

CERTO TIPO OU UM TIPO CERTO DE AMBIGUIDADE? UMA EXEGESE DE JUÍZES 19

*Danillo Augusto Santos**

RESUMO

Este artigo é uma exegese que busca entender como interpretar ambiguidades bíblicas, especialmente em textos narrativos do Antigo Testamento. O autor objetiva mostrar como e por que o texto de Juízes 19 tem sido grandemente debatido em círculos acadêmicos, examinando diferentes ambiguidades encontradas nessa narrativa. Há várias omissões do narrador de Juízes 19 que podem ser confusas para o leitor do século 21: uma imprecisão subjetiva, o anonimato dos personagens e um aparente silêncio moral. Desse modo, o autor procura mostrar em seguida que, ao se interpretar o texto de Juízes 19 levando-se em conta os princípios de seletividade narrativa e dos contextos próximo e distante, as ambiguidades e omissões se encaixam perfeitamente no significado pretendido em um texto que fala principalmente da ausência de um rei para Israel.

PALAVRAS-CHAVE

Exegese bíblica; Narrativa; Ambiguidade Textual; Seletividade Objetiva.

INTRODUÇÃO

O texto de Juízes 19 tem sido grandemente debatido em círculos acadêmicos. Perguntas como: Qual foi, na verdade, o pecado de Gibeá (se realmente houve um pecado)? De quem é a culpa? Do levita? Da concubina? Do sogro?

* O autor é formado em Literatura Inglesa e Línguas Bíblicas pelo The Master's College, em Santa Clarita, Califórnia. Atualmente cursa o seu M. Div. em Exegese Bíblica no Seminário Teológico Reformado, em Jackson, Mississippi. É responsável pelo ministério com internacionais na Igreja Presbiteriana Pear Orchard, em Ridgeland, Mississippi.

Quem matou a concubina? e outras dominam o debate acadêmico contemporâneo sobre o texto.¹ A razão pela qual esse texto tem gerado tanta discussão é que ele está repleto de afirmações ambíguas, de lacunas na narrativa, de personagens anônimos e, a não ser a frase inicial de 19.1 (“Naqueles dias, em que não havia rei em Israel”),² o narrador não faz nenhum comentário complementar. Não que o relato de Juízes 19.2-30 seja completamente objetivo, isento de inserções autorais, mas exatamente o contrário: a seletividade narrativa posiciona elementos da história de tal forma a extrair do leitor uma interpretação particularmente decisiva, com conclusões de maneira alguma ambíguas. A intenção autoral tem sido grandemente desconsiderada ou simplesmente esquecida na academia.³ Sem negar a importância das perguntas feitas pelos estudiosos, o presente trabalho exegético se empenhará em demonstrar que a própria ambiguidade e “imprecisão” de Juízes 19 é uma característica que o narrador utiliza de forma explícita, em conjunção com outras pistas textuais, com o fim de asseverar os principais pontos e temas do texto. Assim, ele justapõe os recursos da obscuridade e da saliência para tecer uma passagem com uma textura complexa e multifacetada que fala ao povo multifacetado de Deus no passado, no presente e no futuro.

A fim de atingir o objetivo proposto, o artigo está estruturado em três seções: 1) ambiguidades textuais, 2) certezas contextuais e 3) conexões intertextuais. Na primeira seção se mostrará como algumas das principais dificuldades interpretativas podem ser atribuídas ao fato de que o próprio narrador escreve de tal maneira a aumentar a percepção do leitor acerca da depravação moral e degradação intelectual do povo de Israel. A seção seguinte se aventurará em construir uma base contextual para os principais temas que o leitor deve ter em mente na sua leitura e interpretação de Juízes 19. Também mostrará como estes servem para complementar as prévias ambiguidades textuais e compor um texto que, como será explicado na última seção, aponta, em última análise, para a necessidade de um líder carismático, isto é, um libertador e rei.

¹ McCANN, J. Clinton. *Judges*. Louisville: John Knox, 2002, p. 128 oferece um bom resumo das variadas questões que concernem ao capítulo.

² Todas citações das Escrituras são tiradas da versão *Almeida Revista e Atualizada*, ©1993 Sociedade Bíblica do Brasil, exceto quando designado de outra maneira.

³ David Pechansky escreveu um artigo sobre Juízes 19 no qual ele desarma toda e qualquer leitura do texto, incluindo sua própria leitura, ignorando completamente qualquer possibilidade de alcançar a intenção autoral. Ele termina seu artigo com uma sentença pessimista: “O discurso intertextual [pelo qual ele quer dizer uma interação entre texto e leitor] me desarmou e afastou qualquer confiança em minha habilidade de ler um texto, ou, por extensão, de mudar a sociedade. Que nós na academia continuamos a fazer as duas coisas é um tributo à nossa tenacidade, ou à nossa estupidez, ou a ambas”. PECHANSKY, David. *Staying the night: intertextuality in Genesis and Judges*. In: FEWELL, Danna Nolan (Org.). *Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville: John Knox, 1992, p. 86.

1. AMBIGUIDADES TEXTUAIS

A primeira pergunta feita pela maioria dos intérpretes de Juízes 19 tem dois aspectos: 1) quem é a פְּלִגֵּשׁ (traduzido por “concubina”) e 2) o que significa o fato de que essa mulher וַתִּזְנֶה עָלָיו (traduzido por “aborreceu-se dele”)? Esta é a única vez em que a interpretação de זָנָה é questionada, sendo que no resto das Escrituras a palavra é sempre traduzida no reino semântico da imoralidade sexual. Talvez fosse de esperar que essa pergunta surgisse de críticas feministas,⁴ mas não é esse o caso. Esse debate surge por causa de variações na LXX. A resposta a essa pergunta determina quem é o culpado ou a culpada, e, assim, pode lançar luz em aspectos posteriores na narrativa, desde uma explicação da hospitalidade exagerada do sogro do levita até uma explicação do estado mental do levita nos versículos 27-30.

A interpretação mais comum tem sido a de que פְּלִגֵּשׁ⁵ significa uma “esposa de segunda categoria”.⁶ Assim, a palavra “marido”, referente ao levita, e a palavra “sogro” fazem mais sentido do que se ela fosse apenas uma concubina. Todavia, por que uma esposa, mesmo de segunda categoria, voltaria para a casa de seu pai e permaneceria lá por quatro meses antes de o levita ir buscá-la? Se eles tivessem problemas conjugais, não teria o pai: (1) se sentido envergonhado por ter abrigado sua filha por quatro meses, ou (2) rejeitado o levita para proteger sua filha? Também, não teria ela um mínimo de hesitação ao receber o levita na casa do pai? Contudo, “ela o fez entrar na casa de seu pai. Este, quando o viu, saiu alegre a recebê-lo” (19.3).

Percebendo essa disparidade entre a identidade da mulher e sua forma de agir, bem como as ações do levita, Mieke Bal atribui os fatos da narrativa a uma divergência cultural. Ela argumenta que o conceito de casamento para aquele homem é “virilocal”, no qual o homem se casa com uma mulher e ela vai morar em sua casa, enquanto que o da mulher é “patrilocal”, no qual ela se casa e ambos se mudam para a casa do pai da mulher.⁷ Bal então argumenta que “a oposição entre o casamento patrilocal e virilocal é o conflito que gera a linha

⁴ Ver BAL, Mieke. *Death & dissymetry: the politics of coherence in the Book of Judges*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 80-84; YEE, Gale. Ideological criticism: Judges 17-21 and the dismembered body. In: YEE, Gale A. (Org.). *Judges & method: new approaches in Biblical studies*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, p. 161-163; e ACKERMAN, Susan. *Warrior, dancer, seductress, queen: women in Judges and Biblical Israel*. New York: Doubleday, 1998, p. 235-238, que tratam essas palavras desde uma perspectiva feminista.

⁵ Independentemente do sentido, utilizarei a palavra “concubina” para referir-me à פְּלִגֵּשׁ por falta de um termo melhor.

⁶ “Uma esposa livre de uma posição mais baixa”, de acordo com EPSTEIN, Louis M. The institution of concubinage among the Jews. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 6 (1934-1935): 153-188, p. 161.

⁷ BAL, *Death & dissymetry*, p. 86.

narrativa”.⁸ O problema com este argumento é que ele pressupõe uma tradução alternativa da palavra זָנָה. Sua tese é que a palavra “não possui necessariamente esse sentido particular, negativo e sexual”,⁹ e que então o sentido “está mais firmemente ancorado na transição entre duas instituições de casamento, a saber, a transição entre um casamento patrilocal e virilocal”.¹⁰ Embora esse argumento faça “sentido” para as ações encontradas no texto, ele é fraco em termos contextuais (como será demonstrado adiante).

De que modo deve-se traduzir עָלָיו זָנָה? Como foi visto nos argumentos de Bal, essa é uma grande questão interpretativa. Outros dizem que, nessa ocorrência da palavra, זָנָה significa “irar-se contra”.¹¹ Se for esse o caso, os elementos previamente díspares de 19.3-10 se encaixariam com mais facilidade. O maior problema com essa tradução é que ela é singular.¹² Embora possa ser baseada na variante da Septuaginta “ὠργίσθη αὐτῷ”, não há nenhuma outra ocorrência da mesma nos documentos aceitos. Seria mais fácil acreditar que os tradutores da Septuaginta tentaram “reparar” um erro nos seus manuscritos do que aceitar que esse caso isolado reflete uma tradição separada do Texto Massorético.

A tradução padrão da raiz hebraica זָנָה – “prostituir-se contra” – parece então ser a melhor e também se harmoniza com todas as outras ocorrências nas Escrituras. “Cometer adultério” também se encaixa na gama semântica do verbo no Qal Yiqtol.¹³ Porém, essa tradução ainda oferece alguns problemas. Por exemplo: (1) por que o homem, depois de ser traído, desejaria עַל-לִבָּהּ לְדַבֵּר (falar ao coração dela)? e (2) por que o pai da mulher a aceita na sua casa se ela o tinha envergonhado com seu adultério? O procedimento normal para o adultério seria a pena de morte (Lv 20.10). Em outras palavras, como alguém ofendido, o que incitaria o levita a עַל-לִבָּהּ לְדַבֵּר? Além disso, em uma sociedade fundamentada na vergonha, por que o pai de uma adúltera a aceitaria de volta em sua casa?

Pamela T. Reis propõe uma solução que, de acordo com seus argumentos, mantém a unidade semântica da palavra, enquanto, ao mesmo tempo, permite ao “leitor entender por que a concubina deixa seu marido, por que seu pai a recebe

⁸ Ibid., p. 86.

⁹ Ibid., p. 87.

¹⁰ Ibid., p. 88.

¹¹ NIDITCH, Susan. The “Sodomite” theme in Judges 19-20: family community, and social disintegration. *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), p. 366, e BOLING, Robert. *Judges*. New York: Doubleday, 1975, p. 271.

¹² KOHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*. Boston: Brill, 2001, p. 275 registra este como o único uso do verbo na acepção de “sentir repugnância contra”.

¹³ Ibid., p. 275 diz que “fornicar” é o significado principal.

e por que o levita espera quatro meses antes de tentar recuperá-la”.¹⁴ Ela sugere que **וַיִּזְנֶה** seguido pela preposição **עַל** pode ser traduzido como “ela prostitui-se por ele”. Embora o argumento esteja em harmonia com a depravação de Israel naqueles tempos, linguisticamente falando ele depende inteiramente de uma preposição que, como Reis mesmo admite, “é uma preposição extremamente comum na Bíblia e tem vários significados diferentes”.¹⁵

A mulher não é a única questionada nesse texto. O homem e suas motivações também são incongruentes. Se ele foi atrás de sua **פְּלִגְשָׁתוֹ** para “falar-lhe ao coração”, então como ele pode dormir tão tranquilamente enquanto ela é violentada e abusada do lado de fora da casa (19.25-27)? Como é que ele fala tão friamente a ela quando ele a encontra morta ou morrendo à porta pela manhã (19.28)?

Há muito mais que se pode dizer a respeito das diferentes interpretações oferecidas para explicar quem é o homem ou a mulher, ou para determinar as questões de culpabilidade. A principal razão da ampla variedade de interpretações é que parece inviável ao leitor que um levita fosse atrás de sua esposa de segunda categoria para trazê-la de volta, depois que se ela se mostrou infiel a ele. Além disso, a maneira pela qual o genro (ou até mesmo a filha) é tratado pelo sogro também parece estar, de alguma forma, fora de lugar. O caráter seletivo da narrativa não explica porque o levita troca de opinião tão facilmente, e nem porque sua **פְּלִגְשָׁתוֹ** o recebe na casa do pai tão abertamente. Além do uso da palavra **וַיִּזְנֶה**, o narrador não faz nenhum comentário explícito sobre o estado moral dos personagens principais, mas transmite uma história ambígua na qual o estado moral dos personagens fica somente implícito. Nas palavras de Meir Steinberg: “A retenção de informações pelo narrador abre lacunas, lacunas produzem descontinuidade e descontinuidade produz ambiguidade”.¹⁶

Não obstante, essas questões se referem apenas aos três primeiros versículos. A ambiguidade do texto de Juízes 19 continua ao longo de todo o capítulo. Na verdade, a seção seguinte (19.3-10) apresenta um problema em si mesma. Essa seção se aproxima da seção de Gibeá (19.22-30) no número de palavras.¹⁷ Porém, à primeira vista, o relato de Belém não parece ter nenhum outro significado a não ser o de servir como um prefácio ao relato de Gibeá. Ele apenas dá ao leitor a razão pela qual o levita não pôde chegar a Ramá ou até a região

¹⁴ REIS, Pamela Tamarkin. The levite’s concubine: new light on a dark story. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20 no. 1 (2006), p. 129.

¹⁵ Ibid., p. 130.

¹⁶ STERNBERG, Meir. *The poetics of Biblical narrative: ideological literature and the drama of reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1987, p. 236.

¹⁷ O relato de Belém contém 141 palavras individuais ou 129 palavras agrupadas (contando-se palavras unidas pelo maqaf como uma “palavra agrupada”). O relato de Gibeá tem 180 palavras ou 149 palavras agrupadas.

montanhosa de Efraim (supõe-se que teria sido possível para o levita chegar ao seu destino se ele tivesse saído da casa de seu sogro mais cedo). Por que então há um relato tão longo da hospitalidade exagerada do sogro do levita?

A maioria dos comentaristas faz pouco caso deste relato, e o considera um simples prefácio.¹⁸ Às vezes eles até reconhecem que a hospitalidade de Belém serve como um contraste com a falta de hospitalidade dos homens de Gibeá: de um lado, vemos Belém, uma cidade na qual o levita recebe hospitalidade abundante, enquanto que, em Gibeá, este homem é recebido de maneira completamente oposta.¹⁹ O paralelo então é evidente, mas, para aqueles que o percebem, o relato tem pouco mais a oferecer do que um realce da perversidade dos homens de Gibeá.

Admitindo-se que o propósito do “contraste” esteja presente no texto, isto ainda não satisfaz a ênfase peculiar que o narrador dá a Juízes 19.3-10.²⁰ Nesse ponto, a narração foi extremamente sucinta quando descreveu o relacionamento entre o levita e sua פְּלִיטָה; aqui, todavia, o narrador não somente se concentra na hospitalidade do sogro, mas em sua insistência. Servindo apenas como contraste, o relato não realçaria tanto a insistência do sogro, mas convergiria talvez na pureza (para contrastar com a impureza de Gibeá), e talvez até mencionaria יְהוָה, contra quem os homens de Gibeá cometeram suas abomináveis atrocidades. Dessa forma, a perícopé tem *dois* pontos focais: hospitalidade e insistência.

Continuando a análise, e tendo em mente esse tema, o verbo נִיחַזַק (traduzido por “deteve” em 19.4) aparenta estar um pouco deslocado – fora de seu “habitat natural”. As duas outras ocorrências do verbo no mesmo texto são traduzidas por “pegar” (v. 25 e 29), não estando associado com atos de violência extrema nas duas ocorrências. Uma tradução mais adequada seria “agarrar”. Além disso, o fato de esse verbo ser usado em 19.4 dá certo destaque ao seu uso violento em uma narrativa de paz. Embora não faça sentido dizer que o sogro prevalece sobre seu genro fisicamente ou de modo violento, o

¹⁸ “Exatamente o que está acontecendo aqui? A hospitalidade do pai parece comicamente exagerada, mas por quê?... Não parece haver uma resposta definitiva para essas perguntas”. McCANN, *Judges*, p. 128. “Não só parece que são fornecidos detalhes desnecessários, mas também que é contada uma história desnecessária. A oferta de hospitalidade generosa a um hóspede que quer sair parece ser uma indulgência do narrador”. RYAN, Roger. *Judges*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007, p. 145.

¹⁹ “É admissível alguém argumentar que as cenas de hospitalidade generosa na casa dos sogros são relevantes no sentido de que a demonstração de hospitalidade ou a falta da mesma constitui um tema menor que serve para destacar ainda mais o caos e a impiedade daquele período”. WONG, Gregory T. K. *Compositional strategy of the Book of Judges: an inductive, rhetorical study*. Leiden: Koninklijke Brill, 2006, p. 108.

²⁰ SATTERTHWAITE, Philip. “No King in Israel”: narrative criticism and Judges 17-21. *Tyndale Bulletin* 44 (1993): 75-88, p. 81. Satterthwaite sustenta que há um trecho narrativo fora do comum repartido ao longo do evento descrito, mas o atribui a um presságio em suspense.

uso subsequente do verbo está impregnado de associações negativas e nesse versículo também prefigura o mal de Gibeá. A insistência do sogro, mesmo sendo hospitaleiro, é ressaltada pelo uso de *הִזְק* – neste caso uma *Leitwort*²¹ que perpetua o ato de egoísmo, o que em última análise reflete a afirmação sintética de Juízes 21.25 – “cada um fazia o que achava mais reto”.

Destituídos de uma visão das lacunas e ênfases, os montes e vales do texto do narrador de Juízes 19, muitos comentaristas (ou intérpretes) têm examinado Juízes 19.3-10 superficialmente como uma “história desnecessária”.²² Um comentarista diz que

... para todos os propósitos e intenções, o episódio poderia ter começado com algo do tipo: “Havia um levita que viajou com sua concubina e seu servo de Belém de Judá até a região montanhosa de Efraim. Quando chegaram perto de Jebus, o dia estava quase terminando...”, e nenhum aspecto do significado do enredo geral da narrativa como um todo teria se perdido.²³

Porém, uma leitura apropriada dos elementos omitidos e enfatizados no texto tece este relato não só como um contraste com o relato de Gibeá, mas também, ao mesmo tempo, com a tese sumária de Juízes 21.25.

Portanto, ainda que o leitor de Juízes acentue certos elementos do texto através de palavras como *הִזְק* ou *זִנָּה*, ele ainda pode obscurecer a própria passagem no qual o verbo se encontra, como em 19.25. A pergunta neste versículo é: quem agarrou a concubina? Foi o levita ou foi o idoso? De um lado, não se pode dizer que o “homem” foi o levita, o qual, logo depois do fato, é chamado de *אֲדֹנָיָהּ* (traduzido por “seu senhor” em 19.27), em vez de *הָאִישׁ* (traduzido por “ele” em 19.25, de forma a insinuar que foi o idoso). Por outro lado, não parece ser possível que o culpado seja o homem idoso, que em todo o texto antecedente tem sua anonimidade qualificada por algum termo, seja este *הַזֶּקֶן* *הָאִישׁ* (traduzido por “homem velho” em 16 e “velho” em 17 e 20) ou *הַבַּיִת* *הָאִישׁ בְּעַל* (traduzido por “senhor da casa” em 22 e 23). Deve-se admitir, ao menos estilisticamente, que certa ambiguidade é produzida em 19.25, no qual o leitor é forçado a pensar duas vezes antes de determinar quem agarra e joga para fora a concubina.

Este tipo de omissão ocorre de novo em 19.26-29, no qual nunca se diz explicitamente que a mulher está morta.

²¹ ALTER, Robert. *The art of Biblical narrative*. New York: Basic Books, 1981, p. 93 define *Leitwort* como “uma palavra ou uma raiz que reaparece significativamente em um texto, em uma série de textos ou em uma configuração de textos: seguindo-se essas repetições, é possível decifrar ou apreender um sentido do texto, ou, de qualquer maneira, o sentido será revelado de modo mais marcante”. Certamente é este o caso de *הִזְק* em Juízes 19.

²² RYAN, *Judges*, p. 145.

²³ WONG, *Compositional strategy of the book of Judges*, p. 108.

Por meio de uma omissão permanente, forçando sobre nós as duas leituras mutuamente exclusivas, ele [o autor] trata de obscurecer ambas as partes ao crime de uma só vez. Por um lado, a mulher morreu... ainda à porta... Por outro lado, seja silenciosamente ou inconscientemente, ela continuou viva até ser desmembrada.²⁴

Assim, tanto neste caso, quanto no “agarrar” de 19.25, ouvem-se ecos do refrão “cada um fazia o que achava mais reto”, no qual nenhum personagem é imaculado.

Os intérpretes têm explorado inúmeras respostas às perguntas que surgem na narrativa, tentando compreender algo que é, de várias maneiras, um texto sem sentido ou, pelo menos, sem o sentido buscado pela maioria dos intérpretes. Torna-se claro por meio de pequenas brechas e silêncios que o narrador não preenche que há algo faltando em Israel. Seja por meio de um relato confuso sobre uma concubina adúltera e seu marido amoroso mas nem sempre, ou de um relato prolongado de hospitalidade manipulativa, ou mesmo nas omissões dos agentes no final do capítulo, a seletividade do narrador efetivamente extrai as profundidades do pecado de Israel nos tempos iníquos dos juízes.

2. CERTEZAS CONTEXTUAIS

A seletividade nas narrativas não está confinada somente à localização de omissões e lacunas, mas vai ainda além para a estrutura de uma narrativa. Juízes 19 não deve ser lido isoladamente, mas também à luz: 1) da estrutura mais abrangente do livro de Juízes, 2) da história deuteronômica e 3) da situação histórica em geral.

O fator mais evidente do texto é que ele está situado dentro dos limites dos capítulos 17-21, ou seja, no último dos dois epílogos de Juízes. A passagem inteira de 17 a 21 é delineada por um quiasmo de variações na frase: “Naqueles dias não havia rei em Israel. Cada um fazia o que achava mais reto”. Ela se encontra de forma completa em 17.6 e 21.25, e a primeira parte, “Naqueles dias não havia rei em Israel”, encontra-se em 18.1 e 19.1. Deste modo, o texto deve ser lido sob a perspectiva dessas frases síntese.²⁵

De fato, o tema da realeza permeia todo o livro de Juízes, que provavelmente foi escrito na época do reino unido de Israel, mais especificamente o epílogo.²⁶ Assim, a afirmação, “não havia rei em Israel” não é meramente sintética, mas também carrega uma conotação moral do ponto de vista da

²⁴ STERNBERG, *The poetics of Biblical narrative*, p. 239.

²⁵ Também é interessante observar que, em cada vez que aparecem, essas frases rompem a sequência narrativa de verbos waw-consecutivos. Essas frases assíndetas se separam do texto histórico e temporalmente consecutivo, servindo assim para enquadrar o texto de Juízes em seus limites.

²⁶ BRETTLER, Marc. The Book of Judges: literature as politics. *Journal of Biblical Literature* 108 no. 3 (1989): 395-418.

audiência original – uma audiência que olhava para uma nação desunida da perspectiva da união solidificada pelo rei Davi.

Esse tema da realeza, no contexto mais amplo de Juízes, é visto de forma explícita em Juízes 8.23, quando Gideão afirma: “Não dominarei sobre vós, nem tampouco meu filho dominará sobre vós; o Senhor vos dominará”, uma afirmação paradigmática para qualquer candidato ao juizado. Logo em seguida, ele pede ouro para fazer uma estola sacerdotal, a qual, como o narrador expõe, “veio a ser um laço a Gideão e sua casa” (8.27). O filho de Gideão, Abimeleque, tenta então ser rei sobre Israel e causa muito mal no capítulo seguinte. Contudo, isto não significa que o livro de Juízes estabeleça uma polêmica contra a realeza (“Não dominarei sobre vós, nem tampouco meu filho dominará sobre vós;”) e pró-teocrática (“o Senhor vos dominará”), mas que ele remete a atenção do povo de volta a Deuteronômio 17.15, no qual Deus estipula: “estabelecerás, com efeito, sobre ti como rei *aquele que o Senhor, teu Deus, escolher*”, e aponta para 1 Samuel 13.14, no qual Davi é contrastado com Saul: “Já agora não subsistirá o teu reino. O Senhor buscou para si um homem que lhe agrada e já lhe ordenou que seja príncipe sobre o seu povo...”

O estado geral de anarquia predominante em Israel clamava por um rei. A segunda parte da fórmula, “cada um fazia o que achava mais reto”, não é mencionada palavra por palavra depois da sua primeira parte em Juízes 19.1, mas abrange a narrativa de 17 a 21, e já foi provado que reverbera com o uso de הָוֶק em 19.4, 25 e 27. Em cada um dos juízes maiores, a frase introdutória é הָוֶק בְּעֵינֵי יְהוָה (traduzida por “Fizeram os filhos de Israel o que era mau perante o Senhor”). A frase é repetida *ipsis litteris* em Juízes 2.11; 3.7 e 6.1, e também aludida em 3.12; 4.1; 10.6 e 13.1. Contudo, agora, em vez da frase “*mau* diante dos olhos do Senhor”, o autor utiliza a frase “*bom* diante dos seus próprios olhos”. No epílogo do livro, o mal é visto como algo não mais reprimido, sem o “obstáculo” das ações dos juízes, e a fórmula que previamente apresentava a ação salvadora de um juiz é agora substituída por uma frase que demonstra a *falta* de salvação, a falta de intervenção. A segunda fórmula então alude à primeira, ao mesmo tempo demonstrando a depravação irônica de Israel – eles não faziam o *mal*, mas o *bem* – a seus *próprios* olhos.²⁷

Voltando ao âmbito do capítulo 19, é possível encontrar um grande debate quanto ao porquê de o ancião oferecer não somente sua filha, mas também a concubina do levita ao tentar aplacar os homens de Gibeá. Alguns têm argumentado que é para estabelecer um paralelo com Gênesis 19, no qual Ló

²⁷ “No livro de Juízes existe uma mudança de ênfase de fazer o que é mau aos olhos de Iavé (2.11; 3.7,12; 4.1; 6.1; 10.6; 13.1) para fazer o que é certo aos próprios olhos (14.3; 17.6; 21.25). O mundo às avessas descrito em Juízes 17-21 demonstra que fazer o que é certo aos próprios olhos é com frequência o mesmo que fazer o que é mau aos olhos de Iavé”. LASINE, Stuart. Guest and host in Judges 19. *Journal for the Study of the Old Testament* 29 (1984): 37-59, p. 55. Nota de rodapé 19.

oferece *duas* filhas. Embora possa existir tal paralelo,²⁸ ele é pequeno demais para ser tão determinativo. De fato, o idoso diz logo em seguida: הַטוֹב בְּעֵינַיְכֶם וַעֲשׂוּ לָהֶם (traduzido por “faizei delas o que melhor vos agrade”).²⁹ O substantivo טוב é então tomado por um verbo, e a ênfase “a seus olhos” (בְּעֵינַיְכֶם) não é traduzida. O fato de que o ancião diz aos homens de Gibeá que façam o bem a seus próprios olhos não só cria um paralelo com Gênesis 19.8 (que utiliza a mesma frase, trocando apenas כַּטוֹב por הַטוֹב), mas também fixa este ponto do relato dentro do contexto maior do epílogo de Juízes – assim como a nação fazia o que era reto a seus próprios olhos, o velho pede aos homens de Gibeá que façam o que é reto a seus próprios olhos. Ironicamente, ao pedir isto deles, o homem ofereceu as duas mulheres para serem violentadas e estupradas, fazendo assim ele mesmo “o que era reto a seus próprios olhos”.³⁰

O bem que cada um (אִישׁ – um termo abrangente, que fala de toda a nação) fazia a seus próprios olhos era, na realidade, um mal que, no decorrer do livro de Juízes, é cada vez mais agravado, culminando nos capítulos 19 a 21. Esses capítulos mostram então um quadro de pessoas que “são filhos néscios e não inteligentes; são sábios para o mal e não sabem fazer o bem” (Jr 4.22). O povo de Israel se torna moralmente cego ao fazer o bem a seus próprios olhos, o que perpetua sua tolice. Como já foi dito, ao descrever os eventos de Juízes 19 através de silêncios e lacunas na narrativa, o narrador concede ao leitor uma noção perspicaz desse ciclo de depravação moral e degradação intelectual. Dessa forma, Juízes 19.24 é mais uma comprovação dessa ruína – com os benjamitas e efraimitas.

Daniel Block diz que o tema do livro de Juízes é “a canaanização da sociedade israelita no período da colonização”.³¹ Isto se encaixa com o que tem sido comentado até este momento. O mal dos israelitas se intensifica a ponto de se tornar comparável com as nações que eles deveriam ter destruído. Isto é claramente visível no contexto maior de Juízes 19 a 21. Essa corrupção moral pode ser chamada de “a canaanização de Israel”.

²⁸ “É possível que o escritor tenha se sentido forçado a oferecer uma simetria entre esta narrativa e sua forma original em Gênesis 19. Visto que Ló ofereceu duas mulheres à turba de Sodoma, a mecânica da história estrutural exigia que o efraimita oferecesse duas mulheres à turba de Gibeá”. MATTHEWS, Victor H. Hospitality and hostility in Genesis 19 and Judges 19. *Biblical Theology Bulletin*, 22 (1992): 3-11, p. 9.

²⁹ As versões em inglês traduzem essa frase de forma semelhante. ESV – “do with them what seems good to you”; NASB – “do to them whatever you wish”; NET – “do to them whatever you like”; NIV – “do to them whatever you wish”; KJG – “do with them what seemeth good unto you”; NKJV – “do with them as you please”.

³⁰ “Muito embora o levita tenha se recusado a passar a noite em uma cidade que não pertencia a Israel, nem ele, nem o idoso hospedeiro, nem os indivíduos sujos de Gibeá agem de acordo com o que é bom e certo *aos olhos de lavé*”. LASINE, Guest and host in Judges 19, p. 41.

³¹ BLOCK, Daniel I. *Judges, Ruth*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999, p. 58.

O primeiro aspecto da canaanização de Israel ocorreu na tribo de Bejamim, que, ao menos nesta segunda parte do epílogo de Juízes, se converteu numa verdadeira nação cananeia. Os membros dessa tribo apoiaram o pecado dos homens de Gibeá (20.13 e 14) e fizeram guerra contra o restante do povo de Israel. Conseqüentemente, a maneira como Israel lida com Benjamim demonstra, de acordo com a lei deuterônômica, a canaanização daquela tribo. Isso fica ainda mais evidente a partir do gráfico abaixo:

Situação e Mandamento – Deuteronômio	Lidando com os Benjamitas – Juízes
“Quando... ouvires dizer que homens malignos saíram do meio de ti...” 13.12,13	“os homens daquela cidade, filhos de Belial, cercaram a casa...” 19.22
“então, inquirirás, investigarás e, com diligência, perguntarás...” 13.14	“enviaram homens... para lhes dizerem: Que maldade... se fez entre vós?” 20.12
“se for verdade e certo que tal abominação se cometeu no meio de ti...” 13.14	“Benjamim não quis ouvir a voz de seus irmãos, os filhos de Israel.” 20.13
“certamente, ferirás a fio de espada os moradores daquela cidade...” 13.15	“A emboscada... acometeu a Gibeá, e de golpe feriu-a toda a fio de espada.” 20.37,48
“a cidade e todo o seu despojo queimarás por oferta total ao Senhor...” 13.16	“toda a cidade subia em chamas para o céu.” 20.40,48

Previamente nesse livro Israel havia sido oprimido pelas nações cananeias que Deus havia deixado na terra para prová-lo (Jz 3.1). Agora, uma de suas próprias tribos é quem os oprime, e eles são convocados à guerra contra essa tribo. A tribo de Benjamim não somente se torna como as outras nações cananeias, mas o seu pecado chega a tal ponto que eles devem ser exterminados como qualquer nação pagã.

Há também um paralelo léxico importante entre o texto de Juízes 19 e Deuteronômio 13, ou seja: **אֲנָשִׁי בְנֵי-בְלִיעַל**.³² Essa expressão é utilizada pelo narrador em Juízes 19 para concentrar a atenção do leitor na versão deuterônômica da lei, que é a base para a sorte final de Gibeá.³³ Como é demonstrado

³² O texto deuterônômico diz **אֲנָשִׁים בְּנֵי-בְלִיעַל**.

³³ “Os detalhes da destruição da cidade (caps. 20-21) assemelham-se de perto àqueles da destruição de uma *‘ir niddahat*, isto é, uma ‘cidade subvertida’... A sequência paralela, além de uma terminologia semelhante, se não idêntica (bene beli‘al; kelil; rhm // nhm/hnn), argumenta a favor da compreensão de que Gibeath Benjamin foi na realidade tratada como uma *‘ir niddahat*”. DEMSKY, Aaron. Geba, Gibeah, and Gibeon: an historico-geographic riddle. *Bulletin of the American School of Oriental Research*, 212 (1973): 26-31, p. 28-29.

na tabela acima, o tipo de destruição que ocorre em Juízes 20 é decretado por Deus em Deuteronômio 13. Este tipo de “oferta total ao Senhor” (הָרַם – Dt 13.15 – a palavra carrega tons de um compromisso com a destruição para Deus) também havia sido estabelecida por Deus em relação às cidades cananeias (Dt 7.1-2; 20.10-18). Em última análise, da mesma maneira que “da terra subia fumaça, como a fumarada de uma fornalha” no relato de Sodoma e Gomorra (Gn 19.28), “a nuvem de fumaça começou a levantar-se da cidade, como se fora uma coluna” (Jz 20.40), em Gibeá.

Contudo, o mandamento não foi obedecido totalmente, pois Israel não matou os últimos 600 homens (20.47), o que resultou no pecado de assassinato dos homens de Jabes-Gileade (21.10,11). Israel preservou uma tribo, quando o texto informa que foi o Senhor mesmo que criou a brecha em Israel (21.15), sem consultar a Deus, e sem procurar saber se eles realmente deveriam preservar a vida da tribo “cananeia”. Tendo permitido a sobrevivência da tribo de Benjamim, a nação de Israel se tornou suscetível à maldição que acompanha a desobediência ao mandamento de destruir o mal do seu meio – “para que não vos ensinem a fazer segundo todas as suas abominações, que fizeram a seus deuses, pois pecaríeis contra o Senhor, vosso Deus” (Dt 20.18). “O narrador nunca o declara completamente, mas afirma no relato presente, chegando desta maneira ao final do livro, a total canaanização da tribo de Benjamim e a simpatia falsamente baseada de Israel por seus irmãos”.³⁴ Portanto, enquanto os homens de Benjamim são apresentados como maus e perniciosos, o restante da nação também não é descrito positivamente. De fato, a tribo de Judá, que desde o começo do livro é apresentada positivamente (Jz 1.19), aqui por três vezes recebe ordens de Deus no sentido de liderar o ataque contra Benjamim (20.18, 23, 28), derrotando-o somente na última investida.³⁵ Deus concede a vitória a Israel somente depois da entrega de ofertas pacíficas e holocaustos (20.26-28). A nação de Israel é apresentada então com pecados suficientemente repreensíveis para causar sua derrota nas mãos da versão “cananeia” da tribo de Benjamim.³⁶

Mesmo que toda a nação fosse culpável, a canaanização definitiva de Israel é descrita através da tribo de Benjamim no capítulo 19, assim como os homens de Gibeá são retratados à luz de uma comparação com os homens de

³⁴ BLOCK, *Judges, Ruth*, p. 583.

³⁵ “O relato do capítulo 20 (particularmente o fato de que a emboscada ocorre depois que os israelitas foram derrotados inicialmente) lembra a captura de Ai em Josué 8 – exceto que aqui os israelitas são israelitas combatentes”. SATTERTHWAITTE, “No king in Israel”, p. 84.

³⁶ *Ibid.* Satterthwaite diz: “Se o narrador explicitamente condena Benjamim e diz que Benjamim somente sobrevive com grande dificuldade, ele sugere implicitamente que um Israel igualmente corrupto somente acaba de sobreviver intacto... A propósito, essa parece ser a explicação do narrador para a razão pela qual Israel também sofre perdas na guerra contra Benjamim”.

Sodoma e Gomorra. O narrador apresenta o pecado de Gibeá de tal maneira a despertar a memória do leitor para Gênesis 19,³⁷ através de certas semelhanças estruturais. Por exemplo: (1) ao estrangeiro é oferecida proteção por outro estrangeiro (Gn 19.2-3; Jz 19.20), (2) homens da cidade cercam a casa (Gn 19.4; Jz 19.21), (3) homens da cidade exigem sexo homossexual com o estrangeiro que acaba de chegar (Gn 19.5; Jz. 19.22), (4) o hospedeiro resiste, oferece como alternativa duas mulheres e os homens da cidade rejeitam sua oferta (Gn 19.6-9; Jz. 19.23-25), (5) a cidade é destruída pelo fogo como juízo (Gn 19.24; Jz. 20.37).³⁸ Há então um paralelo histórico entre aquelas duas cidades (Sodoma e Gomorra) e a narrativa de Juízes 19.

Na realidade, a menção de cidades no capítulo ocupa um espaço significativo. Contrastando com a ambiguidade produzida pela anonimidade de cada personagem na história de 19 a 21, encontra-se o fato de que os únicos substantivos próprios na narrativa são nomes de cidades. Nomes tomam importância central no livro de Juízes,³⁹ e poucos personagens são anônimos no restante do livro. Mesmo em ambos os epílogos (17-18 e 19-21), essa seção apresenta uma anonimidade mais pronunciada. A obscuridão da anonimidade de personagens destaca assim os nomes geográficos e vincula a terra não a indivíduos, mas ao povo israelita de uma forma corporativa.⁴⁰

Considerando-se essa ênfase na terra, as cidades tornam-se centrais na narrativa de Juízes 19, e três cidades em específico parecem dominar o enredo desse capítulo – os versículos 1 a 10a focalizam Belém, os versículos 10b a 12, Jerusalém, e os versículos 13 a 30, Gibeá. Como já foi dito, a narrativa do livro inteiro de Juízes, particularmente os dois epílogos, deve ser interpretada à luz do reino monárquico. Assim, deve-se prestar atenção ao fato de que Juízes 19 focaliza seu relato em cidades que têm relevância especial para a monarquia futura.

Gibeá foi a cidade na qual Saul estabeleceu o seu reino. O leitor atento percebe que, em 1 Samuel 10.26, Gibeá era a casa de Saul, e em 11.4 e 22.6

³⁷ As comparações entre as duas histórias não negam a validade histórica do relato de Juízes 19. Como Stuart Lasine diz: “A relação entre Juízes 19 e Gênesis 19 é na realidade um exemplo de dependência literária ‘unilateral’. Por ‘dependência literária’ quero dizer que Juízes 19 pressupõe que o leitor está consciente de Gênesis 19 em sua presente forma e depende dessa consciência a fim de ser adequadamente compreendido”. LASINE, Guest and host in Judges 19, p. 38.

³⁸ Minha lista baseia-se na de Gage em GAGE, Warren Austin. Ruth upon the threshing floor and the sin of Gibeah: a Biblical-theological study. *Westminster Theological Journal* 51 (1989): 369-375, p. 371.

³⁹ HUDSON, Don Michael. Living in a land of epithets: anonymity in Judges 19-21. *Journal for the Study of the Old Testament* 62, 1994: 49-66, p. 58.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 59. Hudson diz que, em Juízes 19-21, a anonimidade “‘universaliza’ os personagens e eventos da narrativa” e que “como um fenômeno sócio-linguístico ela desconstrói a atribuição de nomes; a anonimidade corresponde à perda da identidade e da personalidade”.

a cidade está associada especificamente com sua função como monarca de Israel. De acordo com Deuteronômio 13.16, a cidade que fosse destinada à destruição seria um “montão perpétuo de ruínas; nunca mais se edificará”.⁴¹ Contudo, Saul faz com que uma cidade erroneamente reconstruída⁴² se torne sua cidade real. É bem possível então que, em sua apresentação de Gibeá, o autor de Juízes estivesse alertando ou relembrando o povo de Israel da providência de seu primeiro rei (em termos geográficos e também étnicos: Saul era um benjamita – 1 Sm. 9.1-2, 21).

Por outro lado, no texto Belém é caracterizada pelo contraste com Gibeá. Gibeá é tão inospitaleira que o levita é acolhido somente por um estrangeiro. Belém, por outro lado, é tão generosa e hospitaleira que o sogro parece estar até manipulando seu genro (como já foi dito concernente ao verbo פָּנָה no texto). Embora o contraste entre as duas cidades não seja perfeito,⁴³ a diferença quanto à prática da hospitalidade (ou não) dos moradores daqueles centros urbanos não pode ser desconsiderada.

Belém também não é retratada por si só, mas também é intricadamente interligada com sua tribo como um exemplo do coletivo maior. No capítulo 19, o nome “Belém” aparece quatro vezes (19.1-2 e duas vezes em 19.18), sendo em cada ocorrência chamada “Belém de Judá”. Isso é contrastado com “Gibeá, cidade de Benjamim” em 20.4, quando o levita a acusa, e em 20.10 quando o povo de Israel sai em guerra contra a cidade. Deste modo, as menções de Belém e Gibeá não só contrastam duas cidades, mas também duas tribos, Judá e Benjamim, de onde viriam dois reis que mais tarde seriam também contrastados: Davi e Saul.

O tema de Judá contra Bejamim começa no primeiro capítulo de Juízes, baseando-se primeiramente na captura de Jerusalém. Em Juízes 1.8, Judá captura e arrasa Jerusalém totalmente. Em Juízes 1.21, o narrador informa ao leitor que “os filhos de Benjamim não expulsaram os jebuseus que habitavam em Jerusalém; antes, os jebuseus habitam com os filhos de Benjamim em

⁴¹ Lawrence A. Sinclair diz que “a pesada camada de cinzas encontrada pelos escavadores é uma sombria evidência da queima de Gibeá”. An archaeological study of Gibeah (Tell el-Fûl). *The Biblical Archaeologist*, 27.2 (1964): 52-64, p. 54.

⁴² DEMSKY, Aaron. Geba, Gibeah, and Gibeon: an historico-geographic riddle. *Bulletin of the American School of Oriental Research*, 212 (1973): 26-31. Demsky propõe que Saul reconstruiu a cidade e a chamou “Gibeá de Saul” para escapar às consequências previstas para aqueles que reconstruíam cidades que haviam sido amaldiçoadas por meio de uma “brecha legal”. Considerando que, no começo de seu reino e mesmo antes de sua proclamação oficial (1 Samuel 10) a cidade já era considerada a casa de Saul, acho seu argumento um tanto fraco. De qualquer maneira, a cidade foi reconstruída quando não deveria ter sido.

⁴³ Considerando a tese principal do narrador no epílogo, “cada um fazia o que achava mais reto”, seria contraditório mostrar uma Belém que era completamente justa em contraste com uma Gibeá extremamente injusta.

Jerusalém, até ao dia de hoje”. Dessa forma, é possível extrair dois pontos relativos ao autor e seu estilo.

O primeiro é que a narrativa é seletiva. Se no mesmo capítulo Judá é descrita como havendo conquistado e arrasado Jerusalém, e Benjamim como deixando de expulsar os seus habitantes, e se o relato deve ser interpretado como sendo historicamente preciso, deve-se também pressupor que o narrador não está relatando os eventos de uma forma estritamente cronológica, mas sintética. Assim, os relatos de Judá e Benjamim são justapostos, e essa adjacência comunica um dos principais temas de Juízes, ou seja, a luta pelo direito de sucessão real entre Benjamim e Judá.

O segundo ponto é que essa seletividade também é utilizada em Juízes 19 para representar Judá em uma luz mais favorável que Benjamim. O narrador fala da decisão do levita de continuar viajando ao invés de passar a noite em Jerusalém, porque a cidade era uma “cidade estranha, que [não pertencia aos] filhos de Israel” (Jz 19.12). A ironia é que a cidade que deveria ser uma cidade de israelitas, Gibeá, na verdade é uma cidade mais cananea do que outras cidades cananeias.

No capítulo 1, também encontramos que “esteve o Senhor com Judá” (v. 19) quase imediatamente antes do fracasso de Benjamim no versículo 21. Contudo, enquanto Judá é retratada em uma luz mais positiva do que Benjamim, ela não o é irrestritamente, como se pode observar nas palavras que seguem no versículo 19: “porém não expulsou os moradores do vale...”. De certa forma, isto também é paralelo da maneira pela qual Belém é retratada em Juízes 19 – positivamente, mas não irrestritamente de modo positivo, e sim mais como um contraste com Benjamim e seu fracasso.

Através do uso da saliência, o narrador de Juízes então justapõe Gibeá e Sodoma, Benjamim e Judá, Belém e Gibeá e, finalmente, Saul e Davi. Nesses picos textuais sobrepostos um ao outro, o narrador desenvolve o tema da decadência moral e, ao mesmo tempo, clama por um rei legítimo, porque,

... no contexto da luta dinástica entre Davi e Saul, estas histórias [em Juízes 19] de “Belém de Davi” (1Sm 20.6) e “Gibeá de Saul” (1Sm 15.34) são altamente sugestivas como um testemunho profético da legitimidade moral da monarquia davídica.⁴⁴

3. CONEXÕES INTERTEXTUAIS

A narrativa de Juízes 19 é um texto cheio de linhas intrincadas em retrospectiva e presságio, à margem da monarquia israelita, bem como linhas de ambiguidade e certeza, que pintam o fundo do pecado de Israel com o esplendor da soberania de Deus, mas também uma última linha, fina e tênua e de infinita

⁴⁴ GAGE, Ruth upon the threshing floor and the sin of Gibeah, p. 370.

importância – aquela linha de anelo por uma realização. Hebreus 11.39-40 deixa claro que todos os homens das Escrituras, dos juízes aos profetas, “obtiveram bom testemunho por sua fé; não obtiveram, contudo, a concretização da promessa, por haver Deus provido coisa superior a nosso respeito, para que eles, sem nós, não fossem aperfeiçoados”. Assim, uma boa exegese deste texto estaria incompleta sem levar em conta que o texto de Juízes 19, escrito por fé, fala ao povo de Deus hoje. Como diz Goldsworthy: “Precisamos avaliar os personagens bíblicos, até os grandes heróis da fé, à luz da história da salvação”.⁴⁵ O texto de Juízes 19, com todas as suas ambiguidades textuais e certezas contextuais, entrelaça ainda certa expectativa para o povo de Israel de uma esperança futura que implicaria na vinda do rei, mas que, em último caso, só foi cumprida perfeitamente em Cristo.

O autor começa a fazer isto no texto ao suscitar as grandes expectativas do levita – ele era um homem que, mesmo depois que sua concubina o deixou e cometeu adultério, seguiu-a “para falar-lhe ao coração” (Jz 19.3). Essa expressão, לְדַבֵּר עַל-לִבָּהּ, também é utilizada pelo Senhor em Oséias 2.16.⁴⁶ De fato, naquele caso Deus estava falando com Israel e comparou a nação a uma mulher adúltera, a qual ele decidiu redimir e a quem optou por desposar novamente “em justiça, e em juízo, e em benignidade, e em misericórdias” (Os 2.19). A imagem de um marido fiel a despeito da infidelidade de sua esposa é comumente utilizada para mostrar a fidelidade de Deus. É difícil dizer se o autor de Juízes realmente pretendia que o levita fosse tal imagem nestes primeiros versículos, porém pode-se dizer que este homem parece destacar-se no versículo 3 em relação à imoralidade excessiva de Israel em todos os capítulos anteriores do livro. Todavia, a imagem rapidamente declina a tal ponto que o levita agarra sua concubina e a lança para uma multidão de homens aviltados para se salvar, e depois, ao invés de “falhar-lhe ao coração”, dá uma ordem aparentemente insensível – “levanta-te e vamos” – à concubina estirada à porta da casa. Assim, por meio da expectativa do versículo 3 e dos defeitos que seguem o restante da narrativa, o levita serve como um personagem que aponta para alguém que não somente fosse fiel, mas que *permanecesse* fiel.

A imagem negativa na qual Benjamim é retratado já foi conectada à ideia do fracasso de Saul. Contudo, à luz do enfoque do autor em relação à realeza, as falhas de Benjamim não se destacam apenas moralmente, mas também demonstram a que ponto chega a depravação humana, mesmo em uma nação escolhida, quando o povo não adora o verdadeiro Deus. Novamente, Oséias 9.9 e 10.9 comparam os pecados de Israel não só aos pecados de uma mulher adúltera, mas comparam a sua corrupção com os “dias de Gibeá”. Gibeá

⁴⁵ GOLDSWORTHY, Grame. *Preaching the Bible as Christian Scripture: the application of Biblical theology to expository preaching*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 141.

⁴⁶ A frase exata é לְדַבֵּר עַל-לִבָּהּ.

torna-se então a síntese das más ações de Israel e, ao mostrar tal maldade em uma nação na qual não havia rei, o autor projeta o desejo do leitor por um rei justo.⁴⁷

Mesmo Judá, que havia recebido o favor de Deus (Jz 1.19), e que foi escolhida para liderar o ataque contra Benjamim (20.18), foi derrotada duas vezes antes de uma vitória final (20.21, 25 e 35). Belém, mesmo retratada como um contraste com Gibeá, é justamente o primeiro dominó em uma longa sequência de fatos que resulta na guerra civil de Israel. Ainda que o livro lance luz sobre Davi como o futuro rei legítimo, o autor ainda reconhece que homem nenhum alcança o critério de um Deus santo. Assim, Juízes 19 mostra uma nação inteiramente infectada pelo pecado. Neste sentido, como a primeira etapa do epílogo final de Juízes, o relato de Gibeá demonstra o fim cataclísmico de uma nação de juízes.

No início do livro de Juízes, é Deus quem levanta juízes para Israel. A raiz que aparece duas vezes ao falar desses juízes é שׁוֹטֵט (2.16,18). A função dos juízes seria trazer salvação. Ao mesmo tempo, o poder de salvar não provém do juiz, mas do fato de que “o Senhor era com o juiz” (2.18). Interessa também notar que essa função dos juízes diz respeito à raiz do nome do Messias (tanto Jesus como o seu arquétipo Josué). Dessa maneira, os juízes são anafóricos em que eles deveriam ter feito o mesmo que Josué, e catafóricos em que eles antecipavam a necessidade de um salvador definitivo, que providenciaria a salvação definitiva para Israel. Em todo o livro de Juízes, essa salvação é vista somente como temporária (3.11, 30; 5.31; 8.28; 10.2, 3; 12.7, 10, 11, 14; 15.20; 16.31). No epílogo então a falta de salvação aponta para um reino dinástico, que não sofreria do caráter transitório dos salvadores carismáticos. Em resumo, o livro de Juízes, ao apontar para a salvação que haveria no reino de Davi, aponta também para a salvação a ser trazida por Aquele que seria aclamado como “o Leão da tribo de Judá, a Raiz de Davi” (Ap. 5.5), que está “*no meio do trono e dos quatro seres viventes e entre os anciãos, de pé, um Cordeiro como tendo sido morto*” (Ap. 5.6).

CONCLUSÃO

Há muitos textos difíceis e ambíguos como Juízes 19 no restante da Bíblia, porém a investigação dos elementos da narrativa pode revelar que, por trás de uma suposta “ambiguidade”, há uma seletividade que revela a intenção do autor. Todo texto oferece pistas, indícios, pequenas indicações e guias para que o leitor possa ler de uma maneira que, ao invés de parecer bem aos seus próprios olhos, siga a interpretação correta sob a ótica do verdadeiro Autor.

⁴⁷ BRETLER, The book of Judges: literature as politics, p. 408-409, diz: “Os apêndices implicitamente anseiam por uma era em que existe reinado, em que o povo irá fazer hayyasar, ‘o que é agradável’”.

Chegando então ao epílogo do livro de Juízes, o leitor não encontra nenhum juiz, nenhum salvador. Na verdade, o leitor encontra uma narrativa ambígua, anônima, violenta, enfim, caótica. O que o autor faz em Juízes 19 é apontar para a salvação em demonstrando sua ausência. Sendo assim, este texto não é somente uma crônica histórica, mas uma narrativa que adverte o povo das consequências do pecado, e que chama a atenção do mesmo povo para aquele que pode livrá-lo de seu pecado caótico. Em Juízes 19, o silêncio, ou a falta de um salvador, é o que clama mais alto por este salvador! O epílogo e, na verdade, todo o livro de Juízes é incompleto sem o reino dinástico de Cristo inaugurado em sua vitória sobre o pecado e a morte.

A maior contribuição do livro de Juízes é a clara mensagem de que Israel necessitava de um Messias que estivesse presente e ativo... Israel, apesar de haver alcançado a herança prometida e de poder desfrutar de todos os benefícios dessa posse, ainda estava em extrema necessidade de um sacerdócio santificado, uma voz profética fiel e, finalmente, um servo real obediente.⁴⁸

O capítulo 19 do livro, através do seu uso de ambiguidade e imprecisão, no contexto dos temas maiores de seu cenário (no epílogo e no livro como um todo), testifica justamente sobre isso. A falta que Israel tinha de um salvador e rei lançou a nação em um caos corrupto que seria remendado por uma sucessão de reis davídicos, mas somente seria redimido pela vinda do verdadeiro sucessor – o מוֹשִׁיעַ (Jz 3.7).

ABSTRACT

This exegesis seeks to understand how to interpret biblical ambiguities, especially in narrative texts of the Old Testament. The author seeks to show how and why the text of Judges 19 has been greatly debated in academic circles by examining different ambiguities of the text. There are many omissions of the narrator of Judges 19 that might be confusing to the 21st century reader, such as: a subjective vagueness, the anonymity of the characters, and an apparent moral silence. Thus, the author also seeks to show subsequently that, by interpreting the text of Judges 19 with the principles of narrative selectivity and of the near and far contexts in mind, the ambiguities and omissions fit together perfectly in the intended meaning in a text that speaks primarily of the absence of a king for Israel.

KEYWORDS

Biblical exegesis; Narrative; Textual ambiguity; Objective selectivity.

⁴⁸ VAN GRONINGEN, Gerard. *Messianic revelation in the Old Testament*. Eugene: Wipf and Stock, 1990, p. 268.