréscimos, que dependem de Dt 23,5-6 (1962, p. 25):

“... quando caminháveis após a saída do Egito, e porque assalariaram a Balaão, filho de Beor, de Petor em Aram Naaraim, para que te amaldiçoasse. Mas Iahweh teu Deus não quis ouvir Balaão, e Iahweh teu Deus transformou a maldição em benção a teu favor.”

Continuando a apreciação do v. 2, de Js 24,1-28, conforme A. Soggin, nele se constata elementos de um antigo credo autônomo, que se referia a uma tradição de um culto em Siquém (1970, p. 168) de conteúdo semelhante aos existentes no Pentateuco (Gn 33,19-20). Nele, a expressão “*Iahweh, o Deus de Israel*” parece estar relacionada com o santuário de Siquém, onde Iahweh substituiu o Deus El, cf. Gn 33,20; Js 24,2-23 (“El, o Deus de Israel” – “Iahweh, o Deus de Israel”), o que é um argumento em favor da antiguidade da expressão Iahweh, o Deus de Israel (*yāhwēh ʾēlohē ysṗāʾēl*).

Nesse caminho, é possível que o credo histórico tivesse por finalidade, no período do exílio, fazer com que o povo, em assembleia, tomasse uma decisão: escolhesse entre os deuses tradicionais do lugar, que eram tolerados, ou seguisse a Iahweh daquele momento em diante. Optar por Iahweh significava que ele passava a exercer uma exclusividade total sobre seus seguidores. Não era mais possível prestar culto a Iahweh e aos outros deuses de determinada região. A proposta é feita ao povo de maneira aberta. Mas, uma vez a escolha feita, não se admitia que o culto fosse prestado a Iahweh e aos deuses locais. Mais tarde, Elias

vai fazer uma proposta semelhante, entretanto, não no sentido de escolher Iahweh ou Baal. A escolha referia-se a “quem é deus?” (1Rs 18,21). Mas, segundo M. Liverani, o culto exclusivo a Iahweh deve ser atribuído às releituras posteriores do credo histórico feitas no período do exílio (2008, p. 159).

Nesse ponto, é bem provável que se esteja mais próximo do mundo religioso do Oriente Antigo, onde as divindades estavam limitadas a uma região e eram mais ou menos iguais e exerciam sua soberania sobre essa região e, conseqüentemente, sobre o povo que nela vivia, mantendo entre si ligações recíprocas. As pessoas, quando se deslocavam de uma região para outra, passavam a se submeter à divindade local (LIVERANI, 2008, p. 158-160).

Assim, segundo a informação acima, colocar Iahweh no panteão local como um deus equivalente aos outros deuses, daquele momento em diante, isto é, após a escolha feita, também significava submeter-se ao poder dos senhores locais, representantes desses deuses, como realmente se fazia (2Rs 5,17). Aqui, se encontra a religião dos patriarcas muito mais realista do que aquela apresentada pelo Pentateuco, onde há apenas uma alusão muito rápida ao roubo dos terafins de Labão praticado por Raquel (Gn 31,19-54) e também onde os deuses são colocados em pé de igualdade com outros, refletindo a prática religiosa dos antepassados (SOGGIN, 1970, p. 169).

Tratando-se ainda da fórmula clássica, que se inicia com a expressão *Assim diz Iahweh, o Deus de Israel* (*kōh ’āmār yāhwēh ’ēlohē ysrā’ēl*), segundo J. L’Hour, o início dessa expressão (*Assim diz*), presente no v. 2, de Js 24,1-28, é encontrada nos tratados hititas, do segundo milênio a. C., o que dá a essa expressão uma característica bastante antiga, apesar dos retoques acrescentados pelo redator javista, o que tornou difícil à crítica literária encontrar o núcleo antigo (1962, p. 23-24).

Isso talvez se deva ao estilo dos prólogos históricos relativos aos pactos (tratados) chamados de “*ādu*” e “*kitru*” (LIVERANI, 2008, p. 208-209), e suas variações quanto à forma, entre “*tu*” e “*vós*” (v. 7, de Js 24,1-28) ou o redator tenha perdido de vista o *Sitz im Leben* do pacto (tratado) e introduziu expressões tiradas de Ex 8,8; 14,10; 15,25; 17,4.

Outra dificuldade é o tratamento “vossos pais” e “vós”, que faz quebrar a seqüência dos vv. 5-6. Isso pode significar que, à época do relato (Js 24,1-28), não se tratava mais dos pais, mas o redator javista procurou dar um sentido lógico ao v. 14, de Js 24,1-28 (*Agora, pois, temeí a Iahweh e servi-o na perfeição e na fidelidade; lançai fora os deuses aos quais*

serviram os vossos pais do outro lado do Rio e no Egito, e servi a Iahweh), pois o prólogo (Js 24,2-13) foi colocado em função desse versículo (L'HOURL, 1962, p. 24).

W. T. Koopmans, referindo-se à fórmula “*Assim diz Iahweh, o Deus de Israel*” (*kōh ‘āmār yāhwēh ‘ēlōhē ysṛā’ēl*), quanto à sua antiguidade, defende que ela foi reservada a Moisés e Aarão (Ex 5,1), e tem uma variante que se refere ao Deus dos hebreus, em Ex 9,1.10. Porém, fora do Pentateuco, a expressão ocorre somente nos livros de Josué e Juízes (Js 7,13; 24,2 e Jz 6,8). Este versículo (Js 24,2) poderia ser uma exortação (parênese) atribuída a um redator Deuteronomista. No entanto, não se encontra a fórmula em destaque no Deuterônomo. Isso é um indício que referida expressão não é Deuteronomista, pois, como tal, não é encontrada no livro que inspirou os redatores da historiografia Deuteronomista. A fórmula em referência poderia ser mais próxima do seu paralelo *-pois assim diz Iahweh, o Deus de Israel-* que se encontra em Js 7,13, tendo em vista que, segundo W. T. Koopmans, o texto de Jz 6,7-10 é dependente de Js 24,2, enquanto a passagem encontrada em 1Sm 10,18 (*Assim diz Iahweh, o Deus de Israel*) depende de Jz 6,8, conforme o que já foi dito acima (1990, p. 306).

Assim, pode-se dizer que Js 24,2, em paralelo com o estilo dos tratados de vassalagem, desde a fórmula de abertura (*Assim fala*) a que se refere o prólogo histórico (Js 24,2-13) até a expressão “*agora*”, do v. 14, de Js 24,1-28, que introduz as exigências de servir a Iahweh, faz uso de uma fórmula padrão, no modelo de um tratado (Js 24,2-13). Isso parece demonstrar que não se trata de uma simples construção redacional do redator javista, segundo W. T. Koopmans. O que pode ter ocorrido, segundo o mesmo autor, foi que o redator javista usou de liberdade ao elaborar sua própria estrutura, adaptando a fórmula do tratado de vassalagem para enfatizar a escolha de Israel em servir a Iahweh como único Deus (1990, p. 314).

Assim, seguindo a hipótese de W. T. Koopmans, pensou-se que a expressão: “*Além do Rio habitavam outrora os vossos pais*” fosse de cunho Deuteronomista, em referência aos deuses do período do exílio, ou provavelmente do autor javista, do pós-exílio. Mas aqui se reconhece que os pais serviram a outros deuses no passado. Taré (*Têrāh*) pode ser uma representação do Deus Lua (*warah*). O nome Nacor (*Nāhôr*) talvez seja associado com o

nome de um lugar – cidade de *Nahur* (citada nas cartas de Mari)¹⁹. Por outro lado, quando Jacó faz uma aliança com Labão ele apela para o Deus de Abraão e o Deus de Nacor, na condição de testemunhas (1990, p. 315).

v. 3 - *Eu, porém, tomei vosso Pai Abraão do outro lado do Rio e o fiz percorrer toda a terra de Canaã, multipliquei sua descendência e lhe dei Isaac.*

Seria este versículo uma inclusão tardia ao mencionar Abraão? Em sendo assim, o nome de Taré (*Térāh*), pai de Abraão e pai de Nacor (*Nāhôr*), que se encontra no v. 2, de Js 24,1-28, talvez se trate de uma inserção tardia para fazer a ligação com o v. 3, e dar seguimento à narrativa de Js 24,1-28, fazendo agora referência a Abraão. Mas W. T. Koopmans, comentando acerca dessa possibilidade, defende que, comparando Js 24,3 com Gn 24,7a (*Iahweh, o Deus do céu, que me tomou²⁰ de minha terra paterna e da terra de minha parentela*), pode-se pressupor que Abraão há muito tempo já tinha sido mencionado e, portanto, não se trata de uma inserção tardia. Defende ainda que Js 24,3a pode ser um resumo de Gn 11,31-12,9, e Js 24,3b um cumprimento da promessa feita em Gn 13,16 (*Tornarei a tua posteridade como poeira da terra...*) e Gn 15,5 (*Ele o conduziu para fora e disse: “Ergue os olhos para o céu e conta as estrelas, se as pode contar”, e acrescentou: “Assim será a tua posteridade.”*), dentro de uma grande moldura que começa em Gn 11,1 e prossegue até Js 24,1-28 (KOOPMANS, 1990, p. 317-318).

A. Soggin defende que o v. 3, de Js 24,1-28, reflete a prática religiosa de uma época, na qual as áreas geográficas eram partilhadas entre os deuses, conforme mencionado acima, e que essa prática parece ter sido interrompida pela fê em Iahweh trazida pelos grupos da casa de José, fato que desequilibrou a ordem tradicional de organização da sociedade (1970, p. 169). Aquilo que parecia não ter solução de continuidade foi então transformado e a ordem estabelecida foi rompida?

¹⁹ **Cartas de Mari:** Cidade do médio Eufrates, do século XVIII a. C. Estava localizada próximo da atual Tell Hariri. Em 1963 teve início as escavações do Palácio de Zimrilim e foram encontradas 20.000 peças de argila referentes a correspondências diplomáticas, comerciais e religiosas (FOHRER, 1983, p. 276).

²⁰ **Tomou** (*lqh*): tem sentido de selecionar. Abraão foi selecionado e conduzido por um anjo à terra de Canaã, que havia sido prometida à sua descendência por Iahweh (Gn 24,7). Outros textos também se referem a ser conduzido por um anjo para garantia de uma promessa feita por Iahweh (Ex 23,20.23).

Em sendo assim, acompanhando o pensamento de N. K. Gottwald, houve uma grande mudança na maneira de pensar a fê. A experiência religiosa da escolha da divindade pessoal que acompanhava seus fiéis nas suas viagens, em qualquer lugar que se estabelecessem, e os deuses locais que deveriam ser adorados por aqueles que estivessem em sua área de domínio sofreu uma ruptura; não era possível adorar a Iahweh e aos deuses locais, na região de Siquém. Isso talvez tenha trazido consequências marcantes, pois adorar os deuses era adotar a forma política que mantinha a organização social vigente (1986, p. 539).

Saliente-se ainda que nos vv. 3-13, de Js 24,1-28, não se encontra nenhuma referência ao Sinai. Isso apenas reforça a crença de que se está diante de uma tradição que vem da região da Siquém, que se relaciona com a casa de José (VAUX, 1971, p. 280). Isso pode expressar condições antigas de um conflito original entre dois mundos religioso-cultural e político.

Assim, ao que parece não se trata de uma polarização simplesmente tardia entre as divindades, mas de um conflito que tem suas raízes na tradição, que o culto em Betel, Siquém e Guilgal (este foi suprimido posteriormente) se encarregou de transmitir (GOTTWALD, 1986, p. 158). Isso teria acontecido na formação de Israel, no período de 1050 a. C.?

vv. 4-5 - A Isaac dei Jacó e Esaú. A Esaú dei em herança a montanha de Seir. Jacó e seus filhos desceram ao Egito. Em seguida enviei Moisés e Aarão e feri o Egito com os prodígios que operei no meio dele; depois vos fiz sair de lá.

O v. 4, bem como o v. 5, segundo R. de Vaux (1971, p. 354), têm sua base numa antiga tradição, comparando-os com Ex 15,4-22:

Os carros do faraó e suas tropas, ao mar ele lançou: a elite dos seus cavaleiros, o mar dos Juncos devorou (...) Moisés fez Israel partir do mar dos Juncos. Eles se dirigiram para o deserto de Sur, e caminharam três dias no deserto sem encontrar água.

Porém, no texto acima referido, não se faz nenhuma referência sobre a passagem dos israelitas pelo mar, relatando apenas a derrota dos egípcios. Dessa forma, é provável que a

saída do Egito como milagre tenha se originado na fonte Javista (SETERS, 2008, p. 335), sendo posteriormente juntada ao credo histórico: “*O que ele fez contra o exército do Egito, seus cavalos e carros fazendo as águas do Mar Vermelho refluir sobre eles, quando vos perseguia*”. Portanto, na verdade, não se encontrava originalmente alusão à passagem dos israelitas pelo mar no credo histórico (VAUX, 1971, p. 361).

W. T. Koopmans, comentando sobre o v. 4, de Js 24,1-28, informa que ele é uma unidade cuidadosamente construída. A genealogia de Isaac é elaborada para mostrar o seguinte contraste: Esaú tem como sua herança (*yrs*)²¹ a montanha de Seir, enquanto os filhos de Jacó desceram para o Egito, isto é, Israel ficou fora da terra da promessa. Mas, Abraão já havia sido selecionado e conduzido por Iahweh através de toda a terra de Canaã para garantir a promessa da terra, na perspectiva do redator javista (1990, p. 319).

A expressão “*Mandei Moisés e Aarão e feri o Egito com os prodígios que operei no meio deles*” tem semelhança com Dt 26,8; 1Sm 12,8; Mq 6,4 e Sl 105,26. A observação de W. T. Koopmans é que essa expressão tenha sua origem em um antigo culto, de onde o autor javista construiu sua redação alguns séculos depois. A expressão, porém, não tem característica Deuteronomista, pois não se encontra, em Js 24,1-28, referência aos grandes feitos de Iahweh, como se pode perceber em Dt 26,7-8. Quanto à semelhança com as citações supra, segundo W. T. Koopmans, ela vem de um longo processo de adaptação tanto de linguagem quanto de conteúdo, no entanto, o contexto é do êxodo do Egito (1990, p. 321-322).

v. 6 - *Eu fiz, portanto, os vossos pais saírem do Egito e chegastes ao mar; os egípcios perseguiram vossos pais com carros e cavaleiros, até o mar dos Juncos.*

Aqui se encontra a expressão: “*vossos pais*” completada no versículo seguinte por um vós. Talvez se refira a um tratamento de caráter litúrgico, segundo J. L’Hour, a exemplo de Dt 26,5b-9 (*vossos pais*), quando se fala para a geração daquele momento (Sl 106,6; Dt 9,5-19). Na formulação litúrgica, a partir de uma construção teológica, todos teriam sido

²¹ **Herança/Posse:** O verbo “*yrs*” tem significado de posse. É possível que esse verbo seja da literatura do pós-exílio. O mesmo verbo é encontrado em Dt 2,5 (... *foi a Esaú que dei (yrs) a montanha de Seir como propriedade*). Segundo J. van Seters é da fonte Sacerdotal (P) a partilha da terra a cada tribo e suas respectivas famílias por (*gôrāl*) sorteio (2008, p. 346).

identificados com os pais no Egito, de onde saíram da casa da servidão, e foram chamados até o mar (*mar dos Juncos*). Portanto, agora os protagonistas não são os pais, mas aqueles que estavam presentes no ritual da renovação da aliança (1962, p. 24).

W. T. Koopmans observa que o resumo histórico encontrado em Nm 20,14-16²² pode ter sido empregado no culto para relatar regularmente as ações de Iahweh na história (*êxodo, passagem pelo mar, deserto e entrada na terra*) e que as mudanças ocorridas, nos textos bíblicos, quanto ao emprego do pronome pessoal, da 1ª pessoa para a 3ª pessoa, faziam parte do sumário histórico dos tratados de vassalagem, e cita como exemplo o Decálogo (Ex 20,1-17). Em Ex 20,2 o pronome está empregado na 1ª pessoa do singular (*Eu sou Iahweh teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão*). Mas em Ex 20,7 a ação de Iahweh é narrada na 3ª pessoa do singular (... *porque Iahweh não deixará impune aquele que pronunciar em falso o seu nome*). Analogamente, o mesmo fenômeno se encontra em Js 24,6 (5-7), onde ocorre a identificação dos pais, que desceram ao Egito, e foram libertados depois de um longo período de permanência ali, com o vós daqueles aos quais o redator javista escreve (1990, p. 325-326).

Aqui, segundo W. T. Koopmans, poderia ser tratada também a questão relativa ao êxodo e à passagem pelo mar. Talvez tenha sido feita uma construção literária, no período do exílio, para unir os temas do êxodo e do mar, acrescentando-se o termo da passagem pelo mar, conforme mencionado acima. O texto faz uma referência ao mar dos Juncos. O que se pode constatar, continua W. T. Koopmans, é que houve um conflito próximo ao mar. Então, o que se pode compreender é que os temas (tradições) do êxodo e do mar foram retrabalhados e unificados para mostrar o fiel cumprimento da promessa na época do exílio e, desse modo, o tema da promessa acompanha toda a narrativa para que o povo possa partir (Ex 3,16-20) e chegar à terra de destino (1990, p. 326).

O povo chega à terra dos amorreus. Isso é bastante significativo, em se tratando de tradições (temas: patriarcas, êxodo, deserto, Sinai, entrada na terra) retrabalhadas ou mesmo construídas no período do exílio ou pós-exílio, pois, falar em terra dos amorreus (amoritas),

²² **Nm 20,14-16:** Moisés enviou de Cades mensageiros ao rei de Edom. Assim fala teu irmão Israel. Tu mesmo sabes quantas tribulações nos tem advindo. Nossos pais desceram ao Egito onde habitamos por muito tempo. Os egípcios, contudo, nos maltrataram, bem como a nossos pais. Clamamos a Iahweh. Ele ouviu a nossa voz e enviou o anjo que nos tirou do Egito. Eis que agora estamos em Cades, cidade que está nos confins do teu território.

conforme J. van Seters, era falar da terra dos povos nativos da Síria-Palestina. Eles eram consignados nas inscrições reais da Assíria ou da Babilônia como “amoritas” ou “hititas” (2008, p. 339).

v. 7 - Clamaram então a Iahweh, que interpôs uma nuvem espessa entre vós e os egípcios, e fez o mar voltar-se sobre eles e cobri-los. Vós vistes com os vossos próprios olhos o que eu fiz no Egito, e depois habitastes no deserto por longos dias.

Esta expressão, “*Clamaram então a Iahweh*”, na opinião de W. T. Koopmans, faz parte dos resumos que narram a saída do povo do Egito e o verbo clamar, gritar (*s'q*) tem seu paralelo em Dt 26,7, que também é um resumo histórico da saída do povo do Egito, mas este não fala em mar. Entretanto, o versículo supra ao falar de mar não identifica qual seja. Isso sugere, segundo W. T. Koopmans, que a tradição a respeito do mar é antiga, e tem seu paralelo em Ex 15,21, que também não especifica a que mar se refere e, portanto, não pertence à tradição Deuteronomista. Quanto a Ex 15,1-18, que se refere ao mar, de acordo com W. T. Koopmans, seria uma construção tardia que unificou as tradições do êxodo e mar, incluindo a tradição do deserto (1990, p. 328).

Para J. L'Hour, no entanto, Js 24,7 é de difícil análise porque, ao que parece, o redator javista não se preocupou em situá-lo no contexto (*Sitz im Leben*), uma vez que seu interesse era suscitar uma resposta em seu auditório. Foi por isso que fez uso de expressões já consagradas em Ex 8,8 (*Moisés gritou a Iahweh*); 14,10 (*os israelitas clamaram a Iahweh*); 15,25 (*Moisés clamou a Iahweh*) para construir seu relato (1962, p. 24).

Para W. T. Koopmans, não se tem dados suficientes para precisar que significa exatamente ter habitado no deserto. Talvez tenha sido o período que Israel permaneceu em Cades (Ex 15,25; Dt 1,46; Js 24,25; 1Sm 30,25), onde a lei foi promulgada, ou no monte Seir (1990, p. 328).

v. 8 - Daí eu vos fiz entrar na terra dos amorreus que habitam além do Jordão. Mas vos fizeram guerra e eu os entreguei nas vossas mãos e assim tomastes posse da sua terra, pois os destruí diante de vós.

A expressão: “*Daí eu vos fiz entrar na terra dos amorreus que habitavam além do Jordão*”, segundo W. T. Koopmans, é uma síntese dos eventos narrados em Nm 21,21-35, que trata da conquista da Transjordânia, em paralelo com Jz 2,1, o que significa dizer que este versículo tem influência Deuteronomista. A expressão “*eu os entreguei nas vossas mãos*” (Js 24,8b) tem sido admitida como de fonte Deuteronomista, mas W. T. Koopmans discorda dessa hipótese porque a frase usa um vocabulário encontrado nos textos da Mesopotâmia, Anatólia e Amarna (1990, p. 329-330). Nesse sentido, de acordo com J. van Seters, o versículo toma emprestado um vocabulário pertencente aos relatos das campanhas militares contidos nas inscrições do Antigo Oriente, especialmente dos assírios, que registra ser costume o rei, antes de uma grande batalha, receber uma promessa da divindade de colocar (entregar) o inimigo em suas mãos (2008, p. 339).

vv. 9-10 - Levantou-se então Balac, filho de Sefor, rei de Moab, que fez guerra contra Israel, e mandou chamar Balaão, filho de Beor, para vos amaldiçoar. Eu, porém, não quis ouvir Balaão; ele teve de vos abençoar e eu vos salvei de sua mão.

Os versículos acima são dependentes de Nm 22-24. Segundo W. T. Koopmans, os versículos em destaque são um resumo dos acontecimentos narrados em Nm 22-24 e, além do mais, até o estilo literário parece ser o mesmo. Ele defende inclusive que Dt 23,6 (*Mas Iahweh teu Deus não quis ouvir Balaão, e Iahweh teu Deus transformou a maldição em bênção a teu favor, pois Iahweh teu Deus te ama*) tem como base um arranjo literário entre Nm 22,5 e Js 24,10. O v. 9, por exemplo, fala de uma tradição sobre Balaão, numa referência a Nm 22,23, que traz a concepção antiga do mago pagão em relação à Iahweh, enquanto o v. 10, de Js 24,1-28, pode ser lido como uma paráfrase de Nm 22,6.12; 23,12; 24,1.12 (1990, p. 331), que, segundo H. Donner, teve por objetivo construir um quadro geral hipotético da “tomada da terra” dos amorreus pelos israelitas (2006, p. 124).

vv. 11-12 – Em seguida, passastes o Jordão para chegar a Jericó, mas os chefes de Jericó vos fizeram guerra – amorreus, ferezeus, cananeus, heteus, gergeseus, heveus e jebuseus – e eu os entreguei nas vossa mãos. Enviei

vespas diante de vós, que expulsaram da vossa presença os dois reis amorreus, o que não debes nem à tua espada, nem ao teu arco.

“*Os chefes de Jericó vos fizeram guerra*” – Aqui há uma retomada do v. 8a. Mas a construção redacional de Js 24,11a não segue a narrativa de Js 24,6 (SOGGIN, 1970, p. 169) e a designação dos chefes de Jericó, segundo W. T. Koopmans, é uma construção literária que vem de uma tradição antiga, que não se trata de fonte Deuteronomista (1990, p. 332). J. L’Hour também defende que a expressão chefes (senhores) encontrada no v. 11a, de Js 24,1-28, tem uma característica primitiva (1962, p. 25). Nesse mesmo sentido, G. Mendenhall informa que a designação senhores (*ba‘ālim*) é uma referência aos chefes militares de uma cidade-estado, encontrada nas cartas de Amarna²³, provavelmente na condição de vassalos, que tem seu paralelo em Js 24,11 (1974, p. 128).

Quanto ao v. 12, seguindo o comentário de W. T. Koopmans, pode ser encontrado seu paralelo em Ex 23,20-33:

Eis que vou enviar um anjo diante de ti para que te guarde pelo caminho e te conduza ao lugar que tenho preparado para ti. Respeita a sua presença e observa a sua voz, e não lhe seja rebelde, porque não perdoará a vossa transgressão, pois nele está o meu Nome. Mas se escutares fielmente a sua voz e fizeres o que eu te disser, então serei inimigo dos teus inimigos e adversário dos teus adversários. O meu anjo irá diante de ti, e te levará aos amorreus, aos heteus, aos ferezeus, aos cananeus, aos heveus e aos jebuseus, e eu os exterminarei (...) Enviarei também vespas diante de ti para que expulsem os heveus, os cananeus e os heteus de diante de ti (...) Eles não habitarão na tua terra para que não te façam pecar contra mim, pois se servires aos seus deuses, isso te será uma cilada.

No texto acima, encontram-se as expressões *enviar* (*šlh*) e *expulsar* (*grš*) Enviar e expulsar as nações têm seus correspondentes em Ex 23,28 (*enviarei também vespas diante de ti para que expulsem os heveus, os cananeus e os heteus de diante de ti*). Aqui, ao se fazer uso de material de campanhas militares (Ex 23,28), o redator javista pretende enfatizar sua perspectiva teológica da promessa (KOOPMANS, 1990, p. 332). Portanto, em forma de uma grande síntese, passando pelos patriarcas até o êxodo, o redator javista, segundo J. van Seters

²³ **Cartas de Amarna:** correspondências diplomáticas endereçadas ao Faraó por reis e príncipes vassalos, em cuneiforme, encontradas em 1847, na antiga capital efêmera do Egito (*Tel-el-Amarna*), no período do Faraó Amenófis IV (Akhenaton) (1377-1358) (CAZELLES, 1986, p. 37).

(2008, p. 344), faz sua conclusão para dizer que a promessa foi totalmente cumprida com a tomada da terra (Js 24,1-28).

Mas, o cumprimento da promessa da tomada da terra, agora, é uma ação comandada por Iahweh: *Não debes nem à tua espada, nem ao teu arco* (Js 24,12b). Porquanto, corresponde à promessa de Jacó (Israel) a José de uma terra já anteriormente conquistada (Gn 48,22: *Quanto a mim, eu te dou um Siquém a mais que a teus irmãos, o que conquistei dos amorreus com minha espada e com o meu arco*). Essa referência é importante por assinalar o retorno à terra dos pais (Gn 48,21). O retorno é, conseqüentemente, à terra dos pais e ao se referir à terra dos amoritas²⁴, faz uma conexão perfeita com Js 24,1-28 porque não é uma invasão de terra alheia, mais uma retomada daquilo que já lhe pertencia por herança (KOOPMANS, 1990, p, 333). Assim, segundo H. Donner, a importância dos patriarcas vem de um trabalho de interpretação que serviu de fundamento para Israel compreender que a tomada da terra já tinha sido preparada há muito tempo (2006, p. 97).

No texto supra, fala-se de reis amorreus. É bem provável que o termo amorreu/amorita pertença ao contexto da época do redator javista, isto é, o período Persa. Segundo N. P. Lemche, cananeus e amoritas simbolizavam populações que viviam na Palestina, em qualquer época, principalmente, no caso de se entender a história do Judaísmo construída no pós-exílio (1998, p. 127-128), para dizer que a terra não foi conquistada pela força. Aqui o redator, provavelmente, o Javista, conforme J. van Seters, faz um resumo da história desde os patriarcas, no sentido de fazer a introdução deles no Pentateuco, e os adiciona à historiografia Deuteronomista (2008, p. 344).

v. 13 - *Dei-vos uma terra que não exigiu de vós nenhum trabalho, cidades que não construístes e nas quais habitais, vinhas e olivais que não plantastes e dos quais comeis.*

Este versículo talvez tenha uma redação Deuteronomista cuja fonte principal seria Dt 6,10-13.

²⁴ **Amoritas:** termo utilizado por J. van Seters (2008, p. 339).

Quando Iahweh teu Deus te introduzir na terra que ele, sob juramento prometeu a teus pais – Abraão, Isaac e Jacó – que te daria, nas cidades grandes e boas que não edificaste, nas casas cheias de tudo o que é bom, casas que não encheste; poços abertos que não cavaste; vinhas e oliveiras que não plantaste; quando, pois, comeres e estiveres saciados, fica atento a ti mesmo! Não te esqueças de Iahweh, que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão! É a Iahweh teu Deus que temerás. A ele servirás e pelo seu nome jurarás.

W. T. Koopmans destaca a linguagem semelhante encontrada em ambos os textos. Neles estão incluídas palavras comuns como cidades (*ārīm*), vinhas e oliveiras. Inclusive a expressão “*comer e ficar satisfeito*” (*wē’ākāltā wēsābā ʔtā*) é comum ao estilo Deuteronomista (Dt 8,10; 11,15; 14,29; 26,12). Isso conduz à conclusão de que Js 24,13 depende de Dt 6,10-11 (L’HOUR, 1962, p. 25). E, em sendo assim, o versículo em estudo é uma versão resumida de Dt 6,10-11 (KOOPMANS, 1990, p. 334).

Os vv. 14-24 formam uma unidade literária em paralelo com o prólogo histórico (Js 24,2-13). Seria uma construção de cunho Deuteronomista pelo uso dos verbos “*temer*” e “*servir*”, que são encontrados em Dt 6,13; 10,12.20; 13,5; 1Sm 12,14.20.24; 2Rs 17,33.35? O uso dos verbos citados poderia conduzir a ver nesses versículos uma característica redacional Deuteronomista, conforme comentário do versículo 13, de Js 24,1-28. Além do mais, é de se observar que a tradição do Sinai não faz parte do resumo histórico de Js 24,2-13, nem tampouco nos resumos (credos) históricos que se encontram em Dt 26,5b-9 e 26,21-24.

vv. 14-15 - Agora pois, teme a Iahweh e servi-o na perfeição e na fidelidade; lança fora os deuses aos quais serviram os vossos pais do outro lado do Rio e no Egito, e servi a Iahweh. Porém, se não vos parece bem servir a Iahweh, escolhei hoje a quem quereis servir: se aos deuses aos quais serviram vossos pais do outro lado do Rio, ou aos deuses dos amorreus, em cuja terra agora habitais. Quanto a mim e à minha casa, serviremos a Iahweh.

No entanto, quanto aos versículos 14-15, talvez se deva procurar uma conexão com Gn 35,2, porque a maneira de lançar fora os deuses estrangeiros conforme se encontra em Gn 35,2-4 e em Js 24,14 é muito diferente da maneira violenta narrada em Dt 12,3 (KOOPMANS, 1990, p. 336).

Também não se pode comparar, nesse caso, com 2Rs 18,4, que descreve uma violenta destruição dos lugares altos, dos postes sagrados e das estelas, que foi atribuída a Josias (2Rs 23,4-24), cujos textos são claramente considerados da literatura Deuteronomista.

Parece mais confiável dizer que Js 24,14, conforme R. de Vaux, conserva a memória de uma religião praticada pelos pais (1971, p. 256). No entanto, em vista da sua ligação com Gn 35,2-4, conforme J. L'Hour, não parece ter caráter Deuteronomista (1962, p. 25). Ainda é de se registrar que o verbo *servir* era usado como conotação de serviço a uma divindade em todo o Antigo Oriente. Em Ugarit, por exemplo, o termo parece ter sido usado para designar o vassalo do Rei. Nas cartas de Amarna, dentre os vários termos encontrados para designar os vassalos do Faraó, encontra-se a raiz do verbo *servir* ('*bd*) com a mesma conotação de serviço (KOOPMANS, 1990, p. 337).

Nesse sentido, deve-se observar que Js 24,1-28 (2-13) segue o modelo dos tratados, forma jurídica amplamente empregada no Antigo Oriente, para expressar o relacionamento entre o Soberano e seus dependentes, formalizado nos termos de uma aliança (tratado) e a terminologia utilizada é de “senhor” e “servo” (L'HOURL, 1962, p. 26). Em Js 24,1-28 o verbo *servir* é utilizado com a mesma característica (Js 24,15.18b. 21.24).

Quanto ao fim do v. 15, existe uma hipótese de que a aliança de Siquém teria sido concluída entre integrantes da tribo de Josué (casa de José) que vieram do Egito, tribos já estabelecidas nas montanhas centrais da Palestina e cananeus, sendo aqueles ligados à tradição de Jacó – Raquel (GOTTWALD, 1984, p. 258). Nesse sentido, as pessoas da tribo de Josué, que tinham tomado uma decisão de servir a Iahweh, esperavam que outras tribos fizessem sua adesão, segundo o autor citado, seguindo seu exemplo. Uma decisão dessas significaria talvez uma grande mudança na realidade local e, conseqüentemente, na estrutura social existente. Mas, quando foi que isso teria acontecido?

A proposta feita por Josué segue na direção de uma escolha (*bāḥār* = *escolhei hoje a quem quereis servir*). É uma expressão única em toda a Bíblia. Aqui o povo é sujeito da escolha e não Iahweh. O mais comum na literatura Deuteronomista é que Iahweh faça a escolha (L'HOURL, 1962, p. 26). Josué e sua tribo já fizeram a escolha por Iahweh. Essa decisão poderia conduzir a uma ruptura com a prática social local, isto é, com o sistema social?

vv. 16-18 - *Então o povo respondeu: “Longe de nós abandonar Iahweh para servir a outros deuses! Iahweh nosso Deus é aquele que nos fez subir, nós e a nossos pais, da terra do Egito, da casa da escravidão, que fez estes grandes sinais diante de nossos olhos e nos guardou por todo o caminho que percorremos e por entre todos os povos através dos quais passamos. E Iahweh expulsou de diante de nós todos os povos, bem como os amorreus que habitavam a terra. Portanto, nós também serviremos a Iahweh, pois ele é nosso Deus.*

Os versículos 16 e 17 têm toda a probabilidade de terem sido acrescentados pelo redator javista, para fazer uma combinação litúrgica de renovação da aliança, pois a resposta (*longe de nós...*) deve ser dada antes da formalização da aliança e não depois (J. L’HOUR, 1962, p. 27). Assim, durante a festa da renovação da aliança, essa era a resposta que os participantes deviam dar cada vez que a mesma era celebrada, e a escolha por Iahweh era renovada logo após a narração das obras feitas por Ele, contidas no prólogo (Js 24,2-13). Desse modo a “memória” da aliança estava sendo atualizada.

Na festa da renovação da aliança, não se tratava mais da escolha de uma divindade, ou da opção por uma determinada forma de expressão religiosa. Porém, o texto de Js 24,1-28, escrito no estilo de uma renovação da aliança, talvez revele a situação histórica da época do redator javista, no período do pós-exílio (REIMER e RIBEIRO, 2008 p. 54). A memória de uma escolha por Iahweh feita pelos pais no passado, na aliança de Siquém, mesmo que não se soubesse mais o contexto (*Sitz im Leben*) daquela aliança, porque, provavelmente hipotética, serviria para a escolha de Iahweh “hoje”, no sentido de uma renovação, para manter uma nova organização social em torno da casa, que resistisse ao mundo sociorreligioso dividido em regiões, e que se encontrava sob a influência de uma cultura projetada para um determinado modo de produção (tributário). Teria sido isso nesses moldes?

O v. 18b confirma a resposta do povo à proposta feita por Josué no v. 15: “*nós também serviremos a Iahweh, pois ele é nosso Deus*”. Essa opção de servir a Iahweh, segundo comentários de J. L’Hour (1962, p. 28) e de W. T. Koopmans (1990, p. 339) não tem nenhuma condição de ser Deuteronomista, porque o termo “*pois*” (*kî*) é anterior à literatura Deuteronomista. Segundo J. van Seters, Js 24,1-27, apesar de conter expressões de cunho Deuteronomista, ele é de autoria javista, como também é uma adição à obra Deuteronomista (2008, p. 344).

vv. 19-21 - *Disse então Josué ao povo: “Não podeis servir a Iahweh, pois ele é um Deus santo, um Deus ciumento, que não suportará as vossas transgressões, nem os vossos pecados. Se abandonardes Iahweh para servir os deuses do estrangeiro, ele novamente vos fará mal e vos consumirá depois de vos haver feito o bem. O povo, porém, respondeu a Josué: “Não! É a Iahweh que serviremos”.*

J. L’Hour, ao comentar esses versículos, diz que são de difícil compreensão. Talvez sejam do pós-exílio. Entretanto, o v. 20, por exemplo, reproduz Dt 28,63 (1962, p. 28). W. T. Koopmans, por sua vez, argumenta que o emprego das expressões: *voltar a fazer o mal e consumir depois de ter feito o bem* (v. 20) tem seu paralelo em Ex 5,22; Nm 11,11; Rt 1,21 e 1Rs 17,20. Isso seria um argumento contra a origem Deuteronomista dos versículos acima, porque na literatura Deuteronomista não há o emprego dessas expressões (1990, p. 341). Portanto, se forem levados em conta os argumentos de W. T. Koopmans e de J. van Seters, poderia se dizer que a hipótese defendida por J. L’Hour, bem como as notas encontradas na TEB²⁵ para os versículos 19-21, de Js 24,1-28, como expressões de origem Deuteronomista, não têm mais nenhuma sustentação.

vv. 22-24 - *Disse então Josué ao povo: “Sois testemunhas contra vós mesmos de que escolhestes a Iahweh, para o servir.” Responderam então: “Somos testemunhas.” “Lançai fora, pois, os deuses estrangeiros que estão no meio de vós e inclinai vosso coração para Iahweh, Deus de Israel.” O povo disse a Josué: “A Iahweh nosso Deus serviremos e à sua voz obedeceremos.”*

O v. 22, conforme J. L’Hour, tem tudo para ser um comentário na perspectiva da teologia Deuteronomista, porque o vocabulário *“inclinai vosso coração para Iahweh Deus de Israel”*, pertence à literatura Deuteronomista, no contexto do culto, pois não havia estipulações de alguém ser punido na tradição de Siquém (1966, p. 56), o que, inclusive, está em desacordo com o v. 27 quanto à forma da aliança. Naquela, o encerramento era feito com a solene proclamação das bênçãos e das maldições. Ainda mais, comparado com Rt 4,9-11 e 1Sm 12,5 tem-se uma construção redacional na base de um juramento legal, no sentido de que sejam obedecidos os termos de uma tratado.

²⁵ BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

O que se pode dizer, conforme informações apresentadas acima, é que os vv. 22-24 são considerados acréscimos redacionais pós-exílicos. Mas será que faziam parte de uma fonte antiga? Para A. Soggin sim, Para ele, talvez representem uma tradição da prática ritual do santuário de Siquém, da fonte Eloista (Gn 35,1-4), significando mais do que uma recusa dos ídolos domésticos trazidos por Raquel (Gn 31,19-34). Essa tradição coloca como figura central o patriarca Jacó, que aparece eliminando os deuses estrangeiros e ídolos do lar, enterrando-os sob o carvalho de Siquém, antes de seguir viagem para Betel. É possível que Gn 31,19-34 refira-se às cerimônias que começaram em torno de Siquém (DONNER, 2006, p. 84), com o rito do enterro dos deuses estrangeiros após a aliança, e a partir da qual foram construídas as narrativas etiológicas de Gn 28; 33; 35 (1970, p. 175).

v. 25 - Naquele dia, Josué fez uma aliança pelo povo; fixou-lhe um estatuto e um direito em Siquém.

Feita a escolha (vv. 25-27), restava apenas cumprir o rito da aliança. Aqui está uma passagem de inegável antiguidade, pois a tradição que está por trás é a de um acordo firmado entre as tribos, com a ereção de uma pedra em memória (REIMER e RIBEIRO, 2008, p. 67), elemento de um ritual antigo, de um período muito anterior à redação, pois, à época do redator, a ereção das estelas (*mässēbāh*) estava proibida (Dt 16,22), o que pode ser uma prova da independência deste versículo (SOGGIN, 1970, p. 176) que não foi modificado pelo redator javista.

Este versículo tem despertado mais atenção. Seria uma narrativa Deuteronomista ou Javista? J. van Seters defende que Js 24,1-27, conforme já citado acima, foi acrescentado pelo redator javista à obra Deuteronomista (2008, p. 344), no sentido de funcionar como fio condutor de todo um trabalho literário do Antigo Testamento, que foi formulado na base de uma aliança, cujo texto Js 24,1-27 é a conclusão, quando foi “firmada uma aliança” no pós-exílio.

A expressão *firmar* foi encontrada em escritos extrabíblicos do século VII a.C. (LIVERANI, 2008, p. 207) e, nos textos bíblicos, ela se encontra em Ex 23,32; 34,10-12.15; Is 55,3; 61,8; Jr 32,37-40; Ez 34,23-25. Esses textos estão situados na época do exílio e neles Iahweh é o sujeito da aliança. Isso pode significar que Js 24,1-27 seja um texto do pós-exílio

porque as expressões *estatuto* e *direito* (*hōq wūmišpāt*) empregadas no singular, também se encontram em Ex 15,25; 1Sm 30,25 e Esd 7,10, que são textos do pós-exílio (L' HOUR, 1962, p. 29-30).

Nesse sentido, se for observado que o sujeito da aliança nos textos acima citados é Iahweh e não as pessoas, então, no versículo 25, de Js 24,1-28, são as pessoas (grupos) que firmam a aliança com Iahweh, e Josué atuou na condição de representante daquelas pessoas. Aqui é a pessoa quem estabelece uma aliança. Isso assegura dizer que este versículo representa uma tradição antiga que foi inserida em uma construção redacional do pós-exílio? Porém, ao se fazer uma comparação do v. 25, de Js 24,1-28, com Ex 15,25 (*fixou um estatuto e um direito*); 1Sm 30,25 e Esd 7,10, chega-se à conclusão que o v. 25 vem da fonte Javista, com base em Ex 15,25, referindo-se à entrega da lei, que agora é relida no contexto do autor (SETERS, 2008, p. 345).

E. Nielsen, citado por W. T. Koopmans, observa que Ex 15,25 e Js 24,25 são versículos correlatos pelo simples fato de narrarem estágios marcantes da comunidade israelita, não sendo, portanto, Js 24,25 dependente da literatura Deuteronomista. Contrariando o argumento acima, E. Nielsen também afirma não haver evidência de que este versículo seja uma redação tardia. (NIELSEN, apud KOOPMANS, 1990, p. 294). Entretanto, os comentários de J. L'Hour e J. van Seters parecem mais consistentes, porque as expressões nele encontradas apontam para um texto do pós-exílio.

v. 26 - Josué escreveu essas palavras no livro da Lei de Deus. Tomou em seguida uma grande pedra e a erigiu ali, ao pé do carvalho que está no santuário de Iahweh.

Seria Js 24,26a uma adição à obra Deuteronomista? Segundo W. T. Koopmans, poderia ser também uma redação dependente de Dt 31,9; Js 8,30-35; 23,6 (1990, p. 296). Porém, igualmente, não está bem definida a questão quanto à redação de parte deste versículo, no sentido de se tentar demonstrar que Js 24,26a dependa de Js 8,30-35.

A análise literária feita pelos autores acima citados tem demonstrado que Js 24,1-28 não faz parte da literatura Deuteronomista, o que aparece quando se faz uma comparação dessa perícopa com Js 23,6, onde se encontra a expressão: “*agir conforme está escrito no*

livro da Lei de Moisés” e com Js 8,31, onde também está escrito: “*como está escrito no livro da lei de Moisés*”. Estes textos fazem uma referência explícita à função de Moisés como legislador. Esse dado é amplamente defendido como característica da fonte posterior ao pós-exílio, porque o redator Deuteronomista não conhece a expressão *livro da lei de Deus* (*sēfer tōrāh hāēlōhīm*) encontrada em Ne 8,18; 9,3 e 2Cr 17,9. Então, Js 24,26a pode ser considerada uma redação do pós-exílio (L’HOUR, 1962, p. 31).

Em Js 24, também falta a caracterização de Josué como legislador. Conforme J. L’Hour e W. T. Koopmans, isso significa dizer que seria improvável que, caso o autor fosse Deuteronomista, colocasse Josué em termos de igualdade com Moisés. Então, da mesma forma, não se vislumbra uma dependência de Js 24,26a com relação a Dt 31,9a: “*Moisés escreveu esta lei e a deu aos sacerdotes*”. Aqui se supõe que o código de leis, segundo os autores citados, já estivesse concluído. Isso é bastante significativo para dizer que Dt 31,9-13 parece ser uma redação construída antes do pós-exílio, pois a palavra *livro* nele encontrada (raiz *spr*) não é tardia, mas sim, recente. Ela vem de uma expressão técnica para registro de documentos jurídicos encontrada em ugarítico, costume bastante conhecido no Antigo Oriente (L’HOUR, 1962, p. 31; KOOPMANS, 1990, p. 297).

Entretanto, Js 24,26b, é um texto que vem marcado por uma antiga tradição, na qual as ações de escrever as cláusulas da aliança e erguer uma pedra faziam parte da fórmula usada para ratificar o compromisso legal da cerimônia, costume encontrado também nos tratados extrabíblicos. Dessa forma, o autor javista fez adaptações para inserir essa tradição no contexto de sua época, porque não podia negá-la ou talvez porque era conhecido de outros grupos (L’HOUR, 1962, p. 33) que permaneceram na terra.

Quanto ao carvalho, poderia ser uma tradição que vem dos patriarcas, tendo em vista que a memória deles está ligada a uma árvore. Por exemplo, debaixo do carvalho de Moré, marca o lugar santo, próximo de Siquém, quando Abraão chegou a Canaã (Gn 12,6) sob o qual Josué erigiu a estela como testemunha do acordo (VAUX, 1971, p. 272).

Nesse caso, a manutenção dessa tradição relativa à pedra e ao carvalho, na narrativa de Js 24,1-28, segundo H. Reimer e O. L. Ribeiro, seria um contraponto à proposta “oficial” dos exilados e corresponderia a uma resistência popular contra a aliança e o enquadramento estatal-governamental sacerdotal (2008, p. 67).

v. 27 - *Josué disse, então, a todo o povo: “Eis que esta pedra será um testemunho contra nós, porque ela ouviu todas as palavras que Iahweh nos dirigiu; será um testemunho contra vós, para vos impedir de renegar vosso Deus.”*

Quanto a este versículo, deve-se levar em consideração se o mesmo é uma unidade ou uma construção feita de várias fontes ou, ainda, se existe uma coesão com o contexto dos versículos anteriores.

No que se refere à questão da unidade, a análise crítica tende a demonstrar que Js 24,27 (27a e 27b) é atribuído a diferentes fontes no contexto do pós-exílio (KOOPMANS, 1990, p. 300). Por exemplo, a frase: *“esta pedra servirá de testemunho contra vós, para vos impedir de renegar vosso Deus”* é construção do redator javista, fortemente marcada por uma característica do pós-exílio (L’HOUR, 1962, p. 33-34), pois, em se comparando a Is 59,13; Jó 31,28; Pr 30,9, textos de comprovada redação do pós-exílio, o versículo em análise traz também as características pertinentes do contexto do pós-exílio. Assim, este versículo é coerente com o objetivo do contexto no qual foi composto e inserido, isto é, no sentido de uma intervenção social que faz saber a todos que a aliança “agora” feita encerra a tradição dos pais (patriarcas) e os unifica a todos em uma unidade política denominada de “povo de Iahweh.”

v. 28 - *Em seguida Josué despediu o povo, e cada um voltou à sua herança.*

O v. 28 marca a conclusão do antigo ritual da renovação da aliança: cada homem (iš) voltou a sua herança (*nāhālāh*). Este versículo é provavelmente uma construção redacional feita a partir de Jz 2,6, retomando a primeira parte do versículo e colocando um final diferente. Isso parece significar que o redator, agora da fonte sacerdotal, não compreendeu o fim de Js 24, nem de Jz 2,1-5, mas, na sua teologia o importante era fazer com que aquela decisão tomada pelo povo fundamentasse sua existência e Ihe assegurasse o direito de readquirir a terra da promessa, tendo em vista que o povo tinha violado a aliança e quebrado suas decisões de servir a Iahweh e por isso havia sido conduzido ao exílio (SOGGIN, 1970, p.180).

Este versículo, portanto, é considerado uma construção pós-deuteronomista, da fonte sacerdotal. O próprio termo herança (*nāhālāh*) para se referir à partilha da terra entre as tribos, é empregado pelo redator Deuteronomista para designar a terra como a herança de todo o Israel (Dt 4,21.38; 12,9; 15,4; 19,10; 20,16; 21,23; 24,4; 25,19; 26,1), enquanto o redator da fonte Sacerdotal fala da herança de cada tribo ou família distribuída mediante sorteio (*gôhāl*) (Nm 18,21.24; 26,53-54.56; 36,3). Além disso, esse versículo usa uma terminologia paralela a Jz 2,6 e 1Sm 10,25, como já constatado acima, o que evidencia uma redação tardia juntada ao texto original de Js 24,1-27 pelo redator Sacerdotal (SETERS, 2008, p. 344).

O que se pode constatar até aqui, segundo as referências sobre o texto de Js 24,1-28, é que ele trata de tradições antigas e tem uma redação que foge às características Deuteronomistas. Por exemplo: o papel de Siquém no relato, o lançar os deuses fora e sua não destruição violenta, bem como a ênfase sobre a “escolha” (*bāhār*) de Iahweh.

A crítica literária vinha defendendo Js 24,1-28 como uma narrativa de conteúdo Deuteronomista, apesar da resistência de W. T. Koopmans, por influência das teorias que consideram como História Deuteronomista todo o conjunto que vai do livro do Deuteronômio até o segundo livro dos Reis (Dt-2Rs), no qual está inserida a narrativa de Js 24,1-28. Entretanto, o que se tem defendido atualmente é que Js 24,1-27 (28) é uma adição à obra Deuteronomista acima referida, tendo em vista que sua análise (Js 24,1-28) não revela ser um produto de várias redações do exílio. No entanto, o que mais parece é que esse é um texto que vem sustentar uma ordem socioeconômica e também política e religiosa, em um momento decisivo também para os membros da *gôlāh*, no caso das alterações feitas no texto, pelo redator sacerdotal, como representantes do Israel do pós-exílio, dentro de um processo histórico para a formalização do judaísmo, sob a orientação da administração Persa (REIMER e RIBEIRO, 2008, p. 59).

2.2 A DIMENSÃO HISTÓRICA DE Js 24,1-28

Quanto a essa questão também não falta divergência acerca do capítulo em estudo. Seria uma narrativa que contém elementos com base em fatos reais, ou teria seu valor histórico na sua própria conclusão, na época do redator javista? (KOOPMANS, 1990, p. 415).

Talvez seja necessário investigar o quadro apresentado por Josué 24,1-28, no que se refere a Canaã, na época dos eventos que se encontram ali narrados, relativamente à assembleia de Siquém, quanto às suas condições históricas, sua significação política, no início da idade do ferro ou do período do pós-exílio e qual a função desempenhada por Josué no relato. Conforme o que se comentou acima, parece ter havido um arranjo literário que fez uso da figura de um Josué mítico para retratar a pessoa do rei Josias ou do Josué da *gólãh* (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 137). Nesse aspecto, é oportuno referir-se à implicação histórica do diálogo que ali é narrado entre Josué e o povo (Js 24,14-15).

Josué reúne o povo em Siquém. É provável que Siquém e seus arredores tivessem papel importante no processo da formação de várias entidades políticas no final da idade do bronze, inclusive Israel. Porém, o texto em questão não fala que Siquém faça parte de alguma conquista. A cidade-Estado de Siquém, quanto ao controle do seu território em face aos grupos vindos da transumância (pastores), estaria mais próximo de um progressivo processo de assimilação (LIVERANI, 2008, p. 119).

O que está presente na narrativa é a figura dos patriarcas, num passado remoto, no sentido de fazer uma ligação redacional entre a aliança de Siquém e a conquista da terra. Seria, então, possível extrair da narrativa (documento que demonstra ser uma construção literária e não retrata as circunstâncias de uma época específica) seu objetivo principal? No caso afirmativo, esse objetivo seria o de fazer uma ligação com das narrativas patriarcais com Js 24,1-28 para focalizar, teologicamente, a liderança de Iahweh como força unificadora.

Entretanto, a pesquisa histórica sobre Siquém, segundo I. Finkelstein e N. Silberman, revela que aquela área foi de grande importância para a sedentarização de vários segmentos sociais. No entanto, não há sinais evidentes de destruição da cidade no período de transição da idade do bronze para a idade do ferro. O que os estudos arqueológicos e as pesquisas demográficas mostram é a existência de uma população em movimento, migrando do leste para o oeste. Não se fala, portanto, em destruição de cidades. Isso sugere ter havido uma sedentarização sem grandes reboiços e alvoroços (2003, p. 153).

Nesse sentido, as referências do Antigo Testamento apontam a região montanhosa de Efraim e Manassés como local de assentamento de grupos de migrantes (GALLAZZI, 2011, p. 44), tendo Silo como local de encontros, também como centro de culto, e Siquém como

local de negociações com as lideranças das cidades (Jz 9,1-6). Mas, segundo G. Fohrer, antes do surgimento de Israel como Estado, não havia santuário central (1983, p. 105).

A narrativa de Jz 9,1-6, acima referida, considera Siquém como o centro das atividades políticas do processo formativo de Israel. Na narrativa de Js 24,1-28, essa área geográfica, no vale entre o monte Ebal e o monte Garizim, é de grande importância. Ali, havia um lugar sagrado, em torno da cidade, ou na própria cidade, que servia como local de reunião do povo com seus representantes (GALLAZZI, 2011, p. 45). Porém, é bem provável que já existisse um culto a Iahweh à época da assembleia de Siquém, segundo W. T. Koopmans, e que também já houvesse uma crise no sistema religioso politeísta, tanto no Egito quanto em Canaã na idade do bronze (1990, p. 419).

Segundo o mesmo W. T. Koopmans, a referência a combates em torno de Jericó, em Js 24,11-12, traz indícios de uma tradição antiga, que foi conservada em Js 2, que trata de uma expedição contra Jericó. Essa tradição, contudo foi separada da liturgia do santuário de Guilgal (Js 4,13-19), dando a entender que um redator posterior fez da campanha contra Jericó uma ampliação redacional, para falar de uma luta contra diversas populações, que se juntaram para combater Israel (Js 3,10), e apresenta uma lista de povos que não corresponde à realidade.

No entanto, conforme W. T. Koopmans, a luta contra os senhores de Jericó (*ba'ālî Yērîhō*) tem toda probabilidade de ser real, enquanto que os “diversos povos” estão fora de contexto, pois Js 24,11 não fala da queda Jericó e não se refere a um desenvolvimento da tradição (KOOPMANS, 1990, p. 440). Contudo, segundo as informações acima apontadas, não se tem segurança quanto à antiguidade da assembleia de Siquém, embora J. L'Hour entenda que se trate de uma antiga tradição de Siquém (1962, p. 34). Talvez essa tradição de Siquém tivesse por objetivo fazer uma ligação com a narrativa dos patriarcas, a fim de enfatizar a entrada na terra que fora dada por Iahweh, Deus único, aos exilados.

2.3 Js 24,1-28 E O PERÍODO DOS PATRIARCAS

Segundo estudo feito por J. L'Hour, a referência de que os patriarcas serviram a outros deuses é única em Js 24,1-28. É onde se encontra o mais detalhado resumo das

narrativas encontradas em Gênesis, Êxodo e Números. Também a apresentação da proposta de uma escolha para servir a Iahweh, o Deus de Israel, ou aos deuses dos estrangeiros é também única, sem qualquer outro registro de que Israel tenha sido convocado a fazer tal escolha (1962, p. 26).

A citação encontrada em Dt 30,19 parece ter uma conotação análoga, porém, a escolha se refere à vida. A proposta de escolha feita em Js 24,14 é exatamente diferente daquela da citação acima, que fala de uma escolha entre a vida e a morte. Pode-se comparar Js 24,14 com Jz 5,8, que fala da escolha de novos deuses, e também com Jz 10,14a (*ide, clamai aos deuses que escolhestes*), que refere-se à condenação de Israel por ter escolhido outros deuses. Em geral, a escolha é Iahweh quem faz por Israel (Dt 7,6.10.15; 14,2). Portanto, a fórmula encontrada em Js 24,14 “servir a Iahweh” (*yāhwēh ‘ebed*) é singular dentro da literatura bíblica de Gênesis a 2Reis (FOHRER, 1983, p. 36; KOOPMANS, 1990, p. 347).

Quanto à questão da pedra erguida debaixo do carvalho, H. Reimer e O. L. Ribeiro falam da presença do carvalho, nessa narrativa, como desfecho redacional, uma vez que o narrador não poderia desprezar a memória viva das práticas religiosas populares, que estavam vinculadas às figuras dos patriarcas. Então, na aliança Javista (Js 24,1-28) não foi negada a existência de uma diversidade de deuses (2008, p. 66). Volta-se à memória dos pais, em referência a um altar construído pelo patriarca Abraão à sua divindade, em Gn 13,18 (FOHRER, 1983, p. 96), o que também pode ser um recurso para manter viva a promessa da terra.

Segundo W. T. Koopmans, quando o autor da narrativa de Js 24,1-28 fala em lançar fora os deuses estrangeiros, ele quer centralizar o culto em torno de Iahweh, Deus de Israel, pois foi Iahweh quem primeiro chamou Abraão e o fez percorrer toda a terra dos pais (Js 24,3), recebeu a promessa da herança da terra e, em Siquém, construiu um altar a Iahweh (Gn 12,6-8). Dessa forma, a promessa da terra como herança estava assegurada, provavelmente aos representantes da *gólāh*.

Porém, textos paralelos em Gênesis, conforme W. T. Koopmans, sobre a construção de altar, não trazem nenhuma alusão a Iahweh (Gn 33,20). Isso pode significar que a cerimônia que se encontra relatada em Js 24,26 está em contraste com as próprias referências bíblicas, tendo em vista que a função dada a uma pedra colocada no santuário, na condição de

testemunha das palavras que ouviu de Iahweh, é um fato inédito na literatura do Antigo Testamento (1990, p. 348-349).

No Antigo Testamento, quem podia ter a função de testemunha dos detalhes de uma aliança era o céu e a terra (Dt 4,26; 31,28; 33,19; Is 1,2; 34,1). O que se depreende das informações supra, quanto ao texto de Js 24,1-28, é que ele foi construído, provavelmente, para fazer uma relação com o período dos patriarcas e com a promessa da terra, em época posterior à literatura do Deuteronômio, porque ao tratar do período relativo aos pais, não emprega a expressão: *Iahweh, Deus dos teus pais* (Dt 6,3). Em Js 24,2 está registrada a expressão: *Iahweh, o Deus de Israel* (Js 24,2), que traz um vocabulário bem mais recente (KOOPMANS, 1990, p. 349).

Continuando nessa perspectiva, seguindo os passos de W. T. Koopmans, pode-se dizer que a relação de Js 24,1-28 com Gn 35,2-5, Jz 10,16 e 1Sm 7,3 parece ser a de um trabalho redacional para identificar El com Iahweh (Gn 35,3b e Js 24,17c). Jacó enterrou os deuses debaixo do carvalho perto de Siquém e construiu um altar em Betel para a sua divindade. Paralelamente, Js 24 informa ter acontecido o estabelecimento de um pacto legal e foi erguida uma pedra no santuário de Iahweh.

Observe-se, portanto, os contrastes e os indícios redacionais dos textos. Exemplo: a) os patriarcas não se estabeleceram em Siquém, mas em Js 24 toda a terra é posse de Israel; b) Na época de Jacó, a purificação é para servir a El, enquanto na época de Josué, é para servir a Iahweh. O que se pode perceber é uma progressão redacional no sentido da purificação da religião Javista, no tempo do pós-exílio. Nesse sentido parece ser possível defender a hipótese de que Gn 35,1-5 depende de Js 24 (KOOPMANS, 1990, p. 351).

Assim, o que se pode sugerir é que a construção literária de Gn 35,1-5 foi feita tendo por suporte o modelo da cerimônia de Siquém (Js 24,1-28). Seguindo mais além com essa possibilidade, pode-se aventar que, as grandes narrativas patriarcais, relacionadas à promessa da terra, tenham por fundamento a cerimônia da assembleia de Siquém.

Portanto, fazendo-se uma leitura de Gn 12,6-7a, textualmente, “*Abrão atravessou a terra até o lugar santo de Siquém, no Carvalho de Moré. Nesse tempo os cananeus habitavam nesta terra. Iahweh apareceu a Abrão e disse: É à tua posteridade que eu darei esta terra*”, e sem querer forçar o texto, pode-se ver que a intenção do autor ao colocar Abraão em Siquém e sem poder para expulsar os Caananitas, tem por objetivo justificar o assentamento de grupos

que regressaram do exílio, expulsando os ali residentes. O mesmo se pode dizer para os ciclos de Jacó e José. Se for assim, parece que tudo foi escrito na perspectiva do assentamento dos exilados, numa época tardia, porém como se fosse um retorno à terra da promessa (Gn 48,21-22). Contudo, não se pode descartar que o redator javista das narrativas dos patriarcas, provavelmente, tivesse conhecimento do pacto de Siquém (VAUX 1971, p. 171).

Pelo que se tem visto até agora, Js 24,1-28 passa a ser indispensável às narrativas de identificação de Iahweh como Deus dos patriarcas, e da relação que esses tinham com a terra da promessa. Isso pode ser percebido na relação entre Js 24,17.23 com Gn 28,20-21 e 35,2, e Js 24 fecha perfeitamente os temas da ocupação da terra e também do culto a Iahweh. Isso sugere que, em havendo um clima de crise religiosa na época daquela assembleia (REIMER e RIBEIRO, 2008, p. 62) a proposta feita por um grupo de culto a um Deus único foi ao encontro dos anseios de outros grupos, embora não se possa dizer que El (Deus) já não tivesse mais aceitação consistente no sistema religioso de Canaã. De fato, havia uma diversidade de templos na Samaria. As polêmicas quanto à diversidade de culto só vão aparecer no período do exílio (LIVERANI, 2008, p. 159), quando as tradições de Siquém e do Sinai vão ser reunidas.

2.4 AS TRADIÇÕES DE SIQUÉM E DO SINAI

A tradição de Siquém teria alguma ligação com o Sinai? No Sinai, não foi feita uma proposta ao povo para escolher Iahweh. Naquela aliança, houve uma imposição ao povo para servi-lo (Ex 20,5), exigindo-se um culto exclusivo. Assim, se a aliança foi proposta por um grupo da casa de José, que havia participado dos acontecimentos do êxodo, então, não se tinha conhecimento da aliança do Sinai (HILLERS, 1969, p. 46-47.59).

Isso pode conduzir ao entendimento que a tradição de Js 24 é outra tradição bem diferente, tendo em vista que tanto a aliança do Sinai como os tratados hititas foram impostos. Desse modo, parece que se deve procurar a tradição de Js 24,1-28 em outro período e lugar, talvez em torno de Siquém, próximo do local onde Jacó construiu um altar. N. K. Gottwald defende que Js 24 faz referência a uma associação intertribal israelita localizada próxima a Siquém, após a derrota da coalizão dos reis que defendiam os senhores (*ba'älîm*), tanto de

Siquém, quanto das cidades vizinhas, pelo grupo javista vindo do Egito e grupos residentes em Canaã e que, continua N. K. Gottwald, o local do culto consagrado a Iahweh estava fora da cidade de Siquém, debaixo da “árvore sagrada de Jacó, que estava junto a Siquém” (Gn 35,4). Ali, o patriarca Jacó teria erigido um altar a El, seu Deus pessoal, concluído uma aliança com os ‘Apiru’²⁶, e enterrado as imagens dos deuses estrangeiros debaixo do carvalho (Gn 35,2-4). Isso estaria mais próximo do modo como eram feitas às alianças no Antigo Oriente (1986, p. 569-570). Assim, a partir do culto exclusivo a Iahweh, teria se firmado a tradição da aliança de Jacó, como tradição normativa, no período do pós-exílio, a fim de assegurar uma nova organização social, chegando-se à hipótese mencionada no item 1.7, no sentido de que Gn 35,1-4 seja uma alusão à criação da entidade Israel, dependente de Js 24,1-28.

R. de Vaux informa que Js 24,14-15 trata de um acordo feito só com israelitas, provavelmente, tribos da Palestina central (1971, p. 613). Enquanto, E. Sellin levantou a hipótese de que, em Js 24, a fê em Iahweh era proposta a grupos não cananeus que viviam no país, pelos novos grupos que acabavam de chegar do Egito. A partir dessa hipótese, M. Noth (Apud VAUX, 1971, p. 613) elaborou sua tese da anfictionia, quando a aliança de Siquém marcou o início da confederação israelita das doze tribos, tendo em Siquém seu santuário central, onde era celebrado o ritual de renovação da aliança.

Mas, em outro ponto de vista, defende-se que Js 24, em sua forma mais antiga, pertence a uma aliança com origem em uma narrativa das tribos, na qual aparece a figura de Josué dentro de um quadro histórico e não se trata de uma festa da aliança celebrada regularmente em Siquém, mas de um pacto concluído por Josué (SELLIN e FOHRER, 1977, p. 281).

A importância daquela assembleia de Siquém estaria, então, no fato de que as tribos do norte: Zabulon, Issacar, Aser, Neftali e Maquir²⁷, após terem participado da batalha das águas de Merom (Js 11; Jz 4), juntamente como os cananeus, teriam celebrado uma aliança em torno da fê em Iahweh, e se sentiram fortes para rejeitar a dominação dos amorreus. Estaria a assembleia de Siquém fundamentada nesse acontecimento?

²⁶ **habiru** (‘Apiru): segundo G. Mendenhall, eram prisioneiros de guerra usados como trabalhadores da corveia (*trabalhador forçado*), em construções e plantações, ou formavam bandos armados que passavam a combater as tropas leais aos reis (1974, p. 19). M. Liverani trata de *habiru*, no sentido de bandos armados, grupo de foragidos, que faziam suas reivindicações socioeconômicas, e que também eram acolhidos pelas tribos (2008, p. 40-42.70).

²⁷ **Maquir**: Primogênito de Manassés (Gn 50,23; Nm 32,29).

Se a aliança teve seu fundamento nesse evento, então uma nova prática foi galvanizada no culto, como base de sustentação de um novo agir. Nesse caso, portanto, fez-se uso da mesma forma dos tratados de vassalagem, mas com uma independência total de Iahweh frente aos deuses.

A aliança realizada com as mesmas características dos tratados de vassalagem teria tomado uma perspectiva totalmente nova, em vista de novas relações sociais de um novo sujeito social, e onde a religião teve como fundamento dados históricos.

Diante desses elementos seria prudente dizer que o prólogo histórico (Js 24,2-13) constituiu-se então do credo histórico de Israel, e passou a fazer parte dos esquemas da aliança narrados na liturgia (Ex 20,2). No caso, o prólogo histórico acima referido seria independente da aliança do Sinai e da conquista da terra. Ele fazia parte das tradições dos santuários do norte. Séculos depois, aquelas tradições foram juntadas à tradição do Sinai, no período do pós-exílio (L'HOUR, 1966, p. 14), tendo em vista que, a partir da crítica literária, o próprio Decálogo (Ex 20,1-17) parece depender da tradição da aliança de Siquém (L'HOUR, 1962, p. 26), uma antiga tradição que foi mantida pelo redator do livro de Josué, combinando as fontes Javista e Eloísta (VAUX, 1971, p. 611).

Para tal finalidade, os vv. 16-18 parecem ter sido acrescentados à narrativa de Js 24,1-28, observando-se o que já foi dito quando do comentário desses versículos, dentro de uma combinação litúrgica, durante a festa da renovação da aliança, como resposta dada a cada vez que era celebrada, e a escolha por Iahweh, após a narração das suas obras do passado, estava sendo atualizada naquele momento.

Dessa forma, na festa da renovação da aliança, não se tratava da escolha de uma divindade, ou de fazer opção por uma determinada forma de expressão religiosa, mas de renovar a opção uma vez tomada e a manutenção de uma estrutura social que resistisse ao mundo sociorreligioso dividido em regiões, sob a influência de um arcabouço cultural projetado num determinado modo de produção.

De acordo com os dados colhidos, será que se pode dizer que Josué 24,1-28 está enraizado numa antiga tradição do planalto central de Canaã? Para L. Wallis trata-se, efetivamente, de uma experiência da casa de José, que fora recolhida pelo autor javista, e modelada conforme a prática litúrgica da renovação da aliança, durante o exílio. Nessa época, promoveu-se a fusão das tradições do êxodo e da tomada da terra, pertencentes ao povo do

norte, em torno do Santuário de Guigal (1935, p. 73). Corroborando com essa assertiva, a tradição do Sinai que se refere aos temas da aliança e da lei, segundo J. L. Ska, pertence a uma liturgia tardia, da comunidade do pós-exílio, organizada em torno do Templo (2003, p. 240-241), quando houve uma combinação das tradições (patriarcas, êxodo, Sinai e tomada da terra), pois o credo histórico (Dt 26,5b-9; 6,2b.13), conforme referências acima, não faz menção ao Sinai.

Será possível demonstrar a relação existente entre Js 24,1-8 e o material narrativo que se encontra no livro do Êxodo, especialmente, no que refere a Ex 15,25; 18,12s e Js 24,1.25? Ex 23,20-33 depende literariamente de Js 24,1-28, inclusive quanto ao primeiro mandamento (Ex 20,2s)? Observando-se o que tem sido exposto, a narrativa do diálogo entre Moisés e o povo é comparada àquele de Josué 24,1-28. A resposta do povo que se encontra em Ex 19,8, traz a mesma forma da resposta do povo em Js 24,16-24. Então, o que se percebe é a existência de um estreito paralelismo das narrativas sobre a instituição da lei no Sinai e em Siquém.

Tanto na aliança do Sinai, quanto na aliança de Siquém, Iahweh foi aclamado como único Deus. Porém, não se encontra na aliança de Siquém nenhuma referência à aliança do Sinai, conforme referência supra, e chama à atenção o fato de que, na tradição do Sinai, o povo foi forçado a fazer a escolha por Iahweh. Naquela de Siquém, o povo faz uma opção real. Aqui já se encontra um conflito entre as duas tradições.

Isso sugere que Sinai e Siquém representavam tradições de grupos originalmente separados. Porém, em estágios tardios, as narrativas foram incluídas e costuradas no sentido de colocar todo Israel dentro das diversas tradições. M. Schwantes, citando G. von Rad, ao tratar da problemática referente ao hexateuco, cita uma quantidade de textos classificados como credos históricos (Dt 26,5b-9; 6,20-24 e Js 24,2b-13), que já foram mencionados acima. Entretanto, não se encontra nos textos referidos nenhuma menção sobre o Sinai (1984, p. 147).

Face às evidências das pesquisas promovidas por W. T. Koopmans, fato já referido acima, o que se pode dizer é que a tradição do Sinai, após um longo processo redacional, foi incorporada à tradição da entrada na terra pelo autor javista e somente no período do exílio o evento Sinai é trazido para dentro do credo (Ne 9; Sl 106) (KOOPMANS, 1990, p 37).

Portanto, a aliança do Sinai (Ex 19; 24) não parece ter qualquer relação com a historiografia do êxodo (SCHWANTES, 1984, p. 148), nem tampouco com a Aliança de Siquém.

Em não havendo referência ao Sinai, é possível imaginar que se esteja diante de uma tradição que vem da região de Siquém, que se relaciona com a casa de José (Js 24,4), expressando condições pré-monárquicas de um conflito original entre mundos religiosos, culturais e políticos diferentes. Assim, segundo N. K. Gottwald, não se trata de uma polarização tardia, mas de um conflito que tem suas raízes na tradição (1986, p. 539).

2.5 A PROPOSTA DA ASSEMBLEIA DE SIQUÉM

A proposta é feita para alguns grupos (clãs ou tribos) para que fizessem uma opção: escolher a quem servir. O emprego do verbo “escolher” (*bhr*) tem os grupos (clãs ou tribos) como sujeito (Js 24,15.22). O direito da escolha por Iahweh é oferecido às pessoas, aos grupos (clãs ou tribos). Na literatura Deuteronomista, esse tipo de proposta seria impossível, conforme já dito acima. Observe-se que, na literatura Deuteronomista, Iahweh é o sujeito e a escolha de Iahweh deve corresponder à escolha do homem.

Dessa forma, em se comparando com as circunstâncias descritas em Jz 5,8, onde se diz que o povo escolheu novos deuses, a escolha em Js 24,15 poderia ser uma escolha real e não uma retórica de linguagem. O texto de Josué 24, em relação à “escolha”, procura demonstrar como foi tomada uma decisão concreta, no sentido de optar por Iahweh ou pelos deuses ali existentes.

Aqui deve ser observado que a escolha por Iahweh e sua aceitação como único Deus de Israel, é um recurso redacional feito nas circunstâncias do exílio da Babilônia. A crítica literária de Js 24,1-28 vem demonstrando que esse texto não é uma composição totalmente Deuteronomista. O verbo “escolher” (*bhr*), conforme já dito em linhas pretéritas, na literatura Deuteronomista deveria focalizar a opção sempre por Iahweh. Jz 5,8 indica uma “escolha” proposta por grupos que tinham uma experiência de fé em Iahweh como seu Deus.

As circunstâncias para a escolha (*bhr*) em servir a Iahweh é menos problemática no contexto de novos assentamentos em Canaã do que no tempo da Reforma de Josias (622-609

a. C.) ou durante o exílio da Babilônia. A expressão que se encontra em Js 24,19: “*não sereis capazes de servir ao Senhor, pois ele é um Deus santo, um Deus ciumento, que não tolerará vossas rebeldias e vossos pecados*”, é uma elaboração teológica feita a partir de Js 23, totalmente de cunho Deuteronomista, e no contexto do pós-exílio (538 a. C.), haja vista que a exigência de exclusividade de culto a um único Deus, quando foi estabelecido o monoteísmo, não fazia parte do ambiente politeísta de Canaã.

Portanto, o fato de obedecer a Deus não remove o politeísmo, onde a divindade está associada à bênção e à maldição, e o culto a Iahweh foi uma alternativa ao politeísmo existente na Palestina, provavelmente, no contexto cultural e religioso do tempo da casa de José, quando se consolidou a teocracia judaíta, e sua teologia monolátrica, sob a direção de Iahweh como o único Deus.

CONCLUINDO

Josué 24,1-28 mostra uma formatação das tradições do êxodo, tomada da terra e aliança, mas não há indicio de que haja alguma ligação com o Sinai, conforme referências.

O texto aproxima-se mais de uma associação em torno de El, sob o nome de Israel, que posteriormente, tornou-se uma associação israelita, nos planaltos centrais de Canaã, das tribos ali instaladas.

Seria preciso focalizar o fato de que em Js 24,1-28 já se encontra um movimento remoto em torno da fé em Iahweh? Talvez isso signifique dizer que essa fé seja anterior ao Sinai, tendo em vista que a tradição da tomada (conquista) da terra testemunha a vontade de Iahweh de entregá-la gratuitamente a seu povo, enquanto a tradição do Sinai refere-se à vontade jurídica e exigente de Iahweh (RAD, 1976, P. 59).

Seguindo G. von Rad, quando se fez a unificação das tradições procurou-se reforçar aquela da tomada (conquista) da terra, como sendo um acontecimento que teve seu início no Sinai, com o objetivo de exigir que o povo cumprisse o ordenamento jurídico, isto é, as leis (*mišpātîm*) devidamente promulgadas, porém, tendo o devido cuidado de unir lei e dom da

terra. No entanto, Js 24,2b-13, que tem a forma narrativa do antigo credo histórico, não fala nada a respeito de exigências legais feitas ao povo.

Os elementos da aliança (Js 24,1-28), então, aparecem no texto de maneira modificada. Isso talvez porque o objetivo do autor, quando inseriu o texto na obra deuteronomista seria insistir sobre o engajamento voluntário do povo e sua responsabilidade quanto ao novo projeto de restauração.

Nesse sentido, pode-se dizer que a assembleia de Siquém é de uma provável tradição remota à qual foram juntadas as tradições do êxodo e entrada (conquista) na terra, que, semelhante à tradição do Sinai, segue a forma dos tratados de vassalagem, embora alguns elementos falem nessas duas tradições. Na aliança do Sinai, não se encontra nenhuma referência ao juramento do povo, nem às maldições e bênçãos.

O mesmo acontece com a aliança de Siquém. Enquanto o livro do Deuterônomo é todo ele estruturado na forma de uma aliança (o capítulo 27, por exemplo, corresponde a bênçãos e maldições), talvez porque o redator não encontrou forma melhor para tratar da memória do povo (exilados) do que aquela da aliança, a partir da cerimônia de renovação da aliança que era realizado durante a festa das tendas (Dt 31,10b-11).

Portanto, foi nesse sentido, como cerimônia de renovação da aliança, que G. von Rad entendeu a origem de Js 24,1-28 (1976, p. 60). Mas, ao que tudo indica, na cerimônia de renovação da aliança está sua origem como texto construído. As tradições foram reunidas, no esquema da aliança, galvanizadas e cristalizadas, quando a história, o culto e a lei passaram a ser os elementos característicos da religião de Israel. O capítulo seguinte procura compreender melhor o contexto social da assembleia de Siquém.

CAPÍTULO III

A MATRIZ SOCIOLÓGICA DA ASSEMBLEIA DE SIQUÉM (Js 24,1-28)

Na parte final do capítulo anterior, fez-se referência a uma possível tradição de uma aliança em Siquém. A existência dessa tradição, conforme citações, teria servido para formalizar as relações jurídicas entre os diversos grupos que retornaram do exílio e aqueles dos remanescentes. Assim, provavelmente conhecedor dessa tradição, o redator javista, ao organizar sua narrativa (Js 24,1-28), tenha talvez acentuado a existência de uma aliança histórica, havida no passado, com a finalidade de fazer dela, no contexto de sua época, uma celebração de renovação da aliança.

3.1 ASPECTOS GERAIS DO CONTEXTO SOCIAL DE Js 24,1-28

É de se observar, conforme mencionado no final do segundo capítulo, que não havia, da parte do redator javista, melhor forma para tratar da memória dos grupos (remanescentes e exilados) do que aquela da aliança. Não existia qualquer interesse em reproduzir o rito formal da aliança encontrado nos tratados hititas e assírios. Sua preocupação estava nos argumentos que fossem capazes de convencer os diversos grupos dispersos, provavelmente, também os situados na área do extinto Reino do Norte, a tomar uma decisão que fosse capaz de fomentar uma tribalização. Para isso, ele faz crer na existência de uma antiga tradição de Siquém. Ela fornecia a memória histórica de um pacto ali acontecido, e junto à narrativa da tomada da terra, serviria de instrumento fundamental a ser utilizado de forma segura para que se formalizasse a aliança (L' HOUR, 1962, p.35).

Para tanto, o redator javista teve a devida preocupação de não deixar de fora as tradições antigas relacionadas a Iahweh e arriscou integrar ao Javismo, já centralizado em Jerusalém, tradições locais vistas com desconfiança pelas lideranças religiosas de Jerusalém (L' HOUR, 1962, p. 35). Construindo sua narrativa dessa maneira, aquela aliança de Siquém estava fundamentada na tradição e tinha valor simbólico para todos os israelitas, de qualquer tempo e lugar, além de quebrar resistências de outros grupos. Dessa forma, não precisava

preocupar-se com os detalhes do ritual da aliança e, além disso, não corria o risco de construir sua narrativa independente de toda a história narrada pelo deuteronomista, tendo em vista que seu trabalho literário é posterior à obra Deuteronomista. Talvez por isso, a narrativa de Js 24,1-28 tenha sido colocada no final do livro de Josué, para fazer harmonia com o Deuteronomio, e fechar a obra Javista (SETERS, 2008, p. 345).

Nesse sentido, prevalece uma história única, e Js 24,1-28 é colocado como o resultado do cumprimento da promessa (Dt 27,21.29; Js 8,30-35), no contexto social do período Persa, quando foi construída a narrativa referente à entrada na terra (DAVIES, 2006, p. 72). O tema do exílio constituiu-se num forte instrumento de ligação entre grupos de “exilados”, porque, segundo N. P. Lemche, sem o exílio (*gôlāh*) os filhos não poderiam reclamar nenhum direito sobre a herança da terra. Portanto, é a perspectiva do exílio que legitima o suposto direito sobre a terra e a expulsão dos povos que nela viviam, uma vez que esses não eram filhos, e a terra, dada aos pais (Js 24) como dom de Deus, podia ser reclamada a qualquer tempo (1998, p. 88).

H. Reimer e O. L. Ribeiro, já citados nos capítulos anteriores, comentando Js 24,1-28, seguem na direção de afirmar que se trata de um texto que tem sua redação provavelmente no contexto do pós-exílio. Em sendo, a narrativa de Js 24,1-28 projeta a celebração de uma aliança como conclusão de um hipotético processo de entrada na terra, em um passado remoto, quando efetivamente está se referindo a um momento decisivo para a formação da comunidade da *gôlāh*. Essa aliança, projetada no passado, adquire plena validade para conceder, como se legítimo fosse, um direito aos descendentes dos pais sobre a terra dos amorreus (cananeus), naquele momento histórico, no qual a narrativa foi escrita. Esse momento coincide então com a nova política socioeconômica estabelecida pelo Império Persa (2008, p. 56).

3.1.1 A entrada na terra – dom ou conquista

Inicialmente, segundo J. Briend, para tratar do tema supra sempre se usou apenas a documentação bíblica (1982, p. 93). Prosseguiu-se então fazendo reflexões teológicas sobre a tradição que se refere à condução do povo para a terra e ou para tomar posse dela. Segundo

M. B. de Souza e J. Caravias, na famosa assembleia de Siquém, o culto já se encontra constituído na forma de um memorial histórico que unificou as tradições das tribos (1988, p. 144). Em seguida, eles defendem que a convicção de fé em Iahweh que unia as tribos (*Efraim, Manassés, Benjamim, Levi, Judá*), possibilitou que outros grupos “pequenos e atrasados se apoderassem de amplas zonas de terra” (1988, p. 147). Ainda, segundo esses autores, Josué foi líder da “conquista da terra”²⁸, o que resultou em novas formas de existência econômica e política, porquanto os governantes cananeus foram derrubados e as tradições produzidas pelos grupos passam a fazer parte da história de cada um deles (1988, p. 150).

Essa linha de reflexão teológica também pode ser encontrada nos escritos de G. Mendenhall, N. K. Gottwald, G. Pixley, segundo os quais, a tradição que conduz o povo à terra, foi um fato histórico inserido no culto e desenvolvido como ação realizada pela vontade de Iahweh. Não teria sido uma tradição criada no culto. O credo histórico encontrado em Dt 26,5b-9 fez uma vinculação da tradição da posse da terra com a celebração cültica, que está ligada ao santuário de Guilgal (tribo de Benjamim), pois em Ex 23,16 quando o israelita fazia sua confissão durante a entrega dos primeiros frutos da terra (*rē'sít*), ele reafirmava a história da entrada na terra. Era uma confissão feita de forma coletiva (RAD, 1976, p. 47). Porém, P. R. Davies, referindo-se ao credo histórico acima citado, tem entendimento divergente. Se o livro do Deuteronômio é do VI ou talvez do V século a. C., o credo poderia servir para compensar uma situação de impotência política e econômica da comunidade da *gôlāh*. O credo histórico é escrito então para retratar um passado glorioso que jamais existiu (2006, p. 86).

I. Storniolo, referindo-se às hipóteses sobre a entrada de Israel na Palestina para ocupar aquele território, tais como: conquista global e violenta, imigração progressiva e pacífica, e revolução social, opta por esta última. Foi uma revolta que tomou corpo com a chegada do grupo do êxodo, que havia saído do Egito. O grupo que escapara do Egito reuniu-se com camponeses, pastores e outros marginalizados (*'apiru*) e, assim, enfrentaram as cidades-Estado, conduzidos por Iahweh, Deus libertador, mediante uma aliança formalizada

²⁸ **Conquista da terra:** A presença de Josué na conquista da terra, através da guerra santa, vem da leitura teológica de Iahweh como Deus único, sob a orientação da teocracia judaíta. A terra foi dada por Iahweh ao povo eleito do Antigo Israel que deve se manter fiel e puro. A terra dada por Iahweh ao Antigo Israel passou a ser então interpretada como um direito divino para fundamentar a conquista, a matança e a destruição. Porém, como defende N. Habel, essa versão da conquista da terra de Canaã é ideológica (2007, p. 110). Em nome de Iahweh promoveram-se conquistas e extermínios. Isso até hoje influencia eventos semelhantes ao longo da história. Precisa-se fazer uma nova leitura do livro de Josué.

no Sinai, e que muitos textos de Josué sustentam a hipótese da revolta e conquista da terra, com a derrubada dos “donos do poder”. Nesse contexto, segundo I. Storniolo, a aliança de Siquém (Js 24) é bem mais compreendida, se se supõe que alguns setores da população cananeia, libertada dos seus opressores, tenham abandonado seus deuses particulares e aceitado a Iahweh, o Deus libertador (2008, p. 24-26).

A partir das narrativas bíblicas, e no caminho indicado pela hipótese acima, os grupos de camponeses e marginalizados (*'apiru*) não ocuparam uma nova terra como se tivesse acontecido uma invasão de fora. A conquista da Terra Prometida, segundo I. Storniolo, incluiu também a criação de um novo sistema, que teve por pressuposto a concepção de uma nova economia, possível a partir de um novo modelo de organização social (2008, p. 28). Os grupos acima referidos não retornaram a um lugar estranho. Ali viviam, portanto, como estrangeiros residentes, como pastores e também como camponeses temporários, cujas atividades eram praticadas nos lugares montanhosos e regiões de florestas nas sobras de terra e nas fronteiras do território de Canaã (AHARONI, 1979, p. 78). Esse modo de vida estava muito próximo dos denominados *'apiru* das cartas de Tell El-Amarna (BRIEND, 1982, p. 23).

Na perspectiva de um processo de revolta de grupos marginalizados que haviam perdido a terra (STORNILO, 2008, p. 34), alianças foram estabelecidas com outros setores empobrecidos das cidades-Estado, com o objetivo principal de liberar a terra do domínio do rei e dos príncipes aliados, haja vista que o rei detinha o domínio sobre a terra na qualidade de representante do deus sol, divindade do Egito. Nessa condição, ele podia fazer a distribuição da terra aos príncipes das cidades-Estado, convertendo suas campanhas militares em empreendimento para encher as terras com plantação de trigo, utilizando-se de trabalho forçado (MICHAUD, 1982, p. 27).

Esses fatos, segundo H. Jagersma, apontam para uma tradição da época de Josué, que se refere a um acordo entre os ancestrais dos israelitas e palestinos (Gn 34), formalizado na assembleia de Siquém, provavelmente, no fim do século XIII a. C. (1983, p. 74). Nesse caso, aquela assembleia faz referência a um evento ocorrido no fim do século XIII ou início do século XII a. C. Em sendo assim, teria contribuído para a formação de uma associação intertribal que mudou a história de camponeses, pastores e grupos marginalizados (*'apiru*) a partir de uma revolta social (GOTTWALD, 1986, p. 569).

Caminhou-se nessa linha de pensamento por décadas. A conquista da terra das mãos dos donos da riqueza e do poder pelos grupos marginalizados (MENDENHALL, 1974, p. 12). Essa teoria serviu para fazer releituras e reinterpretar as antigas tradições em vista dos exilados que tinham perdido a terra. Dessa forma, a tradição de Josué serviu para fazer a memória histórica daqueles acontecimentos e preparar o povo (exilados) para reconquistar a terra e refazer a sociedade livre do sistema dos reis (STORNILO, 2008, p. 35). Porém, Israel agora precisa compreender a terra como dom (BRUEGGEMANN, 1986, p. 74). I. Storniolo, continuando a reflexão teológica sobre o dom e a conquista da terra, no livro de Josué, conclui dizendo que “Deus dá a terra, mas não dispensa o esforço do povo” (2008, p. 40), isto é, Iahweh dá a terra, mas não dispensa o esforço para conquistá-la.

A terra como dom, segundo E. W. Davies, vem acompanhada do tema da promessa da terra desde Gn 12,1-3 até Js 24,1-28, na perspectiva dos exilados, no entendimento de que a terra lhes fora destinada por Iahweh antes mesmo de Israel se tornar uma nação. A terra concedida como dom de Deus lembrava aos israelitas que eles não eram da terra de Canaã e que esse dom da terra significava que Israel não conseguiu a terra por seus esforços (Dt 8,17; Js 24,12). No entanto, não obstante a conotação teológica da terra como o lugar do relacionamento com Deus, a terra quanto ao seu alcance histórico, era a principal fonte de riqueza econômica. Era a base da prosperidade das famílias e todos tinham direito de se beneficiar dela (1995, p. 335-336).

3.1.2 A promessa teológica da terra: uma expectativa de direito

Situando a perícopé de Js 24,1-28 no contexto sócio-histórico do período Persa (538-330 a. C.) talvez as oscilações quanto às posições a respeito desse texto se aproximem de um consenso. É possível que seja uma elaboração teológica desenvolvida em Judá para validar uma conexão da dinastia davídica com todo o Israel. Josué entra na terra da promessa feita a Abraão (promessa teológica) e reúne o povo que se encontrava disperso sob o argumento de que todos têm suas raízes em uma mesma história vivenciada pelos seus antepassados (FINKLSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 201-202) para recuperar a glória do passado, isto é, a grandeza econômica de Judá.

Para tanto, era preciso que o povo mudasse seus hábitos e voltasse a viver como povo consagrado a Iahweh e longe dos ídolos estrangeiros, para não ser castigado novamente pela desobediência (Dt 4,21). Assim, os inimigos serão vencidos, a terra conquistada terá descanso e a produção de riquezas será abundante (FINKLSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 233).

No período Persa, esse projeto vem a ser colocado em prática pela comunidade judaica, que se constituiu como o Antigo Israel, oferecendo uma definição precisa para a nova organização social, como povo de Deus, na perspectiva de que todos têm origem no mesmo sangue e pertencem ao mesmo grupo étnico. Estava criada a tradição das origens, desde os patriarcas, seguida da entrada na terra, a partir do êxodo do Egito, que dava sustentação para reclamar direitos sobre a terra de Canaã e expulsar os habitantes que nela viviam (LEMCHE, 1998, p. 130-131).

No caso, de uma simples expectativa de direito sobre a terra, apenas uma remota esperança, gerou-se um direito adquirido, pois fundamentado em fatos constituídos no passado, quando os seus antepassados (patriarcas), desde há muito tempo, detinham a posse da terra, que agora estava sendo reclamada pelos que retornavam do exílio.

Mas, registre-se que há muito se debate sobre a historicidade das tradições bíblicas, que talvez teriam sido criadas para fundamentar o retorno dos exilados, de acordo com a linha de pensamento de N. P. Lemche (1998, p. 131). Por outro lado, referindo-se às tradições bíblicas, A. Lemaire, comentando sobre a dificuldade de interpretação histórica dessas tradições, opina que elas seriam de grupos autônomos de famílias que se consideravam descendentes de um único ancestral. Nesse sentido, as figuras patriarcais (Abraão, Jacó, Isaac) seriam a personificação da família ou do clã. Às vezes, para fundamentar a tradição histórica, recorreu-se a nomes de tribos relacionados com as tradições geográficas talvez porque sejam dados mais estáveis. Efraim é o nome de uma montanha que passa a designar seus habitantes (1978, p. 321).

Seguindo os aspectos geográficos, tentou-se chegar às tradições históricas do Antigo Israel. A. Lemaire, a partir dos dados topográficos assinalados nos “ostraka de Samaria”²⁹,

²⁹ **Ostraka de Samaria:** Fragmentos de vasos de argila empregados como material de escrita. Informações publicadas por G. Cornfeld e D. Freedman (1976, p. 81.121). Segundo Cazelles, são datados do III século e fazem referência à administração do Reino do Norte e seus vizinhos, antes de 722 a. C. (1986, p. 41). M. Liverani informa que centenas de *Ostraka* (pl. grego) encontrados em 1910, em dependências do palácio real da

procurou chegar a essas tradições. No material pesquisado por A. Lemaire, foi encontrado o “país de Héfer”, situado no vale do rio Far’ah, que tinha por capital a cidade de Tera (*tîrṣāh*). Nessa região, pode ser identificado o nome primitivo de Israel, um dos clãs de Manassés, conhecido sob a forma de filhos de Israel (*bānîm ysrā’ēl*), próximo do santuário de Silo. Nesse material, também foi encontrada referência à tradição dos filhos de Jacó (1978, p. 321).

Nesse horizonte geográfico do ciclo de Jacó, no planalto central de Canaã e na Transjordânia, diferente do ciclo de Abraão, localizado do sul de Canaã (VAUX, 1974, p. 169), A. Lemaire informa que o ciclo de Jacó (fonte Javista) termina com a chegada do patriarca a Siquém. Na vizinhança dessa localidade, Jacó comprou uma área para sepultamento, onde também levantou um altar (*măssēbāh*) a El – Elohim Ysra’El (Gn 33,18-20). Gn 34 narra o começo da história dos filhos de Jacó e suas relações com os habitantes da cidade de Siquém (1978, p. 328). Gn 34, na sua formulação primitiva, segundo A. Lemaire, também fala dos filhos de Jacó e dos Siquemitas. Em Gn 37,12, os filhos de Jacó cuidam do rebanho do seu pai em Siquém e a narrativa Javista focaliza a atuação de sua família entre o vale do Jordão e o vale do rio Far’ah e Dothan (1978, p. 329).

Segundo informação de A. Lemaire, essa localização dos filhos de Jacó na região do rio Far’ah, de Siquém e Dothan, concorda com a tradição bíblica das filhas de Salfaad (*ṣelōfehād*) que se encontra em Nm 27,1-11; 36,1-12; Js 17,3-7. Os dados topográficos dos antigos lugares da Samaria sugerem que o território pré-Israelita era o país de Héfer, país que compreendia cinco distritos localizados ao norte de Siquém: Maala, Noa, Hegla, Melca e Tera. Porém, alguns séculos depois, no período do exílio, esses distritos são chamados de filhas de Salfaad. Desse modo, o território dos filhos de Jacó refere-se àquele do país de Héfer e de Salfaad (*benôt ṣelōfehād*) sob a proteção de Pahad, divindade dos pais, porém, fora da região de Betel ou da tradição de Betel (1978, p. 329-330).

Ainda segundo A. Lemaire, para a fonte Javista, o ciclo de Jacó e os episódios posteriores relacionados aos seus filhos estão situados na região de Siquém. Não se fala em Betel. Enquanto a pesquisa feita à luz dos “Ostraka de Samaria” aponta o clã primitivo dos filhos de Israel localizado a 15 km ao sul de Siquém, próximo ao santuário de Silo (1978, p. 331). No caso, a relação dos filhos de Israel com Siquém, bem como dos filhos de Jacó com Betel, parece vir da tradição de um acordo entre eles ou das relações políticas e religiosas do

Samaria, tratam de carregamentos de vinho e de óleo, “provenientes das fazendas palatinas”, para abastecimento do palácio (2008, p. 164).

Reino do Norte (Israel), no início do século VIII a. C., período em que o santuário de Siquém não parece exercer nenhum papel importante, enquanto o de Betel se encontra no seu apogeu (Am 5,5; 7,10). É um santuário oficial do Reino do Norte (1978, p. 331-332). As tradições de Jacó, do santuário de Siquém, e as tradições de Betel, são juntadas em vista do Reino do Norte. Fez-se a transferência das tradições de Jacó (Siquém) para Betel, cujo santuário era o mais importante para aquele reino à época (século VIII a. C.). Portanto, as tradições de Jacó relacionadas com o santuário de Betel são uma obra tardia da época do Reino de Israel ou posterior.

Ao tentar estabelecer a área territorial dos filhos de Jacó nas proximidades de Siquém, seguindo o trabalho de A. Lemaire, talvez se possa dizer que a aliança de Siquém encontrada em Js 24,1-28 e a construção literária relativa às filhas de Salfaad, representam duas formas de uma mesma tradição (1978, p. 333). Portanto, se a identificação do território dos filhos de Jacó com o país de Héfer está correta, então a tradição aponta para uma aliança ocorrida em Siquém entre os filhos de Israel e os filhos de Jacó (Js 8,30-35; 17,3-6; Nm 27,1-11; Dt 11,26-32). Tradição essa de um mesmo acontecimento que fora espalhada para outros textos (Gn 35,2-4).

Seguindo nessa direção, A. Lemaire, escrevendo sobre os filhos de Jacó, clã provavelmente originário da Transjordânia, defende que eles passaram a viver no país de Héfer, a nordeste de Siquém, após ter atravessado o rio Jordão, próximo a Guilgal. Josué teria sido o chefe dos filhos de Israel, enquanto o chefe dos filhos de Jacó poderia ter sido Salfaad (1978, p. 333). Fez-se então uma aliança entre os clãs, que parece ter ocorrido em termos de igualdade de condições. Cada um dos clãs guardava sua autonomia política e econômica, permanecendo cada casa com sua herança – *nāhālāh* - (Nm 36,9), nas proximidades de Siquém. Essa tradição foi transportada e adaptada nos outros santuários do Reino do Norte. Porém, a tradição dessa aliança parece ter selado a união de duas casas, conforme entendimento de R. de Vaux (1971, p. 620).

Segundo I. Finkelstein e N. Silberman, no entanto, os relatos sobre os patriarcas são da época da monarquia (Judá e Israel) ou provavelmente do pós-exílio. São relatos que possivelmente refletem preocupações de grupos que retornavam do exílio e projetavam na vida dos pais lendários um passado mítico. Nesse sentido, Josué seria um líder mítico em torno do qual foram reunidas histórias individuais e experiências localizadas, que, devidamente ampliadas, são relacionadas a uma grande campanha militar de conquista.

Assim, segundo I. Finkelstein e N. Silberman, aquilo que foi uma experiência de algumas localidades, na maior parte das vezes marcada pela violência, tornou-se uma saga³⁰ de excelente qualidade, alguns séculos depois, capaz de ser transformada numa ampla conquista militar sob a proteção de Iahweh. Aqui se tem, portanto, uma produção literária com o propósito de fundamentar a identidade dos grupos dos exilados, como se fosse todo o Israel (2003, p. 132) a reclamar, por direito adquirido, as terras pertencentes ao Reino do Norte que havia sido derrotado pela Assíria. Então, Judá reclama agora o território do Reino de Israel como parte de sua herança (*nāhālāh*) (FINKLSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 136). Isso então sugere que a redação de Js 24,1-28 está situada no contexto do Império Persa, e que foi construída a partir de fragmentos ou perícopes da memória popular espalhada ao longo de vários séculos.

3.2 A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA NOVA CASA DE JUDÁ

Aqui tem início um procedimento de estudo na perspectiva das questões econômicas, sociais, políticas e ideológicas que visa encontrar no texto de Js 24 informações sobre a sociedade da época em que o texto foi escrito ou do sujeito histórico a quem o texto se relaciona, tendo em vista o pressuposto de que os textos literários são produtos do ambiente sociocultural no qual foram compostos (CORREIA JÚNIOR, 2006, p. 49).

A pretensão desse estudo, nesse vai e vem de informações literárias e históricas desconstruídas, quanto ao texto de Js 24,1-28, situado agora no contexto do pós-exílio, no período do Império Persa, na terra de Canaã, é compreender a organização social da época e o porquê de a literatura bíblica promover a união da província de Judá com Israel e fazer a justificativa do critério do culto único a Iahweh. Segundo P. R. Davies, os descendentes dos exilados são apresentados na literatura bíblica como os que preservaram a religião de Israel e que, quando do seu retorno, procederam a uma distinção entre eles e o povo da terra. É, portanto, o verdadeiro Israel que volta na observância à lei e na pureza ética (2006, p. 55).

³⁰ **Saga:** Termo aplicado aos relatos dos patriarcas (SERRANO e SCHÖKEL, 1982, p. 63). A saga é uma narrativa que visa enaltecer um personagem ou explicar a existência de lugares e objetos (Js 24,25-27).

J. Briend, em 1982 já informa que, no reinado de Dario I (522-486 a. C.), descobriu-se uma comunidade ativa em Jerusalém, sob o impulso de Zorobabel, descendente de Davi, e do sacerdote Josué, e que referida comunidade se reunia em torno do templo de Jerusalém (1982, p. 93) e que, no reinado de Artaxerxes II (404-359 a. C.), é promulgada a lei de Deus e do Estado (Esd 7,26: *Lei do teu Deus – que é a Lei do rei*). Era uma decisão tomada pela autoridade do Império Persa. Era próprio da política Persa fazer intervenção e manter as tradições religiosas de cada povo dominado (1982, p. 94).

No período do Império Persa, a província de Judá, como parte da Satrapia além do Rio, entre o rio Eufrates e o Egito, é o provável contexto em que os “deportados” constituíram uma comunidade étnica. É nesse mesmo período, segundo P. R. Davies, que talvez tenha sido construído o relato da terra prometida a Abraão (Gn 15,18) para sustentar a unidade política da comunidade dos chamados “deportados” e, avançando no pensamento de J. Briend, quanto à política do Império Persa, segundo P. R. Davies, foi a autoridade Persa quem fez o repatriamento dos deportados segundo seu próprio interesse, face à necessidade de ocupação das terras que se encontravam despovoadas, em vista da produção de alimentos (2006, p. 77).

Nesse sentido, conforme dados fornecidos por P. R. Davies, o território do norte, entre o fim do período do ferro II (900-600 a. C.) e o início do Império Persa (ferro III – 600-330 a. C.)³¹ se encontrava com grande número de assentamentos de povos trazidos de outros locais pelos assírios (2Rs 17,24). Porém, quanto ao território de Judá, apenas no período imediatamente posterior é que vem ter um crescimento de assentamentos desse tipo, na proporção de 25%, em lugares antes desabitados. Segundo o autor acima referido, 2/3 desses novos assentamentos foram estabelecidos em áreas de terra que se encontravam vazias desde o fim da idade do ferro II. P. R. Davies defende ainda que esses novos assentamentos eram constituídos de pequenas vilas sem muro, nos terrenos que se encontravam abandonados (2006, p. 78). Esses dados estão de acordo com o informes fornecidos por M. Liverani, pois, segundo este autor, o cenário da região de Canaã no século VI a. C. parece ter sido o de um colapso total, e as grandes culturas do período do ferro II (VIII-VII a. C.) tinham desaparecido (2008, p. 288).

Dessa forma, segundo P. R. Davies, não é difícil associar essas novas ocupações com os grupos judaítas denominados de filhos do exílio (*bānîm hāgôlā*), sob o domínio dos

³¹ Tabela fornecida por M. Liverani, (2008, p. 32)

aquemênidas³², haja vista que as evidências arqueológicas e históricas favorecem a hipótese de ter havido um processo de ocupação de áreas que se encontravam desabitadas, no fim do século VI a. C. Além do mais, é importante destacar que, conforme dados colhidos por P. R. Davies, as ocupações das áreas de terra pelos grupos dos deportados, obedecia a uma determinação da política dos aquemênidas, que era a de ocupar as áreas desabitadas do território de Judá. Nesse caso, o que se pode deduzir é que não houve, inicialmente, uma luta por terra com os habitantes locais, nem tampouco com os vizinhos do norte. O que dever ter havido foi um verdadeira mistura de vários grupos em vista da proposta econômica do Império Persa (2006, p. 78).

Prosseguindo-se com os informes fornecidos por P. R. Davies, os aquemênidas transferiam grupos de pessoas de várias etnias, para áreas desocupadas, dentro do seu vasto Império, com o objetivo econômico de produzir grãos. Assim, de acordo com o autor supra, o retorno para Judá não foi necessariamente de judeus que voltavam do exílio para sua casa, beneficiados pela política do Império Persa de repatriá-los, conforme leitura teológica devidamente sedimentada (Is 44,28 - *que digo a Ciro: "Meu pastor." Ele cumprirá a minha vontade ...*; 45,1 - *Assim diz Iahweh ao seu ungido, a Ciro que tomei pela destra...*). Porém, o que mais se aproxima dos eventos é de ter ocorrido uma transferência de pessoas de algumas regiões, por interesse da política econômica do Império Persa, inclusive de dentro da própria Palestina. Na perspectiva bíblica, porém, todo o povo (de Deus) retornou do exílio e isso passa a ser aceito sem qualquer objeção. Tudo parece levar a crer que todos vieram de fora, inclusive os patriarcas (2006, p.78).

No caso, parece ter sido instaurado um processo de persuasão, por parte dos escribas judaítas, no sentido de fazer com que aqueles que foram transferidos acreditassem que estavam retornando à casa de origem. Não havia contexto mais propício para incluir a tradição dos pais, bem como a tradição da tomada da terra por Josué. Aquela terra já tinha sido habitada no passado pelos ancestrais dos novos imigrantes. Nesse sentido, M. Noth, ao comentar a citação de Esd 1,2-4 (*"Assim fala Ciro, rei da Pérsia: Iahweh, o Deus do céu, entregou-me todos os reinos da terra e me encarregou de construir-lhe um Templo em Jerusalém, na terra de Judá..."*) defende que tal citação é uma paráfrase para incluir o retorno

³² A dinastia dos Aquemênidas teve início no VI século a. C. (550-330), período também chamado de primeiro Império Persa.

dos exilados. O cronista³³, segundo M. Noth, faz um desenvolvimento do “edito de Ciro”, complementando-o, para permitir a volta dos exilados, porque no edito original não se falava em repatriar os exilados (1966, p. 281).

A volta de grupos dos exilados estava ligada a um projeto bem mais amplo do que apenas a reconstrução do templo, que, apesar das dificuldades encontradas (Ag 1,1-11), é finalmente reconstruído com recursos do Império Persa (Esd 6,8-9) quando Zorobabel, funcionário do governo Persa, era governador de Jerusalém. Esperava-se que ele fosse o futuro rei de Judá (Zc 4,6-10), mas Zorobabel é substituído pelo sacerdote Josué (Zc 6,9-14) e não se fala mais em Zorobabel (NOTH, 1966, p. 286).

Entretanto, o templo passa a ser o centro religioso da comunidade da *gôlāh*. Israel é agora a grande comunidade religiosa concentrada no santuário e passa a se distinguir dos outros povos e a conservar-se unida mediante os atos que Iahweh havia cumprido em seu favor. Organizou-se o culto no templo e formou-se um corpo sacerdotal (NOTH, 1966, p. 287), com a presença de alguns sacerdotes sadoquitas que tinham regressado a Jerusalém (1Cr 5,41) aí incluído Josué, filho de Josedec, na condição de sumo sacerdote. Começa-se uma nova organização social no interesse da comunidade religiosa de Jerusalém e do governo Persa.

Neemias é nomeado governador da província de Judá (Ne 5,14) e trata logo de providenciar o repovoamento da Província, trazendo novos habitantes e distribuindo a terra por sorteio (Ne 7,4-5; 11,1-2). Esse posicionamento de Neemias é condizente com que foi dito acima sobre o território de Judá que se encontrava pouco habitado. Neemias também toma a decisão de mandar publicar um edito sobre o perdão das dívidas (Ne 5,1-13). Segundo M. Noth, talvez isso tenha ocorrido quando os repatriados, que tinham sido deportados por Nabucodonosor, reivindicaram seus domínios e patrimônios deixados, o que levou muitos ao empobrecimento, e quase ao estado de servidão por causa das dívidas. Neemias então obriga os credores a fazerem uma promessa diante do templo de perdoar as dívidas e devolver os bens hipotecados (1966, p. 296).

³³ **Cronista:** Nome que designa os autores dos conjuntos literários bíblicos denominados de Crônicas I-II e Esdras e Neemias (IV século a. C.).

3.2.1 Aspectos econômicos

Se estiver correto que Js 24,1-28 é do período Persa, então alguns elementos econômicos presentes no texto revelam-no um produto das circunstâncias sócio-históricas da época dos aquemênidas. A proposta econômica dos aquemênidas, segundo P. R. Davies, tinha por objetivo a produção agrícola, tanto para manutenção da administração, como para abastecer as rotas comerciais. Transferem-se populações para que ocupem a terra e fundem ou restabeçam vilas, que funcionavam como verdadeiras unidades corporativas para facilitar a taxaço dos tributos. Procurava-se manter uma identidade administrativa para tais unidades de produço, inclusive favorecendo uma distiço étnica entre as populaçoes transferidas para um melhor controle dentro do modo de produço tributário (2006, p. 79).

Esse conceito de modo de produço tributário é uma ideia teórica que serve como instrumento para compreender uma realidade social e sua construço sócio-histórica, a partir das relações sociais de produço (NAKANOSE, 2000, p. 130). Este modo de produço, segundo F. Houtart, constituía-se de antigas comunidades aldeãs que seriam cobertas por uma unidade superior. Essa unidade superior é uma instância política que pratica a exploraço por meio da aplicaço de um tributo (1982, p. 18).

Desse modo, as relações sociais de produço entre as entidades sociais (unidades de produço) e a instância política superior teria a função de arrecadar tributo, garantir a segurança das comunidades e proteger os intercâmbios comerciais na base de novos poderes políticos exercidos onde os clãs de outrora continuaram a se reproduzir e segmentar-se. Portanto, de acordo com F. Houtart, nesse modo de produço, o sistema dominante é o político, tendo em vista que é a partir dessa instância que se organiza a vida e a estrutura das relações de poder preenche a função das relações sociais de produço. Observa-se então que, nas unidades sociais constituídas pelas aldeias, a organizaço da economia se mantém inalterada e cada unidade produtora dispõe do meio de produço em virtude de sua pertença à casa estruturada segundo as relações de parentesco (1982, p. 19).

Dentro desse modo de produço, o Império Persa reorganiza o sistema tributário com uma nova estratégia de dominaço. À semelhança dos impérios anteriores (assírio, babilônico), como império mercantilista, faz uso da força militar para defender o sistema econômico hegemônico (GARMUS, 1989, p. 14) quando lhe fôsse necessário. A missão de

Neemias parece ser um exemplo da militarização de Judá pelo Império Persa (DAVIES, 2006, p. 80). Mas, a dominação Persa tinha como estratégia conceder autonomia às unidades produtivas e promover a liberdade cultural e religiosa. Porém, a economia e a política eram controladas pela administração Persa, com sua vasta rede de comunicação e de vigilância (ANDERSON e GORGULHO, 1986, p. 9).

Entretanto, deve-se registrar que a mudança implantada pelo Império Persa, quanto à autonomia religiosa e à reconstrução dos lugares de culto, segundo P. R. Davies, não se resumiu apenas às atividades religiosas. A reconstrução desses lugares de culto estava focada nas atividades econômicas e políticas, a partir do modelo social acima referido, também chamado de templo-cidadão-comunidade (*Bürger-Tempel-Gemeinde*).

Eram unidades de produção, relativamente autônomas, estruturadas e desenvolvidas a partir da ligação entre templo e proprietários de terra. Em sendo assim, seguindo a opinião de P. R. Davies, os mecanismos socioeconômicos descritos por alguns estudiosos como se estes se referissem ao Israel das origens, de fato, ainda não existiam nesse período e esses estudiosos estão simplesmente equivocados. Somente em período tardio, segundo o autor acima citado, é que aparece a instituição casa dos pais (*bêt 'abôt*³⁴), como um mecanismo econômico, fruto da administração Persa. Foram, portanto, os aquemênidas (Persas) que promoveram a reconstituição de grupos sociais, uma espécie de tribalização, que não tinha nenhuma característica étnica, nem tampouco primária, mas eminentemente econômica e secundária. No caso, as tribos devem ser compreendidas no período do Império Persa, inclusive aquelas do estudo desenvolvido por N. K. Gottwald (DAVIES, 2006, p. 79-80).

Nesse sentido, pode-se dizer que Judá, no período Persa, estava estruturado em pequenas unidades (*bêt 'abôt*), providas de pessoas que tinham uma identidade própria e um centro administrativo e econômico. Eram unidades sociológicas básicas sustentadas pela posse da terra (*'āhuzzāh/nāhālāh*). É nesse período, portanto, que pode ser explicado, provavelmente, o surgimento da instituição denominada de casa dos pais (*bêt 'abôt*) conforme Ne 7,1-71, que permanece até a reforma econômica de Ptolomeu Soter I, e na raiz da formação dessa nova instituição está também o aparecimento de novas classes sociais

³⁴ *bêt 'abôt*: expressão hebraica utilizada por P. R. Davies para designar “casa dos pais” (2006, p. 79). N. K. Gottwald utiliza a mesma expressão da seguinte forma: *bēth- 'āvōth* e *bēth- 'āv* para se referir a “casa dos pais” e “casa do pai”, respectivamente (1986, p. 268), enquanto M. Liverani utiliza *bêt 'āb* para “casa paterna” (2008, p. 90) e *bêt 'ābôt* para “casa dos pais” (2008, p. 407). Nesta dissertação utiliza-se tanto a expressão *bêt 'ābôt* quanto, *bêt 'āb*.

(ANDERSON e GORGULHO, 1986, p. 10). No mesmo sentido, é o entendimento de J. L. Ska. Ele acrescenta ainda que, nessa época, podem ser explicados os diversos conflitos sociais, especialmente entre o grupo da *gôlāh* e o povo da terra (2003, p. 240).

Focalizando a nova organização dos exilados em Judá, no período do Império Persa, deve-se observar que a reconstrução dos centros de culto, como já mencionado acima, segundo P. R. Davies, estava focada na política econômica da administração Persa. A restauração da província de Judá fazia parte da estratégia da reorganização do Império Persa, incluindo o deslocamento de grupos de pessoas e também novos reassentamentos de povos, a construção de templos e a promulgação de códigos legislativos (2006, p. 82). Essas iniciativas tomadas pela administração Persa, tomando-se em concreto quanto à província de Judá, segundo P. R. Davies, conduziram à criação de uma comunidade formada por pessoas que vieram de fora, que se organiza a partir do culto em torno do templo, se constitui como uma nova entidade étnica e elabora um corpo legislativo. Desse modo, a reconstrução da província de Judá pela Pérsia pode ser dividida em três iniciativas: econômica (agricultura), sob Dario I, campanhas militares, no período de Artaxerxes II (CAZELLES, 1986, p. 224), a reconstrução do templo e a instituição de leis que asseguravam a estabilidade da comunidade judaíta (2006, p. 82).

A partir das informações acima, e procedendo-se ao levantamento de alguns nomes relativos aos dados econômicos presentes em Js 24,1-28, destaca-se a raiz YRŠ, que tem significado de possuir, herdar, porém traz uma conotação de desalojar alguém da terra (*'āres*). O verbo *yrš* está presente na literatura do pós-exílio. Outros termos presentes em Js 24,1-28 como cidades (*'ārîm*), construir (*bānāh*), trabalho exaustivo (*yāgā'*), vinhas e oliveiras (*keremîm* e *zēitîm*), plantar (*nētā'*), minha casa (*bēti*), servir (*'bed*) e herança (*nāhālāh*), relacionam-se com a atividade econômica.

No texto de Js 24,1-28, está presente a instituição da casa (*bēt 'abôt*) que, segundo P. R. Davies, em sintonia com o templo, formava uma unidade econômica relativamente autônoma, dentro de um processo desenvolvido pela Pérsia (2006, p. 83). Essa unidade econômica estava inserida no modo de produção tributário que predominava no Antigo Oriente e coexistia com o modo de produção tribal (NAKANOSE, 2000, p. 130-131). O modo de produção tributário não precisava substituir nem destruir o modo de produção tribal, pois a base produtiva continuava a mesma. O trabalho era organizado de forma coletiva, bem como a propriedade real da terra, principal meio de produção. Mesmo que a terra fosse considerada

como propriedade formal do rei, ela continuava como propriedade coletiva da casa (NAKANOSE, 2000, p. 135). A diferença consistia na arrecadação do tributo.

O tributo se caracterizava da seguinte maneira: o excedente da produção era considerado direito do rei, e recolhido em espécie. O rei também tinha direito à força de trabalho das pessoas que residiam dentro do território do seu reino, para a construção de estradas, pontes, canais de irrigação, outros serviços de natureza pública ou para o serviço militar. Mas a terra continuava como posse comunitária da casa (NAKANOSE, 2000, p. 135-136).

Em Js 24,1-28, a casa dos pais (*bêt 'abôt*) está presente e pode ser considerada como unidade de produção acima referida. A terra (*'eres*) é posse comunitária e o trabalho é coletivo. Isso parece concordar com P. R. Davies, que defende a tribalização como uma inovação do Império Persa e a missão de Neemias estaria ligada à militarização de Judá, na metade do V século a. C. (2006, p. 79-80) quando a administração do Império Persa usou como estratégia conceder autonomia à casa dos pais (*bêt 'abôt*), e promover a redistribuição da terra como posse (*yārāš*) por sorteio (*gôrāl*) (Ne 11,1-2), a partir de um esquema genealógico (Ne 7,4-5) que não tem qualquer referência à época da monarquia. É um esquema que retrata o período da diáspora e o retorno dos exilados (LIVERANI, 2008, p. 305).

No entanto, no texto bíblico, a tribalização tem início no período da idade do ferro I (1180-900). Mas, segundo J. W. Rogerson, ao se referir às teorias de A. Alt e M. Noth sobre a instalação em Canaã e a anficionia, respectivamente, informa que a análise histórico-crítica do texto bíblico, o estudo da história das tradições, o atual conhecimento da topografia e da arqueologia da região de Canaã, bem como o uso de estudos antropológicos, têm demonstrado que grupos remanescentes viveram nas mesmas condições geográficas e sociais, porém, separados no tempo por mais ou menos dez séculos (2007, p. 12).

Na organização tribal promovida pelo Império Persa tentou-se encontrar o Israel primitivo (GOTTWALD, 1986, p. 249). Ao examinar os níveis de organização do tribalismo israelita representados por tribo (*šēbet/maṭṭēh*) e associação protetora de famílias (*mišpāhāh*), N. K. Gottwald classifica um terceiro nível de organização que ele considera ser do antigo Israel e que denomina de “casa do pai” (*bēt 'āb*) (1986, p. 294-295). Porém, como ele mesmo analisa essa subdivisão chamada de casa do pai, que poderia ser uma metáfora tanto para uma associação protetora de famílias (*mišpāhāh*), quanto para a tribo (*šēbet/maṭṭēh*), essa casa não

passava de uma unidade econômica na formação social israelita (1986, p. 296), que, segundo P. R. Davies, é do período Persa (2006, p. 83). Nesse caso, N. K. Gottwald deslocou o contexto sobre a casa do pai (*bēt 'āb*) para fazer coincidir com a ideia da formação de Israel, no final de idade do bronze (1180), conforme informações colhidas por J. W. Rogerson (1995, p. 37).

A casa do pai (*bēt 'āb*), de acordo com a expressão de N. K. Gottwald, era uma unidade economicamente autossuficiente. Nela se produziam os elementos básicos suficientes para suprir as necessidades de seus membros. Cuidava-se do cultivo de cereais, de frutas, de cevada, de trigo, da criação de gado miúdo como ovelhas e cabras e também de gado bovino. Produzia-se vinho e azeite de oliveira, em campos agrícolas, cuja propriedade pertencia à casa do pai (1986, p. 300-301).

Segundo L. Epsztein, em Canaã, o povo organizava sua vida econômica sobre a exploração da terra em comum. Não havia lugar para a propriedade individual. A vida normal de um clã dependia do modo como era tratado cada um dos seus membros e o ideal de fraternidade devia ter um papel muito importante (1983, p. 100). A terra era usada em comum por clãs que ali viviam instalados nos planaltos.

Entretanto, apesar da terra continuar como propriedade comum, as mudanças de ordem econômica introduzidas pela administração da Pérsia são acompanhadas de transformações profundas na vida do povo. O princípio de reciprocidade entre os membros de cada casa desaparece e as diferenças se acentuam com a divisão da sociedade em categorias sempre mais diferenciadas. Os nobres (*hōrīm*) adotam um tipo de vida distinto e, para satisfazer suas necessidades, fazem uso do poder que a própria riqueza lhe colocava nas mãos. Desestabilizou-se então o sistema de parentesco e exigiu-se uma nova organização social que aumentasse a produtividade (NAKANOSE, 2000, p. 140).

As mudanças implantadas pela administração Persa não ficaram sem reação. Os que foram deixados pelos caldeus reivindicavam direitos como os legítimos “herdeiros da nação judeu-israelita” (LIVERANI, 2008, p. 275). A terra devia permanecer como propriedade da casa e assim preservar a igualdade de sua distribuição ao camponês. Ele era um homem livre pelo fato de possuir um lote onde pudesse trabalhar e garantir sua condição social, pois sem terra, segundo M. Schwantes, ele era apenas um meeiro (*hopši*), um homem transformado em

servo ou escravo (1984, p. 54). A terra, como propriedade da casa, era uma forma de proteger os camponeses também contra o crescimento dos latifúndios (GNUSE, 1986, p. 92).

Informa R. Gnuse que, nas grandes civilizações do Egito e da Mesopotâmia, a propriedade da terra estava centralizada nas mãos de poucos. Essa centralização tinha por finalidade exercer o controle social. Alguns governos fortes controlavam a administração pública e se apossavam da terra (1986, p. 94). Os reis e os sacerdotes da Mesopotâmia reivindicavam o direito sobre a terra pela força e legitimavam-no através de uma interpretação teológica. No Egito, o Faraó era um deus e, na Mesopotâmia, as massas eram servas dos deuses. No caso, as massas eram destinadas a trabalhar nas terras do templo, vínculo da manifestação divina com o povo. Na Mesopotâmia, mesmo que a legislação protegesse o pequeno proprietário, na prática, ele não estava isento da exploração e do empobrecimento (1986, p.94).

Ainda, segundo R. Gnuse, em outras localidades, no norte da Mesopotâmia, a lei em defesa da propriedade não era tão eficaz. Em Nuzi e Mari, por exemplo, a legislação implantada pelo sistema do templo-estado dificultava a venda da terra. A lei protegia a propriedade da terra, mas não impedia que se formassem grandes latifúndios. Mediante um arranjo, a propriedade podia ser tirada do indivíduo ou da família. Uma pessoa rica podia adotar uma família na sua casa e, dessa forma, herdava a terra em troca da assistência financeira ou através da troca ou da permuta (1Rs 21), deixando a família sem terra. Portanto, as leis que eram feitas para proteger, tornavam-se inoperantes diante dos arranjos feitos para burlá-las (1986, p. 97).

A prática da terra comunitária, segundo R. Gnuse, vem da organização familiar, quando toda a riqueza pertencia à comunidade familiar que, embora estivesse sob a direção de um chefe, era administrada em função de todos (1986, p. 97). A propriedade individual se restringia aos objetos de uso pessoal. Às vezes, até os rebanhos e tudo de que dependesse a sobrevivência da comunidade pertencia à família (GOTTWALD, 1986, p. 309). Era uma prática bastante usada pelos arameus, que tinham a propriedade comunitária da terra, que era regularmente loteada. Essa prática era também encontrada entre os cananeus (VAUX, 1971, p. 165).

O que se entende então é que a terra e os rebanhos foram mantidos como bens comuns da família, como bens da casa. A terra era distribuída às famílias e depois

redistribuída regularmente dentro da mesma casa. Os bens produzidos e o seu excedente, o chefe os distribuía conforme as necessidades ou ficavam guardados nos santuários para serem consumidos por ocasião das festas (NAKANOSE, 2000, p. 136). R. Gnuse defende ainda a ideia de que, se a posse comunitária fizesse referência a uma terra herdada pela família, essa terra não podia ser abandonada. Ela devia permanecer com a família (1986, p. 99) como herança (*nāhālāh*) em oposição à propriedade privada (*’āhuzzāh*).

Mas, essa política agrária de oposição ao modelo de propriedade privada, segundo R. Gnuse (1986, p. 99), provavelmente, tinha por objetivo proteger os direitos do clã, especialmente, se o processo de tribalização for entendido desde a deportação dos exilados pelos babilônios, quando o termo *nāhālāh* foi ampliado para a terra como herança da família, por parte dos remanescentes. Esse termo expressa o direito fundiário que determinava a terra do clã como peça inalienável da família, em contraste com a propriedade privada. Essa prática estava presente em Canaã, conforme R. de Vaux (1971, p. 165), e talvez fosse praticada pelo grupo dos remanescentes denominados de povo da terra (*’am hā ’āreš*), uma população pobre que tinha sido deixada pelos babilônios (2Rs 25,12) para ocupar o território judaíta. Em Judá, dentro de uma conjuntura de conflito entre o Egito e a Babilônia, os profetas permaneceram junto aos remanescentes, bem como os levitas e os cantores, responsáveis pelo culto (SCHWANTES, 1987, p. 31).

É bem possível que o conceito de herança tenha sido ampliado para designar a terra como herança (Js 24,28; Jz 2,6), um costume vindo dos campos de pastagens e poços que foi estendido à casa. Todos que fizessem parte daquela casa tinham o direito de uso da terra, através de um sorteio dentro das suas fronteiras (Mq 2,4). Porém, em 1Rs 21,16, que trata da questão da vinha de Nabot, a palavra posse (*yārāš*) traz a raiz do verbo *yrš* cuja conotação é de tomada de posse pela força, conforme exposto acima. O mesmo sentido é encontrado em Jz 11,23.

Ainda sobre o uso da terra, segundo V. Diakov e S. Kovalev, o trabalho coletivo da terra, entre os povos que praticavam a agricultura, condicionava tanto a produção quanto a propriedade comum dos meios de produção. Os instrumentos de trabalho eram disponibilizados como bens sujeitos à propriedade comum da família. Enquanto que os objetos pessoais nem sempre podiam ser livremente transmitidos. Eram bens pessoais (1976, p. 58).

Nesse sistema, segundo os autores acima, ninguém podia acumular, pois o consenso determinava que os bens produzidos fossem distribuídos entre os membros do clã. A terra era repartida por lotes entre as famílias e regulamentada pela tribo. Além disso, todo aquele que se casasse, recebia da tribo um lote inalienável, retirado do território comum. Isso indica que, no regime dos clãs, era a vida coletiva que predominava (DIAKOV e KOVALEV, 1976, p. 59). A acumulação da riqueza nas mãos de algumas famílias gera a propriedade, que diferente da terra comum, serve para explicar o trabalho alheio. Segundo V. Diakov e S. Kovalev, a riqueza acumulada passou a ser propriedade privada da família. A propriedade agora era o gado, a habitação e, conseqüentemente, a terra. A acumulação de bens gera as diferenças. Algumas famílias (*bêt 'abôt*) passam a ser possuidoras dos melhores lotes e de grandes rebanhos, enquanto outras empobrecem, perdem o gado e sofrem penúria nos anos de má colheita. Na medida em que a economia se desenvolve, os desmembramentos das famílias tornam-se mais frequentes e, conseqüentemente, a separação sistemática de pequenas famílias. Perde-se o costume que mantinha os bens em comum e se consolida o direito hereditário dos filhos (1976, p. 89).

São as famílias mais fortes que conservam as tradições do clã, das suas origens, enquanto as mais fracas se decompõem em pequenas unidades que vão juntar-se a outros clãs estrangeiros. As primeiras se isolam como nobreza de nascimento. São as famílias da “nobreza” que vão se lembrar da sua origem e da mesma são orgulhosas. Falam dos seus ilustres antepassados e fazem questão de relacionar sua atual riqueza com a nobreza hereditária.

No entanto, as famílias enfraquecidas, uma vez perdida a terra, perdem também o apoio da organização que tinha sido até então sua única força protetora. Os membros passam a ter a mesma condição social de um estrangeiro ou meeiro (*hopši*). Dependem cada vez mais das famílias mais fortes, pois a sua fraqueza econômica e a violência exercida por aquelas famílias os impelem a se submeter à proteção (DIAKOV e KOVALEV, 1976, p. 91).

As contradições sociais se manifestam. As novas comunidades denominadas de casa dos pais (*bêt 'abôt*) já não se baseiam no parentesco. Essa hipótese está bem próxima da tese defendida por P. R. Davies, quando argumenta que o retorno dos “exilados” para Judá, não foi necessariamente de judaítas que voltavam para casa, beneficiados pela política de repatriação promovida pelos Persas. O que deve ter havido foi uma transferência de pessoas para regiões de interesse da política econômica dos Persas. Mas, na narrativa bíblica (Js 24,1-28), faz-se

uma acomodação para dizer que o povo retornou do exílio. Todos são convencidos a acreditar que vieram de fora (2006, p. 78).

Entretanto, as novas comunidades, famílias ampliadas, aqui chamadas de casa dos pais (*bêt 'abôt*), não mais estão fundamentadas no parentesco. Agora suas relações são de vizinhança. Segundo V. Diakov e S. Kovalev, pessoas de diferentes clãs podiam compor uma nova organização social e conservar a mesma estrutura do clã anterior quanto à redistribuição periódica da terra (1976, p. 91). E, para facilitar a atividade econômica, partindo da hipótese supra, é provável que os Persas, de acordo com P. R. Davies, tenham facilitado esse processo de formação de novas comunidades, como forma possível de convivência, persuadindo os que foram transferidos para Judá de que eles estavam retornando à pátria de origem. As tradições dos patriarcas e da tomada da terra se encarregaram de sedimentar essa persuasão: todos voltaram à terra que os pais haviam habitado (2006, p. 78-79).

O aumento da produção mercantil foi uma das causas da decomposição do sistema de parentesco. A família ampliada ainda permanece como a principal célula econômica. O estudo de V. Diakov e S. Kovalev sobre comunidades de vizinhança contribui para perceber que pessoas de diferentes clãs se juntaram para formar uma nova organização social, impulsionadas por uma nova proposta econômica fomentada pela administração da Pérsia, tendo a casa dos pais (*bêt 'abôt*) como unidade econômica.

No mundo de então, Antigo Oriente Próximo, o imperador era nominalmente o proprietário de todas as terras até onde atingisse o seu domínio. A terra agricultável era dividida em pequenas parcelas, as quais eram entregues aos chefes das casas (*bêt 'abôt*). Esses chefes podiam ser altos funcionários da corte, sacerdotes ou militares (Ne 11,1). Segundo R. de Vaux, “lançar sorte sobre a terra” era uma prática antiga de divisão de terra que incluía as pastagens e fontes d’água. Essa prática antiga foi então ampliada e aplicada na nova organização social, quanto à distribuição da terra comum. Essa terra era considerada terra do estado (*miri*) e entregue ao chefe das famílias. A cada ano a terra comum era repartida, por sorteio, entre os chefes (2010, p. 201).

Acrescente-se ainda que, nesse caso, o significado da palavra “distribuída” (*hālēq*), que se encontra nos textos bíblicos (Nm 26,55-56), faz referência a uma “parte” da terra. Segundo R. de Vaux essa palavra alterna com a palavra “sorte” (*gôrāl*) e com a palavra herança (*nāhālāh*). Esta última, como propriedade do túmulo da família (Js 24,30.32),

limitada por marcos (Dt 19,14), que a lei proibia remover (2010, p. 201). Mas, conforme M. Weber, a palavra *ḥālēq* vem do espólio de guerra e não de um sistema agrário ou organização clânica. Portanto, *ḥālēq* vem de uma ação militar (1973, p. 26). Esse pode ter sido o contexto da missão de Neemias, pois, segundo P. R. Davies, na metade do V século a. C., o Império Persa intensificou suas campanhas militares, na região de Canaã, quando Judá foi militarizada, como resposta à presença da Grécia no litoral do mar Mediterrâneo e nas rotas comerciais (2006, p. 80). Esse contexto de militarização de áreas, como Bersabeia e Arad, próximas a Judá, pode ter conduzido a administração do Império Persa a intensificar a transferência de mais grupos, para fortalecer seu projeto de tribalização, em torno da casa dos pais, comunidade instituída pela administração do Império Persa, bem como do templo de Jerusalém (Esd 7,1-28).

Segundo J. L. Ska, a comunidade instituída em torno do templo de Jerusalém, no pós-exílio, sob a lei de Deus, e aprovada pelas autoridades Persas (Esd 7,12-26), é a hipótese mais segura para compreender a formação de Israel e explicar os conflitos sociais entre os grupos do exílio (*gōlāh*) e o povo da terra (*'am hā 'āreṣ*), constatados nos livros de Esdras e Neemias (2003, p. 241).

3.2.2 Aspectos sociais

O texto de Js 24,1-28 começa pela convocação de todos os anciãos (*zeqēnīm*) de Israel, seus chefes (*rō 'šim*), seus juizes (*šōfētīm*) e seus escribas (*šōpērīm*). Em seguida Josué fala a todo o povo (*'am*). No versículo 8, Josué informa que o povo entrou na terra dos amorreus (*'amōrīm*) que habitavam a oeste do Jordão. Segundo J. van Seters amorita ou hitita era a denominação dada aos povos residentes em Canaã, conforme inscrições das administrações da Assíria e da Babilônia (2008, p. 339).

Em meio a esses povos também se encontravam os grupos remanescentes, denominados de povo da terra (*'am hā 'āreṣ*). Uma população que tinha sido deixada pelos babilônios (2Rs 25,12) para ocupar o território judaíta. Essa denominação de povo da terra, para os remanescentes, talvez tenha sido cunhada por grupos dos exilados que retornavam da Babilônia com a expectativa de reconquistar a terra, dentro de um amplo projeto de

reorganização do estado judaíta (LIVERANI, 2008, p. 274-275). Mas, segundo M. Liverani, os vários grupos dos exilados que regressaram para Judá entraram em conflito com os grupos dos remanescentes, porque estes se consideravam no direito de serem os autênticos herdeiros da terra e da nação judaíta. Aqueles que foram deportados receberam sua punição. Iahweh os puniu e o afastamento deles serviu para purificar a terra (2008. p. 275-276). Portanto, o “resto” legítimo de Israel são os remanescentes.

Essa polêmica entre os grupos de remanescentes e exilados, segundo M. Liverani, está retratada em Jr 24,1-10, que fala da metáfora sobre os cestos de figo:

Iahweh me fez ver: Eis dois cestos de figos colocados diante do Templo de Iahweh. Foi depois que Nabucodonosor, rei da Babilônia, desterrou de Jerusalém a Jeconias, filho de Joaquim, rei de Judá, os príncipes de Judá, bem como os ferreiros e os serralheiros, e os levou para a Babilônia. Um cesto tinha ótimos figos, como os figos da primeira sação; o outro cesto tinha figos estragados, tão estragados que não podiam ser comidos. E disse-me Iahweh: “que vês, Jeremias?” E eu disse: “Figs. Os bons são muito bons, e os estragados são tão estragados que não podem ser comidos”. Então a palavra de Iahweh me foi dirigida nos seguintes termos: Assim disse Iahweh, o Deus de Israel. Como estes figos bons, assim eu vou olhar com bondade os exilados de Judá que eu mandei deste lugar para a terra dos caldeus. Vou colocar os meus olhos sobre eles para o bem e fazê-los retornar a esta terra. Eu vou reconstruí-los e não demoli-los, plantá-los e não arrancá-los. Dar-lhes-ei um coração para que me conheçam, que eu sou Iahweh. Eles serão o meu povo e eu serei o seu Deus, porque eles retornarão a mim de todo coração. Mas como os figos estragados que, de tão estragados, não podem ser comidos – sim, assim disse Iahweh –, assim eu tratarei a Sedecias, rei de Judá, os seus príncipes e o resto de Jerusalém: aqueles que restarem nesta terra e os que habitam na terra do Egito. Eu farei deles um objeto de horror, uma calamidade para todos os reinos da terra; uma vergonha, uma fábula, um escárnio e uma maldição em todos os lugares, para onde eu os expulsar. Enviarei contra eles a espada, a fome e a peste, até que desapareçam do solo que dei a eles e a seus pais.

Mas, conforme Liverani, a metáfora dos figos foi escrita de forma invertida, em favor dos exilados da Babilônia, na polêmica contra os remanescentes e também contra os que emigraram para o Egito (LIVERANI, 2008, p. 276). Prosseguindo, esse conflito social entre os grupos encontra-se visivelmente nos textos do profeta Ezequiel citados por M. Liverani:

Filho do homem, os moradores de Jerusalém dizem aos teus irmãos, aos teus parentes e a toda a casa de Israel: “Vós estais longe de Iahweh; foi a nós que Deus deu a terra em posse” (Ez 11,15).

Filho do homem, os habitantes daquelas ruínas do solo de Israel dizem: “Abraão era um só quando tomou posse da terra. Ora, a nós que somos muitos, a terra foi dada em patrimônio” (Ez 33,24).

Aqui se encontram textos que contestam as afirmações dos remanescentes que, na condição de resto, reivindicam o direito de ser o legítimo possuidor do patrimônio (*môrāšāh*) deixado pelos deportados. O problema principal estava relacionado com os campos cultiváveis que ficaram abandonados pela nobreza palaciana de Judá, quando da deportação pelos babilônios, e que estavam agora sendo cultivados por esse resto que fora deixado por Nabuzardã, comandante da guarda (Jr 39,10). Mas os exilados argumentam que a titularidade da posse da terra é constituída pelo pacto feito por Iahweh com aqueles que lhe são fiéis, não importando onde se encontrem. A questão da posse material da terra é deslocada para o nível ideológico. Nesse sentido, as profecias do Deutero-Isaías e de Ezequiel estão voltadas para os exilados. Eles são considerados como o verdadeiro “resto” que ficou fiel a Iahweh. Esse “resto” foi preservado no exílio (Esd 9,8). Não se contaminou com a idolatria, nem com os casamentos mistos que tornaram a terra prometida um lugar impuro (LIVERANI, 2008, p. 276-277).

Essa argumentação ética defendida pelos exilados, bem como a situação privilegiada de Jerusalém, dentro da província de Judá, segundo J. L. Ska, poderiam explicar os conflitos entre os grupos, que se encontram em alguns textos bíblicos, especialmente em Esdras e Neemias. Dessa forma, os choques entre os exilados (*gôlāh*) e o povo da terra (*'am hā 'āreš*), grupo remanescente que ficou em Judá, pode ter surgido em oposição ao projeto de reconstrução do templo, porque isso significava domínio econômico e político sobre a região, cujo grupo hegemônico era liderado pelos sacerdotes que voltaram do exílio (2003, p. 241).

S. Gallazzi, seguindo nessa mesma hipótese, informa que o projeto da reconstrução do templo de Jerusalém, pelo grupo vindo do exílio, visava, sobretudo, reorganizar o sistema tributário do Império Persa. Os exilados defendiam a hipótese de que a terra lhes pertence, porque eles formavam o grupo fiel ao pacto feito por Iahweh, no passado, com os pais. Mas o projeto dos exilados encontrou forte resistência por parte dos remanescentes que permaneceram em Judá. Eles não queriam a volta do sistema tributário e o conflito foi

deflagrado entre a elite sacerdotal, que retornava do exílio, e o povo da terra que, além de defender o direito à posse da terra, ainda recebia apoio dos samaritanos (2011, p. 112-113).

Porém, o grupo dos exilados, representados pela elite sacerdotal judaíta, rejeitou o direito à posse da terra alegado pelos remanescentes, sob o fundamento de que em Judá tinha ficado uma população impura e idólatra, que deveria ser exterminada. Com esse fundamento ideológico, os remanescentes sofreram um processo de expulsão, tendo em vista que, segundo o profeta Ezequiel, a terra foi dada ao povo fiel (Ez 33,23-29; 36,33-36; 37,25-27), e a população impura e idólatra devia ser exterminada. Some-se a isso o embate jurídico sobre a posse da terra, porque os exilados deviam trazer títulos de propriedade, enquanto os remanescentes tinham apenas a posse (LIVERANI, 2008, p. 315). Isso significava dizer que os exilados, sob a direção da elite sacerdotal, retomaram suas antigas propriedades à força (GALLAZI, 2011, p. 112). Segundo N. P. Lemche, o genocídio foi preparado ideologicamente para justificar o exclusivo direito dos israelitas (elite sacerdotal) sobre a terra de Canaã, cuja conclusão se encontra em Js 24 (1998, p. 120), tendo em vista que a estratégia de reassentamento dos exilados que retornaram da Babilônia, no sentido de convivência com os remanescentes, nos termos de envolvimento e fusão, foi definitivamente abandonada, em favor da proposta que rejeitava qualquer aproximação com os remanescentes (LIVERANI, 2008, p. 315).

As narrativas do Trito-Isaías, segundo S. Gallazzi, podem identificar o contexto desse conflito que se estabeleceu com a volta dos exilados, quando teve início a construção do templo. Nessa época, Zorobabel estava na condição de rei, Josué era o sacerdote e os levitas a eles se juntaram. O profeta então faz sua denúncia contra os que querem a construção do templo: Is 57,15b *“Eu habito em lugar alto e santo, mas estou junto ao abatido e humilde, a fim de animar os corações abatidos”*. Mas os exilados, liderados pelos sacerdotes e pelos anciãos, avançavam no seu projeto de construção do templo e consolidação da reconquista da terra. A reação vem pela voz do profeta (Is 63,16). O templo está sendo construído para alimentar o sistema tributário (2011, p. 120).

De acordo com os informes acima, pode-se dizer que o projeto da elite sacerdotal foi vitorioso em parte, pois, segundo S. Gallazzi, após 515 a. C., não se fala mais em Zorobabel. Não interessava à Pérsia um templo que alimentasse sonhos de independência política (Zc 4,14). No entanto, o grupo sacerdotal ficou responsável pela condução política de Judá (2011, p. 125). A missão de Neemias (445 a. C.) foi providencial. Colocou o templo no centro da

atividade política e reestruturou o poder interno. A autoridade política agora é o sumo sacerdote. A terra de Judá passa a ser propriedade do templo. Em consequência, o povo da terra perde, em definitivo, seu direito de legítimo proprietário da terra. É então, nessa época, que se faz a distribuição da terra por sorteio e todos trabalham para a manutenção do templo e do tributo. E, embora a casa dos pais (*bêt 'abôt*) continuasse com sua autonomia, não tinha mais a propriedade da terra. Além do mais, as relações sociais vão ser orientadas entre o que é sagrado e o que é profano (2011, p. 129-130).

3.2.3 Aspectos políticos

A administração da comunidade retratada em Js 24,1-28 estava centralizada na figura do sumo sacerdote, em conjunto com um corpo administrativo. Js 24 apresenta a seguinte ordem: Josué (*Ihōšū'a*), anciãos (*zeqēnîm*), chefes ou líderes (*rō'sim*), juizes (*šōfētîm*), escribas (*šōpērîm*), estatuto (*hōq*) e direito (*mišpāt*). A reestruturação da província de Judá, através de uma aliança entre sacerdotes, levitas, anciãos e chefes de famílias, tornou o templo o centro político, sob o comando do grupo sacerdotal. É esse grupo sediado em Jerusalém que, juntamente com o grupo dos anciãos, organiza a atividade econômica, para manutenção do serviço do templo, pagamento de tributos e outros impostos (GALLAZZI, 2011, p. 134).

Portanto, a administração da província de Judá era confiada agora aos sacerdotes e também aos anciãos (*zeqēnîm*). Segundo J. L. Ska, a citação de Ex 24,9-11, que trata da “visão de Deus” e da “refeição” na presença da divindade, tem por função legitimar a autoridade dos sacerdotes e dos anciãos, no comando da nova comunidade, que sobreviveu ao exílio graças a esses dois grupos (2003, p. 242). Portanto, são os sacerdotes e os anciãos que assumem a função política de todo o movimento dos exilados.

Conforme informações de L. Garmus, a administração de uma província era confiada a um governador. Ele podia dispor de tropas para manter os serviços de polícia, garantir a cobrança dos tributos e recrutamento para o serviço militar (1989, p. 16). O texto de Js 24, contudo, não faz qualquer referência à presença de tropas à disposição da administração da província de Judá. Esse encargo, provavelmente, pertencia ao sátrapa persa, que residia em

Damasco, ou ao governador de uma das províncias, em que se dividia a satrapia localizada na região além do Rio Eufrates, que poderia ser aquela da Samaria (Esd 7,6-23).

Segundo M. Liverani, o poder administrativo da província de Judá estava nas mãos dos sacerdotes, desde as reformas empreendidas por Esdras (395 a. C.). A província era subdividida em distritos administrativos e estes, igualmente, repartidos em meios-distritos. Dentro dessa estrutura, encontravam-se as comunidades locais, dotadas de órgãos colegiados, sob o comando de anciãos e juizes (Esd 7,25), responsáveis pela justiça (2008, p. 359).

No entanto, o que deve ter havido era uma administração, no estilo da cidade-templo, segundo M. Liverani (2008, p. 360), dependente do governo central, que, no caso, seria o Império Persa, e a esse governo prestava conta, através de uma rede de inspetores, que controlava toda a máquina administrativa do Império. Nesse sentido, o rei mantinha a administração do seu governo centralizada. E, segundo L. Garmus, o rei podia conceder isenção de impostos, por conveniência política, a quem lhe aprouvesse (1989, p. 16). É o que se pode constatar em Esd 7,24.

O templo de Jerusalém, então, assume o poder dentro do seu projeto centralizador, em sintonia com as autoridades persas. Recolhiam-se as contribuições destinadas ao templo (Zc 6,10), as primícias (*rē'sît*) dos produtos agrícolas e as ofertas (Dt 18,1-5), bem como o dízimo do trigo, do vinho e do óleo (Ne 13,12). Colhendo informações de M. Liverani, relativamente à administração da província de Judá, sabe-se que a administração do judiciário era entregue a um colégio de anciãos (*zēqēnîm*) para resolução de contendas de pequena monta. Para as grandes decisões, a competência pertencia a uma assembleia (*qāhāl*= *palavra usada no pós-exílio*) de todos os chefes das famílias, na qual a participação era obrigatória (2008, p. 407).

O templo, portanto, assume o sistema político. Esse sistema “tem como função organizar as relações sociais, a gestão de seu sistema simbólico, o exercício da justiça, a organização das trocas de serviço e obrigações juridicamente estabelecidas” (HOUTART, 1982, p. 77). Nessa síntese encontra-se a função do sistema político.

Nesse sistema, o templo era o órgão central, dentro de uma estrutura dividida em distritos, administrados por anciãos, juizes e assembleias. Segundo M. Liverani, provavelmente, essa estrutura era igual em todas as outras províncias do Império Persa. A

diferença estava na figura do sumo sacerdote na função de chefe de governo. Quanto ao mais, além da centralização da atividade econômica, através da casa dos pais, os sacerdotes mantinham o monopólio da interpretação da lei. Isso dava ao sumo sacerdote a condição de julgar as questões mais importantes da comunidade (2008, p. 407).

A comunidade, primeiramente, tinha selado uma aliança com Iahweh, no modelo dos tratados assírios, para ratificar outras alianças imaginadas como fundantes, num passado remoto, desde Abraão, passando por Moisés, até chegar à assembleia de Siquém (LIVERANI, 2008, p. 413). Nessa assembleia, a promessa da terra feita a Abraão (Gn 15,18) tem por objetivo a fidelidade exclusiva da comunidade a Iahweh, no sentido de ser uma unidade política. É uma aliança de natureza política que tem por finalidade dar identidade aos exilados em torno do projeto de reconstrução do estado judaíta (DAVIES, 2006, p. 77). Com esse projeto de reconstrução, embora estivesse superada a autonomia política, tendo em vista que a monarquia não podia ser possível, M. Liverani defende que os personagens que propõem a aliança têm uma autoridade institucional menor, o que eleva o papel do povo, especialmente, no contexto de estipulação de normas legais. No entanto, em Js 24,26, a lei está simbolizada por uma estela. Esse simbolismo, conforme Liverani, pressupõe a clandestinidade do texto escrito e, conseqüentemente, o monopólio da sua leitura e da sua interpretação por parte dos sacerdotes (2008, p. 414).

Em Js 24,25 foi fixado um estatuto e um direito. É provável que esses termos se refiram a um conjunto legislativo que se encerra no tempo de Esdras, e miticamente é atribuído a uma legislação antiga, devidamente projetada num tempo imaginário. Porém, conforme J. L. Ska, o decálogo é, inegavelmente, o texto fundamental de todo o conjunto legislativo do Antigo Testamento. Iahweh transmite a lei diretamente ao povo (2003, p. 63) e não precisa da mediação de Moisés (Ex 20,1; Dt 5,4). No entanto, Moisés é uma figura fundante que conduz o povo do Egito a Canaã, tendo o êxodo como tema principal. Porém, retomando-se a narrativa do êxodo, sob o ponto de vista do exílio, o tema fundamental agora é a lei, no sentido de que, segundo M. Liverani, na origem do povo havia uma regulamentação de normas de convivência, cuja figura é a de Moisés como legislador (2008, p. 417).

O projeto de reconstrução de Israel, sem a opção monárquica davidita, talvez por intervenção das autoridades persas (GALLAZZI, 2011, p. 125), tem continuidade com a elite sacerdotal, que, no plano ideológico, censura a experiência da monarquia, cujos monarcas foram os principais culpados pela desgraça que se abateu sobre o povo. Defende-se agora a

opção sacerdotal, sob a orientação divina de Iahweh, para conduzir os destinos da nação israelita, que deve ser diferente das outras nações.

É nesse contexto de pós-exílio que se pode compreender os conjuntos legislativos reunidos nos livros de Êxodo, Levítico e Deuteronômio. Neles se encontram os fundamentos jurídicos da nova comunidade. Alguém que se diz descendente de Abraão, Isaac e Jacó deve escutar a lei de Moisés, que foi entregue aos sacerdotes e aos anciãos. Esse é verdadeiramente um cidadão da comunidade pós-exílica e pode gozar dos benefícios que a Pérsia concedeu ao templo de Jerusalém (SKA, 2003, p. 242). Entretanto, como defende S. Gallazzi, as principais tradições da legislação sinaítica, que se encontram em Ex 20-24 e Ex 25-40, trazem, respectivamente, um projeto profético e um projeto sacerdotal, com base em Ez 40-48. Esse projeto sacerdotal está fundamentado “na lei, no altar, no templo e no sacerdote” (2011, p. 145).

Mas, apesar das narrativas dos conjuntos legislativos servirem ao projeto sacerdotal do pós-exílio, o decálogo, nas suas duas versões (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21), constitui-se de material antigo, o mesmo pode-se dizer quanto ao Código da Aliança (Ex 20,22-23,33). Foi um material tomado emprestado pelos escribas, de um período considerado pré-monárquico, com o objetivo de fundar a nação israelita sem rei (LIVERANI, 2008, p. 417). Isso era de fundamental importância para a nova comunidade do exílio. Todo o conjunto legislativo devia, portanto, prescindir da figura do rei. O projeto de restauração de Israel estava agora nas mãos dos sacerdotes.

Esse projeto já pode ser vislumbrado em Ez 45,7-8:

Quanto ao príncipe, caber-lhe-á uma área de lado e do outro da porção reservada para o santuário e do patrimônio da cidade fronteira à porção reservada para o santuário e ao patrimônio reservado para a cidade, do lado ocidental, para o ocidente, e do lado oriental, para o oriente, uma área de comprimento igual a cada uma das partes, desde o extremo ocidental até o extremo oriental da terra. Tal será a sua possessão em Israel, para que os meus príncipes não voltem a explorar o meu povo, mas deixem a terra à casa de Israel e às suas tribos.

Ezequiel evita o termo rei e o substitui por príncipe (*nāsi*). Nesse caso, pode-se entender que o rei tornou-se uma herança que deve ser evitada. H. Cazzelles, escrevendo

sobre as visões do profeta Ezequiel, entendeu que ele, o profeta, ao se referir ao príncipe (*nāsī'*), estivesse falando de alguém não israelita (1986, p. 210). No entanto, inicialmente, ao comentar sobre o valor histórico da legislação israelita, informa que o Código da Aliança não conhece reis (1986, p. 32). Isso sugere, conforme referências supra, que se trata da organização da nova comunidade do pós-exílio. Todos os atos devem ser cumpridos diante da divindade (Ex 22,7-8), e os sacerdotes tinham a função de julgar os litígios de maior complexidade da comunidade.

Os demais litígios podiam ser resolvidos por um “chefe” (*nāsī'*) do povo (Ex 22,27). Na Bíblia de Jerusalém, o termo *nāsī'* foi traduzido por “chefe”. Em se tratando de uma legislação que era praticada num sistema político, sem a figura do rei, o caráter divino dessa legislação, emanada diretamente por Iahweh, dava autoidentidade a todos os membros da comunidade, mediante a observância dessa lei, que estava vinculada aos períodos do exílio e pós-exílio. A observância da lei era para manter a comunidade coesa, na construção da nação israelita, a partir dos elementos religiosos, morais e modelos jurídicos tradicionais (LIVERANI, 2008, p. 416-417). Nesse sentido, é possível que o *nāsī'* corresponda ao líder ou chefe (*rō'š*) encontrado em Js 24. É chefe da casa ou do clã, e considerado como aquele que exerce uma função estabelecida por Iahweh. O chefe (*rō'š*, *nāsī'*) era a autoridade dentro da nova estrutura social da comunidade, com base em fundamento religioso, para resolver demandas jurídicas.

3.2.4 Aspectos culturais, religiosos e ideológicos de Js 24,1-28

Em Js 24, encontram-se alguns termos que conduzem a uma produção ideológica para justificar a constituição de um governo e a apropriação do meio de produção. Segundo F. Houtart, essa nova produção ideológica se constitui na negação da reciprocidade, enquanto procura legitimar as novas relações sociais conflitivas (1982, p. 62). Nesse caso, o sistema ideológico atua no plano simbólico, no dizer de F. Houtart, textualmente:

O sistema ideológico deve reduzir as oposições ao plano simbólico a fim de servir de cimento para a sociedade. A ausência de domínio dos mecanismos

sociais suscita uma representação que acaba desembocando no sobrenatural. Essa ordem social só pode encontrar uma explicação e uma justificação recorrendo à vontade de forças exteriores a essa ordem, as quais teriam predeterminado o modelo das relações sociais e do poder político. É assim que o monopólio das significações simbólicas de função ideológica torna-se religioso (1982, p. 77).

De acordo com a citação supra, as significações simbólicas de função ideológica têm um carácter religioso. A religião passa a cumprir um papel de ideologia para sustentar a estrutura do sistema, joga para o nível simbólico os conflitos existentes nas relações sociais, abafando o exercício do poder e, assim, chega-se a uma divinização do poder, aplicando-se, inclusive, o direito ao emprego da violência.

Em Js 24, a produção ideológica não é um simples reflexo passivo das condições reais de existência social. A produção ideológica também expressa valores simbólicos que correspondem à necessidade de sobrevivência do grupo, que deve se integrar numa estrutura de relações estáveis, sob pena de ser pulverizado. Portanto, os termos “tomar posse”, “e agora”, “temer”, “aliança”, “estatuto” e “direito” carregam uma necessidade de identidade da nova comunidade dos exilados, formada de vários grupos que retornaram da Babilônia no espaço de vários anos. É nesse processo de regresso de forma escalonada, portanto, que, segundo M. Liverani, se constrói o modelo “da conquista unitária e violenta de Canaã” sob a direção de Josué, numa mítica conquista que teria acontecido no século XI a. C. (2008, p. 333).

Nesse sentido, de acordo com M. Liverani, a narrativa da conquista (Js 24,2-13) é uma construção fictícia, cuja função era focalizar a unidade dos grupos dos exilados, em torno das doze tribos, adotando-se o paradigma da “guerra santa”³⁵. Iahweh combate ao lado do povo fiel. A vitória está garantida e deve ser atribuída a Iahweh. Porém, qualquer erro será punido com o fracasso. Quanto aos despojos, estes devem ser destruídos (*hērem*)

³⁵ **Guerra Santa:** Alguns textos do Antigo Testamento relatam a participação de Iahweh nas guerras. Existe inclusive a tradição da guerra santa (Ex 17,13-16) para justificar todo tipo de crueldade em nome de Iahweh. Como entender que Iahweh tenha justificado a barbárie? S. Nakanose esclarece que, para entender a participação de Iahweh nas guerras, é preciso observar o contexto social dos textos bíblicos e a intenção do redator. São textos redigidos no período do pós-exílio, quando a comunidade judaica era dirigida por uma teocracia, sob a teologia do Deus único. O monoteísmo consolidou-se na teocracia judaíta e o massacre aos ídólatras passou a ser a regra geral (Dt 20,13-14), aniquilando grupos de pessoas e até mesmo de familiares, como forma de manter o poder da teocracia, em nome Iahweh. Infelizmente, “ainda hoje se recorre às teologias oficiais – também presentes nos textos sagrados e doutrinas de outros povos – para esconder interesses econômicos e políticos ou apresentá-los como vontade de Deus” (2011, p. 35).

culturalmente, e não se pode tomar nenhuma vantagem deles. Assim, segundo M. Liverani, a prática da guerra santa e do *hērem* está em função do projeto de substituição dos povos já instalados em Canaã, pelo povo eleito, que chega para tomar posse de todo o território de Canaã (Js 24,11-13), com cidades, casas e campos (2008, 347-349).

A elite judaíta, segundo S. Gallazzi, rejeita o direito dos remanescentes, sob o argumento de que, em Judá, ficou uma população impura e idólatra que precisa ser exterminada sem piedade, e toma à força posse da terra, porque foi ao povo fiel que ela foi dada (2011, p. 112), para construir a nova comunidade, que, segundo P. R. Davies, se fez na base de conflitos violentos. Não havia uma identidade definida. As tensões entre os exilados e os remanescentes eram constantes. Os cultos locais estavam em atritos com o culto a Iahweh, agora o Deus único, realizado no templo de Jerusalém. Era a instituição de uma nova lei religiosa, por meio da aliança, e promoção de uma consciência ética, que servissem de instrumentos para constituir um governo que formalizasse a nação israelita (2006, p. 111).

A narrativa de Js 24,1-28, portanto, parece focalizar aquelas medidas que vão se constituir, em elementos de autoidentidade da nova comunidade. O grupo da *gólāh*, então, constrói o templo, cria a nova lei religiosa, e centraliza o culto exclusivo a Iahweh em Jerusalém. A consequência do culto exclusivo a Iahweh centralizado no templo, em Jerusalém, e da instituição da lei de obediência também exclusiva (Js 24,14), serviram de controle para a economia, na província de Judá. Ainda mais, segundo P. R. Davies, o poder político da província, sob o comando da elite sacerdotal, encarregou-se de excluir as pessoas dos grupos dos remanescentes e de quem não constasse da lista dos descendentes dos ancestrais, vindos do exílio (Js 24,2-3), previamente e artificialmente preparada (2006, p. 111). Mas, conforme I. Finkelstein e N. Silberman, as pessoas que formaram “o Antigo Israel” não vieram de fora. Eram, originariamente, da região de Canaã (2003, p. 168) e tinham vários lugares de culto dedicados às suas divindades, incluindo-se Iahweh (GALLAZZI, 2011, p. 106).

Mas, com a instituição da nova lei religiosa e da obediência a Iahweh, fruto da aliança formalizada entre os membros da nova comunidade formada em torno do templo, Iahweh agora é uma divindade superior. Embora Iahweh tivesse as características das divindades locais e cultuado na Transjordânia, na Síria e mesmo em Canaã, ele não é mais o Iahweh que fora cultuado no passado. [Agora, pois, temeí a Iahweh (Js 24,14)]. Isso tinha como consequência excluir aqueles que não faziam parte da nova comunidade da aliança, e,

no caso, os excluídos eram os tradicionais adoradores de Iahweh, também conhecidos como povo da terra - *'am hā 'āreš*- (GALLAZZI, 2011, p. 124).

O templo, de agora em diante, é o lugar privilegiado do culto a Iahweh. Segundo P. R. Davies, a prática do culto no templo, localizado na cidade de Jerusalém, simbolizava a casa universal de Iahweh. Não apenas isso. Ele era o Senhor e o criador do universo e estava centralizado em Jerusalém. Portanto, Jerusalém era a cidade mais importante do mundo, porque era a cidade do Deus criador. Essa centralização da dimensão religiosa da cidade de Jerusalém faz surgir uma espécie de cultura superior. O culto ali era prestado a Iahweh, o Deus supremo. Não se admitia mais cultos a Iahweh realizados nos templos espalhados pelo interior da província (2006, p. 111-112).

O templo localizado na cidade de Jerusalém, e o culto a um Deus único, tornou-se um símbolo de superioridade cultural e de controle do poder político que se encontrava nas mãos da elite sacerdotal, que contava com a colaboração de membros da comunidade, em vista de um melhor desenvolvimento econômico. Isso porque o elemento ideológico mantinha o templo como um instrumento de arrecadação, através do seu vasto sistema de sacrifícios. Para tanto era preciso alimentar a produção na casa dos pais. Além do mais, a ideia de santidade, unida à lei da obediência de servir unicamente a Iahweh, dava o suporte necessário ao modelo econômico. O argumento utilizado pelo poder político para um maior desenvolvimento econômico dizia respeito ao tema da desobediência. Israel foi desobediente e a monarquia, como modelo de governo, foi a culpada pelos desastres que acometeram à nação. Os reis pecaram e o povo seguiu os seus maus exemplos. Agora, com a elite sacerdotal, as categorias de pecado e santidade são utilizadas para justificar seu poder e desenvolver economicamente a nova província (GALLAZZI, 2011, p. 146).

A aliança, então, serviu para designar e dar identidade à população escolhida por Iahweh. Uma comunidade formada na própria terra de Canaã, que será denominada de Israel, através da aliança, da lei e de uma pretensa cultura superior, vai se distinguir de outros segmentos da população local, por sua religião e ascendência étnica. Porém, conforme P. R. Davies, a comunidade ao gerar sua identidade, em torno do culto e da definição étnica, nega o direito de outras pessoas, sob o argumento de serem pecadores e raça impura (2006, p. 112).

CONCLUINDO

Assim, após as informações colhidas, pode-se dizer que os dados relatados na perícope tiveram como contexto o período Persa. Sugere-se então que, nessa época, uma nova ordem político-religiosa e socioeconômica foi implantada pela administração do Império Persa, em Judá, província que fazia parte da quinta Satrapia (Transeufratena). Portanto, o texto de Js 24,1-28, construído pelo redator javista, tem seu *Sitz im Leben* no pós-exílio. Porém, ele elabora uma narrativa fictícia sobre as origens do povo num passado remoto, para falar dos conflitos de sua época, com fragmentos antigos das histórias populares e interpretados a partir de uma aliança com Iahweh, que, historicamente, trata-se de uma aliança político-religiosa entre os grupos da *gôlāh* e dos remanescentes. A narrativa é feita pelo redator javista como uma espécie de síntese, na forma do credo que se encontra em Dt 26,5b-9, fazendo uma ligação com o relato do chamado de Abraão (Gn 12) e o tema da Promessa (entrada na Terra) e, assim, conclui sua obra. A promessa foi cumprida. Esse o objetivo do redator javista ao fazer sua sistematização teológica, para firmar a coesão das tradições religiosas existentes em Canaã, e dar sentido à nova religião Javista, em vista dos remanescentes e exilados.

CAPÍTULO IV

A FUNÇÃO SOCIAL DA ALIANÇA (Js 24,1-28)

Neste capítulo, o que se pretende, conforme vem sendo exposto ao longo desta dissertação, é compreender a narrativa de Josué 24,1-28, como sistematização teológica que procura firmar a coesão das tradições religiosas existentes em Canaã, para dar sentido à nova religião Javista que se iniciava. No mundo religioso da época do exílio, Iahweh era equiparado a outros deuses. Então, propõe-se uma aliança – *běrit* – uma proposta de “acordo” com Iahweh, Deus único, entre os grupos dos exilados e de setores dos remanescentes (*'am hā 'āres*), no sentido de uma legitimação de um novo projeto que garantisse uma relação contratual permanente entre aqueles grupos na nova estrutura social da comunidade da aliança.

4.1 ALIANÇA E SISTEMA DE REPRESENTAÇÃO DA PRÁTICA SOCIAL

É na perspectiva de um novo projeto que se vem procurando compreender o texto de Js 24,1-28 na sua função social. Ele traz a expressão de uma realidade social e aponta para um objetivo concreto de intervenção na realidade. É um texto produzido que visa sustentar uma proposta para que ela realmente aconteça (RIBEIRO, 2005, p. 36). Assim, Segundo R. Davidson, a importância da aliança não está na sua forma, mas na sua função social e religiosa (1995, p. 313), pois ela é a carta de fundação, na expressão de M. Liverani (2008, p. 318), da nova comunidade. Ainda, segundo R. Davidson, foi a tradição da aliança que sustentou a autoidentidade da comunidade dos exilados, bem como toda a tradição bíblica. Portanto, a aliança com Iahweh teve por função unir grupos e constituir a comunidade do pós-exílio (1995, p. 315-316), além de fornecer elementos para dar sentido à nova construção social, num sistema de representações práticas (ideias, ritos, cultos) para explicar a concepção de mundo.

Nesse sentido, segundo C. Geertz, ao falar sobre o conceito de cultura, é o homem quem dá significado às coisas e procura interpretar o próprio mundo no qual vive. O homem

constrói uma teia de significados para dar sentido à experiência vivida. Sendo assim, o homem precisa explicar a realidade através dos significantes, tendo em vista que ele não é capaz de viver em um mundo que não tenha significado (1989, p. 15).

Segundo H. C. Kee, foi através da sociologia do conhecimento que se chegou a um consenso sobre a reconstituição da experiência de mundo feita pelo homem de uma determinada sociedade. Uma sociedade, continua H. C. Kee, é unida por uma teia de ideias que lhe dão significado; especialmente sobre sua origem, seus valores, seus costumes, suas leis, que proporcionem um ambiente de convivência. Nesse ambiente, os membros de uma sociedade, a partir de sua visão de mundo, “contemplam as suas experiências subjetivas” dentro de padrões que sustentam a sociedade, por meio de símbolos comuns, que se expressam por meio da linguagem. É essa linguagem, então, que tem o poder de conduzir o homem a transcender a experiência individual e interpretar o seu passado, a fim de entender e explicar sua tradição e sua história (1983, p. 21).

A partir das informações supra, fornecidas pela sociologia do conhecimento, entende-se a maneira como as pessoas constroem sua realidade vital, onde o homem dá sentido e significado ao mundo. Em sendo assim, segundo P. Berger, “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo”, e a religião tem seu lugar de destaque nessa construção, pois ela atinge as dimensões cósmicas da existência humana, quando as normas e estruturas de sentido transcendem os limites da experiência. Isso se projeta sobre o universo e, conseqüentemente, na construção de um cosmos sagrado (2011, p. 15-18).

Esse cosmos sagrado quer significar uma estrutura ordenada da existência humana. A religião se encarrega de manifestar esse cosmos, ordenadamente desde a criação, em oposição ao caos e aos poderes hostis ao sagrado. Segundo P. Berger, “o cosmos sagrado” ao transcender e incluir “o homem na sua ordenação da realidade”, fornece o escudo protetor contra as ameaças do caos e a religião fornece a possibilidade de compreender todo o universo carregado de sentido (2011, p. 40-41).

Essa compreensão do mundo fundamenta-se na experiência acumulada e transmitida que se constitui como reserva de conhecimento para orientar a vida futura. Esse conhecimento, objetivamente fixado e transmitido, vai se constituir na manutenção da identidade de uma sociedade. Esse conhecimento passa a ser fixado por escrito como tradição e age através da religião para manter a identidade de uma sociedade. Foi a religião o principal

meio de legitimação das instituições (BERGER, 2011, p. 48). Essa legitimação religiosa tem por objetivo relacionar a realidade humana com a realidade transcendente, cósmica e sagrada. A religião de Israel, segundo H. C. Kee, desenvolveu esse processo de transmissão de tradições como meio de narrar a história de sua formação e manter a identidade social de “povo da aliança”, pela experiência do Êxodo do Egito e também por meio da lei. Assim, a identificação com o culto a Iahweh em Js 24 focaliza sua ação na história como evento gerador (1983, p. 28-29).

No texto em estudo, o redator javista recolhe sagas, mitos, contos populares e os adapta para desenvolver seu trabalho em vista das novas circunstâncias da sua época, no pós-exílio, face à crise implantada pelo Império Persa com a instalação da casa dos pais e, conseqüentemente, a desestabilização do clã camponês. Nesse sentido, o trabalho do redator javista é um complemento da história da origem do mundo e dos ancestrais, com a finalidade de mostrar a unidade dos grupos litigantes e salvar o clã. Assim, o que ele objetivava era a universalização da identidade de todos aqueles que estavam dispersos. Todos precisavam viver, de agora em diante, como povo consagrado a Iahweh. Se não o fizessem, seriam castigados “novamente” pela desobediência (Dt 4,21). Mas, se abandonassem os deuses estrangeiros e locais, os inimigos seriam vencidos, e a terra conquistada produziria riquezas em abundância (FINKLSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 233).

Esse é um projeto que vem a ser proposto no período do pós-exílio, na província de Judá. O projeto envolvia grupos deportados pelos assírios, imigrantes voluntários, exilados judeus, remanescentes (povos deixados em Judá) grupos de ex-israelitas, grupos de sacerdotes e escribas deportados pelos caldeus (LIVERANI, 2008, p. 270). Segundo M. Liverani, o projeto de Js 24 objetivava a formação de uma unidade pan-israelita, a partir de uma visão de reconquista comum a todos os grupos, especialmente aos remanescentes e exilados, como se fossem da mesma estirpe. Eram então famílias que tinham a mesma genealogia, tinham origem nas tribos dos pais, dos mesmos clãs e a casa de Jacó foi colocada como referência. Esses grupos, portanto, estavam sendo convocados a se engajarem no projeto de reconstrução da província de Judá (2008, p. 275). Porém, desde que escolhessem Iahweh e abandonassem os deuses locais ou mesmo o culto a Iahweh espalhado pelo interior da província de Judá e da Samaria (Js 24).

Outro projeto de identidade da comunidade judaica, defendido por alguns grupos dos exilados, vem ser efetivado durante o período Persa. Conforme exposto no primeiro capítulo,

foi nesse período que se constituiu o chamado Antigo Israel. É quando se estabelece uma definição precisa na nova organização social de Israel, como povo de Deus. De agora em diante, todos têm a mesma origem sanguínea. Todos têm também a mesma ascendência e, portanto, pertencem ao mesmo grupo étnico. Estava criada a tradição das suas origens. Aqui também são incluídos os temas da promessa feita aos patriarcas, do êxodo do Egito e da entrada na terra. Segundo N. P. Lemche, foi uma arrumação construída literariamente e artificialmente, que visava dar aos exilados o direito de reclamar a propriedade da terra de Canaã e expulsar os que não constassem da lista (Esd 2,59; Ne 7,61) genealógica previamente preparada (1998, p. 130-131), com fundamento na lei religiosa de obediência a Iahweh.

Segundo P. R. Davies, é no pós-exílio que se cria em Judá o Israel idealizado. É criado pela força de sua literatura, que, ideologicamente, nega suas origens imediatas e faz remontar sua origem a um passado distante. Nesse sentido, é feita uma identidade contínua com os patriarcas e com os reinados que tinham ocupado aquela área (2006, p. 84). Isso se deu dentro de um processo longo. Não foi uma sociedade que apareceu de imediato, nem tampouco foi coerente. Segundo M. Liverani, vários projetos foram colocados em pauta, conforme referência acima. O projeto da convivência ou da assimilação retratado na assembleia de Siquém estava fundamentado na “promessa” de Iahweh a Abraão. Ele fornecia amparo para o regresso dos exilados. Mas, para os defensores do projeto da conquista ampla, as tradições patriarcais apresentavam um modelo de regresso bastante frágil; porque, embora evitasse o conflito entre os grupos de exilados, remanescentes e povos vizinhos, bem como servisse para a exploração econômica da terra em comum, permitia a mistura dos grupos. Então, o projeto da conquista fornecia o fechamento das relações com os grupos dos remanescentes e o projeto da assimilação foi excluído em parte (2008, p. 352-354).

No entanto, no texto de Js 24 se encontram misturados os dois projetos. Isso talvez porque, segundo P. R. Davies, o exílio foi uma construção literária central da narrativa bíblica, para justificar o despejo dos grupos remanescentes da terra de Canaã. Enquanto o projeto da promessa servia como argumento para dizer que Israel tinha recebido a terra de Iahweh, que a promessa tinha sido feita ao povo descendente dos pais e, portanto, tinha a mesma origem. Os exilados, no entanto, vêm de fora com seu projeto de ocupar a terra que lhes tinha sido garantida, com exclusividade, desde as origens (2006, p. 84-85). Então, os dois projetos se fundem (promessa e conquista) para fundamentar, posteriormente, a teoria da origem exclusiva do povo da aliança e criar a nova estrutura social.

4.2 ALIANÇA COM IAHWEH E A NOVA ESTRUTURA SOCIAL

A aliança feita com Iahweh está centralizada na obediência à lei pela população que fez a escolha por Iahweh. Ela se tornou a base político-religiosa da nova comunidade. A aliança e a lei serviram para distinguir os membros da nova comunidade. Era como se não fizesse parte dos demais segmentos da população de Canaã. Essa distinção, conforme já referenciado no segundo capítulo, era feita pela religião. Entretanto, era uma comunidade formada de diversas etnias; mas, que tem sua ascendência étnica gerada literariamente (DAVIES, 2006, p. 112) e, dessa forma, produz sua identidade negando o direito de outros povos.

Para tal intento, essa comunidade fundamenta-se na unicidade do culto a Iahweh, o Deus único, e na redefinição da lei. De agora em diante, essa comunidade tem em Iahweh sua única esperança de salvação. Ele é a divindade escolhida. Essa é uma escolha política, pois, segundo M. Liverani, a exclusão das divindades locais refletia um processo de lutas e agressões mútuas, que vai desembocar na instrumentalização teológica da divindade do grupo vitorioso. A essa divindade faz-se uma ampla mobilização do culto exclusivo. Todos os que fizeram sua escolha pela divindade única devem evitar qualquer compromisso com outra divindade, sob pena de punição ou de fracasso do grupo (2009, p. 685). Ainda, segundo M. Liverani, a centralização do culto e a lei, como elementos de identidade do grupo dos exilados, tornou possível a prosperidade econômica da província de Judá, com a recuperação do território, a reconstrução do templo e a retomada do poder político (2009, p. 687). É o grupo vitorioso que se constitui como núcleo autônomo, formado por judeus que “voltaram” do exílio, para retomar a terra dos pais, que se encontrava ocupada por uma população de imigrantes dedicada a cultos “sincréticos” e matrimônios mistos (Ne 13,1-3.23-28).

A partir da cerimônia da aliança, o redator da nova comunidade cria uma identidade para o grupo dos exilados que se expressa num conjunto literário a ser denominado de Israel que, segundo P. R. Davies, seria um alongamento do território de Judá. Assim fazendo, torna a história do extinto Reino do Norte parte integrante da província de Judá e recria Israel de agora em diante (período Persa). Nesse processo de construção literária, a aliança com Iahweh serviu para fundar uma sociedade que passa a ter sua história própria (2006, p. 89). Dessa forma, a literatura bíblica serviu para explicar como se desenvolveu a nova comunidade

israelita e para que ela fosse plausível perante os povos vizinhos. É a função que o texto desempenha. O redator toma emprestado material diverso sobre histórias de reis, de culto e costumes sociais, de práticas sociais e legais, conforme P. R. Davies, e o reorienta para o seu contexto vital, para dar identidade à nova comunidade frente às tensões existentes com os remanescentes (2006, p. 90-91). A contribuição do redator foi produzir tradição e reinterpretá-la em vista do momento daqueles para os quais ele estava escrevendo.

Aqui é possível que essa contribuição do redator se refira ao processo de compreensão da mobilidade social de que trata P. L. Berger. A reinterpretação do passado como necessidade de legitimar o presente é um processo que ocorre em toda sociedade, bem como com as pessoas (2011, p. 71-72). O redator do texto bíblico, ao fazer a reinterpretação intelectualmente do passado, o faz na perspectiva daquele que se decide por Iahweh.

O texto de Josué 24, em relação à “escolha”, procura demonstrar como foi tomada uma decisão concreta por um novo sistema religioso de significado, no qual a pessoa se sente amparada e faz uma reavaliação do seu passado diante das cosmovisões existentes. Aqui deve ser observado que a escolha por Iahweh e sua aceitação como único Deus de Israel, conforme já referenciado alhures, é um recurso redacional construído no contexto do exílio ou pós-exílio da Babilônia. A escolha por Iahweh é a escolha de uma situação social construída pelo redator, sendo que, segundo P. L. Berger, sua cosmovisão é aceita sem qualquer questionamento. A pessoa, ao aceitar os princípios básicos da nova religião, modifica sua cosmovisão e, por consequência, seu mundo de significados para se ajustar à nova sociedade (2011, p. 75-76). A aliança com Iahweh foi, então, um fator de escolha de um novo mundo social, quando a instituição da nova lei religiosa ligada pela exigência da aliança constituiu a nova comunidade (DAVIES, 2006, p. 110). O texto bíblico foi, portanto, criado para dar sustentação a essa comunidade do pós-exílio.

Segundo R. Davidson, a história sociológica de Israel “começa com a experiência da aliança” no pós-exílio. O conceito de aliança teve por função formar a comunidade do pós-exílio, que viria a ser denominada de Israel. A aliança, conforme já exposto no primeiro capítulo, não vem de Moisés, nem tampouco do Sinai (1995, p. 316). A aliança com Iahweh foi forjada, continua R. Davidson, pela comunidade do pós-exílio. Ela não surgiu de um passado distante. A aliança veio da experiência de mundo construída a partir da Babilônia e da compreensão de Iahweh, a partir do momento em que o relacionamento natural com Iahweh foi rompido e transformado num conjunto de compromissos ideológicos. Nesse

sentido, compreende-se melhor a teologia da aliança. A aliança foi o resultado de uma decisão que teve como consequência romper a relação natural com Iahweh vivida por vários segmentos da população cananeia. A religião agora tem seu fundamento numa escolha, que traz novos princípios básicos e um novo significado de mundo (1995, p. 325).

É nesse contexto de pós-exílio que se pode compreender o significado de que “toda a história bíblica pode ser chamada de teologia da aliança”, que para o povo de Israel a aliança é o coração da sua fé, que ele nasceu de uma inviolável aliança com Iahweh (Js 24,1-28) e que Ele fez conhecer seu amor e sua misericórdia, que Ele guia o povo diariamente através dos mandamentos. Então, o povo deve responder ao compromisso firmado na fidelidade e na obediência.

Dessa forma, a tradição bíblica foi marcada pelo sinal da aliança, ao ponto de se dizer que foi ela quem criou a unidade da nação chamada Israel, firmada no compromisso e na confissão de que só Iahweh é Deus (BOADT, 1984, p. 174). Mas, segundo P. R. Davies, toda essa teologia da aliança vem da literatura dos chamados exilados, quando referida teologia foi desenvolvida, a partir de um processo de evolução devidamente construído, que retroage no tempo, para incluir alianças que são fruto da imaginação do redator. Portanto, continua P. R. Davies, a teologia bíblica não é uma teologia dos antigos adoradores de Iahweh. Ela foi produzida pelo redator ou redatores, no período Persa, e passa a ser compreendida como se tivesse vindo da história das tradições de um hipotético Israel (2006, p. 93).

Assim, fazendo-se uma leitura bíblica a partir do contexto social da província de Judá, tendo o período Persa como matriz para a produção da literatura bíblica e de sua função social, entende-se a argumentação teológica de que Israel não lutou com suas próprias forças. Foi Iahweh quem o socorreu, pois era pequeno e fraco diante de inimigos poderosos, mas Iahweh lutou ao lado desse povo fraco (Ex 15,1-18). Focaliza-se uma tradição para enfatizar que as vitórias vinham de Iahweh (Js 24,13).

Essa ênfase literária vem, provavelmente, da necessidade imediata de estabelecer novas relações sociais, a fim de assegurar a sobrevivência histórica dos grupos da nova comunidade. Por isso, constrói-se um conjunto de representações para interpretar a realidade concreta. Mas o que se enxerga não é a realidade na sua pureza. Segundo F. Houtart, a realidade é vista através do universo de representações, de cosmovisões, que nos cercam, conforme citações supra. É esse universo que mantém o equilíbrio das relações sociais.

Assim, a nova comunidade construiu, literariamente, um novo conjunto de símbolos que servissem de base para a nova prática social e para dar sentido ao novo modelo de comportamento entre os membros da comunidade (1982, p. 11).

Ainda, segundo F. Houtart, a aliança religiosa era uma motivação ideológica, para que o projeto da nova comunidade tivesse significado para os diversos interesses ali envolvidos, estabelecendo novos fundamentos sociais em vista de superar as contradições:

as análises estruturais dos sistemas ideológicos produzidos ou tomados emprestados ao passado para responder à exigência de superação dessas contradições revelam a coexistência de diversos subsistemas autônomos, tanto para suprir uma carência no domínio do ambiente natural como para fornecer uma ideologia de unidade, que crie solidariedade. Este último aspecto constitui um fator de integração social, pois visa fazer aceitar a evidência da unidade em nome da qual os grupos sociais devem sacrificar seus próprios interesses (1982, p. 24).

O que se compreende é que a aliança serviu de símbolo para a unidade de interesses antagônicos e contribuiu para restabelecer as relações sociais, num contexto de autonomia das unidades de produção, para que essas unidades de produção assegurassem as novas relações sociais. Nesse caso, a aliança serviu como fator de unidade social, tomando emprestado elementos da experiência do passado, como base para a criação de uma nova organização social e superação das contradições.

Portanto, a formação da nova comunidade da aliança foi um processo de mudança na estrutura social do clã. O que parece ter acontecido foi um inevitável rompimento com as formas de organização social do clã camponês, isto é, na época dos grupos remanescentes, promovido pelos participantes da comunidade da aliança. Portanto, na conjuntura do pós-exílio, de conflitos e tensões, onde a convivência se torna intolerável, e não se vislumbrava nada de concreto no futuro, então o passado passa a fornecer o modelo de segurança. Nesse sentido, são os modelos tradicionais, supostamente já experimentados, que passam a ser fator de integração.

4.3 A PROPOSTA JAVISTA E SUA FUNÇÃO SOCIAL EM Js 24,1-28

Na época do pós-exílio, dentro de um processo de grande produção teológica, é que se pode compreender melhor o Javismo cooptado pelo grupo da nova comunidade, e associado ao poder político, na ambiguidade do projeto econômico implantado pelo Império Persa. Esse projeto econômico era conduzido, na província de Judá, pelo grupo dos exilados. Assim, se for feita uma leitura da narrativa de Js 24,1-28 sob o ponto de vista dos sacerdotes e escribas de Jerusalém, vê-se que o objetivo da narrativa é oferecer um mundo simbólico que beneficie essa nova comunidade, tendo Iahweh como Deus único, em detrimento do povo da terra. No entanto, conforme referência feita no segundo capítulo, o grupo dos remanescentes, que também tinha seus sacerdotes e levitas, e eram adoradores de Iahweh, estava sendo excluído, em nome de uma lei de exclusiva obediência a Iahweh promulgada pelos grupos que se autoidentificaram como raça escolhida e santa. Essa ideologia de santidade dava suporte para que o grupo dos exilados mantivesse o controle político da província de Judá, sob o manto de um movimento religioso de fidelidade a Iahweh.

Esse período, que se inicia com a comunidade da aliança, estava caracterizado por diversos conflitos sociais. É nesse contexto que se deve procurar a síntese teológica javista que cobre desde Gênesis até Js 24. Ela procura reunir uma variada população que vivia em constante hostilidade e numa intensa competição. É nesse processo complexo, que o redator javista lança sua proposta, que combina com a proposta de assimilação entre os diversos grupos defendida por M. Liverani (2008, p. 354). O redator javista lança mão do conceito de aliança entre alguns grupos como espaço simbólico que transcendia as representações já existentes nos clãs, nas casas dos pais já existentes e nos grupos de parentesco.

Essa nova síntese trouxe uma unidade dentro da diversidade de interesses e uma tentativa de superação do conflito trazido pelas contradições do projeto tributário implantado pelo Império Persa. Ao que parece, essa síntese estava fundamentada na rejeição do poder do indivíduo para solucionar os problemas da sociedade pela força. Era uma proposta de fusão do grupo dos exilados com o grupo dos remanescentes (SETERS, 2008, p. 344). Todos eram convidados a depositar sua confiança em Iahweh e a negar a fé nas divindades do outro lado do rio e da terra que agora habitavam (Js 24,15). Segundo M. Liverani, é dentro desse processo de interesses diversos, entre o grupo dos remanescentes e o grupo dos exilados, que

havia uma proposta de composição. Era uma posição que procurava organizar a casa dos pais em conjunto com os outros grupos de imigrantes e residentes na terra (2008, p. 318). Ainda, segundo M. Liverani, a proposta patriarcal de convivência servia para todos os grupos. Abraão tinha sido um migrante nas terras de Canaã. Ele é colocado pelo redator javista em Ur dos Caldeus, local onde tinham vivido os exilados. Portanto, era um bom exemplo de convivência (Gn 23,4). Era a proposta do redator javista que começava com a promessa e não com a conquista da terra, tendo em vista que a teoria da conquista não faz parte da narrativa de Js 24 (2008, p. 321).

Essa síntese começa com a história dos patriarcas. São memórias, segundo P. R Davies, que serviam de alternativa à ocupação da terra pelo grupo dos exilados. Mas os exilados defendiam que a terra lhes fora dada por Iahweh. Então, a eles estava garantido o direito de ocupar a terra e são eles que deviam cumprir rigorosamente os preceitos religiosos exigidos por Iahweh. Era a forma ideológica de ocupar a terra dos remanescentes. É nessa perspectiva que se pode ler também a narrativa atual de Js 24,1-28. Sua função é convencer que a construção da história da nova comunidade é realmente antiga e possibilitar o reconhecimento daquela nova cultura no mundo externo, quando se trata efetivamente de uma construção literária feita em época tardia (2006, p. 113-114).

Mas, a proposta do redator javista, a partir da sua teologia da aliança, tem por função mostrar o contraste entre a casa dos remanescentes, uma população de camponeses livres que ocupava o território judaíta (SCHWANTES, 1987, p. 31), e o sistema tributário implantado pelo Império Persa, que estava sendo defendido pelo grupo dos exilados. Os remanescentes que tinham ocupado o território de Judá organizaram sua própria vida. Plantavam, colhiam e realizavam suas celebrações no que restou do templo (Jr 41,5). Segundo M. Schwantes, não havia na região de Judá centros urbanos de controle da arrecadação de tributo. Portanto, como faltasse esse elemento, tendo em vista que muitas cidades tinham sido arrasadas, não se podia arrecadar tributo do camponês, porque faltava a cidade como instrumento necessário de arrecadação. O que havia era a “casa” do camponês (1987, p. 31-32). No entanto, com a chegada dos exilados trazendo a projeto econômico do Império Persa, a casa dos remanescentes estava sendo desintegrada.

O redator javista então, no período do retorno dos exilados para Judá, elabora sua síntese teológica, com o objetivo de restabelecer as relações sociais a partir da casa do camponês. A implantação do modelo econômico tributário pela administração Persa

transformou a vida no campo e arruinou as relações dentro da casa, da família. Assim, situada a origem social e a transmissão da tradição javista em meio à crise estabelecida pelo retorno dos exilados, pode-se fazer uma releitura da análise feita por J. Briend sobre o documento javista, situando-o no período do pós-exílio, e não na “segunda metade do reinado de Salomão” (950 a. C.), período da monarquia (2005, p. 14).

Situada a matriz sociológica da fonte Javista, tenta-se compreender como o redator reuniu tradições populares intercaladas por histórias de famílias, com a finalidade de mostrar a unidade dos grupos em conflito e da sua origem sob a bênção e a promessa. Portanto, o que se percebe é que antigas histórias, que se encontravam espalhadas ao longo do tempo, em meio às populações de Canaã, foram devidamente organizadas dentro de uma grande estrutura literária que se inicia em Gn 2,4 e se prolonga até Js 24,1-27, para falar dos problemas vividos na época do redator. Foi então esse material recolhido que serviu de base para a construção de um amplo programa histórico-teológico, no qual constasse a participação de vários grupos (BRIEND, 2005, p. 15), sendo Js 24,1-28 a grande síntese do redator javista em resposta à crise estabelecida, na província de Judá, em virtude da implantação do modelo econômico tributário. Esse modelo econômico afetou profundamente a vida do clã camponês, porque invadiu todos os níveis da vida dos seus membros.

O modelo econômico trouxe também alteração na forma de produzir, o que acarretou conflitos entre os segmentos sociais devido à exploração do produto do trabalho (SCHWANTES, 1987, p. 117). É dentro desse contexto que o redator javista quer indicar um caminho que salve o clã. Essa salvação não vem da “casa” do rei Persa, nem tampouco da força militar. Ela deve ser procurada na promessa de Iahweh, concretizada na aliança com Iahweh que liberta a “casa” do camponês do sistema tributário. Essa proposta do redator javista procura refazer a vida a partir do clã, da casa do camponês, que inclui também os estrangeiros, a exemplo de Abraão (Gn 12,6), na liberdade e na paz e, por outro lado, que ninguém se deixe seduzir pelo projeto Persa, nem tampouco pelos projetos de Zorobabel e Josué (Esd 3,1-13), de Esdras (Esd 9,1-10) e de Neemias (Ne 5,1-19), porque os conflitos e os sofrimentos do povo não podem ser resolvidos com a construção de templo e o cumprimento da lei (MESTERS, 2012, p. 17-18).

O redator javista, a partir da teologia da aliança, de acordo com R. Davidson, constrói sua narrativa desde Gn 2,4b, inserindo Iahweh como Deus criador. Nesse contexto de Iahweh criador do universo é colocada a opção pela escolha, devidamente acompanhada pela

fidelidade de quem o escolhe. É também dentro desse contexto que aparece a narrativa da aliança abraâmica (Gn 15,1-21) com a característica da promessa, que, por sua vez, se une à aliança feita entre Iahweh e a dinastia davídica. Tudo isso construído de maneira retrospectiva, como se fosse o Israel imaginado nas suas origens. Assim, o povo fazia sua memória relatada e se identificava como se estivesse realmente vivido naquele tempo. Ainda, segundo R. Davidson, a tradição da aliança davídica é arrumada no sentido de ter sua origem na pré-monarquia. Isso era para justificar que a tradição de Davi tinha suas raízes na “antiga” tradição da aliança com Abraão (Gn 15,7-21) e, por conseguinte, a promessa da terra a todos os seus descendentes (Remanescentes e exilados). Nesse caso, o redator javista apresenta a promessa abraâmica construída no pós-exílio, como se fosse uma tradição pré-monárquica, porque tinha por objetivo fazer com que a aliança servisse para acomodar todos os grupos e suas tradições divergentes. A aliança faz, portanto, a justificativa da tradição davídica como instituição capaz de unir o extinto Reino do Norte à província de Judá, formando uma só nação chamada de Israel (1995, p. 328-329).

Assim, chega-se a entender que a função do texto teve como consequência prática uma aplicação política. Uma composição literária que reúne histórias de vários povos, como se fosse um processo contínuo, para dar credibilidade à narrativa diante do público em geral, e fundamentar a defesa de um novo processo histórico a partir da casa das famílias livres, sob a bênção de Iahweh.

CONCLUINDO

O projeto do redator javista, diante de um momento de crise, no período do Império Persa, teve por objetivo dar identidade à comunidade do pós-exílio, formada tanto pelos exilados, quanto pelos remanescentes. Nesse projeto, Iahweh é compreendido como o Deus único e criador para todos os grupos. Contexto que é colocada a opção pela escolha, que deve vir acompanhada pela fidelidade. Js 24,1-28, na sua função social, seria a carta de fundação dessa nova comunidade da aliança, que reúne os diversos grupos em conflito, e que vai determinar toda a tradição bíblica, haja vista que a aliança é o elemento que fundamenta a compreensão da própria comunidade.

A aliança religiosa teve por função oferecer a experiência de uma nova cosmovisão do mundo, a partir da compreensão de Iahweh como Deus criador, a fim de dar sentido à nova formação social, bem como explicar, através de um sistema de representações, a construção social que estava sendo forjada. Assim, a história social da comunidade começa com a aliança. Foi a aliança o elemento simbólico que reuniu vários grupos dispersos, tendo Iahweh como o Deus do universo.

Portanto, Js 24,1-28 é uma minuta de fundação da nova comunidade, fruto de uma síntese teológica que começa em Gênesis, em vista da crise desencadeada nos clãs dos grupos descendentes/remanescentes, pelo Império Persa, com a implantação do modelo econômico denominado de casa dos pais e administrada pelo grupo dos exilados. Nesse sentido, o redator javista, ao elaborar sua síntese teológica, a partir de uma interpretação de elementos do passado, quer dar sentido àquele momento presente e assegurar a sobrevivência dos diversos grupos desde o clã dos remanescentes. Era uma das propostas a ser defendida. Porém, conforme referências acima, o grupo dos remanescentes, que eram também adoradores de Iahweh, passa a ser excluído pelo grupo dos exilados, em nome de uma lei de exclusiva obediência a Iahweh. É o projeto de Esdras (Persa) que sai vitorioso e os próprios exilados se autoidentificam como raça escolhida e santa. Essa ideologia de santidade dava suporte para que o grupo dos exilados mantivesse o controle político da província de Judá, sob o manto de um movimento religioso de fidelidade a Iahweh, o Deus único.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas considerações não fecham a pesquisa nem tampouco querem colocar as palavras finais a respeito do assunto. O propósito foi fazer uma pesquisa sobre o texto de Js 24,1-28, na perspectiva de uma leitura sociológica, também chamada de leitura pelos quatro lados, porque feita a partir dos dados econômicos, sociais, políticos e ideológicos que estão presentes em qualquer sociedade. Assim, apesar das dificuldades bibliográficas, o estudo do texto bíblico teve por princípio compreender e interpretar os elementos da realidade social nele existentes, no tempo do pós-exílio, época em que o texto foi escrito. É, portanto, no contexto social desse período, que se pode encontrar o significado da mensagem teológica que o texto revela, além daquela advinda das releituras e acréscimos.

Na perspectiva de uma leitura sociológica do texto bíblico, não se pode compreender a vida social sem a caracterização do conflito. A leitura do texto é explicada a partir do conflito entre grupos e categorias sociais. A vida é marcada por interesses divergentes entre os grupos e classes sociais. Esses interesses se expressam em partidos políticos, em movimentos sociais alimentados por ideologias. Nesse sentido, no cotidiano do convívio social, desenvolvem-se relações sociais, onde acontece uma permanente tensão entre os grupos e seus interesses contraditórios.

No texto de Js 24,1-28, a partir do estudo literário, observou-se ser o mesmo uma narrativa que projeta no passado uma aliança com Iahweh, quando, efetivamente, ela é formalizada pelo redator javista, no período do pós-exílio, quando vários grupos e seus interesses contraditórios estavam em constante tensão. Então, Js 24,1-28 é um texto que trata dessas tensões e a atividade empreendida pelo redator javista foi desenvolver uma teologia, como meio para superar uma crise de sentido provocada pela implantação do modelo econômico tributário pelo Império Persa, sob os cuidados do grupo da *gôlāh*.

Mas, os grupos dos remanescentes, que ficaram em Canaã, desde a época dos babilônios, defenderam a ideologia do movimento de libertação do clã camponês. Liderados pelo denominado povo da terra (*'am hā 'āreš*), reagiram ao projeto tributário Persa defendido pelo grupo dos exilados e lançaram uma proposta que possibilitava aos habitantes da província de Judá romper com o mundo de sentido trazido da Babilônia pelos exilados, e retornar ao clã dos pais, na liberdade e na comunhão de vida. Para isso, o redator javista

procura refazer a vida do camponês, sistematizando tradições populares locais e dos entepassados que, renovadas e revalorizadas, de repente se tornam novas, pois ancoradas na bênção de Iahweh que mantém as famílias livres.

Assim, em vista da sistematização teológica das tradições efetuada pelo redator javista, um mundo que se achava ameaçado, isto é, o mundo de sentido de Iahweh, retoma a sua atração e volta a ser plausível. Não era preciso envergonhar-se do mundo simbólico do Javismo em relação ao mundo cultural babilônico, nem tampouco Persa.

Nesse sentido, Js 24,1-28 é uma obra pós-deuteronomista, produzida pelo redator javista, com acréscimos redacionais do redator Sacerdotal, no texto atual, na forma de credo (Dt 26,5-9), como uma síntese de uma nova história em benefício das famílias (Gn 12,2-3). É uma síntese teológica feita a partir de Judá, no ambiente do Império Persa e na época dos profetas Ageu e Zacarias, que reflete a crise estabelecida com a entrada dos exilados na terra e o projeto econômico Persa. Essa síntese teológica quer mostrar que tudo tem início com a promessa e a bênção às famílias, enquanto que a retribalização implantada pela administração Persa, através da casa dos pais, destrói a vida do clã. Portanto, esse capítulo é uma espécie de fecho de uma grande obra do redator javista que começa em Gn 2,4b, como proposta a todos, quem se encontrasse ainda no exílio, na Babilônia, ou que estivesse na própria terra de Canaã (exilados e remanescentes), a confiarem em Iahweh e abandonarem a fé nas divindades que se encontravam a oeste do Rio ou nos deuses da terra que habitavam.

O problema fundamental quanto ao abandono da fé nas divindades encontrava-se na totalidade de sentido presente na cultura babilônica. Era preciso construir um novo mundo de sentido que refizesse a vida das famílias que se encontravam em Canaã, porque havia se estabelecido um conflito de sentido com a chegada dos exilados. Servir aos deuses poderia ser uma forma de se submeter ao poder Persa, de maneira impessoal, e com isso alimentar a proposta política dos exilados, quando se tem início a retribalização em torno da casa dos pais. Nesse sentido, falar da exclusividade de Iahweh seria uma forma de crítica aos deuses, onde se destaca o papel importante da religião frente à idolatria. A escolha por Iahweh quer revelar um conflito entre a totalidade de sentido como expressão do conflito de poderes. Iahweh aparece, então, na historicidade dos acontecimentos político-sociais, onde se propõe um pacto cujo projeto não faz uso da força da coerção do elemento religioso do Estado (deuses). Assim, compreende-se que essa sistematização teológica encontrada Js 24, ao firmar a coesão das tradições, o faz em oposição à prática de adoração aos deuses da época, e tenha

vindo de setores camponeses inconformados com a importação de divindades, alianças, e interesses comerciais.

O que se pretendeu foi compreender a releitura das tradições, a partir de uma hermenêutica teológica dos fenômenos (acontecimentos) históricos, que ressignificassem o mundo de sentido da cultura Javista que se encontrava ameaçado pela força das culturas hegemônicas da Mesopotâmia, apoiadas no poder. O texto de Js 24 procura, então, buscar elementos existentes no mundo de sentido da cultura concorrente para a formulação de sua própria síntese, integrando-os na cultura local para destronar os deuses e orientar o processo histórico a partir do clã livre.

Portanto, é bem possível que a aliança de Siquém tenha seu fundamento nos acontecimentos promovidos por pessoas ligadas à fé em Iahweh, nos planaltos centrais de Canaã; porém, não no sentido de negação dos deuses locais. A negação dos deuses tem sua origem no contexto do pós-exílio, pelos grupos da *gôlāh*. É nesse período que o autor javista, fazendo uso de um material antigo, construiu o texto de Js 24,1-28, na mesma forma dos tratados de vassalagem, mas com uma total liberdade frente aos termos neles estabelecidos. Assim, o texto da aliança de Siquém, com as características dos tratados, adquiriu um conteúdo novo, isto é, as relações agora são exclusivamente entre o povo e Iahweh. E o próprio texto parece deixar indícios de ser uma construção literária, provavelmente, para acomodar vários grupos que se encontravam dispersos, isto é, remanescentes e exilados.

Assim, o que se pode dizer, no que se refere a alguma tradição da aliança em Siquém, é que talvez ela existisse para formalizar as relações jurídicas e, posteriormente, tenha sido adaptada pelo redator javista (Js 24,16.26), para acentuar a existência de uma Aliança efetivamente histórica, com a finalidade de fazer dela uma celebração de renovação. Para isso, ele tomou o devido cuidado de selecionar partes da tradição original da aliança, aquilo que interessava ao seu propósito, isto é: o prólogo histórico, o compromisso firmado pelo povo diante de Iahweh, e conclui fazendo a promulgação de um estatuto e um direito em Siquém, e ali tomou uma pedra como testemunho.

Dessa forma, é de se observar que o redator não estava interessado no rito formal da aliança. Ele queria mostrar um argumento suficientemente forte que fosse capaz de levar os diversos grupos dispersos a tomar uma decisão. Então, ele faz crer na existência de uma antiga tradição de Siquém, como memória histórica de um pacto ali acontecido, no sentido de

ser um instrumento que tivesse conduzido algumas tribos a se decidirem por Iahweh. Assim, a Aliança, fundamentada na história, foi o melhor meio utilizado para que se realizasse o pacto.

O redator, nesse seu projeto, teve a preocupação de não deixar de fora as tradições antigas relacionadas à Iahweh e arriscou integrar ao Javismo já centralizado em Jerusalém as tradições locais cheias de costumes e vistas com maus olhos pelos chefes religiosos de Jerusalém. Para que isso fosse possível, começa deslocando o evento relacionado à Aliança do seu contexto. Propositamente, não situa claramente aquele acontecimento quanto ao nível histórico. Isso era de fundamental importância para seu projeto: não deixar claro o local exato daquele evento (local da cerimônia), nem tampouco quando ocorreu. Assim, construindo sua narrativa dessa maneira, aquela aliança, fundamentada na tradição, tinha valor simbólico para todos os Israelitas, de qualquer tempo e lugar, além de quebrar resistências de outros grupos. Por isso, não precisava relatar os detalhes do ritual. Ademais, não corria o risco de, em assim fazendo, tornar sua obra literária independente de toda a história narrada pelo deuteronomista. Acredita-se que, por isso, foi colocada no final do livro que traz o nome de Josué para fazer harmonia com o Deuteronômio, como porta de fechamento da obra Javista, fazendo prevalecer uma história única. Nesse sentido, Js 24,1-27 é colocado, então, como o resultado do cumprimento da promessa (Dt 27,21.29; Js 8,30-35).

No entanto, posteriormente, dentro do conflito de interesses, o tema da promessa foi aliado à negação do direito dos grupos dos remanescentes que permaneceram em Canaã, bem como outros grupos de diversas origens que ali viviam, e usado como justificativa pelos grupos dos exilados para ali se instalarem, mediante uma fictícia conquista da terra de Canaã, no final da idade do bronze, quando vários povos foram exterminados. O modelo da conquista da terra de Canaã, num passado remoto, serviu então para os grupos dos exilados promoverem a reconquista da terra sob o argumento de direito adquirido sobre a mesma, inclusive com títulos de propriedade.

Para que isso tivesse sustentação, acréscimos redacionais, provavelmente do período Sacerdotal, são inseridos no texto, conforme mencionado acima, quando se complementa a história da origem do mundo e dos ancestrais para focalizar a universalidade da identidade daqueles que haviam sido dispersos, isto é, aqueles para quem se estava escrevendo. Mas, para que a identidade fosse assegurada era preciso que houvesse uma mudança radical nos hábitos do povo (grupos dos exilados). O povo (os grupos dos exilados) precisava viver como povo consagrado a Iahweh e longe dos deuses estrangeiros e locais, pois, se não o fizesse,

seria castigado novamente pela desobediência (Dt 4,21). Em assim fazendo, os inimigos seriam vencidos, a terra conquistada teria descanso e a produção de riquezas seria abundante. A consolidação dessa proposta na província de Judá levava em conta o envolvimento de segmentos da população local de Canaã, inclusive dos remanescentes; porém, desde que esses segmentos abandonassem os deuses locais ou mesmo o culto a Iahweh espalhado pelo interior da província de Judá e da Samaria (Js 24).

Esse projeto de identidade da comunidade judaica vem ser colocado em prática durante o período Persa, quando se constitui, efetivamente, como o Antigo Israel. Mas, somente nesse período é que se estabelece uma definição precisa na nova organização social, como povo de Deus, na perspectiva de que todos têm origem no mesmo sangue e pertencem ao mesmo grupo étnico. Criou-se, assim, a tradição das suas origens, desde os patriarcas, seguida da conquista da terra, a partir do êxodo do Egito, que dava sustentação para reclamar direitos sobre a terra de Canaã e expulsar os habitantes que nela viviam.

A construção da nova comunidade teve como bases fundamentais a instituição de uma lei religiosa e a obediência a Iahweh por meio da aliança. Foram medidas que serviram para dar uma identidade à nova comunidade. Em prosseguindo, reconstruíam o templo e centralizam o culto exclusivo a Iahweh em Jerusalém. Iahweh não é mais a divindade que fora cultuada no passado, com as características das divindades locais. Iahweh, desse momento em diante, é o Deus criador e Senhor de todas as nações. Quem fizesse opção pelo culto exclusivo a Iahweh, e se tornasse membro da nova comunidade da aliança, devia evitar aqueles que não faziam parte dessa nova comunidade. Porém, os agora excluídos não deixavam de ser os próprios antigos adoradores de Iahweh, que se encontravam espalhados pelo interior da província de Judá, conhecidos como povo da terra (*'am hā 'āreš*). Além do mais, com o culto a Iahweh praticado exclusivamente em Jerusalém, a cidade passava a ser o lugar da casa universal do Deus Criador.

A aliança agora feita com Iahweh, além de constituir-se como meio de obediência da população escolhida, tornou-se a base político-religiosa da nova comunidade. A aliança e a lei serviram para distinguir os membros da nova comunidade dos demais segmentos da população de Canaã. A distinção era feita pela religião e também pela ascendência étnica; essa, porém, de conveniência. É uma comunidade formada de diversas etnias, que gera sua identidade por criação literária e produz sua identidade negando o direito de outros grupos, com fundamento no culto a Iahweh e na definição étnica.

É dentro desse processo de produção teológica que se pode compreender o Javismo cooptado pelos grupos da nova comunidade, e associado ao poder político, bem como aos interesses da elite sacerdotal dominante de Jerusalém. A narrativa de Js 24,1-28, reescrita sob o ponto de vista dos sacerdotes e escribas de Jerusalém, tem por objetivo oferecer um mundo simbólico que beneficie essa nova comunidade, em detrimento do povo da terra, que também tinha seus sacerdotes e levitas e eram adoradores de Iahweh e, no entanto, estavam sendo excluídos, em nome de uma lei de exclusiva obediência a Iahweh promulgada pelos grupos que se autoidentificaram como raça escolhida. Mas, a esperança não se apaga. Iahweh é sempre presença que liberta, apesar dos projetos que pretendem se assegurar da sua vontade. Aquela experiência dos grupos remanescentes ficou na memória e marcou fortemente a produção literária dos séculos seguintes para dar identidade e sentido à vida de um povo pobre e excluído. Jesus vem resgatar esse sentido da memória libertadora de Iahweh e nutrir o povo para os enfrentamentos do dia-a-dia.

REFERÊNCIAS

Livros

AHARONI, Yohanan. **The Land of the Bible: a Historical Geography**. 2. ed. Philadelphia: Westminster Press, 1979.

ANDERSON, Ana F. e GORGULHO, G. **Os profetas e a luta do povo**. São Paulo: Dercom, 1986.

BERGER, Peter L. **Perspectivas sociológicas: uma visão humanista**. Petrópolis: Vozes, 2011.

BOADT, Lawrence. **Reading the Old Testament: an Introduction**. New York: Paulist Press, 1984.

BRIEND, J. **Israel y Judá: en los textos del próximo oriente antiguo**. Estella: Verbo Divino, 1982.

_____. **Uma leitura do Pentateuco**. São Paulo: Paulus, 2005.

BRUEGGEMANN, W. **A terra na Bíblia: dom, promessa e desafio**. São Paulo: Paulinas, 1986.

CAZELLES, Henri. **História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno**. São Paulo: Paulinas, 1986.

CLEMENTS, Ronald E. **Israel em sua situação histórica e cultural**. In: CLEMENTS, Ronald E. (Org.). **O mundo do antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 1995.

CORNFELD, G. and FREEDMAN, D. **Archaeology of the Bible: book by book**. New York: Harper, 1976.

CORREIA JÚNIOR, João L. **Chave para análise de textos bíblicos: com exercício de análise**. São Paulo: Paulinas, 2006.

CROATTO, J. Severino. **Os deuses da opressão**. In: VV. AA. **A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador**. São Paulo: Paulinas, 1982.

DAVIDSON, Robert. **Ideologia da aliança no Israel antigo**. In: CLEMENTS, Ronald E. (Org.). **O mundo do antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 1995.

DAVIES, Eryl W. **Terra: seus direitos e privilégios**. In: CLEMENTS, Ronald E. (Org.). **O mundo do antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 1995.

DAVIES, Philip R. **In Search of Ancient Israel**. New York: Continuum, 2006.

DIAKOV, V. e KOVALEV, S. **A história da antiguidade: a sociedade primitiva. O oriente.** Lisboa: Estampa, 1976.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos.** São Leopoldo: Sinodal, 2006.

EPSZTEIN, L. **La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible.** Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

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

FOHRER, Georg. **História da religião de Israel.** São Paulo: Paulinas, 1983.

GALLAZZI, Sandro. **Israel da história: seu povo, sua fé, seu livro.** São Leopoldo: Cebi, 2011.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GHISLENI, M. **Sociologia histórica e cultura material.** In: MELUCCI, Alberto (Org.). **Por uma sociologia reflexiva: pesquisa qualitativa e cultura.** Petrópolis: Vozes, 2005.

GNUSE, R. **Não roubarás: comunidade e propriedade na tradição bíblica.** São Paulo: Loyola, 1986.

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

_____. **Introdução socioliterária à Bíblia hebraica.** São Paulo: Paulus, 2011.

HILLERS, Delbert R. **Covenant: the History of a Biblical Idea.** Baltimore: The John Hopkins Press, 1969.

HOUTART, François. **Religião e modos de produção pré-capitalistas.** São Paulo: Paulinas, 1982.

_____. **Sociologia da Religião.** São Paulo: Ática, 1994.

JAGERSMA, H. **A History of Israel in the Old Testament Period.** Philadelphia: Fortress Press, 1982.

KEE, Howard C. **As origens cristãs em perspectiva sociológica.** São Paulo: Paulinas, 1983.

KIPPENBERG, Hans G. **Religião e formação de classes na antiga Judéia: estudo sociorreligioso sobre a relação entre tradição e evolução social.** São Paulo: Paulus, 1988.

KOOPMANS, William T. **Joshua 24 as Poetic Narrative.** Sheffield: JSOT Press, 1990.

LARA, Valter L. **A Bíblia e o desafio da interpretação sociológica.** São Paulo: Paulus, 2009.

LEMAIRE, A. **Histoire du peuple hébreu**. Paris: Press Universitaires de France, 1981.

_____. **Les Benê Jacob**: essai d'interprétation historique d'une tradition patriarcale. Paris: J. Gabalda, 1978 (Revue biblique, n° 3, juillet 78).

LEMICHE, Niels Peter. **The Israelites in History and Tradition**. Louisville: Westminster John Konx Press, 1998.

L'HOUE, Jean. **La morale de l'alliance**. Paris: J. Gabalda, 1966. (Cahiers de la Revue biblique).

_____. **L'alliance de Sichen**. Paris: J. Gabalda, 1962. (Cahiers de la Revue biblique).

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

_____. **Antico Oriente: storia società economia**. Bari: Biblioteca Storica Laterza, 2009.

LOHFINK, Norbert. **Grandes manchetes de ontem e de hoje**. São Paulo: Paulinas, 1984.

LOPES, G. **Dei Verbum**: Texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012.

MAYES, Andrew D. **Sociologia e Antigo Testamento**. In: CLEMENTS, Ronald E. (Org.). **O mundo do antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 1995.

MENDENHALL, George E. **The Tenth Generation**: the Origins of the Tradition, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

MESTERS, C. **Como ler o livro de Rute**: pão, família, terra. São Paulo: Paulus, 2012.

MICHAUD, R. **De l'entrée en Canaan a l'exil a Babylone**: histoire et théologie. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982.

MONASTERIO, Rafael A. e CARMONA, Antonio R. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Ave Maria, 2006.

NAKANOSE, S. **Uma história para contar**: a páscoa de Josias. São Paulo: Paulinas, 2000.

NOTH, Martin. **Historia de Israel**. Barcelona: Ediciones Garriga, 1966.

PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 2008.

RAD, Gerhard von. **Estudios sobre el Antiguo Testamento**, Salamanca: Ed. Sigueme, 1976.

_____. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1973.

RICOEUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

ROGERSON, John W. **Antropologia e Antigo Testamento**. In: CLEMENTS, Ronald E. (Org.). **O mundo do antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Setting the Scene: A Brief Outline of Histories of Israel**. VV.AA. *Understanding the History of Ancient Israel*. New York: Oxford University Press, 2007.

SCHWANTES, Milton. **História de Israel**. São Leopoldo: IECLB, 1984.

_____. **Sofrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a. C.** São Leopoldo: Sinodal, 1987.

SELLIN, E. e FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1977.

SERRANO, G. Flor e SCHÖKEL, L. Alonso. **Petit vocabulaire des études bibliques**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982.

SETERS, John van. **Em busca da história: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica**. São Paulo: Edusp, 2008.

SKA, Jean Louis. **Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2003.

SOGGIN, J. Alberto. **Le livre de Josué**. Paris: Delachaux & Niestlé, 1970.

SOUZA, Marcelo B. e CARAVIAS, José L. **Teologia da terra: desafios da vida na sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

STORNILO, Ivo. **Como ler o livro de Josué: terra = vida dom de Deus e conquista do povo**. São Paulo: Paulus, 2008.

SUNG, Jung Mo. **Ir. Dorothy Stang entre Deus e os ídolos**. In: MARQUES, Luiz Carlos L. (Org.). **Religiosidades populares e multiculturalismo: intolerâncias, diálogos, interpretações**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2010.

VAUX, Roland de. **Histoire ancienne d'Israel: des origines à l'installation en Canaan**. Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda, 1971.

_____. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

WALLIS, Louis. **God and the Social Process: a Study in Hebrew History**. Chicago: the University of Chicago Press, 1935.

WEBER, M. **Le judaïsme ancien**. Paris: Plon, 1973

Revistas

ANDERSON, Ana F. e GORGULHO, G. **A leitura sociológica da Bíblia**. *Estudos Bíblicos* 2, Petrópolis: Vozes, 1984. ISSN 1676-4951.

BOFF, Clodovis. **Como Israel se tornou povo?:** Evolução de Israel do estado de clã à monarquia. Estudos Bíblicos 7. Petrópolis: Vozes, 1985. ISSN 1676-4951.

GARMUS, L. **Imperialismo:** estrutura de dominação. RIBLA (Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana), 3, Petrópolis: Vozes, 1989, quadrimestral p. 07-20. ISSN 1676-3394.

GOTTWALD, Norman K. **O método sociológico no estudo do antigo Israel.** Estudos Bíblicos 7. Petrópolis: Vozes, 1985. ISSN 1676-4951.

HABEL, N. **Enfrentando a “síndrome da terra prometida”:** Josué, Justiça e Ecojustiça. CONCILIUM (Revista Internacional de Teologia) 320 – 2007/2. Petrópolis: Vozes, 2007.

NAKANOSE, S. **Deus está em guerra?** Uma leitura de Êxodo 17,8-16. Vida Pastoral (Revista bimestral para sacerdotes e agentes de pastoral) – ano 52 – n. 280. São Paulo: Paulus, 2011. ISSN 0507-7184.

REIMER, Haroldo e RIBEIRO, Osvaldo L. **De Siquém a Jerusalém:** Josué 24,1-28 como narrativa mítico-literária. RIBLA (Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana), 61, Petrópolis: Vozes, 2008, quadrimestral p. 52-67. ISSN 1676-3394.

Bíblia

BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 6. Impr. São Paulo: Paulinas, 2010.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

Internet

SILVA, Airton J. da. **Leitura socioantropológica da Bíblia hebraica.** Cadernos do Cearp, Ribeirão Preto, nº 11, p. 75-98, maio de 1999. Disponível na internet: <http://www.airtonjo.com/artigos>. Acesso em 12/03/2012.

RIBEIRO, Osvaldo L. **Narrativas de funcionalidade Mítico-literária:** proposta teórico-metodológica para classificação e leitura de textos do Antigo Testamento. Revista Brasileira de Teologia, Rio de Janeiro, nº 3, p. 36-59, 2005. Disponível na internet: http://ouviroevento.pro.br/publicações/narrativa_mítico_literária_1.htm. Acesso em 19/03/2012.