



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGÜÍSTICOS
Curso Reconhecido pelo MEC, Portaria 485 de 14/05/2020, publicada no D.O.U 18/05/2020

MÁRCIO LUIZ DE OLIVEIRA

JAMAIS ACONTECEU NEM SE VIU COISA IGUAL:
UMA ANÁLISE DO DISCURSO DE JUÍZES 19 – 21

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

MÁRCIO LUIZ DE OLIVEIRA

JAMAIS ACONTECEU NEM SE VIU COISA IGUAL:

UMA ANÁLISE DO DISCURSO DE JUÍZES 19 – 21

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Estadual de Feira de Santana, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos.

Orientador: Prof. Dr. Brian Gordon Lutalo Kibuuka

Ficha catalográfica - Biblioteca Central Julieta Carteadó - UEFS

Oliveira, Márcio Luiz de
O48j Jamais aconteceu nem se viu coisa igual: uma análise do discurso
de Juízes 19-21 / Márcio Luiz de Oliveira. - 2025.
102f.: il.

Orientador: Brian Gordon Lutalo Kibuuka

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Feira de
Santana. Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos,
2025.

1. Análise do discurso. 2. Juízes 19-21. 3. Discurso de
violência. 4. Classe sacerdotal. 5. Maingueneau, Dominique. I.
Kibuuka, Brian Gordon Lutalo, orient. II. Universidade Estadual
de Feira de Santana. Programa de Pós-Graduação em Estudos
Linguísticos. III. Título.

CDU: 801

TERMO DE APROVAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

JAMAIS ACONTECEU NEM SE VIU COISA IGUAL: UMA ANÁLISE DO DISCURSO DE JUÍZES 19 – 21

MÁRCIO LUIZ DE OLIVEIRA

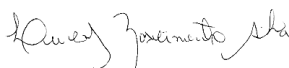
Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Universidade Estadual de Feira de Santana, área de concentração Linguagem e Sociedade, Linha de Pesquisa Práticas Textuais e Discursivas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos.

Aprovada em: 19 de fevereiro de 2025.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Brian Gordon Lutalo Kibuuka
Universidade Estadual de Feira de Santana
Orientador



Prof. Dr. Lucas Nascimento Silva
Universidade Estadual de Feira de Santana
Examinador Interno



Prof. Dr. Waldecir Gonzaga
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Examinador Externo



Prof. Dr. Rui Marcos Lima
Universidade Estadual de Feira de Santana
Suplente

AGRADECIMENTOS

A Deus, por sua presença amiga durante todo esse caminho. Obrigado, Emanuel!

À minha esposa, Ligeane Cardoso dos Santos e à minha filha Lua Júlia d'Oliveira Cardoso, pela paciência e cumplicidade. Vocês são dois faróis divinos iluminando minha vida. Obrigado, amores!

À minha mãe, Maria Solange da Rocha, aquela que me entregou as letras e me alimenta de sentido. Tudo começou com a senhora, mãe, do ventre ao lápis. Obrigado, muito obrigado! Também, meu pai, Inácio Luiz de Oliveira e meus irmãos, Maciel Luiz de Oliveira e Marcone Luiz de Oliveira. Obrigado!

Aos amigos, Gilmara dos Santos Belmon Bonfim e George Roberto dos Santos pela partilha da vida e companhia na estrada! Obrigado, amiga-amigo!

Ao meu orientador, Prof. Dr. Brian Gordon Lutalo Kibuuka, porque me achou, acreditou, orientou, apresentou possibilidades, foi duro quando necessário, simples na maioria das vezes, e amigo, sempre, um amigo! Definitivamente, sem você, esse caminho não seria possível. Obrigado, Brian!

Ao Prof. Dr. Lucas Nascimento Silva pelas contribuições tão importantes e decisivas no Exame de Qualificação e na Banca de Defesa e mesmo antes dessas: como um amigo que aponta a direção! Obrigado, Lucas! Com quem agradeço também ao Prof. Dr. Waldeci Gonzaga e Prof. Dr. Rui Matos por suas indicações e ajuda na mesma banca. Obrigado!

Ao Grupo de Pesquisa Dialógicos, sob direção amiga do Prof. Dr. Lucas Nascimento Silva, pela amizade e parceria na pesquisa. Entre vocês busquei e encontrei alento e ânimo. Obrigado, pessoal!

Ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da UEFS, por abrir a porta para realização de um sonho! Obrigado, PPGEL!

A turma dos estudantes 2023-2024 do Mestrado-Doutorado, de forma muito particular, Fagner Carvalho Silva e Priscila Santos Lopes, pelas boas risadas e angústias compartilhadas. Obrigado, amigos!

Aos professores da turma 2023-2024, pelo investimento da vida neste Programa. Especialmente, a professora Úrsula Cunha Anecleto: 'insondável'. Obrigado, Úrsula!

À Faculdade Católica de Feira de Santana, espaço profissional de experimentação dessas ideias. Especialmente ao Prof. Pe. Carlos Marçal, compartilhamos ideais e perrengues! Obrigado!

Obrigado! Obrigado! Obrigado!

“E ele [o Levita] disse para ela [a Concubina]: ‘Levanta-te e vamos embora’. Mas não houve resposta!”

Juízes 19,28.

“[...] estamos muito longe de uma abordagem em termos de discurso, que teria de ‘desencantar’ o maravilhoso.”

Dominique Maingueneau, **Doze conceitos em Análise do Discurso**, 2010, p. 101.

RESUMO

Esta dissertação pesquisa a perspectiva discursiva de Juízes 19 – 21, o discurso de violência contra a Concubina do Levita e seus desdobramentos. Este *corpus*, como parte do Antigo Testamento da Bíblia Hebraica, trata de uma mulher anônima, a Concubina, segunda esposa do Levita, um membro da classe sacerdotal do Antigo Israel, que, depois de ‘conflito’ com o marido, foge para a casa paterna, mas é buscada pelo consorte. No caminho de retorno, sofre estupro coletivo no lugar do marido, morre e, por fim, é esquartejada pelo mesmo, e as partes do seu corpo são entregues às Tribos de Israel como convocação de guerra. Seguem-se, então, os desdobramentos: uma guerra fratricida das Tribos contra a Tribo de Benjamim, os estupradores, que foram quase extintos. Como paliativo ao genocídio, são entregues aos benjaminitas as moças virgens de Jabes de Galaad, como casamento forçado, e, depois, as jovens de Silo, para serem raptadas. Ou seja, esse discurso religioso, protagonizado por sacerdotes judeus da satrapia persa de Yehud (Judeia), coloca as mulheres em situação de fragilidade e morte. Frente ao *corpus* de tão explícita violência, utilizamos a Análise de Discurso de Dominique Maingueneau, na perspectiva de reconhecer as intencionalidades discursivas para a produção de sentido. Metodologicamente, no primeiro momento, partimos do campo discursivo de Juízes 19 – 21, onde pesquisamos a História do Israel Bíblico para encontrar o terreno do discurso, ou seja, a rede de posicionamentos, divergências e convergências de onde emerge o discurso. Foi onde desvelamos a classe sacerdotal judia como promotora e articuladora do discurso e assim, da violência mesmo que discursiva. No segundo momento, estudamos o teatro do discurso, que são as cenas da enunciação, o empenho genérico, pois o gênero é parte fundamental da realização discursiva. Foi onde apontamos para a importância da cenografia, ou seja do pano de fundo do discurso, enquanto “inventora” de uma história sacerdotal. Por fim, no terceiro momento, buscamos o corpo do discurso, ou seja, o *ethos* discursivo, onde entendemos o tom de voz desse enunciador. Ou seja, essa classe sacerdotal, inventando uma história para sua realização de poder. Assim, esta pesquisa demonstra a pertinência da Análise do Discurso para analisar *corpus* da Antiguidade, bem como lança alguma perspectiva de discussões sobre o enfrentamento da violência contra a mulher no discurso religioso.

Palavras-chave: Juízes 19 - 21, Análise do Discurso, Dominique Maingueneau, Discurso de Violência, Classe Sacerdotal.

ABSTRACT

This dissertation investigates the discursive perspective of Judges 19–21, the discourse of violence against the Levite's Concubine, and its developments. This corpus, as part of the Old Testament of the Hebrew Bible, deals with an anonymous woman, the Concubine, the second wife of the Levite, a member of the priestly class of Ancient Israel, who, after a 'conflict' with her husband, flees to her father's house, but is sought out by her husband. On the way back, she is gang-raped in place of her husband, dies, and is finally dismembered by him, and her body parts are delivered to the Tribes of Israel as a call to war. The developments then follow: a fratricidal war of the Tribes against the Tribe of Benjamin, the rapists, who were almost extinct. As a palliative measure to the genocide, the virgin girls of Jabesh-Gilead were handed over to the Benjaminites for forced marriage, and then the young women of Shiloh were kidnapped. In other words, this religious discourse, led by Jewish priests of the Persian satrapy of Yehud (Judea), places women in a situation of fragility and death. Faced with such an explicit body of violence, we used Dominique Maingueneau's Discourse Analysis to recognize the discursive intentions for the production of meaning. Methodologically, we first started with the discursive field of Judges 19–21, where we researched the History of Biblical Israel to find the terrain of the discourse, that is, the network of positions, divergences, and convergences from which the discourse emerges. This is where we revealed the Jewish priestly class as the promoter and articulator of the discourse and, therefore, of violence, even if discursive. In the second moment, we studied the theater of discourse, which are the scenes of enunciation, the generic commitment, since genre is a fundamental part of discursive realization. This is where we pointed out the importance of scenography, that is, the background of the discourse, as the "inventor" of a priestly story. Finally, in the third moment, we sought the body of the discourse, that is, the discursive ethos, where we understood the tone of voice of this enunciator. In other words, this priestly class, inventing a story for its exercise of power. Thus, this research demonstrates the relevance of Discourse Analysis to analyze a corpus from Antiquity, as well as shedding some perspective on discussions about confronting violence against women in religious discourse.

Keywords: Judges 19 - 21, Discourse Analysis, Dominique Maingueneau, Discourse of Violence, Priestly Class.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Esquema do campo discursivo	21
Figura 2: História de Israel, camadas da <i>Dtr</i> (1,2 e 3) e OHD	23
Figura 3: Magos realizando sacrifícios, Dascílio, ca. 450 a.C.	33
Figura 4: Esquema do campo discursivo do Templo de Jerusalém	38
Figura 5: Cenas da enunciação em Maingueneau	42
Figura 6: Campo discursivo e cenas da enunciação de Juízes 19-21	63
Figura 7: O <i>ethos</i> discursivo em Maingueneau	66
Figura 8: Os três planos da incorporação do <i>ethos</i> em Maingueneau	68
Figura 9: Articulação entre campo, cenografia e <i>ethos</i> no discurso de Juízes 19-21	79

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Síntese da História de Israel, do Período Tribal ao Persa	26
Quadro 2: Origem e programa da <i>Dtr</i> segundo 2Rs 22-23	29
Quadro 4: Os juízes, suas tribos e “inimigos”	37
Quadro 5: Esquema esquecer-entregar-clamar-salvar do Livro de Juízes	46
Quadro 6: Traduções correntes nas Bíblias do Brasil para Jz 19,2a	49
Quadro 7: As referências ao deus Yahweh em Juízes 19-21	54
Quadro 8: Cenografia patriarcal, real e militar de Juízes 19-21	57
Quadro 9: Paralelo entre a cena de Ló (Gn 19,1-11) e a cena do Levita (Jz 19,15-26)	60
Quadro 10: O “jogo” entre cenografia e <i>ethos</i> prévio em Juízes 19-21	76

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Ag	Ageu
cf.	Conforme ou conferir
1Cr	Primeiro Livro das Crônicas
2Cr	Segundo Livro das Crônicas
ca.	Cerca de
Dt	Deuteronômio
<i>Dtr</i>	Escola Deuteronomista
Esd	Esdras
Gn	Gênesis
Is	Isaías
Js	Josué
Jz	Juízes
Ne	Neemias
OHD	Obra Historiográfica Deuteronomista
OHC	Obra Historiográfica Cronista
1Rs	Primeiro Livro dos Reis
2Rs	Segundo Livro Dos Reis
1Sm	Primeiro Livro de Samuel
2Sm	Segundo Livro de Samuel
Zc	Zacarias

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 O TERRENO DO DISCURSO: CAMPO DISCURSIVO DE JUÍZES 19 – 21	17
2.1 Campo discursivo em Maingueneau	17
2.1.2 Discurso, contexto e autoria	17
2.1.2 Campo discursivo	20
2.2 Campo discursivo de Juízes 19-21.....	23
2.2.1 Contexto e autoria de Juízes	23
2.2.1.1 Juízes e a História de Israel	24
2.2.1.2 Juízes, a Obra Historiográfica Deuteronomista e a Escola Deuteronomista.....	27
2.2.2 Campo discursivo do discurso de violência contra a Concubina do Levita 31	
2.2.2.1 O espaço discursivo persa.....	31
2.2.2.2 Espaço discursivo sacerdotal	34
2.3 Síntese e perspectivas	38
3 O TEATRO DO DISCURSO: CENAS DA ENUNCIÇÃO DO DISCURSO BÍBLICO DE JUÍZES 19 – 21	40
3. 1 Gêneros do Discurso e cenas da enunciação em Maingueneau	41
3.1.1 Gêneros do discurso.....	41
3.1.2. Cenas da enunciação	42
3.2 Cenas da enunciação de Juízes 19 – 21	44
3.2.1 O <i>corpus</i> , Juízes 19 – 21	44
3.2.1.1 De “Juízes” a Juízes 19 – 21	44
3.2.1.2 Então, Juízes 19 – 21	47
3.2.2 Cenas da enunciação de Juízes 19 – 21	53
3.2.2.1 Cenas englobante: discurso religioso.....	53
3.2.2.2 Cenas genéricas: historiografia, etiologia, ritual e lenda	55
3.2.2.3 Cenografia patriarcal, real e militar	57
3.3 Síntese e perspectivas	63
4 O CORPO DO DISCURSO: <i>ETHOS</i> DISCURSIVO DE JUÍZES 19 - 21	65
4.1 <i>Ethos</i> discursivo, fiador e incorporação em Maingueneau	65
4.2 <i>Ethos</i> discursivo de Juízes 19 – 21.....	69

4.2.1 Palco do crime (Jz 19): <i>ethos</i> de homens cuidadosos.....	70
4.2.2 Palco da guerra (Jz 20): <i>ethos</i> de líder das batalhas e medidor divino	72
4.2.3 Palco da violência (Jz 21): <i>ethos</i> de sábio mantenedor do povo	74
4.2.4 <i>Ethos</i> e cenografia: história e sociedade novas.....	75
4. 3 Síntese	79
5 CONCLUSÃO.....	81
6 REFERÊNCIAS	83
APÊNDICE	89

1 INTRODUÇÃO

“Jamais aconteceu nem se viu coisa igual!”
Juízes 19,30b.

Nossa dissertação investiga a narrativa da violência contra a Concubina do Levita, dada em Juízes 19-21, texto que pertence à Bíblia Hebraica, o assim chamado, Antigo Testamento. Ela visa perceber ‘como’ e ‘por que’ uma história do Antigo Oriente Próximo, usa a imagem de uma mulher anônima que, depois de ‘trair’ (ou, quem sabe, depois de ‘traída’), foge para a casa do pai (Jz 19,2), e é buscada pelo marido (Jz 19,3). No caminho de retorno sofre estupro coletivo no lugar do seu marido (Jz 19,25), morre e, por fim, é esquartejada (Jz 19,29), sendo as partes do seu corpo usadas como recurso de convocação de guerra (Jz 19,30).

O atentado contra o Levita, um membro da classe sacerdotal do Antigo Israel e a violência e morte sofrida por sua Concubina e segunda esposa, serviram de motivo para uma guerra fratricida das Tribos de Israel contra a Tribo de Benjamim, o que culminou no quase extermínio da mesma. E, como contramedida a este genocídio, os benjaminitas são autorizados a roubar e possuir mulheres de outras tribos, na perspectiva de evitarem sua extinção: primeiro as moças virgens de Jabes-Galaad (Jz 21,12-14), depois, as jovens de Silo (Jz 21,19-21).

Esse texto de terror da Bíblia (cf. Tribble, 1984) evidencia um dado antropológico: o ser humano é violento. A violência segue como um flagelo, ontem e hoje. Mas, com certeza, é particularmente assombroso uma cena de violência entregue pela Bíblia, o livro-fonte das religiões judaico-cristãs: o que poderiam fazer as mulheres? Que poderiam a Concubina do Levita, as virgens de Jabes de Galaad e as jovens de Silo contra essa realidade?

Assim, Juízes 19 - 21 são páginas religiosas e bíblicas de violência. Muitos estudos já discorreram sobre esses três episódios de Juízes: o crime (Jz 19), a guerra (Jz 20) e a violência (Jz 21). Sobretudo, trabalhos no âmbito da Teologia Feminista, onde algumas pesquisas merecem ascenso. A mais emblemática e, também, paradigmática, pois abriu a porta para outras, é a pesquisa de Phyllis Tribble, *Textos de Terror* (1984). Esta influenciou gerações de teólogas e pesquisadoras no que diz respeito aos estudos de Bíblia, gênero e violência. Em um dos capítulos, *Uma mulher sem nome*, ela discute, justamente, sobre a anônima Concubina e a extravagante violência que é cometida contra ela. Outras pesquisadoras que se debruçaram sobre Juízes 19 – 21, foram Koala Jones-Warsaw (2001), com o artigo *Por uma hermenêutica*

femínea: uma leitura de Juízes 19-2, Peggy Kamuf (2001), com *Autor de um crime* e Mieke Bal (2001, p. 259-286), com *Um corpo de escrita: Juízes 19*. Estas fizeram parte da coleção organizada por Athalya Brenner (2001) sobre leitura de gênero da Bíblia. É uma hermenêutica crítica e esperançosa a partir das vítimas, na perspectiva de oferecer-lhes abrigo e alento pela reflexão.

No âmbito latino-americano, é significativo o papel da RIBLA, Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana em pesquisa com temáticas como a que estamos estudando. O número 41 foi dedicado ao tema *As mulheres e a violência sexista*. Entre os artigos, encontramos o trabalho conjunto de Sandro Gallazzi e Ana Maria Rizzante (2002), *E violaram também a sua memória*, que discorre sobre como a classe sacerdotal do pós-exílio manipulou literariamente a História de Israel: a memória da Concubina é instrumentalizada, nesta perspectiva. Ainda, o importante artigo de Lucía Riba, publicado em outra edição da RIBLA, intitulado *Transição para a monarquia ou violência machista? A recepção do crime da concubina do levita (Jz 19)*, apresentando a recepção do texto de Jz 19, em bíblias e comentários exegéticos, de esquecido à negligenciado. Mais recente, o artigo de Lília Marianno (2023), *Inóspitos: (Jz 19-21): a hospitalidade como processo em tempos de reconstrução*, apresenta o texto a partir da ideia de “hospitalidade” e, conseqüentemente, de “inospitalidade” no contexto de uma narrativa sacerdotal. Como podemos perceber, existe uma variedade significativa de pesquisas e essa é só uma pequeníssima amostra.

Tais estudos da Bíblia, em sua maioria, tem seu ponto de partida na Teologia Bíblica. A pergunta desta dissertação teve sua ‘gênese remota’ neste mesmo lugar. Enquanto história com esse tema (“Bíblia e violência”, mas bem antes, “As mulheres na Bíblia”) é importante salientar que nossas primeiras inquietações surgiram junto a Pastoral da Juventude da Igreja Católica (1998), onde o empenho contra violência e extermínio das juventudes, obrigava a ler a Bíblia de forma diferente e fazer novas perguntas, na perspectiva de trazer esperança. A Pastoral da Juventude nos levou até o CEBI, Centro de Estudos Bíblicos (2004), organização dedicada a leitura popular, política e ecumênica da Bíblia, onde foi forjada uma pergunta angustiante: “O que faz uma página demasiado violenta, como Juízes 19-21, em um texto religioso?”. Depois, enquanto teólogo, biblista e professor de Teologia foi possível buscar referências acadêmicas para uma resposta mais aprofundada, como as que encontramos com a Especialização em ‘Hermenêutica Bíblica’ da Universidade Católica de Pernambuco (2016).

Mas, sem sombra de dúvida, foi nos encontros e reuniões com o professor Brian Gordon Lutalo Kibuuka (Universidade Estadual de Feira de Santana, 2022) que aquela pergunta ganhou uma nova consistência e os contornos da Análise do Discurso, mais especificamente, a Análise

do Discurso de Dominique Maingueneau (1996, 1997, 1998, 2006, 2008, 2010, 2011, 2015, 2020). Então, a antiga pergunta existencial assumiu caráter de pesquisa: como se dá as intencionalidades discursivas em Juízes 19-21? E aqui se instaura a nossa contribuição para esse tema e *corpus* já bastante estudado: a Bíblia enquanto ‘discurso’, Juízes 19-21 como ‘discurso religioso’.

Alguns trabalhos e pesquisas já encontram seu lugar de relevância na pesquisa bíblica a partir dos Estudos do Discurso, por exemplo: Nascimento (2013) e Silva (2023), fazendo Análise da Argumentação do Evangelho de Mateus; Lima (2016), estudando o poder retórico dos textos bíblicos; Vito (2016), que pesquisou o gênero ‘diálogo’ na Bíblia a partir do dialogismo de Bakhtin; Möler (2003), estudando retórica e persuasão no livro do profeta Amós; Yoon (2009), se debruçando sobre a literatura paulina a partir da Análise do Discurso; Gonzaga (2021) que estuda a Retórica Semítica das Cartas do Novo Testamento; Souza e Arrais (2023), que pesquisaram o “jovem rico” dos Evangelhos a partir da Semiótica Discursiva; entre outros. Mesmo assim, ainda carecemos de estudos do texto bíblico a partir da Análise do Discurso e, ainda mais, de textos do Antigo Testamento. Outrossim, precisamos descobrir ou redescobrir Juízes 19 - 21, sob novos olhares, ou seja, uma Análise do Discurso de Juízes 19 - 21. Nosso trabalho se inscreve “com” e “entre” esses supracitados.

Mas “discurso” – o que é isso? Para Maingueneau (2008, p. 15), discurso é “uma dispersão de textos, cujo modo de inscrição histórica permite definir como espaço de regularidades enunciativas”. Observemos que esta conceituação é tripartite: dispersão de textos, inscrição histórica e regularidades enunciativas. No que diz respeito à “dispersão de textos”, o discurso é uma “organização para além da frase”, ou seja, uma unidade comunicativa plena. Também, é uma ‘forma de ação’, assim, um enunciador propõe um enunciado para outrem com um objetivo específico, sempre propositado.

Já na perspectiva da “inscrição histórica”, todo discurso é “contextualizado”, constrói socialmente o seu sentido, sendo ‘assumido por um sujeito’ de forma ‘interativa’, pois o discurso está sempre ligado a um enunciador, um sujeito pessoal ou institucional: “fora desse contexto não é possível atribuir um sentido a um enunciado”, diz Maingueneau (2015, p. 26). Por fim, os últimos elementos desse empenho conceitual de discurso são as “regularidades enunciativas”, ou seja, o discurso é “regido por normas” e “assumido no bojo de um interdiscurso”, pois, segundo Maingueneau (2015, p. 27), “no nível elementar, cada ato de linguagem implica normas particulares”.

É nesta perspectiva, que esta pesquisa tem como objetivo principal analisar as estratégias de produção de sentido e as intencionalidades discursivas no discurso de violência

contra a Concubina do Levita (Juízes 19-21) a partir da análise discursivo-enunciativa de Dominique Maingueneau. Decorrem desse objetivo geral, os seguintes objetivos específicos: identificar o campo discursivo do Livro de Juízes; compreender as cenas da enunciação de Juízes 19 – 21; e investigar o *ethos* do discurso de violência contra a Concubina do Levita.

O discurso de violência contra a Concubina do Levita e seus desdobramentos para esse estudo foi traduzido do texto original em hebraico (Apêndice) a partir da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (1997), e, do ponto de vista metodológico, será analisado quanto ao seu discursivo, cenas da enunciação e *ethos* discursivo conforme a proposta de análise feita por Dominique Maingueneau, com vistas a identificar as estratégias discursivas para a produção de sentidos, e para o mapeamento das intencionalidades discursivas da narrativa que compõe o *corpus*. Cada seção deste trabalho está organizada em duas partes: uma primeira teórica, com os pressupostos da Análise do Discurso e Estudos Bíblicos no tocante ao Livro de Juízes; outra analítica, onde o discurso de violência contra a Concubina do Levita será analisado a partir dos referidos pressupostos.

Assim, a segunda seção será desenvolvida a noção de “campo discursivo” a partir da Análise do Discurso maingueneana, entendendo-o como o “conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência” (2008, p.34), ou seja, diz respeito aos posicionamentos, e por isso, enfrentamentos e embates de um discurso em determinado contexto. Nesta perspectiva, o discurso de violência contra a Concubina do Levita está bem localizado no Período Pós-Exílico da História de Israel, mais precisamente, quando o Povo Judeu se encontrava sob o controle do Império Persa (ca. 539-331 a.C.). Neste universo discursivo, vão entrar em concorrência múltiplos discursos: o discurso persa, o discurso do ‘povo da terra’, mas, ao que parece, o controle de sentido estava junto ao ‘discurso sacerdotal’ que, àquela época, conduzia o povo.

A terceira seção desenvolverá a análise cenográfica do discurso. Ora, o discurso é percebido dentro de uma cenografia, pois ‘pressupõe certo quadro’. A análise cenográfica, por sua vez, nos coloca frente ao problema dos ‘gêneros discursivos’, ou seja, o “conjunto dos enunciados produzidos em uma sociedade” (Maingueneau, 2015, p. 107). São as “formas” diversas que o enunciador estabelece para o discurso junto a seus coenunciadores, a partir de um lugar da atividade ou campo discursivo específico para desenvolver sua enunciação. Fazendo parte de Juízes, um dos Livros Históricos do Antigo Testamento, Juízes 19 – 21, por si já se apresenta na cena historiográfica, mas uma historiografia muito específica que implica bem mais que simplesmente contar uma história de uma época, quem sabe reformatá-la.

E, na quarta seção, a pesquisa recorrerá à noção de *ethos*, que Maingueneau (1997; 2020) chama de voz e corpo do discurso. Pois “o destinatário constrói uma representação do locutor por meio daquilo que ele diz e de sua maneira de dizê-lo” (2020, p. 9). Inerente ao estudo do *ethos* discursivo de Juízes 19 – 21, estão envolvidas outras noções como *ethos* pré-discursivo, *ethos* antiquizante ou cena validada, fiador e incorporação. Todas essas noções nos ajudarão a formatar um “corpo enunciante” para esse discurso que não conhecemos o enunciator.

A investigação a partir de todo este aparato conceitual será importante para percebermos as intencionalidades discursivas de Juízes 19-21, ou seja, como um discurso dado como “apêndice” de um livro de contos de heróis que pertence à uma coleção historiográfica antiga, a saber, a *Obra Historiográfica Deuteronomista*, pode dispensar tanta violência contra uma Concubina. Qual o gênero discursivo predominava? E quais os subgêneros? Por que um discurso violento pode ser usado como motivo de reunião do povo, não para defesa desta mulher vitimada, mas para cuidado do Levita que, sequer foi tocado? Como o discurso articula seu *ethos* para que seja possível a violência e morte de uma Concubina de Belém, o sequestro e posse das jovens de Jabes-Galaad e Silo?

“Jamais aconteceu nem se viu coisa igual!” (Jz 19,30b). O desafio está posto, pois, diuturnamente continuamos a ver, ouvir e falar de violência e, ainda mais, de violências contra mulheres, mais ainda de violência religiosa contra mulher. Pretensiosamente, esta Dissertação localiza-se na possibilidade de contribuição com os movimentos de mulheres e movimentos LGBTQIA+ na reflexão e enfrentamento da violência contra a mulher, feminicídio e violência de gênero. Urge ainda a discussão a respeito de “novas masculinidades”, que não usem o corpo de mulher como emblema de suas violências, e nem utilize androcentrismo como mecanismo de dominação: para que jamais aconteça e nunca mais se veja coisa semelhante.

2 O TERRENO DO DISCURSO: CAMPO DISCURSIVO DE JUÍZES 19 – 21

“E aconteceu que um Levita, homem que vivia nas zonas remotas das montanhas de Efraim, tomou para si uma Concubina, mulher de Belém de Judá.”

Juízes 19,1b

“[...] isso confirma minha opinião que um analista do discurso precisa confrontar-se de maneira assídua com um terreno para alimentar sua reflexão teórica.”

Dominique Maingueneau, **Gênese dos Discursos**, 2008b, p. 11.

“Mas o único episódio em que em pormenor se descreve que a ‘liga’ age como corpo político unitário é a história da guerra contra Benjamin, depois do delito de Gibe’a, com prejuízo para a mulher do levita de passagem.”

Mario Liverani, **Para além da Bíblia**, 2008, p. 371.

Este empenho dissertativo se debruça sobre o *corpus* de Juízes 19-21. Para além da Bíblia, enquanto livro das religiões judaico-cristãs, este será estudado enquanto discurso, ou seja, o discurso de violência contra a Concubina do Levita. Na Análise do Discurso de Dominique Maingueneau, uma noção importante é o “campo discurso” (1997, 1998, 2006, 2008b, 2010, 2014, 2015,), ou seja, o “terreno” sobre o qual se hospeda ou de onde emerge esse discurso. Por sua vez, esse campo encontra-se em um contexto ou ambiente, situação ou conjuntura onde foi enunciado, dado por uma autor-enunciador.

Para tanto, desenvolveremos esta seção em três partes. Na primeira parte, desenvolveremos os conceitos pertinentes ao “contexto”, “autoria” e “campo” a partir, sobretudo, de Maingueneau e Bourdieu. Na segunda parte, será desenvolvida a Análise do Discurso de Juízes 19 – 21, a partir dos conceitos apontados inicialmente e, por fim, na terceira parte, apresentaremos a síntese do trabalho desenvolvido, seguida das perspectivas para a seção seguinte.

2.1 Campo discursivo em Maingueneau

2.1.2 Discurso, contexto e autoria

O discurso é contextualizado (Maingueneau, 2015). É nesta perspectiva que Maingueneau e Charaudeau (Charaudeau; Maingueneau, 2014, p. 128) dizem que “o discurso é uma atividade ao mesmo tempo *condicionada* (pelo contexto) e *transformadora* (desse mesmo contexto)”. Mas em que consiste o “contexto do discurso?” Como contexto e discurso se articulam? Qual a importância do contexto para compreensão do campo discursivo? Neste

bojo, Maingueneau diz que “o escritor alimenta sua obra como o caráter radicalmente problemático de sua própria pertinência ao campo literário e à sociedade” (2001, p. 27): assim, qual, a implicação que existe entre campo, contexto (sociedade) e autor (escritor)? Sobre o contexto, Maingueneau diz que:

“o ‘conteúdo’ de uma obra é, na realidade, atravessado pela remissão de suas condições de enunciação. O contexto não está situado no exterior da obra, em uma série de invólucros sucessivos, mas o texto é a própria gestão do contexto. Não há, de um lado, o universo das coisas e atividades mudas e, de outro, textos que seriam sua ‘imagem’ mais ou menos modificada (2015, p. 77).

Entendendo “enunciação” como o “pivô das relações entre a língua e o mundo” e, conseqüentemente, “enunciado”, como o produto dessa relação, “uma sequência verbal dotada de sentido” (cf. Maingueneau, 1998, p. 53-54). Ora, esse processo enunciativo tem sua gênese em um contexto, não está destacado dele, mas com este contexto, ambiente ou realidade, formam o discurso. Logo que não existe língua destacada de um povo que está localizado em um tempo e lugar, também é impossível pensar o discurso desta perspectiva: o contexto fala “com” o discurso e não “por” ou “a partir” dele. Não obstante, “não se deve, contudo, concluir que um discurso é interpretável apenas quando o receptor tem acesso à totalidade das informações contextuais” (Charaudeau; Maingueneau, 2014, p. 128). Até mesmo porque é perfeitamente questionável se o analista pode realmente ter acesso a esta ‘totalidade contextual’.

Tal perspectiva, tem observável ligação com o que diz Michel Foucault sobre a mesma questão. Por sua vez, a Análise do Discurso de Maingueneau tem alguma ligação com os estudos dos discursos foucaultianos, de forma particular em sua *Arqueologia do Saber*, onde Foucault diz que “trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação” (2002, p. 31). É o mesmo que afirmar que um enunciado sem sua situação ou contexto, não pode constituir um discurso.

E para ficar mais evidente o significado e relevância do contexto no estudo do discurso, Maingueneau (1998) aponta seu “núcleo de constituintes”: os participantes, o quadro espaço-temporal e o objetivo. Os participantes são os enunciadores, que, por sua vez, se relacionam com um ou mais coenunciadores. Essa relação se estabelece em um quadro espaço-temporal, ou seja, o lugar e tempo onde está “estacionado” o discurso, como também a forma que ele se apresenta neste lugar, ou seja, o gênero discursivo¹. Por fim, esses participantes neste espaço-

¹ Sobre “gêneros do discurso” discorreremos amplamente na seção seguinte, quando falarmos, entre outras coisas, das “cenas da enunciação”.

tempo têm um objetivo, que é o *script* que segue o discurso, como também seus desvios, misturas e deslizos (Maingueneau, 1998, p. 34). Esta percepção de *locus* discursivo nos leva a questão do “autor”. Assim,

“para a análise do discurso, que, para além da oposição texto/contexto, se esforça em pensar a imbricação recíproca de textos e de lugares sociais, a autoridade deveria ser uma questão central. Categoria híbrida, que implica ao mesmo tempo o texto e o mundo do qual esse texto participa, o autor é uma instância que enuncia” (Maingueneau, 2010, p. 26).

Com isso, podemos dizer que o autor, enquanto categoria híbrida, é mais que aquele que enuncia ou escreve o discurso, mas uma imbricação entre enunciador (escritor, orador, locutor) e as condições da enunciação (grupo, sociedade, época): “os autores produzem obras, mas autores e obras são, eles mesmos, produzidos por todo um complexo institucional” (Maingueneau, 2015, p. 77). Por isso, falamos que o discurso é “assumido por um sujeito” e que é “interativo” (Maingueneau, 2006, p. 41-42). Sendo a primeira perspectiva, a compreensão de que não existe discurso que não seja produzido por um “eu”, um sujeito, não há discurso sem autoridade; e a segunda, a saber, a ‘interatividade discursiva’, o que decorre da primeira, ou seja, esse “eu” se relaciona com um “tu” ou um “nós”. Assim dizemos de autoria ou “autoridade” do discurso para diferenciar do autor individual.

Tais perspectivas nos levam ao Círculo de Bakhtin, do qual Maingueneau também se referencia. Retomando a pesquisa de Tzvetan Todorov (1988), ele convida a “descentrar o ser da comunicação” (Maingueneau, 2008, p. 33), na perspectiva de uma heterogeneidade discursiva: “dentre os fatores da heterogeneidade, devemos atribuir um papel privilegiado à presença de discursos ‘outros’ num discurso” (Maingueneau, 1998, p. 78). O que é perfeitamente lógico, no que diz respeito ao desempenho de Bakhtin e do Círculo. O próprio Valentin Volóchinov, enquanto fala do “discurso de outrem” diz que “a unidade real da língua que é realizada na fala (*Sprache als Rede*) não é a enunciação monológica individual, mas a interação de pelo menos duas enunciações, isto é, o diálogo” (Bakhtin [Volóchinov], 1995, p. 145-146). Todorov aprofunda essa perspectiva dizendo que “cada palavra cheira ao contexto e aos contextos em que viveu sua intensa vida social.” (1988, p. 56) ²

Enfim, o contexto do discurso é o espaço-tempo dialógico do encontro e polifonia, ou seja, “um jogo entre várias vozes” (Charaudeau; Maingueneau, 2014, p. 388): o enunciado

² “Every word smells of the context and contexts in which it has lived its intense social life” (Todorov, 1988, p. 56).

proferido por uma autoria ou “autoridade”, encontra outrem e ambos interagem, dialogam. Esse “outro” é fundamental para a realização dos processos discursivos. O contexto não é só espaço, mas ainda, um encontro.

2.1.2 Campo discursivo

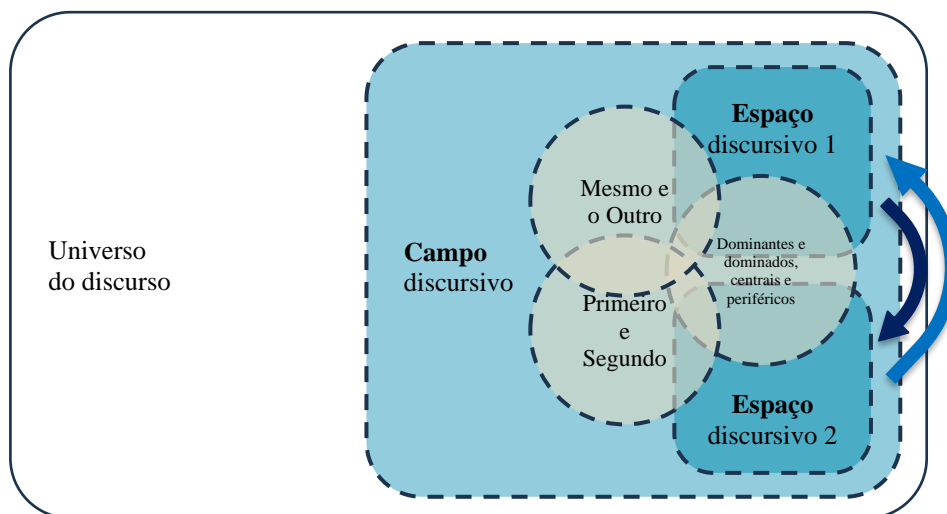
A designação de “campo” remonta, notoriamente a Pierre Bourdieu. Em sua obra intitulada *O poder simbólico* (1989), ele faz uma avaliação do conceito já amplamente usado em outras obras como *As regras da obra de arte: gênese e estrutura do campo literário* (1996) e *A economia das trocas simbólicas* (2007), entre outras. E assim diz o sociólogo francês:

“... todas as ciências das obras culturais, ciências religiosas, história da arte ou história literária: nestas matérias, a oposição entre um formalismo nascido da teorização de uma arte que chegava a um alto grau de autonomia e um reducionismo empenhado em relacionar diretamente as formas artísticas com formas sociais [...] encobria o que as duas correntes tinham em comum, a saber, o facto de ignorarem o campo de produção como espaço social de relações sociais objectivas [...] Assim, para construir realmente a noção de *campo*, foi preciso passar para além da primeira tentativa de análise do ‘campo intelectual’ com universo relativamente autónomo de relações específicas” (Bourdieu, 1989, p. 64-65).

O que Bourdieu quer dizer? Ora, enquanto realiza a crítica das ciências sociais e seus limites em realizar uma ‘sociologia da arte’, ele aponta como principal deficiência ignorar o ‘campo como espaço de relações’. É no campo específico, propriamente, que se estabelece e constrói o discurso da arte, a partir das relações que dali emergem. Assim, o campo é o “espaço social capaz de refratar, traduzir ou transformar as demandas externas, sobretudo da base socioeconômica” (Grillo, 2005, p. 177). Neste lugar “o analista procura a intenção objetiva escondida por debaixo da intenção declarada” (Bourdieu, 1989, p. 73).

Maingueneau diz que para Bourdieu é inerente ao campo a “tomada de posição que só pode ser entendida em termos relacionais” (Maingueneau, 2006, p. 47). Ao mesmo tempo que aproveita esta perspectiva bourdieuniana, acrescenta à mesma. Pois pertence à noção de campo elementos como a interação, o posicionamento diverso, seja divergente, mas também convergente, que se relacionam partir de um “jogo de equilíbrio instável” e “relação de concorrência”. Entendendo “posicionamento” como “uma identidade enunciativa forte” (cf. Charaudeau; Maingueneau, 2014).

Assim, algumas questões se abrem sobre este horizonte: Onde se localiza socio-discursivamente o campo? Quais as unidades que implicam o campo discursivo? A figura 1 traz um primeiro ‘esboço de resposta’ para essas questões:

Figura 1: Esquema do campo discursivo.

Fonte: Criação do pesquisador.

Na Figura 1, podemos observar o seguinte: o quadro maior pertence ao “universo discursivo” e, por sua vez, dentro dele se encontram subquadros, o “campo discursivo”, que também possuem quadros em seu interior, os “espaços discursivos”. Existem setas que indicam uma relação de ‘correspondência’ entre os espaços discursivos. Dentro do campo, com uma intercessão, ou seja, transpassando os espaços discursivos encontram três realidades que, por sua vez, também se tocam, interligando espaços e campo, são elas: “o Mesmo e o Outro”, o “Discurso Primeiro e o Discurso Segundo” e, também, os posicionamentos “dominantes e dominados, centrais e periféricos”. Discorreremos agora sobre cada uma dessas realidades.

Em Maingueneau, o campo discursivo se relaciona com “universo discursivo” e “espaços discursivos”. Sendo universo discursivo “o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que integram uma conjuntura dada” (Maingueneau, 2008b, p. 33), outra forma de dizer do contexto do discurso, como discorreremos acima. Essas “formações discursivas”, as quais ele se refere, designa “todo sistema de regras que funda a unidade de um conjunto de enunciados socio-historicamente circunscritos” (Maingueneau, 1998, p. 68). Então, o universo discursivo compõe o quadro maior, ele está associado a determinado contexto ou conjuntura e dentro dele se correlacionam os diversos discursos daquele lugar e época.

Contudo, no que diz respeito às formações discursivas de determinado universo, apenas algumas merecem a designação de “campo”, como o discurso político ou religioso, justamente por serem lugar de “confrontos” e posicionamentos (cf. Maingueneau, 2015). Assim, o campo discursivo é um ou mais quadros dentro do universo discursivo, por sua vez, “é no interior do campo discursivo que se constitui um discurso” (Maingueneau, 2008b, p. 34), onde se

encontram e alternam “posicionamentos *dominantes e dominados*, posicionamentos *centrais e periféricos*. Um posicionamento ‘dominado’ não é necessariamente ‘periférico’” (Charaudeau; Maingueneau, 2014, p. 92), já o contrário disto, é perfeitamente possível. Logo, o campo “não é evidente, sendo necessário analisar a história das ideias para delimitar, por hipóteses, qual modalidade do campo discursivo foi empregada” (Kibuuka, 2021, p. 56).

Por sua vez, esse quadro também encontra seus subquadros, ou seja, os “espaços discursivos”, que são os “subconjuntos de formações discursivas que o analista, diante de seu propósito, julga relevante pôr em relação” (Maingueneau, 2008b, p. 35). Por exemplo, no campo discursivo católico poderíamos ‘isolar’, para efeito de estudo, o discurso carismático e o discurso libertador, que, muitas vezes são antagonistas. Mas, também, podemos estudar dentro desse mesmo campo o discurso carismático e o discurso tradicionalista, embora o segundo seja mais antigo e o primeiro mais recente, uma construção mais moderna, os dois encontram sua confluência dentro do campo discursivo católico.

Assim, o campo diz respeito a própria articulação do “fato discursivo” que é contextualizado e interativo. Por isso, Maingueneau coloca mais três perspectivas associadas à noção de campo discursivo: o “Mesmo” e o “Outro”, o “discurso primeiro” e “discurso segundo” e os posicionamentos “dominantes e dominados, centrais e periféricos”. Ele diz:

“Por enquanto, admitimos como uma evidência que existia uma dissimetria radical entre os protagonistas do espaço discursivo. Na medida em que, cronologicamente, é o discurso chamando ‘segundo’ que se constitui através do discurso ‘primeiro’, parece lógico pensar que esse discurso primeiro é o Outro do discurso segundo, mas que o inverso não é possível. Na realidade as coisas são bem menos simples” (Maingueneau, 2008b, p. 39).

Com isso, Maingueneau quer reforçar que o campo do discurso e seus espaços se articulam interativamente, um Mesmo discurso para seu Outro, um ‘discurso segundo’ a partir de seu ‘discurso primeiro’. Assim, o posicionamento nem sempre é divergente, mas, por vezes, convergente, do assimétrico ao simétrico, um recebe do outro e eles se constituem mutuamente dentro do campo, onde “um posicionamento ‘dominado’ não é necessariamente periférico, mas todo posicionamento ‘periférico’ é ‘dominado’” (Charaudeau; Maingueneau, 2014, p. 92).

Todas estas perspectivas formam o que Maingueneau chama de “interdiscurso”, justamente, o universo discursivo, o campo discursivo e o espaço discursivo. Onde ele pontua que existe uma primazia do interdiscurso ante o discurso: “isso significa propor que a unidade de análise pertinente não é o discurso, mas um espaço de trocas entre vários discursos (Maingueneau, 2008b, p. 20). Ou seja, antes de analisar propriamente o discurso, o analista não pode preceder do terreno de sua realização.

2.2 Campo discursivo de Juízes 19-21

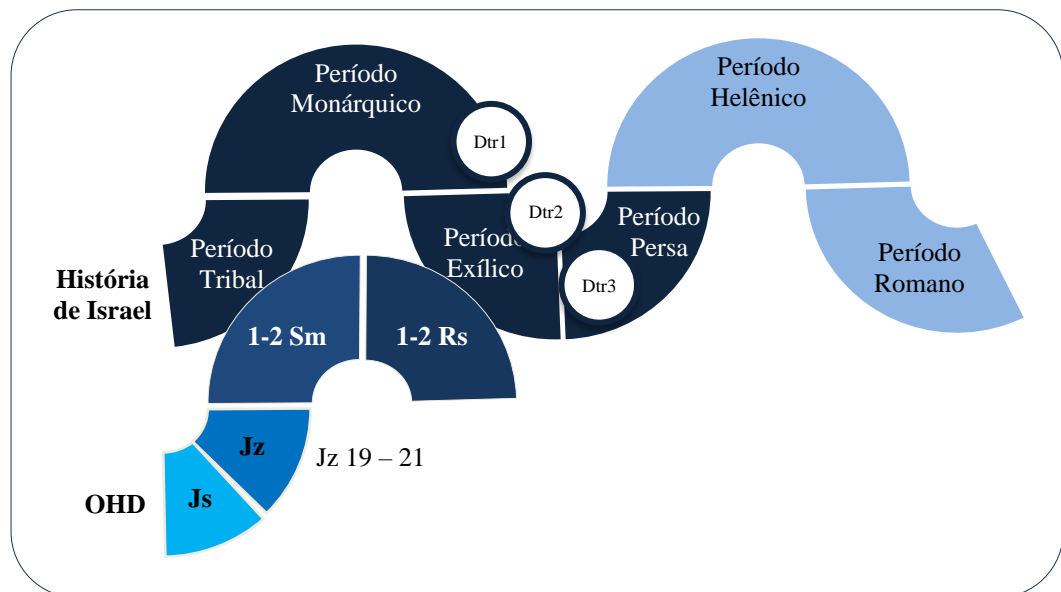
2.2.1 Contexto e autoria de Juízes

O Livro de Juízes só pode ser compreendido como parte de uma obra maior, a Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD), que

inclui os livros de Deuteronômio até Reis, foi escrita de acordo com Noth, durante a ocupação neobabilônica de Judá, por volta de 560 a.C. *Dtr* foi ao mesmo tempo um editor, já que editou fielmente documentos e materiais mais antigos, mas também um autor, já construiu uma complexa visão da história de Israel (Römer, 2008, p. 33).

O material é fruto da Escola Deuteronomista (*Dtr*), que surgiu com o rei de Judá, Josias. Sobreviveu e recebeu acréscimos durante a catástrofe do Exílio e chegou até o período da dominação Persa, no pós-exílio. Estamos chamando a *Dtr* de “escola” na perspectiva de Römer (2008, p. 53), pois “a expressão ‘escola’ lembra mais claramente o ambiente de escribas”, espaço de gestação da OHD. Assim, precisamos ter em mente alguns horizontes:

Figura 2: História de Israel, camadas da *Dtr* (1,2 e 3) e OHD.



Fonte: Criação do pesquisador.

A Figura 2 está constituída a partir de duas linhas: a primeira linha, ou seja, a História de Israel, diz respeito ao que os historiadores, arqueólogos e biblistas tomam por base enquanto pano de fundo histórico das narrativas bíblicas. Assim, estamos falando da história do Israel Bíblico: a linha da “história real” e contraposição “história bíblica”, tomando esta última, assim, enquanto ficção bíblica, narrativa literária ou “história artificial” (Brettler, 2002). É exatamente isso que aponta a segunda linha que, trata-se da Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD),

ou seja, a concepção que a *Dtr* elaborou da História de Israel, sua “grafia” desta história. Onde os livros de Josué e Juízes narram o Período Tribal, e os livros de 1-2 Samuel e 1-2 Reis narram o Período Monárquico.

Na leitura da história de Israel, apontamos *Dtr1*, *Dtr2* e *Dtr3*, que são as camadas ou edições que a *Dtr* fez da OHD no decorrer na história (cf. Römer, 2008). Sendo a *Dtr1* a “camada josiânica” ou do palácio (também podemos ser chamada de camada assíria); a *Dtr2* é a “camada exílica” ou dos escombros (podendo, ainda, ser chamada de camada babilônica); e, por fim, a *Dtr3*, a “camada sacerdotal” ou da reconstrução (também podendo ser chamada de camada ou edição persa). Trabalharemos essas questões mais profundamente a partir de agora.

2.2.1.1 Juízes e a História de Israel

Para compor o contexto do Livro de Juízes, se torna fundamental algumas linhas, mesmo que superficiais, de História de Israel. Sobre a História do Israel Bíblico, de forma geral, a maioria dos pesquisadores e historiadores, como Martín Noth (1966), John Bright (1978), basicamente fundadores da pesquisa em História de Israel e outros que seguiram a trincheira deixada por eles, acrescentando novas perspectivas, como Hebert Donner (1997), Jorge Pixley (2002), Mario Liverani (2008), Rainer Kessler (2009), Luca Mazzinghi (2017), Melanie Peetz (2022) e Shigeyuri Nakamose (2022), concordam em estudá-la a partir de seis períodos, mais ou menos, nomeados assim: Período Tribal, Período Monárquico, Período Exílico, Período Persa, Período Helênico e Período Romano.

Estudar a História de Israel coloca-nos grandes desafios, entre eles a escassez de ‘fontes próprias’. Muitas vezes o historiador só dispõe de fontes de povos vizinhos, sendo a pesquisa uma construção comparativa. Para alguns fatos, a Bíblia é a única fonte, sendo a pesquisa quase que uma paráfrase do texto bíblico, como faziam alguns pesquisadores antigos. Mesmo assim, com o avanço da arqueologia no Antigo Oriente Próximo, a pesquisa em História de Israel encontra-se em um cenário frutuoso e criativo. No que diz respeito aos períodos, queremos ressaltar fontes históricas, império dominador, principais fatos e relação com o texto bíblico, em específico, Juízes. Faremos isso do Período Tribal ao Período Persa, percurso mais relevante para nossa pesquisa.

O Período Tribal (1200-1010 a.C.), estende-se desde a movimentação de grupos nômades e camponeses na antiga Canaã, depois chamados de “patriarcas” e “matriarcas”, até a realização de uma possível “confederação tribal” em Canaã. Assim, não temos propriamente

um povo ainda, mas suas origens e lento, mas progressivo, processo de formação. Uma das principais fontes históricas que corroboram os fatos desse período são as Cartas de Tel el-Amarna, tabletes de argila com comunicação egípcia, material privilegiado para conhecer o contexto social e político de Canaã antes da realização dos reinos de Israel e Judá (Kaefer, 2019). Com isso, já sinalizamos para o império que exercia domínio sobre a região onde se formou Israel, ou seja, o Império Egípcio (2030-1720 e 1552-1070 a.C.).

Os mais significativos fatos deste período são o trânsito de grupos nômades e seminômades na região que hoje integram a Palestina e Israel; também era palco de encontro de escravos fugindo do Egito. Por fim, é possível que esse contexto tenha gerado uma “liga tribal”, ou seja, a primeira e mais original formação de povo de Antigo Israel. Não há textos bíblicos que foram escritos nesta época, por sua vez, os textos bíblicos que narram esses episódios são o Pentateuco (os cinco primeiros livros da Bíblia, chamados pelos judeus de “Torá”), Josué e Livro de Juízes.

Seguindo com o Período Monárquico (1010-605 a.C.), que se estende desde as primeiras tentativas de realização monárquica com Saul, Davi e Salomão, passando pela “monarquia média”, até a queda definitiva da monarquia com os babilônios. Chamamos monarquia média “o tempo posterior à morte de Salomão, por volta de 926, até o declínio do Reino do Norte, Israel, em 722” (Peetz, 2022, p. 107). São mais escarças as fontes históricas, embora quando sob o controle dos assírios existam mais possibilidades de pesquisa, como o Obelisco de Salmanaser III, que traz importantes informações sobre as relações políticas entre o Reino de Israel-Norte e Assíria. Assim, já sinalizamos que depois de um período de relativa autonomia do Egito, quando se realizaram entrando Reino de Israel-Norte e Reino de Judá-Sul, aquela região passou ao controle do Império Assírio (738-630 a.C.).

Os fatos mais significativos são, primeiro, a possível e, até hoje pouco comprovada, realização unificada do Reino de Israel com os reis Davi e Salomão e, posteriormente, a divisão em Reinos de Israel-Norte e Judá-Sul. O Reino do Norte foi exilado e destruído pelo Império Assírio, tornando o Reino do Sul seu vassalo. Os primeiros textos do que depois irá se tornar a Bíblia surgiu na monarquia tardia. No que diz respeito ao Livro de Juízes, é bem provável que suas primeiras tradições, de caráter oral, tenham sido reunidas no tempo do Rei Josias (648-609 a.C.), considerado o rei fundador do Movimento Deuteronomista e, consequentemente, da Obra Historiográfica Deuteronomista, pouco antes do Exílio Babilônico.

Quando falamos de Período Exílico (605-539 a.C.), nos referimos ao exílio do Reino de Judá-Sul sob a Babilônia, este não foi o primeiro. Como já sinalizamos, antes o Reino de Israel-Norte tivera sido exilado e destruído pela Assíria que, depois de dominada pelos babilônios, o

território do Antigo Reino do Norte e também o Reino do Sul passaram ao controle destes que “sentiram a necessidade de acabar com as pretensões judaicas” (Pixley, 2002, p. 81), dizimando a capital, Jerusalém e coração simbólico do povo judaíta, o Templo. As principais fontes sobre o exílio babilônico são as recentes pesquisas sobre os Tabletes de Al-Yahudu (cf. Pedrosa, 2022, p. 171-187) que evidenciam a vida econômica e cultural dos exilados que, embora no cativeiro, seguiram com a vida social e profissional.

Sob o domínio de Babilônia, os fatos mais significativos são a destruição da cidade e do Templo de Jerusalém, e as deportações de parte de população para o território babilônico, onde foram assentados. Para aqueles que não foram para Babilônia, um fato fundamental é a “diáspora” ou dispersão. É bem provável que enquanto realização bíblica, o Período Exílico tenha gerado, seja para aqueles que estavam em desterro, seja para os que ficaram na terra uma “crise criativa” que deu impulso para as primeiras formatações do Pentateuco e da Obra Historiográfica Deuteronomista. O primeiro esboço do Livro de Juízes pode ter surgido nesta época, demonstrando como eram inspirados os líderes antes dos reis.

E, por fim, o Período Persa (539-332 a.C.), assim, ganha importância capital para os estudos de História de Israel e História da Bíblia, pois é onde se realiza, propriamente, um “Povo Judeu” e a religião judaica, mais próximo do que conhecemos hoje. Uma das fontes mais fundamentais para conhecer essa época é o Cilindro de Ciro, artefato em escrita cuneiforme que apresenta a relação entre os persas e seus dominados, no caso, os babilônios. Os principais fatos desse período são: o domínio persa sobre os babilônios e, assim, sobre os judeus; o retorno do Povo Judeu para Jerusalém; a reconstrução da cidade e do Templo sob o patronato persa e a ascensão de uma ‘classe sacerdotal’ judaica “e a construção de uma nova forma de vida comunitária em Judá” (Kessler, 2009, p. 169). Do ponto de vista bíblico, uma primeira edição da Bíblia Hebraica pode ter surgido neste período. Quanto ao livro de Juízes, uma terceira camada deuteronomista é forjada neste período, com sensibilidade a sacerdotal da época, como Juízes 17-21 onde figuram levitas, membros da classe sacerdotal.

O Quadro 1 esboçará uma síntese na perspectiva de deixar ainda mais evidente esse percurso histórico:

Quadro 1: Síntese da História de Israel, do Período Tribal ao Persa.

	Fontes	Império	Fatos	Juízes
Período Tribal 1200-1010	Cartas de Tel al-Amarna, correspondência egípcia com contexto de Canaã	Egito	Nômades e escravos fugidos do Egito em Canaã; consolidação de ‘liga tribal’.	Juízes conta a história de heróis e heroínas tribais, embora tenha sido

				escrito posteriormente.
Período Monárquico 1010-605	Obelisco de Salmanaser III, com informações sobre a relação entre Israel e Assíria.	Assíria	Davi, como rei ‘unificador’ das tribos e fundador de dinastia; a realização do Reino de Israel-Norte (e destruição pela Assíria) e do Reino Judá-Sul.	Uma primeira camada do Livro de Juízes surgiu neste período, como livro de heróis pré-monárquico.
Período Exílico 605-539	Tabletes de Al-Yahudu, documentos babilônicos com informações sobre os judeus exilados.	Babilônia	Destruição de Jerusalém; assentamento de parte dos judeus em Babilônia, outra parte ficou na terra.	Uma segunda camada do livro foi constituída neste período, acama crítica aos reis.
Período Persa 539-332	Cilindro de Ciro, artefato persa que demonstra a ação de Ciro I sobre Babilônia.	Pérsia	Tomada de Babilônia pelos persas; retorno dos judeus para a terra; realização da classe sacerdotal.	Uma terceira camada foi elaborada, a camada sacerdotal; mais claramente Jz 17-21.

Fonte: Criação do pesquisador.

Este breve percurso da História de Israel, foi desenvolvido para nos ajudar a perceber que não é simples montar o contexto de Juízes. Um livro que faz referência a um período, no caso, o Período Tribal, mas que foi escrito e reescrito em outros, no Período Exílico (Dtr2) e Período Persa (Dtr3). Mas o que foi, realmente esse Movimento Deuteronomista e qual seu objetivo com a elaboração do livro de Juízes? Esse será nosso próximo passo na perspectiva de melhor elaborar o contexto e autoria desse livro.

2.2.1.2 Juízes, a Obra Historiográfica Deuteronomista e a Escola Deuteronomista

Como já assinalamos, a Obra Historiográfica Deuteronomista é o material da Bíblia Hebraica ou Antigo Testamento que perpassa os livros de Deuteronômio, Josué, Juízes, Samuel e Reis. Essa obra tentou construir, ao seu tempo, uma história dos reis do Reino de Judá-Sul e Reino de Israel-Norte, com seus respectivos antecedentes (Época da Conquista e dos Juízes) e seu fim (deportação para Babilônia). Não é uma História de Israel, mas uma história e queda da monarquia: qual o objetivo desse esforço historiográfico? Qual o significado histórico e político do movimento que o escreveu? Qual a relevância do Livro de Juízes neste bojo?

A gênese da Escola Deuteronomista e consequentemente, da Obra Historiográfica Deuteronomista, tem seu lugar na corte do Rei Josias. O nome “deuteronomista”, de obra e escola, diz respeito ao livro de Deuterônomo que, ao que parece, serviu de “texto-base” para a construção historiográfica. De certo, os escritores deuteronomistas deixaram em sua obra, o que hoje é considerado seu “mito de origem” (Römer, 2008): um trecho do segundo livro de Reis:

Quadro 2: Mito de origem da Escola Deuteronomista (2Rs 22,8-13).

וַיֹּאמֶר חֵלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל עַל־שָׁפָן הַסֹּפֵר סֵפֶר הַתּוֹרָה מִצֵּאתַי בְּבֵית יְהוָה וַיִּתֵּן חֵלְקִיָּהוּ אֶת־הַסֵּפֶר אֶל־שָׁפָן וַיִּקְרָאֵהוּ:	22,8 O sumo sacerdote Helcias disse ao escriba Safã: “Achei o Livro da Lei na Casa do Yahweh ” ³ . E Helcias deu o livro a Safã, e ele o leu.
וַיָּבֹא שָׁפָן הַסֹּפֵר אֶל־הַמֶּלֶךְ וַיִּשָּׁב אֶת־הַמֶּלֶךְ דָּבָר וַיֹּאמֶר הַתִּיכּוֹ עֲבָדֶיךָ אֶת־הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בְּבֵית יְהוָהוּ עָלֶיךָ עָשִׂי הַמְּלָאכָה הַמְּפֻקָּדִים בֵּית יְהוָה:	9 Então, o escriba Safã veio ter com o rei e, dando-lhe conta, disse: “Teus servos ajuntaram o dinheiro que se achou na Casa, e o entregaram na mão dos que têm cargo da obra, que estão encarregados da Casa do Senhor.
וַיֹּגֵד שָׁפָן הַסֹּפֵר לַמֶּלֶךְ לֵאמֹר סֵפֶר נָתַן לִי חֵלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן וַיִּקְרָאֵהוּ שָׁפָן לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ:	10 Também Safã, o escriba, fez saber ao rei, dizendo: “O sacerdote Helcias me deu um Livro”. E Safã o leu diante do rei.
וַיְהִי כַשְׁמַע הַמֶּלֶךְ אֶת־דְּבָרֵי סֵפֶר הַתּוֹרָה וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו:	11 Sucedeu, pois, que, ouvindo o rei as palavras do Livro da Lei, rasgou as suas vestes.
וַיִּצְוֶה הַמֶּלֶךְ אֶת־חֵלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן וְאֶת־אֶחֱיָקִים בֶּן־שָׁפָן וְאֶת־עַכְבֹּר בֶּן־מִיכָיָה וְאֶת־שָׁפָן הַסֹּפֵר וְאֶת־עֲשִׂיָּה עֶבֶד־הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר:	12 E o rei mandou a Helcias, o sacerdote, a Aicão, filho de Safã, a Acbor, filho de Micaías, a Safã o escrivão e a Asaías, o servo do rei, dizendo:
לֵכוּ דְרֹשׁוּ אֶת־יְהוָה בְּעֲדֵי וּבְעֵד־הָעָם וּבְעַל כָּל־יְהוּדָה עַל־דְּבָרֵי הַסֵּפֶר הַנִּמְצָא הַזֶּה כִּי־גְדוֹלָה חֲמַת יְהוָה אֲשֶׁר־הִיא נִצָּתָה בָּנוּ עַל־אֲשֶׁר לֹא־שָׁמְעוּ אֲבֹתֵינוּ עַל־דְּבָרֵי הַסֵּפֶר הַזֶּה לַעֲשׂוֹת כְּכָל־הַפְּתוּיִם עָלֵינוּ:	13 “Ide, e <i>consultai o Senhor</i> por mim, pelo povo e por todo o Judá, acerca das palavras deste Livro que se achou; porque grande é o furor do Senhor, que se acendeu contra nós; porquanto nossos pais não deram ouvidos às palavras deste Livro, para fazerem conforme tudo quanto acerca de nós está escrito.

Fonte: Criação do pesquisador.

O trecho corresponde a última parte de 2Rs e, consequentemente, a última parte da OHD: na Casa de Yahweh (בֵּית יְהוָה, *Bayit Yahweh*), ou seja, no Templo de Jerusalém, um Sumo Sacerdote (כֹּהֵן גָּדוֹל, *Kohen Gagol*) encontra o Livro da Lei (סֵפֶר הַתּוֹרָה, *Sepher Hattorah*), entrega-o a um escriba (סֹפֵר, *saphar*), que ler para o rei (מֶלֶךְ, *melek*) que, por sua vez, os encaminha para uma ‘interprete divina’ ou profetisa (נְבִיאָה, *nebi’ah*). Essas categorias sociais vão ter um protagonismo central junto a OHD e isso diz respeito ao contexto e autoria da *Drt*, como também das camadas redacionais da OHD.

Quanto ao *melek*, ou seja, o rei, trata-se de Josias (ca. 649-609 a.C.), rei do Reino de Judá-Sul, pertencente à dinastia iniciada pelo famoso rei Davi (cf. 2Rs 22,1 - 23,30), que

³ יְהוָה, *Yahweh* (também vocalizado como Javé ou “Jeová”) é o nome da divindade suprema das Tribos de Israel. Durante a reforma de Josias, tornou-se o deus do Estado no Reino de Judá-Sul. O judeu não pronuncia esse nome.

continuara um processo de reformas político-religiosas de seu avô, o rei Ezequias (cf. 2Rs 18 - 20). Entre elas, a centralização do ‘poder religioso’ ao redor de só uma *Bayit* (Casa, Santuário, Templo), que, objetivamente, significava centralização de poder político entorno de um único *melek* e de sua cidade. Assim temos: um rei, um santuário, uma capital (Jerusalém) etc.

Nesta perspectiva, sacerdotes, escribas e profetas, são categorias sociais importantes. O *sepher* (escriba) como profissional das letras, “letrado” e intelectual, era aquele que conhecia a língua, sabia ler e escrever, “mantinham os anais, estavam envolvidos em correspondias diplomáticas e copilavam as leis” (Römer, 2005, p. 53). Provavelmente, em sua matriz original, a *Dtr* era formada por escribas. O *nabi*’ (נָבִיא, o masculino de נְבִיאָה, *nebiah*) ou profeta, por sua vez, enquanto movimento social do Antigo Oriente Próximo, teve um lugar privilegiado na OHD, ora como funcionários reais, ora como reação contra a realeza, de modo que, a OHD, que chamamos de ‘história dos reis, por justiça, também poderia ser chamada de ‘história dos profetas’.

E o *kohen* (sacerdote) irá ter uma importância capital, sobretudo, na última fase da elaboração da OHD. De certo, reis, escribas, profetas e sacerdotes, se relacionam agora com o *Sepher Hattorah*, o Livro da Lei, uma versão primitiva do Deuteronômio (provavelmente, Dt 12-26), que servirá de texto inspirador ou texto-base desta realização histórico-literária. Podemos assim especificar a gênese da *Dtr*, que esta mesmo registrou no final da OHD:

Quadro 2: Origem e programa da *Dtr* segundo 2Rs 22-23.

Descoberta do livro	2Rs 22,1-10	O “Livro da Lei” (provavelmente Dt 12-26), foi encontrado esquecido ou perdido durante a reforma do Templo de Jerusalém por sacerdotes e funcionários do Rei Josias, considerado um rei bom e “reformador”.
Consulta à profetisa Hulda	2Rs 22,11-20	Rei, sacerdote e escriba apresentam dificuldade em compreender o Livro. Por isso, entra em cena a profetisa, que morava na “Cidade Nova”, ou seja, fora da cidade, na periferia. E não podemos deixar de evidenciar o óbvio, trata-se de uma mulher (profetisa). Esta mulher periférica consegue ver o que o rei e seus funcionários, homens de poder e <i>status</i> social bem determinado, não conseguem ver.
Leitura do Livro	2Rs 23,1-3	O próprio rei faz a leitura pública do Livro, como patrono da <i>Dtr</i> , um manifesto monolátrico ou henoteísta do ‘deus nacional’, Yahweh.
Reforma (I): contra a diversidade no culto estatal	2Rs 23,4-14.21-23	Josias converteu o henoteísmo em ‘violência religiosa’: retirou do Templo de Jerusalém as imagens do deus Baal e da deusa Aserá (ou Poste, Árvore Sagrada); eliminou o culto ao Sol, à Lua, às Estrelas e ao Exército do Céu; demoliu os santuários tribais dos “Lugares Altos”, como também, destituiu seu sacerdócio local. Seu objetivo: um rei, um deus, um santuário, um sacerdócio.
Reforma (II): contra as religiosidades, especificamente, do Norte	2Rs 23,15-20	Josias ambicionava reaver os antigos territórios do Reino do Norte, agora sobre posse da Assíria. Por isso, ele age contra Betel, cidade onde fica um dos principais santuários do antigo Reino de Israel, tão importante quanto o Templo de Jerusalém.

Reforma (III): contra a religiosidade popular das tribos em geral	2Rs 23,24-27	Quem mais sofreu com a ‘reforma josianica’ foi a diversidade e pluralidade religiosas advindas das tribos. A consequência básica foi a deposição dos “cultos populares” no interior das famílias, clãs e tribos (necromantes, adivinhos e cultos domésticos) em função de uma “religião do Estado”.
--	--------------	---

Fonte: Criação do pesquisador.

É o ritual de nascimento da *Dtr*, uma “liturgia de violências”, proselitismo e intolerância: “informado do conteúdo do livro, o rei encaminha uma rigorosa reforma cultural, cujo o objetivo é o cumprimento da exigência deuteronomista de centralizar o culto” (Willi-Plein, 2001, p. 120). Por sua vez, é nesta perspectiva que surge a OHD, uma história para legitimar uma ambiciosa reconquista. Mas a *Dtr* não ficou só na época de Josias. E depois, será que perpetuou seus objetivos primeiros? Assim, nos colocamos três contextos, consequentemente, três camadas ou edições para sua obra e, assim, três objetivos para a mesma, como também, três horizontes de autoridade:

- a) **Primeiro contexto: da corte de Josias:** Como já está posto, o Palácio do Rei Josias é o ambiente de nascimento da *Dtr* e da primeira camada ou edição da OHD. Tem como objetivo servir de pano de fundo para seu processo de reconquista do Norte e desvinculamento do controle tributário da Assíria. É bem provável, que essa camada tenha “inventado” heróis nacionais como Josué, o herói da Conquista da Terra e o Rei Davi, o herói fundador dinástico.
- b) **Segundo contexto: dos escombros do Exílio:** no tempo do Exílio, seja em meio ao que sobrou de Judá e Jerusalém (cf. Schwantes, 2007), ou quem sabe, no próprio cativeiro babilônico (Römer, 2005) que se constituirá a segunda camada da OHD. Diferente da primeira, esta edição é crítica da monarquia, pois percebe o Exílio Babilônico como consequência dos erros dos reis. É bem provável, mas não exclusivamente, que a valorização dos profetas e profetisas seja desta época, como aqueles e aquelas que interpelaram e questionaram as atitudes dos reis. Juízes, é mais plausível, surgiu neste tempo como o ‘livro dos heróis tribais’, inspirados e inspiradores, diferente dos reis envolto em erros e fragilidades.
- c) **Terceiro contexto: da reconstrução pós-exílica:** a terceira camada ou edição se desenvolve sob égide da reconstrução da cidade, do Tempo e do povo no pós-exílio babilônico, agora sob o controle dos persas. Uma primeira edição do Antigo Testamento foi feita neste período com os cuidados e interesses da classe dominante, os sacerdotes. Eles “reinventaram” os juízes, de heróis tribais a heróis nacionais e, claro, vão acrescentar heróis sacerdotes-levitas no apêndice do livro (Jz 17-21).

Então, esse é o contexto e realização autoral do Livro de Juízes, dado a partir de um movimento de múltiplos interesses, na perspectiva de uma refazimento da história de um povo constantemente esfacelado por dominações.

2.2.2 Campo discursivo do discurso de violência contra a Concubina do Levita

Tanta diversidade espaço-temporal em Juízes, obviamente, ostenta um campo diverso de múltiplos espaços discursivos. Podemos destacar alguns deles inerentes à nossa pesquisa: o politeísmo popular ante a “monolatria” monarquista-davídica; a religião javista contra a religião baalita; a virtuosidade dos juízes frente a perversão dos reis; judeus contra outras povos semitas; a golá, ou seja, a comunidade dos retornados do Exílio e o povo da terra; o sacerdócio judeu com o sacerdócio persa.

Mas, para apreendermos o campo discursivo do discurso de violência contra a Concubina do Levita (Jz 19 – 21), é preciso ter em mente que este se articula partir do universo discursivo do Povo de Judeu no Pós-Exílio, complexo e esperançoso. Neste universo, localizamos o campo discursivo religioso do Templo, mais que um local de culto, à época tornou-se um ‘microcosmo’, terreno de sustentação do discurso judeu. E neste campo, destacamos dois espaços discursivos constituintes: o persa e o sacerdotal.

2.2.2.1 O espaço discursivo persa

Qual a real influência do discurso persa sobre o campo discursivo religioso do Povo Judeu no Pós-exílio? Os textos bíblicos que falam dessa época, parecem demonstrar estreita ligação entre as lideranças do povo, os sacerdotes, e os reis persas. Mas quem eram realmente os persas? Que tipo de relação travaram com os judeus, enquanto seus vassalos? Como os judeus, os persas também nasceram de uma formação tribal. Aliás, como os judeus até o Exílio, os persas se constituíram socio-politicamente como tribos, com seu “cã”, ou seja, líder tribal. Também, nos dois povos, seus sacerdotes, no caso dos persas, seus “magos”, possuem um lugar importante. No que diz respeito a formação tribal persa, Llewellyn-Jones (2023). diz que no tempo de Ciro I, o ‘libertador’ do povo judeu, os persas constituíam “uma complexa rede de tribos”, onde Ciro I era só um dos “Reis da Pérsia” (chamados em persa antigo de *Khshayathia Parsaiy*) e também o clã dos “pasárgadas”, que, com outros líderes tribais, constituíam o governo da Pérsia:

[...] dentro da Pérsia haviam três tribos (*genea*, em grego) principais e mais influentes: os *parsagadae* (pasáragadas ou pasargárdios, em persa antigo, *Páthra-gadá* – ‘aqueles que empunhavam pesadas’), os *maspianos* (em persa antigo, *Ma-aspa* – ‘com cavalos’) e os *maráfios* (em persa antigo, *Ma-arafa* – ‘com carros de guerra’) [...] Cada tribo e cada clã tinha seu próprio território sob a liderança de câ tribal (Llewellyn-Jones, 2023, p. 60-61).

Essa realização sociopolítica do tempo de Ciro possui um longo percurso que remonta ao tempo em que tribos nômades eurásianas encontraram-se com grupos sedentários no planalto iraniano e ali se estabelecem. Essa construção histórica é parecida com o que está posto na ‘narrativa deuteronomista’ da formação do povo de Israel (Josué e Juízes). Será que os escribas deuteronomista se aproveitam do discurso histórico persa para alimentar suas narrativas?

De certo, é inegável o compromisso do texto bíblico do primeiro período pós-exílico com alguns *khshayathia* ou rei persas, entre eles, Ciro I, Dário I e Artaxerxes. Textos, como o livro de Isaías II ou Deuteroisaiás (Is 40-55), esse profeta que esteve entre os exilados em Babilônia, viu o advento de Ciro como uma ação específica da divindade judaica. Aclamou Ciro como o pastor (רֹעִי, *ro‘yi*) do deus dos judeus que guiaria o povo para liberdade. Isaías II também chamará Ciro de “ungido” ou “messias” (מָשִׁיחַ, *mashyah*), o título dado aos juízes e, posteriormente, aos reis no auge da monarquia. Mas durante e depois do Exílio Babilônico, esse título ganhou a conotação escatológica, de libertador enviado pela divindade para salvar o povo em momentos de crise. Assim diz o profeta:

הָאֲמַר לְכוּרֶשׁ רֹעִי וְכָל-חֲפָצַי יִשְׁלַם וְלֹאֲמַר לִירוּשָׁלַם תִּבְנֶה וְהִכָּל תִּנְסֹד: ס
כֹּה-אָמַר יְהוָה לְמַשִּׁיחִי לְכוּרֶשׁ אֲשֶׁר-הִחַזְקוּתִי בְיָמָיו

Que digo de Ciro: “É meu **pastor**, e cumprirá tudo o que me apraz”, dizendo também a Jerusalém: “Tu serás edificada; e ao Templo: Tu serás fundado [...] Assim diz o Senhor ao seu **ungido**, a Ciro, a quem tomo pela mão direita (Is 44,28; 45,1).

Assim, o profeta liga, objetivamente, as ações de Ciro I à atuação da divindade judaica, no meio do povo. De onde será que o profeta tirou essa ideia, que um rei estrangeiro possa ser um salvador divino? Um dos mais emblemáticos documentos bíblicos que corroboram a atuação de Ciro em favor do Povo Judeu é o “Edito de Ciro”, anotado em Esdras (Es 1,1-4):

כֹּה אָמַר פָּרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרֶס כָּל מַמְלָכוֹת הָאָרֶץ גָּמַן לִי יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְהוּא פָקַד עָלַי
לְבָנוֹת לִי בַיִת בִּירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בִּיהוּדָה:

Assim diz **Ciro, rei da Pérsia**: “O Senhor Deus dos céus me deu todos os reinos da terra, e me encarregou de lhe edificar uma Casa em Jerusalém, que está em Judá” (Esd 1,2, grifo nosso).

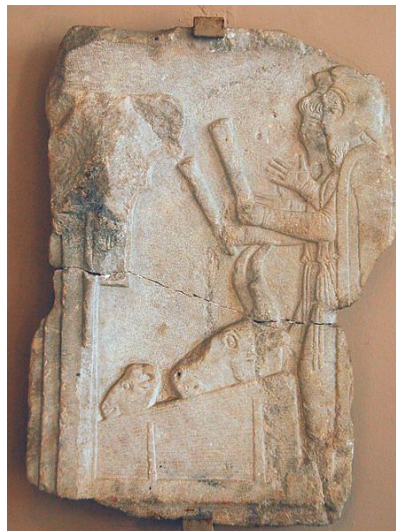
Este edito, um documento que só temos notícia por conta da Bíblia, apresenta Ciro comunicando que o deus dos judeus deu-lhe ‘todos os reinos da terra’ e o incumbiu de construir

o Templo de Jerusalém. Mais uma vez, um texto judeu, apresenta Ciro como particularmente agraciado com dons da divindade e, entre outras coisas, com uma missão específica, “construir o Templo”, lugar da atividade dos sacerdotes. Logo os primeiros beneficiados com essa construção seriam, justamente, estes (cf. Es 4,3). Toda essa elaboração seria inusitada se não levássemos em conta outra literatura da época, o “Cilindro de Ciro”, peça em argila, onde está escrito em acadiano, entre outras coisas, a conquista de Babilônia. Um trecho diz:

“Eu sou Ciro, rei do universo, o grande rei, o poderoso rei, rei da Babilônia, rei da Suméria e Acádia, rei das quatro partes do mundo [...] Com minhas tropas marchei pacificamente Babilônia a dentro e me instalei no trono real do palácio do monarca, em meio a júbilo e aclamação. Marduk, o grande senhor, deu-me a Babilônia” (Llewellyn-Jones, 2023, p. 87-88).

Como o edito no livro bíblico de Esdras, o cilindro também apresenta Ciro como particularmente agraciado pela divindade, agora a principal deidade babilônica, Marduk ou Bel. Ciro também reconstruiu os santuários babilônicos, como empreendeu em reconstruir o santuário dos judeus: O Cilindro diz que ele entrou pacificamente pelas ruas de Babilônia. Tudo indica que não! Antes de entrar em Babilônia, Ciro já tinha dizimado Ópis (539 a.C.), cidade do Império Babilônico, onde “a batalha em frente das muralhas da cidade teve curta duração, mas foi brutal” (Llewellyn-Jones, 2023, p. 81-82). Demonstrando, assim, o poderio militar dos persas e colocando toda a Babilônia aos seus pés. Então, a ideia de rei pacífico, tratasse de propaganda política. Com Dario e Artaxerxes, a Bíblia faz o mesmo, elevando o poder e patrocínio desses *khshayathia*, patronos do Templo e, assim, da classe sacerdotal judia.

Figura 3: Magos realizando sacrifícios, Dascílio, ca. 450 a.C.



Fonte: Livius, 2024. Disponível em: <https://www.livius.org/pictures/turkey/ergili-dascylum/dascylum-magians/>. Acesso em: 17/06/2024.

Os persas também tinham seus sacerdotes, os “magos”, clã sacerdotal do deus Aúra-Masda. Na Figura 3, alto-relevo de Dascílio, satrapia persa da Ásia Menor (ca. 450 a.C.), apresenta dois magos, com um gênero de “capuz” que cobre a boca, realizando sacrifícios de ovelhas e bois em um altar, enquanto seguram bastões de madeira de bálsamo. A partir de Dario I (522 e 485 a.C.), esse clã sacerdotal, que não era o único, se tornou sacerdócio oficial dos reis aquemênidas, que era como os gregos chamavam a dinastia que floresceu a partir de Ciro I. Esses clérigos gozavam de grande influência na corte e eram responsáveis pelos serviços religiosos. Será que esse poder dos magos persas inspirou na ‘gestação’ da classe sacerdotal judaica pós-exílica? No mínimo, está óbvio a influência persa nas escrituras judaicas:

Quando escribas e sacerdotes judeus, alguns trabalhando na Babilônia e na Pérsia, editaram e corrigiram as escrituras sagradas dos hebreus, a visão do Deus judaico foi muito influenciada pelo criador invisível da Pérsia, Aúra-Masda, e assim como Aúra-Masda era acima de toda manifestação da bondade perfeita, também o Deus hebraico assumiu essa magnânima persona divina (Llewellyn-Jones, 2023, p. 235).

Com isso, podemos concluir que seja a divindade, o sacerdócio, o Templo, a organização da memória tribal, entre outros aspectos, os judeus assumiram muito da “persona persa”. O discurso persa se tornou o Outro de um Mesmo judeu, ou o discurso primeiro de um discurso segundo judaico que, assim, ajudou a constituir o campo discursivo religioso dos judeus que se formara a partir do Templo de Jerusalém na Era Pós-exílica.

2.2.2.2 Espaço discursivo sacerdotal

A principal consequência sociológica que o Exílio Babilônico exerceu sobre o Povo Judeu foi a constituição de dois grupos: o ‘povo da terra’, aqueles que ficaram nas antigas terras do dizimado Reino de Judá, e os ‘desterrados’ ou ‘exilados’, aqueles que foram levados para Babilônia. Quanto ao povo da terra, pouco sabemos sobre eles. De certo, Judá se tornou província babilônica e ficou sob o controle de um governador, “um gerente provincial”.

Quanto aos desterrados, alguns deles constituíram uma vida em Babilônia (cf. Pedrosa, 2022). Mas parte desse grupo ansiava por retornar a terra, entre eles os remanescentes do corpo sacerdotal do Templo de Jerusalém. O domínio persa, não só foi auspicioso, mas determinantemente favorável para as famílias sacerdotais. Sem rei e sem reino, para estabelecer a unidade do povo, o foco voltou-se para os sacerdotes que dominam a cena iniciando um novo tempo da História de Israel, o “Segundo Templo”.

Com o retorno do Exílio, as antigas províncias babilônicas foram tomadas como “satrapias” pelos persas, que por sua vez, subdividiram as satrapias em províncias. A província de Yehud (Judeia, ou seja, o antigo Reino de Judá), ainda seguindo costume babilônico, era governada para os persas por um membro da comunidade local, no caso, da comunidade dos, agora, “retornados”. Os ex-exilados jugaram a comunidade do ‘povo da terra’ como um “povo impuro”, culturalmente falando, incapaz de levar adiante o novo projeto de sociedade. Estavam na chefia deles, primeiro Zorobabel, depois, Neemias; seguido de seus respectivos sacerdotes, Josué e Esdras, todos repatriados de Babilônia.

Nesta nova configuração histórica, entre outras coisas, os textos que irão compor a Bíblia Hebraica recebem sua primeira edição, ou seja, sua edição sacerdotal, pois, como diz Gallazzi, “o Templo intervém nos textos” (2020, p. 141). Assim, a Bíblia, chamada de Livro Sagrado ou Palavra de Deus, recebeu em sua realização primeira a intencionalidade de controle de uma classe, os sacerdotes. Estes, também, escreveram a sua História de Israel. Como a OHD nasceu como uma “história dos reis”, a assim chamada pelos estudiosos de “Obra Historiográfica Cronista” (OHC), nasceu como uma “história para os sacerdotes” (von Rad, 2006, p. 338), composta dos livros de Crônicas, Esdras e Neemias.

Mais como se configurava esta, que estamos chamando de “classe sacerdotal” no Pós-exílio? E qual papel de um “levita”? O sacerdote era o profissional do Templo. Isso se tornou ainda mais rigoroso no Segundo Tempo, no pós-exílio, pois as narrativas bíblicas demonstram que antes, chefes de família, profetas, reis também realizavam serviços religiosos, como sacrifícios, mas a partir desse tempo, estes se tornaram exclusividades sacerdotais, por sua vez, oficiado no Templo de Jerusalém. O sacerdote vem de uma “linhagem sacerdotal”, de uma família de sacerdotes, no caso, que tem sua origem mítico-fundante da Tribo de Levi (daí, “levita”), a tribo dos sacerdotes (cf. Gn 29,34). Levi (do hebraico לֵוִי, *Leviy*) significa “ligar”, “juntar” ou “anexar”.

Depois do Exílio as tribos estavam esfaceladas, por isso empreenderam em forjar genealogias e listas para garantir sua origem, de forma particular, a origem levítica. Os livros bíblicos de Crônicas, Esdras e Neemias trazem vários exemplos desse esforço genealógicos (1Cr 5,27-6,65; 23,1-26,19; Es 2,1-67; Ne 3,1-38; 7,1-71; 10,1-40; 12,1-26). E sobre os levitas, especificamente, Monloubou e Du Buit (2003, p. 469), dizem que havia alguma distinção entre eles, sobretudo no que diz respeito a “levitas da capital” (Jerusalém) e “levitas do interior”, sendo os primeiros chamados de “sacerdotes levíticos” e os últimos só de “levitas” e, com isso, ocupando posição inferior. Assim, um levita estava a serviço dos sacerdotes e podia ser cantor, porteiro, construtor e até pregador.

Mais o que os sacerdotes fizeram com as narrativas e histórias do povo já existentes, por exemplo, o Livro de Juízes? De forma mais específica, qual papel dos sacerdotes na redação do discurso de violência contra a Concubina do Levita? Existe grandes similaridades entre o material de Reis da OHD e os Livros de Crônicas da OHC. Aparentemente, os dois tratam do período da monarquia. Mas:

mesmo que Crônicas faça uso dos livros dos Reis, não podemos pensar que se trate de uma espécie de “re-leitura” da história deuteronomista, aplicada às novas circunstâncias que se criaram em Judá, após as intervenções de Esdras e Neemias. Nem podemos pensar que a teologia da história, que subjaz a narrativa, seja praticamente a mesma, depois de ter eliminando a história dos reis “samaritanos” e ter incorporado as novas realidades culturais de Jerusalém (Gallazzi, 2020, p. 217-218).

Gallazzi está demonstrando que quando os escritores sacerdotais constituíram a OHC, fizeram centralizando o culto do Templo de Jerusalém, seu lugar de atividade. Também, eliminaram a ‘história dos reis samaritanos’, ou seja, a História do Reino de Israel-Norte que, para além das disputas e conflitos existem entre Sul e Norte, nesta época pós-exílica, Yehud era parte da Província da Samaria e, assim, vassalo, dos nortistas. Por essas e outras coisas, OHC e OHD são discursos diferentes, pronunciados, cada um a seu tempo para efeito de sentido de seus coenunciadores.

No que diz respeito ao Livro de Juízes, como fruto da segunda camada da *Dtr*, como livros dos heróis tribais, carismáticos e inspirados, diversamente dos reis. Posteriormente, com os sacerdotes, foi posto como o livro dos heróis nacionais advindos das tribos. Os sacerdotes quiseram criar uma “nação de Israel” presente desde sua origem, sob alguns aspectos que devemos precisar três perspectivas: os juízes como ‘heróis nacionais’, a guerra como ‘ato religioso’ e, por fim, Israel como um povo ‘contra’ os outros povos.

A primeira perspectiva, diz respeito a compreensão teocrática e ‘monoteísta’ que estava em processo de fundação. Os juízes foram reconstruídos como heróis, não de uma tribo específica, mas de todo Israel. Esse sentido “nacional” está demonstrado, entre outras coisas, pela expressão “filhos de Israel” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, *veney Yishra'el*), que aparece mais de ‘duzentas vezes’ no livro de Juízes (entre elas: Jz 2,11; 3,14; 4,3; 6,3; 11; 40; 10,11; 20,24) indicando a totalidade do povo reunida, como em Jz 6,6: “Então os filhos de Israel clamaram ao Senhor!” É a favor de todos os filhos e filhas de Israel que atuam esses heróis e heroínas. Sobre a segunda perspectiva, que a própria ação dos juízes, especificamente, uma ação militar, é evocada como ato religioso ou litúrgico, pois o texto diz que “clamaram” (זָעַק, *za'aq*) à divindade e esta enviou um salvador militar, ou seja, o “juiz”. Logo, religião e guerra estão articuladas, enquanto

“guerra santa”. Então, quem mais habilitado para convocar a guerra que o profissional da religião, o sacerdote?

Por fim, a terceira perspectiva, nos desafia a lembrar que a ‘terra de Israel’ sempre foi palco de conflitos entre povos-irmãos, a saber, os povos semitas. Como o retorno do Exílio esta já desgasta relação ganhou novo acento pois, não é só os judeus que voltam, mas também outros povos que agora se encontram na perspectiva na disputa pela terra. Por isso, os juízes são heróis contra outros povos, como podemos perceber a partir do seguinte quadro:

Quadro 4: Os juízes, suas tribos e “inimigos”.

Citação	Juiz ou Juíza	Tribo	“Inimigo”
Jz 3,7-11	Otoniel	Caleb	Arameus
Jz 3,12-30	Aod	Benjamin	Moabitas
Jz 3,31	Samgar		Filisteus
Jz 4-5	Débora-Barac-Jael	Efraim-Neftali	Cananeus
Jz 6-8	Gedeão	Manassés	Madianitas
Jz 10,1-2	Tola	Issacar	
Jz 10,4-5	Jair	Galaad	
Jz 10,6-12,7	Jefté	Galaad	Filisteus e amonitas
Jz 12,8-10	Abesã	Zabulon	
Jz 12,11-12	Elon	Zabulon	
Jz 12,13-15	Abdon	Efraim	
Jz 13-16	Sansão	Dã	Filisteus

Fonte: Criação do pesquisador.

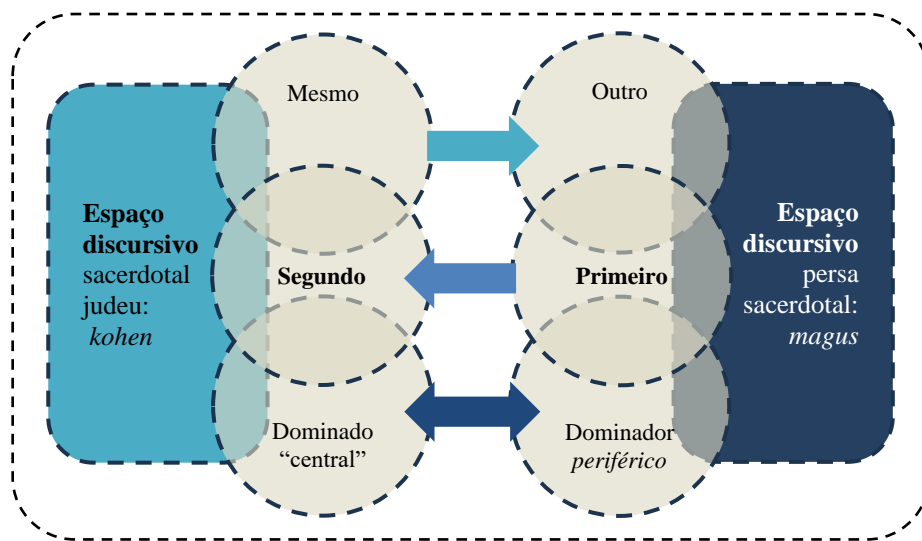
Como podemos perceber, quase todos os juízes, foram didaticamente colocados como vindos de uma tribo (Caleb, Benjamin, Efraim, Neftali, Manassés, Issacar, Galaad, Zabulon, Efraim e Dã), para evocar essa “nação de guerreiros”, mas guerreiros nacionais. Também, didaticamente, quase todos, agem em nome da divindade contra um povo (arameus, moabitas, filisteus, cananeus, madianitas e amonitas), forjando um tipo de “nacionalismo antigo” ou “sionismo antigo” requerido agora pelo discurso religioso sacerdotal: um povo frente aos outros povos, não obstante a ancestralidade comum.

Logo que os sacerdotes, enquanto “senhores da guerra”, são os únicos, ao que parece, capazes de reunir todo o povo, ou seja, a Liga das Doze Tribos (cf. Jz 20,1-7), todos devem temer e coloca-se em perspectiva das realizações sacerdotais. Seu discurso controla a história, controla a Bíblia, controla (de alguma forma) o império dominador, os persas, controla, assim, a vida. Encontra-se no espaço discursivo do “dominados”, frente aos dominadores persas, mas também, a partir do campo discursivo do Templo, estabelece-se como “discurso central”, enquanto os persas dominadores, são “periféricos”.

2.3 Síntese e perspectivas

Precisamos retomar o quadro do ‘interdiscurso de Juízes 19-21’, na perspectiva de estabelecer uma síntese desta seção com os elementos já colocados. Como também, lançaremos perspectiva para a seção que segue.

Figura 4: Esquema do campo discursivo do Templo de Jerusalém.



Fonte: Criação do pesquisador.

Na Figura 4, podemos observar o esquema do campo discursivo do Templo de Jerusalém, o mesmo que dizer, o campo discursivo de Juízes 19 – 21. Antes de mais nada, estamos dentro do contexto do Povo Judeu em seu tempo Pós-exílio ou do Segundo Templo. Dentro desse contexto encontra-se o universo discursivo do Período Persa, de onde sobressai a necessidade de controle dos persas sobre as antigas províncias babilônicas, entre elas Yehud (ou Judeia, o que sobrou o Reino de Judá). Também, da parte dos judeus, a vontade política de reconstruir o que sobrou de Jerusalém e mais relevante para o nosso estudo, a necessidade religiosa de reconstruir e reaver a antiga glória do Templo de Jerusalém.

É nesta perspectiva, que identificamos o campo religioso-discursivo do Templo de Jerusalém e, dentro desse, de posicionam interativamente os espaços discursivos “sacerdotal judeu” e “sacerdotal persa”. Os sacerdotes judeus souberam se aproveitar da política e religião persas para realização de seu discurso: o “mesmo-judeu” de um “outro-persa”. Os persas, ofereceram oportunidades aos sacerdotes, mediante contrapartida tributária, enquanto os sacerdotes judeus, servindo-se do aparato admirativo e litúrgico do grande Império Persa, ascenderam como “classe”, em um ‘tempo sem rei’: o “discurso segundo” judeu daquele

“discurso primeiro” persa. Formalizando, assim, o lugar para realização histórica dos sacerdotes que perdurará até o século I d.C. Embora sejam “dominados”, neste campo religioso do Templo, seu discurso é central; outrossim, os persas sendo “dominadores” seu discurso encontra-se na “periferia” deste lugar. É desse campo religioso que irá emergir o discurso de violência contra a Concubina do Levita, Juízes 19 – 21.

Depois de trabalhado o terreno do discurso, o campo discurso e todo o interdiscurso de Juízes e Juízes 19-21, o lugar de onde nasce este discurso, é preciso descobrir que discurso é esse. Nesta perspectiva, passaremos na terceira seção para a análise cenográfica e de *ethos* discursivo. Já entendemos as condições históricas de realização deste discurso a partir da classe sacerdotal do Templo de Jerusalém. Agora precisamos nos perguntar: Qual a “forma” ou “gênero” discursivo os sacerdotes deram para esse discurso? Que “quadro” ou “cenas” elaboraram estes elaboraram com sua enunciação? Do terreno, vamos ao “teatro do discurso”.

3 O TEATRO DO DISCURSO: CENAS DA ENUNCIÇÃO DO DISCURSO BÍBLICO DE JUÍZES 19 – 21

“E quando ele [o Levita] entrou em sua casa, ele pegou uma faca, segurou sua Concubina e desmembrou seu corpo em doze pedaços e enviou para todo o território de Israel.”
Juízes 19,29

“Reatualiza-se, assim, mas em um quadro totalmente diferente, a velha metáfora estoica, segundo a qual a sociedade seria um vasto teatro onde um papel seria atribuído a cada um.”
Dominique Maingueneau, **Novas tendências em Análise do Discurso**, 1997, p. 31.

“De fato, é preciso reconhecer que este livro nada tem que possa agradar a qualquer pessoa que procura na Bíblia algo para se edificar espiritualmente ou para cultivar o senso de justiça e bondade. Numa primeira leitura, só se encontra uma série de torpezas: ardis, fingimentos, mentiras, pilhagens, assassinatos, guerras, massacres, sexo, violência contra mulheres etc. A vida! A verdadeira”
André Wénin, **O livro de Juízes**, 2024, p. 7-8.

Na seção anterior, investigamos o campo discursivo de Juízes 19-21. Situamos o lugar-tempo deste discurso, como também evidenciamos os conflitos e posicionamentos inerentes à sua enunciação. Esta terceira seção, intitulada “O teatro do discurso”, objetiva investigar as estratégias de sentidos deste discurso analisando suas “cenas de enunciação”, a partir do projeto de Análise do Discurso de Dominique Maingueneau (1997; 2006; 2008a; 2011; 2015; 2020).

Ruth Amossy lembra que nos trabalhos de Maingueneau este “mostra certa maneira de dizer, um *modo de enunciação*” (2016, p. 16). Por sua vez, uma “Análise do Discurso Enunciativa”, ou mais precisamente, uma ‘linguística da enunciação’ tem sua origem mais remota em Émile Benveniste. É este que diz que “o discurso dir-se-á, que é produzido cada vez que se fala, esta manifestação da enunciação” (Benveniste, 1989, p. 82). O próprio Maingueneau afirma que “um texto não é um conjunto de signos inertes, mas um rastro deixado por um discurso em que a fala é encenada” (2008a, p. 85). Ou seja, na prática discursiva, o enunciador (aquele de fala ou, mais precisamente, “enuncia”) forja ou escolhe uma “cena” (tipo, gênero) para a enunciação (o evento do enunciado).

É nesta perspectiva que em *Novas tendências em Análise do Discurso* (1997), quando fala justamente desta “cena enunciativa”, Maingueneau convida o analista do discurso no seu escopo, a visitar a antiga perspectiva estoica da “sociedade como teatro”, com seus palcos e papéis. É bem provável que o analista francês se refira à Sêneca, em *Das cartas morais a Lucílio* (2016), onde diz que “na vida é como no teatro: não interessa a duração da peça, mas a qualidade da representação.” Assim, se desenha o coração a Análise do Discurso maingueneuniana, que implica perceber a encenação do discurso, enunciado em determinada sociedade e época.

Assim, como na seção anterior, esta também possui três partes. Na primeira parte se apresentaremos os elementos inerentes ao problema dos gêneros do discurso e da análise cenográfica de Dominique Maingueneau: essa é a parte teórica. Enquanto na segunda parte, analisaremos Juízes e Juízes 19-21 a partir dos pressupostos apontados na primeira parte, cena englobante, cena genérica e cenografia: essa é parte analítica. Por fim, em “Síntese e perspectivas”, resumiremos o caminho feiro e apontaremos elementos para a quarta seção.

3. 1 Gêneros do discurso e cenas da enunciação em Maingueneau

3.1.1 Gêneros do discurso

Uma característica fundamental da análise do discurso de Maingueneau é a análise das cenas da enunciação. Ou seja, “o enunciado, como marca de uma enunciação, de acordo como o contexto em que circula” (Hadler; Lopes, 2023, p. 46). Por isso chamamos esse modo, marca ou forma que a enunciação impõe ao enunciado de “teatro”, pois com ela o discurso é mobilizado, articulado, ‘dramatizado’. Essa questão nos coloca frente ao problema dos “gêneros do discurso”, pois, “a história de uma sociedade é, em algum sentido, a de seus gêneros de discurso” (Maingueneau, 2015, p. 70). E ele diz que:

todo texto pertence a uma categoria de discurso, a um gênero do discurso. Os locutores dispõem de uma infinidade de termos para categorizar a imensa variedade de textos produzidos em uma sociedade: ‘conversa’, ‘manual’, ‘jornal’, ‘tragédia’, ‘reality show’, ‘romance sentimental’, ‘descrição’, ‘polêmica’, ‘soneto’, ‘narrativa’, ‘máxima’, ‘semanário’, ‘panfleto’, ‘relatório de estágio’, ‘mito’, ‘cartão de boas festas’ etc [...] Essas categorias variam em função do uso que dela se faz. (Maingueneau, 2011, p. 59)

Assim, os gêneros do discurso, enquanto “conjunto dos enunciados produzidos em uma sociedade” (Maingueneau, 2015, p. 107), são as formas diversas que o enunciador estabelece para o discurso junto a seus coenunciadores, a partir do uso em uma esfera ou lugar da atividade, que diz respeito ao “onde” e “como” esse gênero é usado. Entendendo por “esfera da atividade” o lugar de onde emanada ou deriva esse discurso, afirma Maingueneau que “um gênero do discurso pode, com efeito, estar relacionado a diferentes esferas de atividade” (2015, p. 67), por exemplo: um texto da Bíblia, seja um versículo ou esta como um todo, poder ser uma produção da esfera religiosa ou da esfera literária; mesmo dentro da esfera religiosa, ela pode ser um gênero da esfera religiosa católica ou da esfera religiosa protestante.

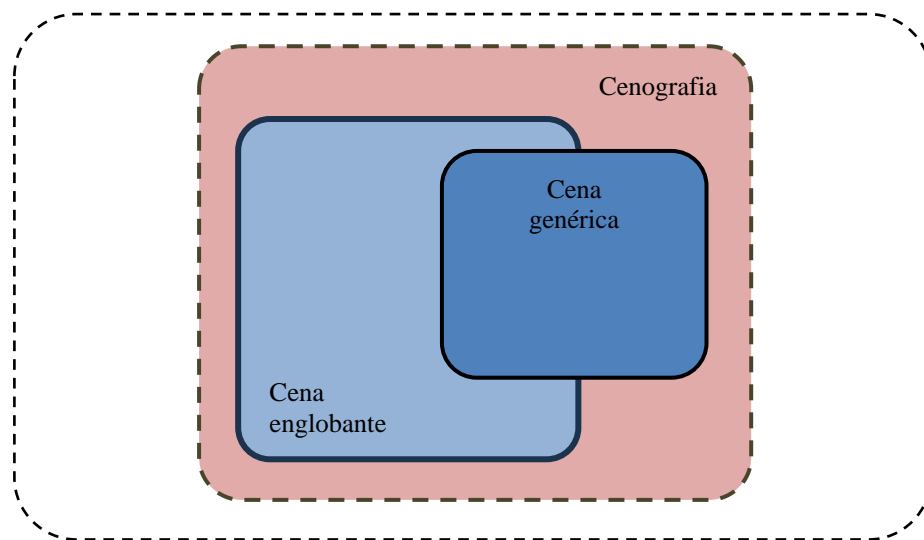
Quanto ao “lugar da atividade”, diz Maingueneau: “A maioria dos gêneros de discurso é produzida e/ou consumida em lugares institucionais” (Maingueneau, p. 68). Que, como na

esfera da atividade, também pode ser variado. No caso do exemplo da Bíblia, que o mais óbvio é que seja usada na igreja, mas também poder ser veiculada na escola, no tribunal, entre outros.

3.1.2. Cenas da enunciação

Os gêneros discursivos, a seu curso, são percebidos dentro de uma cenografia, pois “o discurso pressupõe certo quadro” (Maingueneau, 2015, p. 117). Esse quadro é analisado tendo em vista a “cena englobante”, a “cena genérica” e a “cenografia”, diz Maingueneau (2008a; 2006; 1997; 2015). Como está posto na Figura 5:

Figura 5: Cenas da enunciação em Maingueneau.



Fonte: Criação do pesquisador.

Como pode ser observado, do centro para periferia da Figura 5, no seu interior se encontra a “cena genérica” que, por sua vez, está dentro de uma “cena englobante”. Envolvendo a duas, mas que isso, tocando as duas, encontra-se a “cenografia”, formando as cenas enunciação e constituindo o centro do palco do discurso. Assim, a cena englobante é o “tipo de discurso” e a cena genérica,

bem mais coercitiva, é a do contrato associado a um gênero discursivo (receita médica, sermão, aula, anúncio publicitário, editorial etc), o que se vincula a um conjunto de expectativas relativas aos diversos aspectos que definem o gênero (finalidade, papéis, dos interlocutores, lugar, tipo de temporalidade, suporte, modo de composição, estilo verbal) (Brunelli; Gatti, 2023, p. 67)

Logo, como já sinalizamos, a cena genérica está veiculada a um lugar e esfera da atividade social. Mas cenas englobantes e genéricas são envolvidas pela cenografia, pois cada gênero do discurso recorre a outra ou mais cenas específicas ou ‘horizontes temáticos’ distintos “para enunciar como convém” (cf. Maingueneau, 2015). Enquanto as cenas englobantes e genéricas estão em “primeiro plano”, a cenografia, “leva o quadro cênico a se deslocar para o segundo plano” (Maingueneau, 2008a, p. 87).

Sendo assim, existe uma infinidade de cenas genéricas para cada cena englobante. Enquanto tipo, a cena englobante é um gênero discursivo agregador de outras cenas ou seja, outros gêneros. Continuando com o nosso exemplo da Bíblia, que, enquanto tipo de discurso, pode envolver uma série de gêneros que o constitui, como a historiografia, o canto, a saga, o ritual, entre outros. Nesta perspectiva, a cenografia funcionará como um ‘pano de fundo’:

A noção de cenografia se apoia na ideia de que o enunciador, por meio da enunciação, organiza a situação a partir da qual pretende enunciar. Todo discurso, por seu próprio desenvolvimento, pretende, de fato, suscitar a adesão dos destinatários instaurando a cenografia que o legitima (Maingueneau, 2015, p. 123).

Um exemplo: o famoso Sermão da Montanha no Evangelho de Mateus (Mt 5-8) designa um gênero comum à Bíblia, propriamente, o “sermão”. O que não está explícito é a cenografia posta para seus coenunciadores, cristãos advindos do judaísmo. Logo, os códigos, ‘sermão’ e ‘monte’ remontam a Moisés, o doador mítico da Lei dos Judeus (o Decálogo ou Dez Mandamentos). Assim, cenográfico-discursivamente articulando Jesus de Nazaré a um “Novo Moisés”, aquele que traz a “Nova Lei” para um “novo povo”.

E nesta perspectiva que Maingueneau fala de cenografia “exógena” e “endógena”, sendo que a primeira “resulta da importação de outra cena genérica”, como no exemplo citado: por traz do discurso de Jesus tem o discurso de Moisés. E a segunda, a cenografia endógena, que “se constrói atribuindo um valor particular às variáveis de qualquer situação da enunciação” (Maingueneau, 2015, p. 125). Assim, na perspectiva de fortalecer o enunciado, a cenografia endógena dar revelo a alguns aspectos da cena genérica, como ‘quem está falando’, ‘para quem fala’, ‘de onde fala’ ou ‘quando fala’.

No palco do discurso a enunciação tem papel determinado, observável e analisável por suas cenas e cenografia. Como diz Maingueneau (2002), a ‘fala é encenada’ e o analista do discurso como elenco e plateia, ao mesmo tempo, precisa perceber os rastros deixados pelo enunciador em sua trama teatral-discursiva.

3.2 Cenas da enunciação de Juízes 19 – 21

3.2.1 O *corpus*, Juízes 19 – 21

Em Linguística e, conseqüentemente em Análise e do Discurso, o pesquisador constitui um *corpus* (ou *corpora*, no plural) para o seu estudo: “um *corpus* pode ser constituído por um conjunto mais ou menos vasto de textos ou de trechos de textos, até mesmo por um único texto” (Maingueneau, 2015, p. 39). Extraímos o nosso *corpus* da Bíblia, por sua vez, a Bíblia é literatura! Ou seja, esta compõe um texto, dado por um escritor, a partir de uma espacialidade, sujeito a um tempo. Como livro-fonte das religiões judaicas e cristãs, por vezes, essa percepção, não é tão óbvia. E como salienta Silva (2023, p. 19): “nos estudos de literatura bíblica ou na abordagem da Bíblia como literatura, os trabalhos ainda são escassos, ainda que tais abordagens estejam em franca ascensão”. Ainda, mais se, enquanto literatura, evidenciamo-la como discurso ou “discurso literário” (Maingueneau, 2006).

O nosso *corpus*, Juízes 19 – 21, é um excerto do Livro de Juízes, sétimo livro do Antigo Testamento da Bíblia. Ele é um texto da Escola Deuteronomista (*Dtr*), como parte da Obra Historiográfica Deuteronomista (OHD), antecedido pelo livro de Josué e sucedido pelos livros de Samuel e Reis. O projeto da OHD é contar a história do Povo Judeu, de suas origens tribais até o declínio da monarquia com o Exílio Babilônico: assim Josué e Juízes, contam o período tribal e, por sua vez, Samuel e Reis, tratam do período monárquico.

Para apreendermos o significado do *corpus* em questão se faz necessário compreendermos melhor o Livro de Juízes como um todo. Assim, partiremos de Juízes a Juízes 19 – 21.

3.2.1.1 De “Juízes” a Juízes 19 – 21

O Livro de Juízes, não obstante as significativas pesquisas já existentes no Brasil e no mundo (Wénin, 2024; Abadie, 2024; Vecchia, 2019; Gonzalez Lamadrid, 2015; Navarro Puerto, 2013; Sicre Diaz, 2008; Römer, 2008; O’Connor, 2007; Brenner, 2001; Crocetti, 1983), ainda é um livro por se descobrir. Enquanto parte da OHD, escrito para contar o período tribal com o Livro de Josué, Juízes descreve os desafios e inconstâncias da fixação na chamada “Terra Prometida”, agora, “Terra Realizada”, tematicamente dado entre a chegada na terra e o advento dos reis. O’Connor diz que “esta transição é um período de perigo e incerteza, e a experiência de Israel neste período é liminar, uma experiência de limiar, (lat. *limen*) ou de fronteira” (2007, p. 295). E sobre este livro, de forma geral, Sicre Diaz afirma que:

numa leitura rápida, o Livro dos Juízes pode dar a impressão de uma série japonesa de desenhos animados editada por uma Conferência Episcopal: relatos amenos, divertidos, mas também, grotescos, salpicadas de crueldade, aparecem envoltos em repetidas capas de seriedade teológica⁴ (Sicre Diaz, 2008, p. 25).

Parecem um tanto extravagantes as designações do autor: “relatos amenos, divertidos, mas também, grotescos, salpicadas de crueldade”. Outrossim, é constatável facilmente em Juízes, a diversidade narrativa e a exuberância imagética. Talvez, enquanto cena genérica, a qualificação de “série japonesa de desenhos animados editada por uma Conferência Episcopal” não seja a melhor, afinal, o livro não se trata de um “anime religioso”, mas de pequenas histórias de heróis e heroínas tribais do Antigo Israel-Norte, em sua maioria.

Enquanto estrutura, foi escrito a partir de duas introduções, “cada uma delas começa com a lembrança da morte de Josué” (cf. Wénin, 2024, p. 17), um artifício narrativo para ligar os dois livros, Josué e Juízes. A primeira introdução (Jz 1,1-2,5) de caráter histórico-geográfico e a segunda (Jz 2,6-3,6), com perspectiva histórico-religiosa: as duas introduções narram o ‘assentamento’ na terra e ao mesmo tempo, a progressiva degradação do povo, no que diz respeito ao abandono de sua divindade e de seu projeto religioso inicial. O livro também possui duas conclusões, melhor seria dizer, dois apêndices, ambos com personagens sacerdotais: o primeiro (Jz 17-18), narrando a migração de uma das tribos, a tribo de Dã; o segundo (Jz 19-21). Esse último é propriamente o nosso *corpus* de trabalho, narrando o crime, guerra e violência entre as tribos (Gonzalez Lamadrid, 2015).

No corpo do livro (com exceção de Jz 9, um ‘golpe monárquico’ que deu errado), se encontram as pequenas histórias dos heróis e heroínas tribais, algumas menores, outras com um empenho narrativo maior. Foram histórias populares no interior das tribos, recolhidas pelo *Dtr* e usadas com objetivos diferentes, tendo em vista suas camadas históricas:

- a) a “camada exílica”, em posse de material desse material primário sobre heróis tribais durante o exílio na Babilônia, usou e reescreveu como modelos para o povo e crítica aos reis, já que, esses heróis e heroínas não erram, não pecam, não vacilam.

⁴ “En una lectura rápida, el libro de los Jueces puede producir la impresión de una serie japonesa de dibujos animados editada por una Conferencia Episcopal. Relatos amenos, divertidos, incluso grotescos, salpicados de crueldad, aparecen envueltos en repetidas capas de seriedad teológica” (Sicre Díaz, 2008, p. 25).

b) a “camada sacerdotal”, que no período da reconstrução do povo e controle dos sacerdotes, reeditou os contos de heróis tribais como histórias de heróis nacionais e colocando entre esses heróis do povo o elemento cúltico e templário.

Essas pequenas histórias de “juízes” (שֹׁפֵט, *shafat*) e “salvadores” (מוֹשִׁיָּה, *moshyia*’), assinala Wénin (2024), são organizadas de forma polêmica: primeiro temos um tempo de vitórias, com os juízes Otoniel, Aod e Débora (Jz 3,7 – 5,31); seguida do início da decadência, com os juízes Gedeão e o “anti-juíz” ou anti-herói Abimelec (Jz 6,1 – 9,57); de uma situação degenerada, com o juiz Jefté (Jz 10,6 – 12,15); e de uma salvador falho, o hercúleo juiz Sansão (Jz 13 – 16). Wénin, como podemos observar por sua percepção da estrutura, deixa claro que o livro é um caminho para a decadência do povo.

Essas histórias possuem um modelo narrativo quadripartite, que Gaonzález Lamadrid (2015) chama de “esquema pecado-castigo-conversão-salvação”. Melhor seria dizer, uma estruturação narrativa costurada a partir de quatro verbos: “esquecer” (שָׁכַח, *shakah*), “entregar” (מָכַר, *macar*), “clamar” (זָעַק, *zaaq*) e “salvar” (יָשָׁע, *yasha*’). Ou seja, o povo “esquece” a divindade, por sua vez, a divindade “entrega” o povo ao vilipêndio de um “povo inimigo”; segue-se do “clamor” popular e “salvação” da divindade, mediada pelos juízes e salvadores. Duas atitudes estão associadas à divindade: *macar* e *yasha*’; enquanto duas outras estão associadas ao povo: *shakah* e *zaaq*. A ideia de ‘salvador’, enquanto *moshyia*’ (מוֹשִׁיָּה) é a mesma que deu origem a “messias”, que se popularizou depois no Novo Testamento da Bíblia e tomou a cultura ocidental.

Ora, o juiz era o Messias convocado da parte da divindade para salvar e guiar o povo no momento da crise. Essa percepção terá implicações significativas para esse trabalho. Assim, na seção anterior, com o Quadro 4, demonstramos como as histórias desses guerreiros e guerreias tribais foram didaticamente narradas ‘contra’ os povos da época. Agora ampliaremos esta perspectiva com o esquema “esquecer-entregar-clamar-salvar” no Quadro 5:

Quadro 5: Esquema esquecer-entregar-clamar-salvar do Livro de Juízes.

Juiz ou Juíza	Tribo	“Inimigo”	Esquecer	Entregar	Clamar	Salvar
Otoniel	Caleb	Arameus	Jz 3,7	Jz 3,8	Jz 3,9 ^a	Jz 3,9b-11
Aod	Benjamin	Moabitas	Jz 3,12 ^a	Jz 3,12b-14	Jz 3,15 ^a	Jz 3,15b-30
Samgar		Filisteus				Jz 3,31
Débora-Barac-Jael	Efraim-Neftali	Cananeus	Jz 4,1	Jz 4,2	Jz 4,3	Jz 4,4-5,31
Gedeão	Manassés	Madianitas	Jz 6,1 ^a	Jz 6,1b-6	Jz 6,7	Jz 6,8-9,35
Tola	Issacar					Jz 10,1-2
Jair	Galaad					Jz 10,3-5
Jefté	Galaad	Filisteus e amonitas	Jz 10,6	Jz 10,7-17	Jz 10,15	Jz 10,16-12,7

Absã	Zabulon					Jz 12,8-10
Elon	Zabulon					Jz 12,11-12
Abdon	Efraim					Jz 12,13-15
Sansão	Dã	Filisteus	Jz 13,1 ^a	Jz 13,1b		Jz 13,2-14,31

Fonte: Criação do pesquisador.

Através do Quadro 5, podemos observar da diversidade narrativa do Livro de Juízes. “Chama atenção no texto a estrutura ‘cíclica’ de apresentação dos acontecimentos” (Vecchia, 2019, p. 93), onde nos relatos maiores (Otoniel, Aod, Débora-Barac-Jael, Gedeão e Jefté) percebemos a dimensão quatripartite de forma mais clara. Exceto na história do popular Sansão, o herói cuja força estava nos cabelos, não há clamor, pois a divindade, por ela mesma, providencia o salvamento com seu juiz. Na maioria desse, o esquecimento e clamor são pequenas introduções, demonstrando a força da edição final da *Dtr* sobre relatos da oralidade das tribos, que, no tocante aos relatos menores (Samgar, Tola, Jair Absã, Elon e Abdon) a *Dtr* não foi tão cuidadosa, pois, esses microrelatos trazem de forma muito esparsa a atuação do juiz enquanto salvamento. Frente a esta percepção do livro como um todo, nos perguntamos: o nosso *corpus*, Jz 19-21, atende a este empenho narrativo?

3.2.1.2 Então, Juízes 19 – 21

Mas o nosso trabalho toma como *corpus* um dos apêndices do livro de Juízes. Seja pelo tamanho, visivelmente maior, seja pela disposição narrativa, Jz 19 – 21 não obedece ao esquema narrativo do livro. Embora apareçam guerras e guerreiros, seu personagem principal é um levita, um membro da tribo de Levi, a tribo dos sacerdotes, responsáveis pelo culto e, depois do exílio babilônico, dirigentes do Templo de Jerusalém. Mais especificamente, o nosso *corpus*:

narra um sórdido episódio sobre a violação da hospitalidade por parte dos habitantes de Gabaá de Benjamin [...] A concubina de um levita é assassinada; as tribos reúnem-se numa coalizão contra Benjamin, que é derrotado. Mas no final a sobrevivência da tribo é garantida pelo resto de Israel através do rapto de mulheres de Silo (Römer, 200, p. 15).

Essa síntese que Römer faz acerca de Juízes 19 – 21 nos leva à algumas questões: será que o ‘código da hospitalidade’, esse costume seminômade muito antigo, é mesmo o tema central da narrativa? Foi a hospitalidade que foi violada? Por que levitas, sacerdotes e santuários e realidades cúlticas, estrategicamente, aparecem entre relatos de guerra? Qual o papel das mulheres no episódio, no início violentada, ao final, raptada?

Enquanto estrutura, a narrativa parece uma amalgama de relatos diversos “costurados” por um fio narrativo comum: a “reunião das tribos”. Nosso teatro discursivo possui três “palcos” (os capítulos 19,20 e 21), cada um com dois “cenários”:

1) **primeiro palco: o crime** (Jz 19):

- a) cenário 1: a “fuga” por parte da Concubina, a busca por parte do Levita, o encontro, hospitalidade e retorno (Jz 19,1-21).
- b) cenário 2: a violação por parte dos pervertidos de Gabaá, a morte e desmembramento da Concubina pelo Levita (Jz 19,22-30).

2) **segundo palco: a guerra** (Jz 20):

- a) cenário 1: a voz do Levita na congregação das Doze Tribos de Israel (Jz 20,1-13).
- b) cenário 2: a guerra contra Benjamin, dada a partir de duas derrotas e extermínio final (Jz 20,14-48).

3) **terceiro palco: a violência** (Jz 21):

- a) cenário 1: os casamentos forçados das mulheres de Jabes de Galaad com os bejamins na perspectiva de remediar o extermínio (Jz 21,1-14).
- b) cenário 2: o rapto das jovens de Silo como o mesmo propósito (Jz 21,13-25).

É nesta perspectiva que explicitaremos melhor o discurso de violência contra a Concubina do Levita, presente em Juízes 19-21, definitivamente, apresentando alguns trechos dos três cenários, a partir de nossa tradução (cf. Apêndice). O palco 1, cenário 1 inicia assim:

וַיְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וַמֶּלֶךְ אֲזַן בְּיִשְׂרָאֵל וַיְהִי אִישׁ לְוִי אֶשְׁרֵי הָאֲפֹרִיִּם וַיִּקַּח לָוִי
אִשָּׁה פִּלְגֶשֶׁת מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה:

E aconteceu naqueles dias, quando rei não havia em Israel. E aconteceu que um **Levita**, homem que vivia nas zonas remotas das montanhas de Efraim, tomou para si uma **Concubina**, mulher de Belém de Judá (Jz 19,1; grifo do pesquisador).

São apresentados os personagens principais do discurso: o Levita (לְוִי ou לֵוִי, *Levy* ou *Leviyyi*), um membro da classe (ou tribo) sacerdotal do Antigo Israel; a Concubina (פִּלְגֶשֶׁת, *Phylegesh*), sua segunda esposa. Constam de origens geográficas diversas: o Levita era de Efraim, no Reino do Norte, Israel; enquanto, a Concubina era de Belém, no Reino do Sul, Judá. Ora, norte e sul não tinham boas relações políticas e/ou sociais.

Por circunstância não reveladas no discurso, a Concubina se prostituiu “contra” (עָלָיו, *’alayv*; de עַל, *’al*: contra, sobre, acima) seu marido e retornou para casa paterna. O “contra” poderia indicar uma reação da Concubina frente algum comportamento inadequado do Levita?

Nas traduções da Bíblia correte no Brasil é feito escolhas diversas para tradução de Juízes 19,2, no que diz respeito a motivação para a “fuga” ou “saída” da Concubina da casa do Levita, como podemos ver no Quadro abaixo:

Quadro 6: Traduções correntes nas Bíblias do Brasil para Jz 19,2a.

Almeida (2014)	Pastoral (2014)	Jerusalém (2011)	Peregrino (2017)	A Bíblia (2024)
“Porém a sua concubina adulterou contra ele...”	“Mas a concubina se irritou contra ele e o deixou...”	“Sua concubina cansou-se dele e o deixou...”	“Ela lhe foi infiel e voltou..”	“Sua concubina irritou-se contra ele e o deixou...”

Fonte: Criação do pesquisador.

Como podemos perceber, existe uma divergência de traduções ou escolha de traduções antigas. A *Bíblia Sagrada* de João Ferreira de Almeida (tradicional e antiga Bíblia usada pelas protestantes), mas também a *Bíblia do Peregrino*, tradução do famoso biblista espanhol Luís Alonso Schökel, escolherem manter a tradução do texto original, a partir do verbo *zanah* (זָנַח): adular, fornicar, protituir-se. Dando a conotação de infidelidade para a fuga ou saída da Concubina. O'Connor diz que “a LXX relata: ‘Ela estava irada com ele’” (2007, p. 137). A designação em algarismos romanos “LXX” (70) diz respeito a Septuaginta ou Bíblia dos Setenta, a primeira tradução da Bíblia Hebraica, no caso para o grego.

Esta tradução aponta uma outra versão para o mesmo texto, seguida pela *Nova Bíblia*, Edição Pastoral, uma tradução muito popular entre os católicos, pela *A Bíblia de Jerusalém* e *A Bíblia*, duas traduções também católicas, mas de caráter teológico-acadêmico. Nesta perspectiva, a fuga ou saída de casa pela Concubina é motivada pela irritação caudada pelo Levita (no grego da LXX: ὀργίζω, *orgizó*: irritar, provocar raiva). Essa segunda tradução ou versão do texto é mais condescendente para com a Concubina e teria mais sentido para o todo do discurso.

De certo, saindo de casa, a Concubina encontrou abrigo na casa paterna, mas foi buscada pelo marido, quando o mais comum, se a circunstância for traição, seria o repúdio, o castigo ou, mesmo, a morte por apedrejamento, como está prosto no próprio Código dos Deuteronomistas: “Se surpreende alguém deitado com a mulher de outro, os dois terão de morrer”⁵ (Dt 22,22). Mas tratando-se de uma “briga”, ao que parece, esta Concubina, sendo de grande estima para o Levita, este vai ao seu encontro.

⁵ (Dt 22,22). כִּי־יִמָּצָא אִישׁ שֹׁכֵב אִשָּׁה בְּעֵלְתָּ-בָּעַל וּמִלְתּוֹ גַּם־שְׁנֵיהֶם

Na casa do pai da Concubina, eles passam um período sob o exagerado cuidado deste. No retorno, eles passam pela cidade de Jebus, onde não escolhem ficar. Não é desinteressado que o enunciador coloca essa cidade na narrativa. Jebus é a cidade que dará origem a Jerusalém, capital do reino de Judá e cidade-santuário. Na realidade, o autêntico lugar do nosso enunciador. Ora, o horrendo acontecimento que viria, não poderia acontecer na cidade do Templo. Mas buscaram abrigo em Gabaá, uma cidade do território da tribo de Benjamin. Encontram hospedagem com um cidadão estrangeiro, que como o Levita, também era de Efraim. No contexto da noite, acontece o inesperado. Assim, adentramos no Cenário 2 , Palco 1:

הָמָּהּ מִיִּטְיָכִים אֶת־לִבָּם וְהִנֵּה אֲנָשִׁי הָעִיר בְּנֵי־בִלְיָעַל נֹסְבִי אֶת־הַבַּיִת מִתְדַּפְּקִים
עַל־הַדֶּלֶת וַיֹּאמְרוּ אֶל־הָאִישׁ בַּעַל הַבַּיִת הֲזֶה הָאִישׁ הַזֶּה הָאִישׁ אֲשֶׁר־בָּא אֶל־בֵּיתְךָ
וְנִדְעָנוּ:

Eles estavam com os corações satisfeitos. E eis que homens da cidade, **homens filhos de Belial**, cercando a casa e batendo na porta, e eles falam para o homem senhor da casa, o velho, dizendo: “Traga para fora o homem que entrou para sua casa para que possamos **conhecê-lo**” (Jz 19, 22).

Entram em cena os “homens da cidade” (אֲנָשִׁי הָעִיר, *'anshêy ha 'yr*), chamados de “filhos de Belial” (בְּנֵי־בִלְיָעַל, *benêy Belyya 'al*). Enquanto o anfitrião, o velho efraimita, tenta solucionar o problema oferecendo sua filha, que foi recusada, o Levita, resolve o problema oferecendo sua Concubina. O discurso não atenua em nada a violência que segue:

וְלֹא־ אָבוּ הָאֲנָשִׁים לְשָׁמֶעַ לּוֹ וַיַּחֲזֹק הָאִישׁ בְּפִילְגָּשׁוֹ וַיֵּצֵא אֹתָהּם הַחוּץ וַיִּדְעוּ אֹתָהּ
וַיִּתְעַלְלוּ־ בָּהּ כָּל־ הַלַּיְלָה עַד־ הַבֹּקֶר וַיִּשְׁלְחוּהָ [בַּעֲלוֹת] [בַּעֲלוֹת] (הַשָּׁחַר):

Mas os homens recusaram, não ouviram ele. Então o homem levou sua Concubina, trouxe para fora, para eles. E eles **conheceram** e **abusaram** dela por toda a noite até a manhã. E a largaram quando começou a subir o dia (Jz 19,25).

A recusa da oferta do velho hospedeiro e aceitação da Concubina, faz parecer que havia interesse em fazer mal ao Levita, de alguma forma, que entrega e age com estranha indiferença depois da violência. De certo, violar a esposa de um Levita tem um certo tom de sacrilégio. Também, seu corpo violado, torna-se um lugar de impureza, que ele pega e retorna com ela para Efraim. Os gestos que virão, completam o assombro e perplexidade da violência inicial:

וַיָּבֹא אֶל־בֵּיתוֹ וַיִּקַּח אֶת־הַמַּאֲכָלָת וַיַּחֲזֹק בְּפִילְגָּשׁוֹ וַיַּנְתִּחָהּ לַעֲצָמֶיהָ לְשָׁגִים עֲשָׂרָה נְתָחִים
וַיִּשְׁלְחָהּ בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל:
וְהָיָה כָּל־הָרָאָה וְאָמַר לֹא־נִהְיָתָה וְלֹא־נִרְאָתָה כִּזְזִיתָ לְמֵיֹם עָלוֹת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ
מִצְרַיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה שְׂמִימוֹ־לָכֶם עָלֶיהָ עָצוּ וַדְּבָרוּ: פ

E quando ele entrou em sua casa, ele **pegou uma faca**, segurou sua Concubina e desmembrou seu corpo em doze pedaços e enviou para todo o território de Israel. E foi isso que aconteceu, todos os que viram, disseram: “**Nunca aconteceu nem se viu semelhante a isto** desde o dia que os filhos de Israel saíram do Egito até hoje! Considere isto, refleti e pronunciai-vos (Jz 19,28-29).

A atitude de levar para casa, onde fica o santuário de Efraim, e o ato de ‘desmembrar’ (נָתַח, *natah*), possuem certo tom ritual. Embora, o espalhamento das partes do corpo pelas tribos, ocupam mesmo o lugar de convocação, mais precisamente, um convite à reflexão, posicionamento e guerra: “Nunca aconteceu nem se viu semelhante a isto desde o dia que os filhos de Israel saíram do Egito até hoje!”

Entrando pelo palco 2, cenário 1, segue-se de uma “congregação das tribos”. Quem fala nesta assembleia é o Levita, que comunica o “assassinato” (רָצַח, *ratsah*) de sua Concubina. A violência, que fica explícita é o estupro, logo, o esquartejamento não é visto como violência. Ainda, o Levita acusa os benjaminitas, primeiro, de tentativa de assassinato, para consigo, depois, de assassinato para com a Concubina. Em momento algum fala da ‘investida sexual’ dos arruaceiros. Também, conta como realizou seu “sacrifício de convocação” para reunir as tribos. Esse termina sua fala exigindo um posicionamento do povo frente à “lascívia” (זִמָּה, *zimmah*; que também pode ser traduzido por “crime”, “má intenção”, “imoralidade”, “crime lascivo” e “esquema perverso”) e, também, frente à “vergonha” (נִבְלָה, *nebalah*; insensatez, desgraça, indignação) que ele sofreu e por isso, por consequência, todo povo.

No cenário 2, palco 2, o conflito está estabelecido. As tribos investem belicamente contra Benjamin, que não obstante vitórias iniciais, acaba por ser derrotado. Importante observar o lugar sacerdotal e cultural no processo da guerra, como também a primazia de Judá, terra onde estava localizado o Templo de Jerusalém. Assim, Judá investe primeiro contra os benjaminitas:

וַיָּקָמוּ וַיַּעֲלוּ בֵּית־אֵל וַיִּשְׁאָלוּ בְּאֱלֹהִים וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִי יַעֲלֶה־לָּנוּ בַּתְּחִלָּה
לְמִלְחָמָה עִם־בְּנֵימִן וַיֹּאמֶר יְהוָה יְהוּדָה בַּתְּחִלָּה:

E levantaram-se e subiram até **Betel** e **consultaram** a Deus. E eles disseram: “Dos filhos de Israel, quem subirá primeiro para a batalha com os filhos de Benjamin”. E disse Yahweh: “**Judá**, primeiro!” (Jz 20,18).

Como podemos observar, ao nosso enunciador, guerra e culto são experimentos análogos. A clareza dos atos de guerra está associada ao direcionamento dado pela divindade. Ora, a consulta da divindade é possível pela intermediação dos sacerdotes:

וַיִּשְׁאַלּוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בַּיהוָה וְשֵׁם אֲרֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים בַּיָּמִים הָהֵם: וּפִינָחָס בֶּן־אֶלְעָזָר בֶּן־אֶהֱרֹן עֹמֵד לְפָנָיו בַּיָּמִים הָהֵם לֵאמֹר הָאוֹסֶף עוֹד לִצָּאת לַמִּלְחָמָה עִם־בְּנֵי־בִנְיָמִן אִחִי אִם־אֶחָד וַיֹּאמֶר יְהוָה עָלָיו כִּי מִחֵר אֶתְּנֶנּוּ בְיָדָהּ:

E pediram, os filhos de Israel a Yahweh. Ali, naqueles dias, estava a **Arca da Aliança de Deus** e Fineias, filho de Eleasar, filho de Aarão, estava na sua presença naquele dia, e disse: “Devo novamente ainda sair em batalha contra os filhos de Benjamin, meu irmão, ou devo cessar? E Yahweh disse: “Subi, pois amanhã os entregarei em vossas mãos!” (Jz 20,27-28).

A presença da “Arca da Aliança” é um símbolo da presença da divindade. Por último, a consulta é feita pelo “sacerdote Fineias”, filho de Aarão, pai de uma linhagem sacerdotal, uma explicitação do controle sacerdotal da situação. Depois de abundante experiência ritual, ou seja, “jejuns” (צוֹם, *tsum*), “holocaustos” (עֹלָה, *olah*) e “sacrifícios de amizade” (שְׁלֵם, *shelem*), Benjamin é vencido, mais que isso, quase exterminado.

Para resolver esse problema de pós-guerra, já no Palco 3, a quase extinção de uma tribo irmã, os paliativos retornam a termos semelhantes do início: à violência feminicida. Primeiro, no cenário 1, são oferecidas as “filhas virgens” de Jabes de Galaad, um clã que negligenciou a batalha e por isso foi castigado:

וַיָּשֻׁב בְּנִימִן בַּעֲצַת הָהָיָא וַיִּתְּנוּ לָהֶם הַנָּשִׁים אֲשֶׁר חָיוּ מִנָּשִׁי יִבְשׁ גִּלְעָד וְלֹא־מָצְאוּ לָהֶם כָּן:

E Benjamin voltou. Neste momento lhes deram as mulheres que sobreviveram, as mulheres de Jabes de Galaad, mas ainda não era suficiente (Jz 21,14).

As mulheres galaaditas passam da situação de ‘prisioneiras de guerra’ ao ‘casamento forçado’. Não sendo suficiente para o refazimento da tribo de Benjamin, lhes são oferecidas as jovens de Silo, no cenário 2, deste último palco:

[וַיִּצְוּ] אֶת־בְּנֵי בִנְיָמִן לֵאמֹר לְכוּ וְאַרְבַּתֶּם בְּכַרְמִים: וּרְאִיתֶם וְהָיָה אִם־לִצְאָן בָּנוֹת־שִׁילוֹ לְחַיִל בְּמַחֲלוֹת וַיִּצְאֲתֶם מִן־הַכְּרָמִים וְחִטַּפְתֶּם לָכֶם אִישׁ אִשְׁתּוֹ מִבָּנוֹת שִׁילוֹ וְהִלַּכְתֶּם אֲרָץ בְּנִימִן:

E instruíram os filhos de Benjamin, dizendo: “Vai ficar à espreita nas vinhas! Observai e quando saírem as filhas de Silo para realizar suas danças, saiam das vinhas e todo homem capture para si, uma esposa das filhas de Silo e vá para a terra de Benjamin.” (Jz 21,20-21).

Benjamin é redimida. Quanto às mulheres, tornaram-se meros “objetos” nesse processo de “guerra santa”. Sobre isso, é importante atentar para a abertura e conclusão do discurso, que salienta a ausência de rei neste período. Podendo significar que a ausência de reis instaura a selvageria e violência.

Então, esse é o discurso de violência contra a Concubina do Levita que colocamos à Análise do Discurso. Suas cenas, do familiar ao bélico, do cútico ao violento, do sacerdotal ao feminino, engendram em nós perguntas que, embora sejam ecos antigos, nos encontram enquanto contemporaneidade.

3.2.2 Cenas da enunciação de Juízes 19 – 21

Se a história de uma sociedade também pode ser pensada e percebida do lugar de seus gêneros discursivos (Maingueneau, 2015), quais os gêneros discursivos que o Antigo Israel na Bíblia usou para comunicar? Já sinalizamos para a diversidade genérica do livro de Juízes: historiografias, contos, etiologia, apêndices etc. Mas qual o gênero ou os gêneros inerentes a Juízes 19-21? Para responder a esta questão, nos perguntaremos, na perspectiva de Maingueneau, sobre as cenas na enunciação: cena englobante, cena genérica e cenografia.

3.2.2.1 Cenas englobante: discurso religioso

A cena englobante é o ‘tipo’ do discurso, supondo um gênero maior ou “macrogênero” que agrega outros gêneros, ou seja, as cenas genéricas. Então, qual o tipo de discurso de Juízes 19-21? Como salienta Nascimento (2013, p. 15), “o texto bíblico encontra-se no domínio do discurso religioso”. Paulo Nogueira diz que as linguagens religiosas envolvem:

narrativas sagradas sobre os deuses e seres divinos, sobre sua ação na criação do mundo e sobre a manutenção da ordem ou da busca da salvação, e imagem poderosa sobre o mundo e sobre os deuses que criam uma rede poética de imagens. Narrativas e metáforas se unem para formar as representações labirínticas das linguagens da religião (Nogueira, 2015, p. 117-118).

O primeiro elemento a ser salientado no que diz Nogueira sobre o discurso religioso é sobre “a manutenção da ordem ou da busca da salvação”. Ora, o discurso religioso tende para uma enunciação sobre a moralidade e espiritualidade, ou seja, a ordem pública e social e a ordem interior ou subjetiva. Como podemos ver em alguns trechos de Juízes 19, sobretudo no ambiente de hospitalidade, criado pelo pai da Concubina (Jz 19,4-8) e pelo homem velho efraimita que morava em Gabaá (Jz 19,17-21). Assim, o discurso religioso preocupa-se como o ordenamento do mais simples da vida e do ‘cotidiano real e prático’.

Mas naquilo que é o mais específico do discurso religioso, poderíamos, ainda, evidenciar na perspectiva de Nogueira, a concentração nas tramas divinas: “Nelas temos a

impressão de que, de certa forma, ao nos afastarmos do real, elas nos reconduzem ao centro das representações do real” (Nogueira, 2015, p. 118). Ou seja, quando fala de divindade, o discurso religioso anseia por uma ‘vida divina’, envolvida por imaginação espiritual e horizontes eternos, para o que naturalmente é contingente e perecível. No que tange ao nosso *corpus*, no primeiro e terceiro palcos (Jz 19; 21), sequer aparece alguma menção à divindade. Contudo, no segundo palco, por sua vez, o deus Yahweh, possui um papel importante:

Quadro 7: As referências ao deus Yahweh em Juízes 19-21.

1	As tribos reunidas são qualificadas como “povo de Deus”.	<p>אַרְבַּע הָאֱלֹהִים עַם בְּקֶהֱל יִשְׂרָאֵל שָׁבְטֵי כָל כָּל־הָעָם פָּנוּת וַיִּתְּצֻּוּ חָרֵב: שָׁלַף רִגְלֵי אִישׁ אֶלֶף מֵאוֹת</p> <p>E se posicionaram, todos os chefes do povo de todas as tribos de Israel na assembleia do povo de Deus: quatrocentos mil soldados de infantaria armados de espada (Jz 20,2).</p>
2	Consultam a Deus sobre qual tribo deveria ir primeiro para a guerra.	<p>וַיָּקֻמוּ וַיַּעֲלוּ בֵּית־אֵל וַיִּשְׁאָלוּ בָּאֱלֹהִים וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִי יַעֲלֶה־לָּנוּ בַּתְּחִלָּה לְמַלְחָמָה עִם־בְּנֵי בִנְיָמִן וַיֹּאמֶר יְהוָה יְהוּדָה בַּתְּחִלָּה:</p> <p>E levantaram-se e subiram até Betel e consultaram a Deus. E eles disseram: “Dos filhos de Israel, quem subirá primeiro para a batalha com os filhos de Benjamin”. E disse Yahweh: “Judá, primeiro!” (Jz 20,18).</p>
3	Por uma segunda vez, consulta a Deus sobre o bom êxito da batalha.	<p>וַיַּעֲלוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל וַיִּבְכּוּ לִפְנֵי־יְהוָה עַד־הָעֶרֶב וַיִּשְׁאָלוּ בַּיהוָה לֵאמֹר הֲאֻסִּיף לָלֶשֶׁת לְמַלְחָמָה עִם־בְּנֵי בִנְיָמִן אֲחֵי וַיֹּאמֶר יְהוָה עָלוּ אֲלָיו: פ</p> <p>E subiram os filhos de Israel e choraram na presença de Yahweh, até pôr do sol, pediram conselhos a Yahweh, dizendo: “Novamente nos levantaremos em direção da batalha contra os filhos de Benjamin, nosso irmão?” E disse Yahweh: “Subam contra ele!” (Jz 20,23).</p>
4	Por uma terceira vez foi realizada a consulta à divindade (desta vez com ajuda do sacerdote, Fineias).	<p>וּפִינֶחָס בֶּן־אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן עָמָד לִפְנֵי בָנִים הָהֵם לֵאמֹר הֲאֻסִּיף עוֹד לָצֵאת לְמַלְחָמָה עִם־בְּנֵי־בִנְיָמִן אֲחֵי אִם־אֶחָדָל וַיֹּאמֶר יְהוָה עָלוּ כִּי מָחָר אֶתְּנֶנּוּ בְיָדִי:</p> <p>... e Fineias, filho de Eleasar, filho de Aarão, estava na sua presença naquele dia, e disse: “Devo novamente ainda sair em batalha contra os filhos de Benjamin, meu irmão, ou devo cessar?” E Yahweh disse: “Subi, pois amanhã os entregarei em vossas mãos!” (Jz 20,28)</p>
5	Por fim, a divindade realiza o que tivera prometido, ‘ferindo’ Benjamin.	<p>וַיִּגַּף יְהוָה אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁחִיתוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּבִנְיָמִן בַּיּוֹם הַהוּא עָשְׂרִים וְחַמְשָׁה אֲלָף וּמֵאָה אִישׁ כָּל־אֶלֶף שָׁלַף חָרֵב:</p> <p>E Yahweh feriu Benjamin na presença Israel. Os filhos de Israel destruíram, naquele dia, vinte cinco mil e cem homens de Benjamin, todos empunhando espadas (Jz 20,35).</p>

Fonte: Criação do pesquisador.

Assim, enquanto discurso do tipo religioso, Jz 20, valoriza o lugar da divindade na história, apresentando Yahweh como “deus da guerra” e divindade desse povo que é ‘povo de Deus’, povo do domínio da divindade. Nesta perspectiva, Maingueneau faz um alerta aos analistas do discurso: “Muitos dos que estudam textos religiosos o fazem não para compreender o discurso religioso, mas porque ele interfere em outros domínios, em particular no da política” (Maingueneau, 2010, p. 100-101). Ora, não considerar a “potência teológica” do discurso religioso se constitui uma fragilidade analítica, pois, estes discursos são enunciados por homens, que se percebem animados pelo sobrenatural ou divinal. É nesta perspectiva que postula Nascimento, quando diz que

há nesse discurso um desvelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte. Dá-se isso porque estes são de esferas totalmente diferentes: o locutor é do plano espiritual (Deus), e o ouvinte é do plano temporal (os homens). Logo, dá-se o domínio do mundo espiritual sobre o temporal (Nascimento, 2013, p. 16).

Quando parece ausente o mundo espiritual, este é evocado, para cumprir sua missão ou trabalho de divinizar o temporal. Vemos isso claramente na situação e guerra de Jz 20, pois, em meio ao caos busca-se uma referência cósmica, onde por três vezes a divindade é consultada (Jz 20,18.23.28), sendo a vitória uma obra divina: “E Yahweh feriu Benjamin na presença de Israel” (Jz 28,35a).

3.2.2.2 Cenas genéricas: historiografia, etiologia, ritual e lenda

Em suas cenas genéricas, o discurso religioso é diverso. Com Juízes 19 – 21 acontece o mesmo. Na perspectiva de Silva, podemos classificar este como “historiografia”, ou seja, “relatos que querem dar a conhecer a ação de Deus na história” (Silva, 2000, p. 189); outrossim, narrando “em última instância, seu caráter de anúncio acerca de Deus, a relação entre as ações humanas e o plano de Deus e o juízo divino sobre a história”, como ressalta Lima (2014, p. 174). Isso fica evidente pela necessidade deste discurso de evocar a reunião das tribos de Israel (Jz 19,29; 20,2). Outro elemento de tom historiográfico são os locais e cidades relativos a este povo, como as montanhas de Efraim, no Reino de Israel-Norte (Jz 19,1), Jebus, a cidade dos jebuseus que deu origem a Jerusalém (Jz 19,11), Gabaá, cidade do território da Tribo de Benjamim (Jz 19,12-15), Mispá, importante cidade antiga (Jz 20,1; cf. Gn 31,49), Betel, importante santuário tribal antigo (Jz 20,18.26), entre outros. Então, esse conceito da ‘cena

genérica historiográfica’ tem sentido mais pleno se associado ao da cena englobante, assim, tratamos como uma “historiografia religiosa bíblica”.

Sendo a historiografia a sua cena principal, Juízes 19-21 ainda pode ser analisado a partir de subcenas genéricas. Como “etiologia” ou “saga etiológica”, que “procura explicar alguma realidade, mostrando de onde provém, qual sua origem ou causa” (Lima, 2014, p. 172). Em nosso *corpus* uma cena etiológica é a “reunião das tribos”, evidenciando, claro, “o porquê” e “quem” convoca essa reunião, no caso, o Levita:

וַיָּצְאוּ כָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַתִּקְהַל הָעֵדָה כָּאִישׁ אָחִיד לְמִדָּן וְעַד־בְּאֵר שָׁבַע וְאֶרֶץ הַגִּלְעָד
אֶל־יְהוָה הַמִּצְפָּה: וַיָּעַן הָאִישׁ הַלְוִי אִישׁ הָאִשָּׁה הַנִּרְצָחָה וַיֹּאמֶר הַגְּבֻעָתָה אֲשֶׁר לְבִנְיָמִן
בְּאֶתִי אָנִי וּפְלִגְשִׁי לָלוֹן:

E apareceram todos os **filhos de Israel** congregados em assembleia, como um só homem, desde Dã até Bersabeia e a terra de Galaad, diante de Yahweh em Mispá. E **respondeu** o Levita, o marido da mulher assassinada. E disse: “Em Gabaá de Benjamin, cheguei eu e minha Concubina para passar a noite... (Jz 20,1.4).

Liverani (2008, p. 371) lembra que esse é “o único episódio em que em pormenor se descreve que a ‘liga’ [das tribos] age como corpo político unitário”. Em seu ‘mito de origem’, as tribos são os filhos do patriarca Jacó ou Israel: Rúben, Simeão, Levi, Judá, Issacar, Zabulon, José, Benjamin, Dã, Neftali, Gad e Aser (cf. Gn 35,22-26); depois Efraim e Manassés (cf. Gn 41,50-52), filhos de José, entraram no lugar de José. E como esse discurso emerge do universo discursivo do pós-exílio, em um período que o Povo Judeu estava se refazendo, era preciso lembrar para povo o “porquê” e “como” as tribos se reuniam, em um tempo que a própria noção de tribo se encontrava esfacelada. O memo que dizer: no passado em meio a grandes desafios, as tribos se reunião “como um só homem”, um só povo, agora também deve fazer o mesmo.

Outra cena etiológica, diz respeito a “extinção e dispersão de Benjamin”:

וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל נָשְׁבוּ אֶל־בְּנֵי בִנְיָמִן וַיָּבֹאוּ לְפִי־חֶרֶב מְעִיר מְתֵם עַד־בְּהֶמָּה עַד כָּל־הַנִּמְצָא גַם
כָּל־הָעָרִים הַנִּמְצָאוֹת שָׁלְחוּ בָאֵשׁ: פ

E os homens de Israel voltaram atrás contra os filhos de Benjamin e os derrubaram no fio de espada, cidades inteiras, até mesmo animais, até mesmo todos que encontravam. Também lançaram fogo em todas as cidades que encontraram (Jz 20,48).

No contexto do retorno do Exílio Babilônico o povo poderia se perguntar sobre como determinada tribo desapareceu. Benjamin é uma dessas que, mesmo antes do exílio babilônico tivera desaparecido dentro da tribo de Judá, como aconteceu também com a tribo de Simeão. Mas também, esta etiologia está posta como aviso para os grupos que tentassem agir contra o

povo, terão suas pessoas (homens, mulheres e crianças), animais e cidades exterminadas. Esse ato de guerra era também “ritual”, outra cena genérica. A “consagração ao extermínio”, *herem* ou *haram* (הָרֵם), um oferecimento a divindade de todas as vidas e espólios de guerra tendo em vista a vitória do exército. Mais uma vez, esse ato ritualístico evoca o lugar sacerdotal.

Outro gênero discursivo presente é a “lenda”, que “difere da saga porque, girando em torno de personagens ou instituições, tem a finalidade mais explícita de evidenciar seu valor moral ou religioso” (Lima, 2014, p. 173). Então, mais especificamente, uma lenda sacerdotal, para evidenciar o papel da liderança sacerdotal em meio a crises.

Assim, encontramos associados a cena englobante religiosa-bíblica, as cenas genéricas seguintes: historiografia, etiologia, ritual e lenda. Agora, com o estudo da cenografia, vamos tentar entender o que reforçou ou serviu de pano de fundo para estas cenas.

3.2.2.3 Cenografia patriarcal, real e militar

Enquanto a cena genérica se encontra no primeiro plano do discurso, a cenografia, por sua vez, localiza-se no “pano de fundo”, reforçando-a. Sem sombra de dúvidas, a cenografia de Juízes 19-21 tem papel fundamental, na perspectiva de estabelecer seu “herói”, o Levita. Embora desapareça nos segundos e terceiros episódios, o lugar que ele evoca – lugar sacerdotal – continua presente. Assim, encontramos três aspectos: patriarcal, real e militar.

Quadro 8: Cenografia patriarcal, real e militar de Juízes 19-21.

1	<p>וַיִּחַזְקֵם הָאֵל אֶבְי הַנְּעֻרָה וַיִּשָּׁב אִתּוֹ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ וַיִּלְיִנוּ שָׁם: וַיִּשְׁלַם בַּבֹּקֶר בָּיִתָם הַחֲמִישִׁי לְלֶכֶת וַיֹּאמְרוּ אֶבְי הַנְּעֻרָה סְעֵד־נָא לַבָּרָךְ וְהַתְמַהְמְהוּ עַד־נִטּוֹת הַיּוֹם וַיֹּאכְלוּ שְׁנֵיהֶם: E ele o reteve, o seu sogro, o pai da jovem, por três dias. E eles comeram e beberam e ficaram alojados ali. E acordou cedo pela manhã, no quinto dia, para partir, mas disse o pai da jovem: “Permaneça, eu suplico, seu coração e fica.” Então, eles atrasaram até tarde, e comeram os dois (Jz 19,4.8).</p>	<p>Cenografia patriarcal 1: Sogro “segurando” o genro: No Ciclo Patriarcal, também, Labão detém Jacó, seu genro, mas para que este lhe servisse com trabalho no campo, adiando, com isso, a entrega da filha Raquel, que Jacó desejava (Gn 29,15-30).</p>
---	--	--

2	<p>וַיֹּאמֶר הָאִישׁ הַזֶּה שְׁלֹום לָךְ רַק כָּל־מַחְסֹרְךָ עָלַי רַק בְּרָחוּב אֶל־תֵּלֶךְ: יִבְיָאֵהוּ לְבֵיתוֹ (וַיְבֹרֶךְ) [וַיְבָרֶךְ] לַחֲמוּרִים וַיִּרְחֲצֵהוּ רַגְלֵיהֶם וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ: E disse o velho homem: “A paz seja com você! No entanto, todas as suas necessidades serão minha reponsabilidade, apenas, não passe a noite no largo.” E ele os levou para sua casa, deu forragem aos burros. E eles lavaram os pés, e comeram e beberam (Jz 19,20-21).</p>	<p>Cenografia patriarcal 2: Hospedar estranhos: Enquanto com o Levita há dificuldade para hospedagem, com Abraão (Gn 18,1-8), a hospedagem é imediata, quando o próprio patriarca providencia comida e repouso para anjos forasteiros.</p>
3	<p>הֵמָּה מִיִּטְיָבִים אֶת־לִבָּם וְהֵגָה אֲנָשִׁי הָעִיר אֲנָשֵׁי בְנֵי־ בִלְעֵזֶל נֹסְבֵי אֶת־הַבָּיִת מְתַדַּפְקִים עַל־הַדָּלֶת וַיֹּאמְרוּ אֶל־הָאִישׁ בְּעַל הַבַּיִת הַזֶּה לֹא־מָר הוֹצֵא אֶת־הָאִישׁ אֲשֶׁר־בָּא אֶל־בֵּיתֵךְ וְנִדְעָנוּ: Eles estavam com os corações satisfeitos. E eis que homens da cidade, homens filhos de Belial, cercando a casa e batendo na porta, e eles falam para o homem senhor da casa, o velho, dizendo: “Traga para fora o homem que entrou para sua casa para que possamos conhecê-lo” (Jz 19, 22).</p>	<p>Cenografia patriarcal 3: Pevertidos sexuais: A situação do Levita e sua Concubina lembra Ló, sobrinho de Abraão que, como seu tio, hospedou anjos viajantes, e também foi infelizmente por homens de Sodoma que desejavam ter relações sexuais com os hospedes, que não conseguiram e terminaram cegos (Gn 19,1-11).</p>
4	<p>וַיָּבֹא אֶל־בֵּיתוֹ וַיִּקַּח אֶת־הַמַּאֲכָלֹת וַיַּחֲזֹק בְּכַף־לְגָשׁוֹ וַיִּנְתְּחֵהוּ לַעֲצָמֶיהָ לְשִׁנָּיִם עָשָׂר נִתְחָמִים וַיִּשְׁלַחֵהָ בְּכָל גְבוּל יִשְׂרָאֵל: E quando ele entrou em sua casa, ele pegou uma faca, segurou sua Concubina e desmembrou seu corpo (sua vida) em doze pedaços e enviou para todo o território de Israel (Jz 19,29).</p>	<p>Cenografia patriarcal e real: “Tomou a faca”: o Levita age como Abraão, o “pai original”. Com gestos “sacerdotais”, toma a faca para sacrificar seu filho Isaac, que não consegue, sacrificando um cordeiro no lugar (Gn 22,1-19). Por sua vez, esse ato -também remonta à Saul, convocando as tribos para guerra de Saul (1Sm 11,5-8), embora que, este desmembra bois e não uma mulher.</p>
5	<p>הֵגָה כָּלִבָּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָבּוּ לָכֶם דְּבַר וַעֲצֵה הָלָם: “Comtemplai! Todos vocês, filhos de Israel, e deem uma palavra de conselho (Jz 20,7).</p>	<p>Cenografia militar: Animador de batalhas: o acionado Levita como líder militar, como Josué, por exemplo, que antes da batalha, motiva o povo para a investida bélica (Js 6,6-7).</p>

Fonte: Criação do pesquisador.

Existe um esforço do enunciador do discurso de levar seus coenunciadores pela cenografia ao “Ciclo dos Patriarcas” (Gn 12-36; 38), material que ficou fixado no livro do Gênesis. De certo os patriarcas remontam à ‘cena validada’ importante para povo judaíta no pós-exílio. Maingueneau (2011, p. 92) chama de “cena validada” o procedimento frequente no discurso e dado na cenografia, que se apoia em cenas “já instaladas na memória coletiva, seja a título de modelos que se rejeitam ou de modelo que se valorizam”. Mas quem foram os patriarcas? E mais, qual seu significado dessas figuras para o povo?

Ora, como o nome sugere, os patriarcas, como também as matriarcas foram os ‘pais e mães antigos’, os fundadores do povo: Abraão, Isaac, Jacó (cf. Gn 12,1-9; 26,1-35; 28,10-22) e Sara, Cetura, Hagar, Rebeca, Lia, Raquel, Bala e Zelfa (cf. Gn 16,1-15; 21,2-7; 25,1-6; 29,31

– 30,24; 35,22b-26). No livro de Gênesis, onde estão as histórias desses pais e mães antigos, com eles a divindade ‘inicia’ um povo:

Deus faz uma aliança com Abrão quando ele residia em Harã, na Mesopotâmia. Deus lhe disse para deixar Harã e ir onde ele guiasse, e que o pai de Abrão e os outros parentes não deveriam ir junto. Abrão e seus descendentes se tornarão um povo – por definição, uma nação separada, que não existia antes desse ponto da história (Kibuuka, 2022, p. 156).

Nas cenografias patriarcais 1,2,3 e 4 o enunciador recupera o potencial simbólico desses pais antigos, como Abraão (ou Abrão). Sendo que, na cenografia patriarcal 1, colocando o Levita como Jacó na casa de Labão (Gn 29,15-30). O que não é despropositado, enquanto efeito de sentido, logo que, Jacó (ou Israel), segundo o Livro do Gênesis é o neto de Abraão, filho de Isaac e pai das Doze Tribos. Simplesmente, aquele que deu nome ao Reino do Norte ou Reino de Israel, que se tornou, depois do Exílio o nome simbólico para evocar todo o que sobrou do povo: o “resto de Israel”. A preparação para guerra também remonta a este pai antigo, pois as tribos se reúnem em Mispá (cf. Jz 20,1), o local de encontro entre Jacó e Labão seu sogro (cf. Gn 31,49): “Agora vem! Vamos estabelecer uma aliança, eu e tu”⁶ (Gn 31,44). Evocando pela cenografia esse lugar da aliança entre esses pais antigos, os enunciadore de Juízes 19-21 chamam para si o mesmo compromisso.

Nas cenografias patriarcais 1 e 2 a questão é a hospedagem. O tema é recorrente no Ciclo do Patriarcas, também em vários outros textos do Antigo Testamento. Afinal, este povo nasceu “nômade”, sendo assim, a garantia de abrigo e o cuidado com estrangeiros precisava ser lei (Dt 10,17-18; Lv 19,33-34; Ex 2,22; 22,20-21; Gn 23,3-4; 24,28-32; 19). Nas histórias dos patriarcas, Abraão (Gn 18,1-8) e Ló (Gn 19,1-11), ambos hospedam anjos forasteiros, mensageiros divinos que traziam mensagem da parte da divindade: “Abraão, pastor rico, pode oferecer uma comida suculenta; Ló, uma modesta refeição. Mas, se a hospitalidade de Abraão foi mais senhorial, a de Ló foi mais heróica” (Ibáñez Arana, 2003, p. 248).

Mas Ibáñez Arana chama “heróica” a acolhida de Ló, pois, este precisou defender a vida de seus hospedes. Afinal, “o crime dos habitantes é duplo: violação da hospitalidade e comportamento sexual proibido (Lv 18,22)” (Clifford; Murphy, 2007, p. 88). Assim, aquela investida de ‘pevertidos sexuais’ presente em Jz 19, originalmente pertence essa cena patriarcal. Cenografia, em particular, muito importante para o nosso estudo, pois “as narrativas tem

⁶ וַעֲתָה לְכָה נִכְרְתָה בְרִית אֲנִי וְאַתָּה (Gn 31,44).

estrutura semelhante, mas também revelam consideráveis diferenças” (Westerman, 2013, p. 175), como podemos ver no Quadro 9:

Quadro 9: Paralelo entre a cena de Ló (Gn 19,1-11) e a cena do Levita (Jz 19,15-26).

Gn 19,1	Ló estava sentado no portão de Sodoma.	Jz 19,15	O Levita e a Concubina estavam sentados na praça de Gabaá.
Gn 19,2-3	Ló providenciou hospedagem imediata para os mensageiros divinos que chegaram à cidade.	Jz 19,16-21	Depois de uma espera, o velho homem, que era efraimita como o Levita, mas residia em Gabaá, providenciou hospedagem para o Levita e a Concubina.
Gn 19,4-5	Homens de Sodoma cercaram a residência de Ló, exigindo “conhecer”, ou seja, manter relações sexuais com os hóspedes.	Jz 19,22	Filhos de Belial, ou seja, “homens pevertidos” rodearam a residência do velho homem efraimita, exigindo “conhecer” o Levita.
Gn 19,6-8	Ló saiu, fechou a porta e ofereceu suas filhas ‘que não conheceram homem algum’ para preservar seus hóspedes angelicais.	Jz 19,23-24	O velho homem efraimita saiu e ofereceu sua filha virgem, como também a Concubina do Levita, para preservar o hospede.
Gn 19,9	Os homens de Sodoma obstinadamente repudiam a proposta de Ló e tentam arrombar a porta.	Jz 19,25^a	Os homens perversos de Gabaá não aceitaram a proposta do velho efraimita.
		Jz 19,25b-26	O próprio Levita entrega sua Concubina para os perversos de Gabaá. Eles a violentam durante toda noite e a deixam a beira da morte.
Gn 19,10-11	Os anjos intercedem por Ló e suas filhas, miraculosamente cegando os homens de Sodoma.		

Fonte: Criação do pesquisador.

Como podemos perceber, o discurso de perversão do Gênesis forneceu o ‘motivo’, esquema e cenografia para o discurso de perversão e violência de Juízes 19, de forma mais estruturante que as outras cenografias. Na cena de Ló, este é o personagem que movimenta a narrativa e interage com os anjos, enquanto na cena do Levita, é o velho homem que faz.

Em Gn 19,1, Ló caiu como rosto por terra diante dos dois anjos. Ele não sabia que eram anjos. Na época, no Oriente, visitantes e convidados eram tratados com a maior honra. Fazer uma reverência era uma saudação costumeira a um visitante, assim como convidá-lo a ficar em sua casa (Kibuuka, 2022, p. 202).

Isso que nos alerta Kibuuka, só faz alimentar ainda mais o juízo negativo sobre Gabaá e os benjaminitas. Por sua vez, com a investida dos pevertidos, que na cena de Ló não são adjetivados ou qualificados, apenas chamados de “homens de Sodoma” (אַנְשֵׁי סְדֹם, *anshey Sedom*), enquanto na cena do Levita, o tom moral é mais acentuado. Em Juízes esses “homens da cidade” (אַנְשֵׁי הָעִיר, *'anshêy hā'yr*), também são “filhos de Belial” (בְּנֵי-בְלִיעַל, *benêy Belyya 'al*). A palavra Belial é formada a partir de *bely* (בָּלִי), que indica falta e desgaste, e *ya'al*

(לַעֲזָר), que significa “ganho”, “lucro”: Belial é aquele que traz o ‘lucro do desgaste’. Enquanto substantivo comum, indicava a pessoa inútil ou pervertida. Mas posteriormente, a expressão ‘Belial’, como está em nosso texto, tomou conotação de alguma ‘divindade menor’ estrangeira, inimigo do povo e da paz (cf. 2Sm 22,5; Sl 18,5; Na 1,11). No Novo Testamento, o texto cristão da Bíblia, este tomará contornos demoníacas (2Cor 6,15). Para além da conotação moral, que chama-os de ‘homens pervertidos’, enquanto ‘filhos de Belial’, poderíamos, assim, dizer que os arruaceiros eram adoradores de outra divindade, diversa do deus do Levita. Mais uma vez, o texto tem repercussão cultural.

O elemento novo que a cena do Levita imputa à cena patriarcal é a entrega que o Levita faz de sua Concubina. Ora, Ló oferece suas filhas e o velho efraimita oferece sua única filha (embora, esse último também se achou no direito de oferecer a Concubina de seu hospede). Talvez remontado a outra cena patriarcal com Abraão, onde este oferece sua própria esposa ao faraó egípcio na perspectiva de proteger sua vida, embora que, descobrindo a manobra, o faraó devolve-a (Gn 12,11-19).

A cena de Ló tem o tom lendário, com presença de anjos, já a cena do Levita, parece mais episodicamente cotidiana, como uma “saga familiar”. Mas como esta cena de Juízes toma por empréstimo o esquema da cena do Gênesis, associado aos tempos remotos do povo, ela ganha um certo caráter de “saga primitiva”, ou seja, aquela “que veicula narrações relacionadas aos primórdios dos grupos humanos” (Lima, 2014, p. 171). Logo em seguida ao conflito da hospedagem, Sodoma será destruída pela ira divina. Em Gabaá também há destruição, primeiro da vida da Concubina, depois da tribo de Benjamin: caos cósmico em Sodoma, caos social em Gabaá.

Seguindo com nosso estudo, agora a cenografia patriarcal-real, pois remonta ao patriarca Abraão (Gn 22,1-19) e ao rei Saul (1Sm 11,5-8). É conhecida a história que Abraão leva seu filho, Isaac, para ser sacrificado, obedecendo a mandato divino. “Sempre que o sacrifício de crianças aparece no Antigo Testamento, ele é condenado”, como atesta Westermman (2013, p. 196). Assim, a divindade que pediu o sacrifício, também proibiu, intercedendo por Isaac no último momento. Mais uma vez, ninguém, pessoa ou divindade intercedeu pela Concubina, que foi “desmembrada” (נָתַח, *natah*). Essa atitude na Bíblia está associada ao “sacrifício ritual” com bois, como o realizado no Templo de Jerusalém (Ex 29,27; Lv 1,3.12; 8,20; 1Sm 11,7; 1Rs 18,23.33). Assim, como Abraão com Isaac (Gn 22,10), o Levita “pega uma faca” (וַיִּקַּח אֶת-הַמַּצֵּלֶת, *nayyqah et hamma'akelet*) para o sacrifício.

Por sua vez, a cenografia também retoma a episódio com o rei Saul, que no contexto de conflito com os amonitas, desmembra uma junta de bois e envia por ‘todo o Israel’, funcionando

duplamente como convocação e ameaça (1Sm 11,5-8): “espírito de Deus vem sobre Saul, ele reanima Israel e liberta Jabes de Galaad. Isso pode ser correlacionado com a comissão profética” (Campbell; Flanaganp, 2007, p. 326). Mas agora não há menção a atuação divina do ‘espírito de Deus’, não há rei ou profeta, também, não há junta de bois, mas uma mulher com seu marido, um sacerdote. Quanto ao Levita, ele parece assumir a cenografia de “patriarca” e “rei”, simultaneamente, mesmo que seja um rei ruim, como Saul, mas um rei inspirado por Deus como salienta o texto. Na cenografia militar, falando em público, tomando a palavra antes da guerra, ele também age como guerreiro, ao exemplo de Josué na conquista da Terra Prometida.

Essa construção de cenografia endógena, importando cenas no mundo patriarcal, real e militar reforçam a cena genérica anexando discursivamente à identidade do Levita novos, mas também “antigos” atributos. Assim, a cenografia impõe ao discurso a “memorabilidade”, que é a capacidade que alguns discursos tem de destacar e atualizar pedaços de discursos mais antigos (cf. Maingueneau, 2015):

A “memorabilidade”, o fato de que, em um momento e em um lugar dados, um enunciado possa torna-se traço, não é um fenômeno exterior à enunciação; ela é tomada em uma relação constitutiva com seu próprio ser-tornar-traço. O próprio fato de não pretender torna-se traço também é uma relação com o traço (cf. Maingueneau, 2015, p. 151-152).

Remontando a esse traço do discurso, que é a memorabilidade, o enunciador sacerdotal constitui uma antiga realidade nova. Onde obriga os coenunciadores, pelos fragmentos ou pedaços de memória refeitos e reutilizados, a refazerem um percurso. Ou mesmo, mudar ou rever suas referências históricas. Pois pela memorabilidade inerente à cenografia, formam inquiridos a visitar suas tradições e reempregá-las ou reinventá-lo em novo cenário, a Satrapia Persa de Yehud.

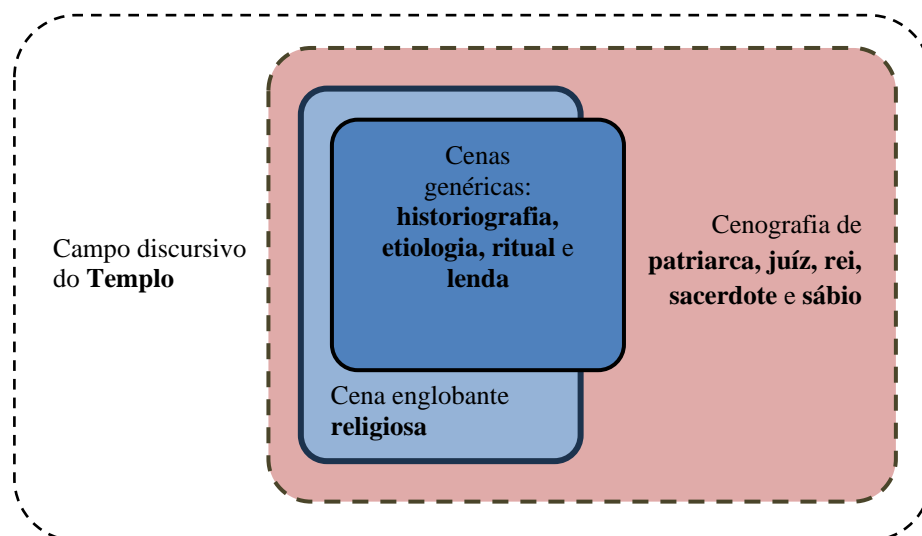
Afinal, o herói, ou seja, o Levita, foi encenado como senhor da casa, da família e da mulher (patriarca), convocador e animador da guerra (“salvador” ou juiz e rei), congregador do povo (ancião) e aquele que realiza o sacrifício (sacerdote). Articulando as funções sociais e políticas do Antigo Israel, também, cenograficamente, sintetizou a história de Israel no Levita: de patriarca e juiz (tribos), passando a rei (monarquia), chegando a ancião-sábio e sacerdote (pós-exílio). Esse lugar discursivo “onipresente”, “onisciente” e “onipotente” será importante para o desempenho do *ethos* discursivo. Segue pergunta sobre a personagem feminina deste discurso, ou seja, a Concubina. O lugar do Levita, parece bem delimitado neste discurso, mas, como podemos evidenciar, a análise cenográfica não ajudou a estabelecer e localizar discursivamente esta mulher violentada e desmembrada.

3.3 Síntese e perspectivas

Com as cenas e cenografia, nos propomos perceber as articulações de sentido do discurso de violência contra a Concubina do Levita. Uma pergunta significativa para final desta seção: Por que um Levita pode desmembrar sua esposa e isso não caracteriza crime? Que faz a Concubina neste discurso sacerdotal? Por que as jovens de Galaad e Silo foram castigadas pelos erros das outras tribos?

Com as cenas da enunciação demostramos que a intencionalidade do enunciador em apresentar um discurso de um membro da sacerdotal, herói com os heróis antigos do povo. De forma mais específica, a análise de cenografia nos fez perceber que este membro da classe sacerdotal foi imbuído de todos atributos dos líderes antigos: o mais qualificado para administrar o caos em que estavam vivendo. E aqui conectamos os trabalhos de análise da segunda seção com a primeira:

Figura 6: Campo discursivo e cenas da enunciação de Juízes 19-21.



Fonte: Criação do pesquisador.

Nesta perspectiva, do terreno do campo discursivo do Templo de Jerusalém, ou seja, “campo religioso sacerdotal”, emerge o teatro do discurso de Juízes 19 -21. A forma que esse discurso do tipo religioso assume nesse palco, com a cena genérica de historiografia, aponta para o eixo de sentido dado por esse enunciador sacerdotal: “recontar a história”, ou mais ainda, reformatar a história. Mas é pela cenografia que o discurso reconta a História de Israel e seus grandes líderes, os patriarcas, juízes, reis, sacerdotes e sábios, agora unificados no Levita, no sacerdote. Silva percebe algo semelhante analisando o discurso das tentações do Cristo no

Evangelho de Mateus, ou seja, as tentações “como a materialização e atualização de períodos da história de Israel” (Silva, 2023, p. 113).

Mas Juízes 19 – 21 vai além e ‘inventa’ no pós-exílio, durante o domínio persa, uma história onde só há sacerdotes. Nesta perspectiva, podemos dizer que Juízes 19 – 21 entre os discursos constituintes, pois “associam estreitamente um trabalho de *fundação* na e por sua enunciação, a determinação de um *lugar* associado a um *corpus* de *enunciadores legitimados* e uma elaboração de *memória*” (Maingueneau, 2015, p. 141).

Sobre a nossa pergunta inicial: que faz a Concubina, seu corpo despedaçado, nesse discurso religioso de legitimação do poder do Templo de Jerusalém? Ora, ela é um recurso discurso. Sendo mulher, também poderia ser uma “vaca”, para o sacrifício, atuou como instrumento discursivo para legitimar a saga sacerdotal que iniciara depois do exílio na Babilônia. Obviamente, o desconjuntamento de uma mulher causa mais impacto que de bovino. Olhando para o discurso de violência contra a Concubina do Levita podemos entender as reticências de Wénin (2024, p. 8) sobre Juízes: “Numa primeira leitura, só se encontra uma série de torpezas”. Entre as maiores dessas torpezas encontra-se violação e desmembramento da belemita, segunda esposa do sacerdote.

É nesta perspectiva que apontamos a quarta seção de nosso trabalho: “O corpo do discurso”, onde estudaremos o ethos discursivo de Juízes 19 – 21 tentando entender no corpo do Levita indiferente e da Concubina despedaçada a “imagem de si” que o enunciador sacerdotal deixou neste discurso.

4 O CORPO DO DISCURSO: *ETHOS* DISCURSIVO DE JUÍZES 19-21

“Então, peguei minha Concubina e a desmembrei e enviei para todo território da herança de Israel, pois eles cometeram lascívia e vergonha em Israel.”

Juízes 20,6.

“[...] a instância subjetiva se manifesta por meio de um corpo enunciante historicamente especificado. Trata-se, com efeito, de um corpo de enunciador (e não, obviamente, do corpo do locutor extradiscursivo).”

Dominique Maingueneau, **Variações sobre o *ethos***, 2020, p. 14.

*“Em vez de perguntar se a força de persuasão vem da posição exterior ao orador ou da imagem que ele produz de si mesmo em seu discurso, parece mais profícuo ver como o discurso constrói um *ethos* que se funda em dados pré-discursivos diversos.”*

Ruth Amossy, **A argumentação no discurso**, 2020, p. 89.

Nas seções anteriores, onde nos debruçamos sobre o campo discursivo e as cenas da enunciação, pudemos encontrar um lugar e autoria, como a forma e os gêneros do discurso de Juízes 19 – 21. Mas algumas perguntas ainda ficam abertas, sobretudo no que diz respeito a Concubina do Levita: qual a imagem de si esse enunciador deixou em cada cena e personagem deste discurso? Qual o verdadeiro significado de este corpo feminino no chão e depois despedaçado e disperso pelas tribos, além de mero instrumento discursivo?

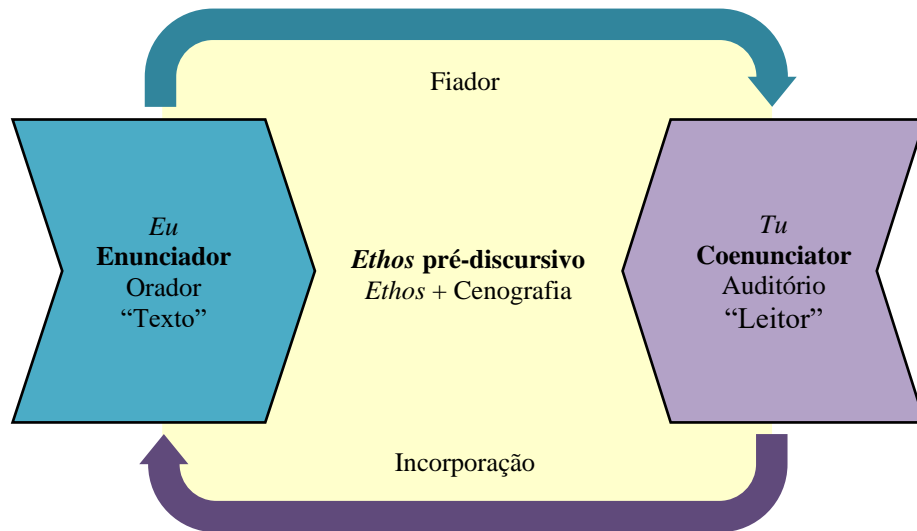
Afinal, o discurso que nasce em um terreno e se apresenta a partir de cenas e cenografia precisa de um “corpo”. Não é o corpo do locutor ou enunciador, como lembra Maingueneau (2020), mas o “corpo enunciante”. Quando falamos de corpo, tom, caráter, ‘imagem de si’ no discurso, sendo ele oral e escrito, nos referimos ao *ethos* discursivo. Esta quarta seção se debruça sobre as questões do *ethos*. Como nas seções anteriores, esta também é composta de três partes. Partiremos das noções de *ethos* em Maingueneau, que envolve *ethos* discursivo, *ethos* pré-discursivo, fiador e incorporação. Depois, analisaremos o discurso de Juízes 19 – 21 na busca desse corpo de enunciador inerente ao discurso. Por fim, a síntese e perspectivas.

4.1 *Ethos* discursivo, fiador e incorporação em Maingueneau

No que diz respeito ao *ethos*, Maingueneau (1997; 2006; 2008; 2010; 2011; 2016; 2020) o chama, entre outras coisas, de “voz do discurso”. Essa noção remonta a retórica aristotélica e diz que “o destinatário constrói uma representação do locutor por meio daquilo que ele diz e de sua maneira de dizê-lo” (Maingueneau, 2020, p. 9). Ora, a palavra *ethos*, assim, que vem do grego e é polissêmica, podendo ser traduzida como “caráter”, mas também como “costume”.

Mas o que é salientado por Maingueneau, do ponto de vista da Análise do Discurso, é a realização no processo retórico-discursivo de um “si”, ou seja, “um comportamento verbal socialmente avaliado, que não pode ser apreendido fora de uma situação de comunicação historicamente determinada” (2020, p. 10). Nossa busca perpassa por analisar, justamente essas características socioverbais inerentes ao discurso. A Figura 6 esquematiza esta perspectiva:

Figura 7: O *ethos* discursivo em Maingueneau.



Fonte: Criação do pesquisador.

Na Figura 6, observamos o esquema do *ethos* discursivo maingueneauiano. O enunciador ou locutor se coloca frente um coenunciador ou auditório: um “eu” com um “tu”. Longe de parecer que ele se posiciona “para” seu coenunciador, mas “com”, ou seja, o *ethos* discursivo (com seu *ethos* pré-discursivo ou “*ethos* prévio” em segundo plano) é uma experiência enunciativa “entre” ou “com” enunciador e coenunciador. Ainda mais, na ausência de um ‘enunciador físico’, quando o que se tem é um “enunciador escritural”, o texto, Maingueneau fala de “fiador”, que é uma realização entre o coenunciador-leitor e a enunciador-texto, onde o segundo, pelos elementos do primeiro, estabelece um ‘corpo’ para ele: esse processo realizado pelo leitor e mediado pela leitura, é chamado de “incorporação”. Por sua vez

a incorporação do leitor ultrapassa a simples identificação a uma personagem fiadora. Ela implica um “mundo ético” do qual o fiador é parte integrante e ao qual ele dá acesso. Esse “mundo ético”, ativado por meio da leitura, é um estereótipo cultural que subsume determinado número de situações estereotípicas associadas a comportamentos (Maingueneau, 2008, p. 65).

Assim, podemos perceber que, enquanto parte constitutiva da realização do discurso, o *ethos* se “constrói com o discurso, não se trata de uma ‘imagem’ do locutor externa a fala”, com

diz Maingueneau (2020, p. 13). E mais, “ele está vinculado a um processo *interativo* de influência de outros”, ou seja, essa construção no discurso, se dá em uma relação, que envolve o que o enunciador ‘oferece’ com o que o auditório ‘recebe’ como ‘sentido’. E mais, “é uma noção *híbrida* (sócio/discursiva), um comportamento social avaliado” (cf. Maingueneau, 2020, p.19) Assim, existe um contrato social mínimo de compreensão entre enunciador e coenunciador para estabelecimento dessa interação.

Nesta perspectiva, Maingueneau (1997) distingue “*ethos* discursivo”, ou seja, o que é mostrado ou expresso no discurso, ‘o que é dito e o tom com que é dito’ e “*ethos* pré-discursivo” ou *ethos* prévio, o que está implícito a este, onde a “a enunciação joga com o *ethos* sobre o qual ela se apoia” (Maingueneau, 2008, p. 68). Nesta perspectiva, lembra Amossy que:

a imagem elaborada pelo locutor apoia-se em elementos pré-existentes, como a ideia que o público faz do locutor antes mesmo que ele tome a palavra, ou a autoridade que lhe confere sua posição ou *status*. Aqui, estamos na ordem do *ethos* prévio ou pré-discursivo, noção desenvolvida por Amossy, Maingueneau e Haddad em *Imagens de si no discurso* (Amossy, 2020, p. 89).

Ou seja, o “*ethos* pré-discursivo, no discurso age pela tangente, enquanto pano de fundo na perspectiva de movimentar a adesão do destinatário. Exemplo disso é o que Maingueneau chama de “*ethos* antiguizante” (Maingueneau, 2020), o recurso do enunciador de remontar a discursos antigos para validar ou consolidar seu discurso, por exemplo, retornar à esfera da atividade antiga para legitimar discurso hodierno. Haddad (2016) fala de algo semelhante quando, do ponto de vista da análise de *ethos* prévio, orienta a ‘recuar no tempo’ até ao ‘capital simbólico’ que isso envolve o locutor. E Amossy (2016, p. 125) completa essa perspectiva com a noção de “estereótipo”, quando afirma que a estereotipagem “é a operação que consiste em pensar o real por meio de uma representação cultural preexistente, um esquema coletivo cristalizado.” Sendo assim, o papel do analista é buscar nos *corpora* “um *ethos* que se funda em dados pré-discursivos diversos” (Amossy, 2020, p. 89).

No tocante a este ponto, podemos perceber como estão articulados, *ethos* e cenografia, não obstante, “o *ethos* de manifesta nas três cenas” (Maingueneau, 2020, p. 13), pois, no palco do discurso, é papel do *ethos* reforçar os empreendimentos genéricos da enunciação como um todo. E “devemos admitir que qualquer gênero de discurso escrito deve gerir sua relação com uma vocalidade fundamental” (Maingueneau, 2001, p. 139): o *ethos* reforça o gênero ou a cena, por sua vez, a cena ou gênero pede uma vocalidade ou corporalidade próprias ao *ethos*.

Como já dissemos, também pertencem ao *ethos* discursivo as noções de “fiador” e “incorporação”, na perspectiva da análise do discurso literário ou escritural, onde:

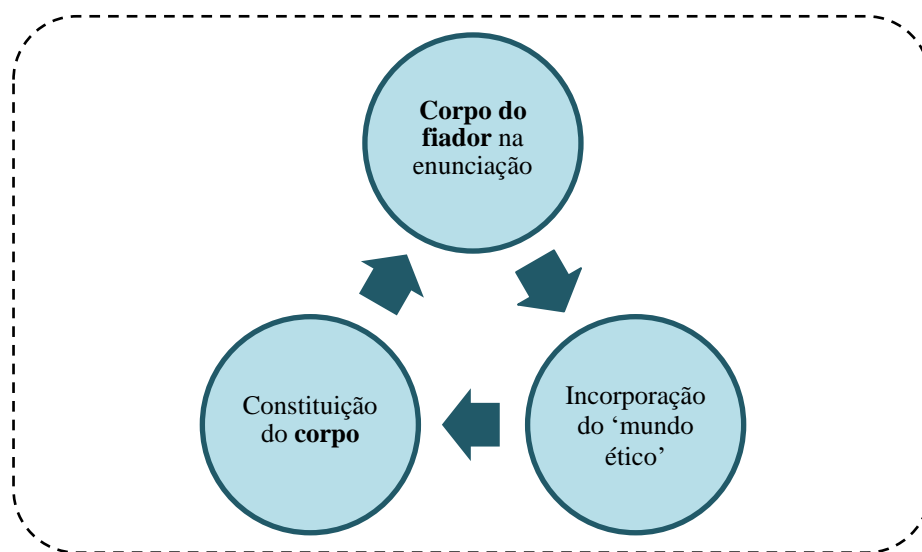
pode-se propor que qualquer texto escrito, mesmo se ele o nega, tem uma “vocalidade” específica que permite relacioná-la a caracterização do corpo do enunciador (e não, bem entendido, ao corpo do locutor extradiscursivo), a um “fiador” que, por meio de seu “tom”, atesta o que é dito. (Maingueneau, 2008, p. 64)

O fiador (do latim *fidere*, “confiar”), no mundo financeiro, mais precisamente, no campo imobiliário, é aquele que traz segurança ou confiança para um negócio, inclusive, assumindo o débito na negligência do comprador. No discurso textual, o fiador tem função semelhante, pois diz respeito ao complexo de representações sociais que fazem com que o leitor dê corpo ao enunciador, “investido de um caráter e de uma corporalidade, cujo o grau de precisão varia conforme os textos” (Maingueneau, 2006, p. 72). Maingueneau (2011, p. 98-99) chama de caráter, justamente, uma gama de traços psicológicas e de corporalidade, “uma compleição corporal, mas também a uma maneira de se vestir e de se movimentar no espaço social”.

A instância que assume o tom de uma enunciação evidentemente não coincide com o autor efetivo de uma obra. Trata-se, de fato, dessa representação do enunciador que o coenunciador deve construir a partir de índices de várias ordens fornecidos pelo texto (Maingueneau, 2001, p. 139).

Logo que o discurso, dado no texto, tem voz e corpo, ora, podemos fazer “negócios de sentido” com ele. É nesta perspectiva que acontece a “incorporação”, ou seja, “a maneira pela qual o coenunciador se relaciona ao *ethos* de um discurso” (Maingueneau, 2016, p. 72). Ora, ao *ethos* escritural, que a partir da leitura encontramos um fiador, ou seja, um corpo para nos entregar o discurso, ao fazermos isso, o enunciador-leitor realiza uma incorporação. Para a qual Maingueneau (2020) argumenta que pode se dar em três planos, como na Figura abaixo:

Figura 8: Os três planos da incorporação do *ethos* em Maingueneau.



Fonte: Criação do pesquisador a partir de Maingueneau (2001, 2006, 2008, 2020).

Assim, o coenunciador ou leitor acessa ao corpo do enunciador pela enunciação ou leitura. Por sua vez, incorpora ou assimila em si, os esquemas do mundo ético do enunciador. Por fim, acontece a constituição de um “corpo” enunciante da “comunidade imaginária” dos que aderem a este discurso, que, numa perspectiva circular, vão sempre depender da enunciação primeira, que conferiu corporalidade ao fiador. Ainda, sobre o *ethos*, do ponto de vista da classificação, Maingueneau (2020) considera três dimensões, como no Quadro 9:

Tabela 10: Dimensões do *ethos*.

<i>Ethos</i> categorial	Animador, narrador, pregador; pai de família, funcionário, médico, camponês, americano, solteiro, estudante... etc.
<i>Ethos</i> experiencial	Bom senso, agressividade, lentidão, estupidez, originalidade, mansidão... etc.
<i>Ethos</i> ideológica	Feminista, esquerdista, conservador, anticlerical; romântico, naturalista.

Fonte: Criação do pesquisador a partir de Maingueneau, 2020, p. 25.

A dimensão categorial, como o nome sugere, está articulada às categorias que o enunciador veicula e são recepcionadas pelo coenunciador, que envolvem perspectivas discursivas (categorias genéricas: animador, narrador, pregador) como extradiscursivas (etiquetas sociais ou culturais: patrão, funcionário, clérigo, judeu, casado, aprendiz). Enquanto a dimensão experiencial, o *ethos* encena estereótipos da experiência social, como bom ou mal, agressivo ou manso, estúpido ou sensato. E a última dimensão do *ethos*, a ideológica, que está associada a pensionamento e identificação, partido ou “bandeira”, e tem carga política e identitária, como esquerdista ou direitista, feminista ou machista, conservador ou progressista, entre outros.

No teatro do discurso, de forma particular do discurso escritural, essas dimensões do *ethos* interagem para engendrar os processos de sentido. Ao analista do discurso cabe perceber esse corpo e voz se movimentando no palco do texto, pois não existe discurso, oral ou escrito, sem “‘corpo enunciante’ historicamente especificado” (Maingueneau, 2006, p. 271).

4.2 *Ethos* discursivo de Juízes 19 – 21

Então, qual a voz e tom do discurso, seu corpo, ou seja, qual o *ethos* discursivo de Juízes 19-21? Qual “imagem de si” ou representação do enunciador está posta no discurso de violência contra a Concubina do Levita? Por trata-se de um texto muito antigo, não tivemos acesso ao orador, muito menos ao primeiro auditório desse discurso, contudo pela perspectiva fiador-incorporação conseguiremos estabelecer um “corpo” ou “caráter” para esse orador escritural.

Para tanto, seguiremos a estrutura disposta na seção anterior, de três palcos (os capítulos 19, 20 e 21) com três cenários cada um.

4.2.1 Palco do crime (Jz 19): *ethos* de homens cuidadosos

No primeiro cenário (Jz 19,1-21) do primeiro palco (Jz 19), temos a “fuga” da parte da Concubina, a busca por parte do Levira, o encontro, hospitalidade e tentativa de retorno (Jz 19,1-21). Desse lugar emerge um *ethos* categorial-experiencial de homens cuidadosos e observantes da Lei:

- a) **Levita:** vai ao encontro de sua Concubina na casa do sogro, “para falar ao seu coração” (Jz 19,3b)⁷. Permaneceu na casa de seu sogro, indulgente à sua hospedagem, como também aos cuidados do velho efraimita: “então de novo ele se alojou lá” (Jz 19,7)⁸. Com cuidado nacionalista, não entra em cidade estrangeira: “uma cidade de estrangeiros, que não são filhos de Israel” (Jz 19,12)⁹ e se dirige para “Casa de Yahweh” (19,18).
- b) **pai da Concubina:** fica feliz com a chegada do genro; insistentemente, dia após dia, lhe oferece e ‘obriga-o’ à sua hospedagem: “Permanece, eu suplico, seu coração e fica.” (Jz 19,8b)¹⁰. Não se dirige a filha, mas a seu genro.
- c) **servo do Levita:** preocupado com a proteção do seu senhor, pois já chegara à noite.
- d) **velho efraimita:** acolhe e hospeda os viajantes desalojados em sua casa em Gabaá.
- e) **Concubina:** primeiro é colocada como capaz de “prostituir-se” e “sair” de casa; depois, sempre silenciosa e “emudecida”, presentificada pelo narrador: “com ele estavam dois burros e sua Concubina” (Jz 19,10c)¹¹.

Assim, neste primeiro cenário, o fiador que pode ser incorporado do discurso escritural é de marido, sogro e servo enquanto homens atenciosos e acolhedores, serviçais e hospedeiros, homens de família, comprometidos em construir o ambiente social-nacional (“não entrar em cidade estrangeira”) e religioso (‘ir para a Casa de Yahweh’), dando lugar aos bons costumes e fidelidade às leis do povo, que são leis da divindade. Levita e Concubina, neste cenário, são silenciosos e complacentes, embora o narrador, todo tempo constrói um ‘corpo’ para o Levita.

⁷ לְדַבֵּר עַל-לִבָּהּ (Jz 19,3b).

⁸ חָתְנוֹ וַיָּשָׁב וַיֵּלֶךְ שָׁם (Jz 19,7b).

⁹ אֶל-עִיר נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא-מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל הֵנָּה (Jz 19,12).

¹⁰ סָעַד-נָא לְבָרְךָ (Jz 19,18b).

¹¹ וַעֲמֹו צֶמֶד חֲמֹורִים חֲבוּשִׁים וּפִילֹגֶשׁוּ (Jz 19,10c).

Mas que *ethos* podemos encontrar entorno da Concubina? Embora no início do discurso de Juízes 19 aparente um *ethos* experiencial e ideológico de mulher livre e autônoma, até mesmo de “rebelde” ou “reativa”; não prostituta, mas por alguma circunstância desconhecida, capaz de prostituir-se (Jz 19,1), sobressai mesmo no discurso o *ethos* categorial de “segunda esposa” ou como “jovem filha” e *ethos* experiencial de “submissa” e “obediente”. Mais precisamente, uma “propriedade” do Levita, contada com seus animais de carga (‘seus burros e sua Concubina’).

Ainda no primeiro palco (Jz 19), mas no segundo cenário (Jz 19,22-30), encontramos um *ethos* experiencial de “protetor da casa”:

- a) **Filhos de Belial**: esses ‘arruaceiros’ agem como perturbadores da paz, até então constante no discurso. Desejando relações sexuais como com o Levita - “para que possamos conhecê-lo” (Jz 19,22d)¹² -, agem contra a ‘lei da hospitalidade’.
- b) **velho efraimita**: intervém na defesa de seu hospede, oferecendo sua filha e Concubina para aplacar os desejos dos Filhos de Belial e proteger a casa e a lei: “Pois o homem [o Levita] entrou aqui em minha casa” (Jz 19,23c)¹³.
- c) **Levita**: para proteger a si mesmo e a casa que o hospedou, entregou sua Concubina: “trouxe para fora a sua Concubina, para eles” (Jz 19,25b)¹⁴. Por sua vez, para fazer justiça ao crime da morte de sua Concubina, com o seu corpo, convocou guerra.
- d) **Concubina**: ela continua a perspectiva do cenário anterior, de silêncio e assentimento aos ditames de seu marido, o Levita, inclusive quando a entrega à violência dos Filhos de Belial.

Esse segundo cenário continua e aprofunda o *ethos* do cenário anterior, por sua vez, agora, um *ethos* categorial-experiencial de “protetores da casa”. A enunciação não parece conferir ao fiador, inerente aos filhos de Belial, um corpo de “destruidores da moral sexual”, ou seja, o problema em si, não é a relação homossexual que almejam, mas o que podemos incorporar ao é um *ethos* experiencial de “inospitaleiro”, “desacolhedor” ou “inóspito”. O caos social é introduzido pela falta de acolhida. Pois, alguém precisa garantir esse lugar de paz social novamente, reestabelecendo a sobrevivência da casa. O velho efraimita tenta, mas o discurso coloca o Levita neste lugar, dando a ele um corpo de “protetor”, “salvador”, “corajoso” e

¹² וַיִּדְעֻהוּ (Jz 19,22d).

¹³ אִישׁ־בֵּיתִי הָיָה אֵלָיו (Jz 19,23c).

¹⁴ וַיֵּצֵא אֶלֵיהֶם (Jz 19,25b).

“abnegado”: sendo capaz de entregar seu bem mais valioso para restabelecer a paz da casa. Mas ainda, encontramos nele um *ethos* categorial-experiencial de “convocador de guerra”, justiceiro, e congregador do povo, na perspectiva de fazer justiça contra o crime

Assim, o *ethos* nos entrega um corpo de “objeto”, “coisa” ou propriedade para Concubina, um meio para um fim. Isso se torna mais evidente ao final, quando caída à soleira da porta, o Levita se dirige para a Concubina: “Levanta-te e vamos embora!” (Jz 19,23). O objetivo do empenho de *ethos*, então, é proteção e salvaguarda do povo dado neste salvador especial, o Levita e nele, a classe sacerdotal do Segundo Templo.

4.2.2 Palco da guerra (Jz 20): *ethos* de líder das batalhas e medidor divino

No segundo palco (Jz 20), ampliamos essa perspectiva. O primeiro cenário (Jz 20,1-13), o fiador que transpõe é de líder do povo, agregador, congregador, firme e forte, aquele que fala na assembleia.

- a) **Levita:** ele convida, reúne e fala para as Tribos de Israel. Expõe o crime, incita e aponta para a guerra: “Comtemplai! Todos vocês, filhos de Israel, e deem uma palavra de conselho” (Jz 20,7). E sai de cena.
- b) **Tribos de Israel:** embora no retorno do Exílio não existam mais tribos, simbolicamente, agem como o povo todo reunido dos ‘filhos Israel’, disposto a buscar justiça pela violência que sofre o Levita, pois, a violência quem sofre é o “senhor da Concubina”, não ela.
- c) **benjaminitas:** são os inimigos do povo; mesmo sendo uma tribo irmã, não pode atentar contra a integridade de um só membro, ainda mais se for da classe sacerdotal.

O *ethos* do fiador é de alguém que a palavra pode ser escutada e credibilizada. Ele não fala, simplesmente, de si ou de sua perda, mas entrega a violência que sofreu sua Concubina como vilipêndio contra todo o povo. Nesse aspecto, a enunciação nos aponta ao corpo do enunciador, um *ethos* experiencial de conselheiro, aquela capaz de guiar o povo no âmbito da crise. Por sua vez, também de “justiceiro”, aquele que não deixará impune a violência, mesmo de irmãos, como os filhos de Benjamin. E logo que consegue reunir todos os filhos de Israel, o sacerdote é aquele que é “respeitado”, e não se deve atentar contra ele.

No segundo cenário (Jz 20,14-48), onde, propriamente, é deflagrada a guerra fratricida contra Benjamin, o Levita desaparece, mas o binômio sacerdote-santuário persiste:

- a) **Tribos de Israel:** colocam-se, primeiro na ordem da divindade, três vezes (Jz 20,18.23.26); por sua vez, também, por três vezes (Jz 20,20.22.24), se colocam em ordem de batalha contra seus irmãos, os benjaminitas: “E saíram os homens de Israel para a batalha contra Benjamin” (Jz 20,20)¹⁵.
- b) **Judá:** aparece tendo a “primazia” da guerra entre as tribos conferida pela própria divindade: o irmão mais forte, de maior valor. Afinal, esse discurso está sendo enunciado por judaítas (ou judeus): “E disse Yahweh: ‘Judá, primeiro!’” (Jz 20,18)¹⁶.
- c) **deus Yahweh :** é aquele que é consultado para a guerra, o “deus da guerra” e, por isso, a guerra é divina: a violência divina: Ele legitima e autoriza as ações bélicas das Tribos: “E disse Yahweh: “Subam contra ele!” (Jz 20,23)¹⁷.
- d) **sacerdote Fineias:** embora, a partir dos segundo e terceiro palcos (Jz 20 - 21) o Levita desapareça, a esfera sacerdotal permanece representada, no caso, por Fineias, um membro do clã sacerdotal de Eleazar, filho de Aarão, o irmão de Moisés, um dos pais míticos do sacerdócio judeu: “E Fineias, filho de Eleazar, filho de Aarão, estava na sua presença naquele dia” (Jz 20, 28a).
- e) **benjaminitas:** como inimigos do povo, reuniram-se e investiram contra as Tribos de Israel. “E reuniram-se, os filhos de Benjamin, de suas cidades, para ir em batalha contra os filhos de Israel” (Jz 20,14)¹⁸.

Neste cenário o fiador possui um “corpo de guerra”, mas de “guerra santa”, fazendo do campo de batalha, ao mesmo tempo, berço da nação e santuário mais antigo (cf. Yones, 1995). Afinal, “é geralmente aceito que tais histórias de guerra sirvam para cultivar e sustentar o sentido de identidade étnica ou nacional do leitor” (Krisel, 2022, p. 1)¹⁹. Pois, a leitura de Jz 20 incorpora um *ethos* categorial-experiencial de “guerrilheiro” e “justiceiro” para o enunciador. E mais, com um *ethos* experiencial de “mediador do povo”, o fiador que transparece no discurso é de ‘sacerdote senhor da guerra’, aquele capaz de consultar com eficácia o ‘deus da guerra’ (referente ao sacerdote Fineias), logo que depois da primeira e segunda consultas o povo perde, enquanto na terceira, com a intervenção sacerdotal, ele encontra a vitória. Assim, os sacerdotes, controlam as guerras, pois controlam a divindade, que garante a vitória nas guerras e, por

¹⁵ וַיֵּצֵא אִישׁ יִשְׂרָאֵל לְמִלְחָמָה עִם־בְּנֵי־מִן (Jz 20,20).

¹⁶ בְּנֵי־מִן וַיֵּצֵא יְהוָה יְהוָה בְּתַחֲלָה (Jz 20,18c).

¹⁷ וּפְיִנְחָס בֶּן־אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן עָמַד לִפְנֵי בָּנֵי־מִן (Jz 20,28a).

¹⁸ וַיֵּצֵא בְנֵי־בְנֵי־מִן מִן־הָעָרִים הַגְּבֻעֹת לָצֵאת לְמִלְחָמָה עִם־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: (Jz 20,14).

¹⁹ “is generally agreed that such war stories serve to cultivate and sustain the reader’s sense of ethnic or national identity” (Krisel, 2022, p. 1).

consequência, controlam o povo. A Concubina só parece neste palco de Jz 20 com parte do discurso do Levita na perspectiva de inflamar as Tribos contra seu irmão Benjamin. A perspectiva feminina retorna no palco seguinte.

4.2.3 Palco da violência (Jz 21): *ethos* de sábio mantenedor do povo

Chegando ao terceiro palco (Jz 21), o palco da violência, onde no primeiro cenário (Jz 21,1-14), na perspectiva de remediar o quase genocídio de Benjamin, as mulheres de Jabes de Galaad são forçadas ao casamento com os bejaminitas sobreviventes. E, no segundo cenário (Jz 21,13-25), os benjaminitas são estimulados a raptar as jovens de Silo como o mesmo propósito.

- a) **Tribos de Israel:** se colocam em perspectiva de lamentação pela quase extinção de uma tribo irmã: “Foi cortada hoje uma tribo de Israel!” (Jz 21,6b)²⁰. Ao mesmo tempo que estão iradas com quem não atendeu ao chamado do Levita de guerrear contra Benjamin, no caso, o clã de Jabes de Galaad (cf. Jz 21,8-9).
- b) **Tribo de Benjamin:** ocupa do lugar de povo dizimado e vulnerável, que precisa de reparação.
- c) **clã de Jabes de Galaad:** não atendeu ao chamado de guerra do Levita para exterminar Benjamin e, por isso, foi, quase completamente, exterminado.
- d) **filhas de Jabes de Galaad:** como sobreviventes do extermínio de seu clã, foram entregues para o casamento com os sobreviventes de Benjamin: “Neste momento lhes deram as mulheres que sobreviveram, as mulheres de Jabes de Galaad, mas ainda não era suficiente” (Jz 21,14)²¹.
- e) **filhas de Silo:** como as filhas de Jabes de Galaad, ao que parece, não foram suficientes para reconstituir a Tribo de Benjamin, também foram entregues ao rapto dos benjaminitas as filhas de Silo, com a liberação das Tribos: “E instruíram os filhos de Benjamin, dizendo: ‘Vai ficar à espreita nas vinhas!’” (Jz 21,20)²².
- f) **mais velhos:** os anciãos ou sábios do povo, que ocupam um lugar de conselho e liderança, apontaram como solução o rapto das filhas de Silo na festa do Santuário:

²⁰ מִיִּשְׂרָאֵל אֶחָד לֹא נִשְׁאַר הַיּוֹם נִגְדָּע (Jz 21,6b).

²¹ כִּן לָהֶם וְלֹא־מִצְאוּ גִלְעָד יָבֵשׁ מִנְּשֵׁי חַיֵּי אֲשֶׁר הִנָּשִׁים לָהֶם וַיִּתְּנוּ הָהֵיא בָּעֵת (Jz 21,14).

²² בְּכָרְמִים וְאֶרְבֶּתֶם לָכוּ לְאֶמֶר בְּנֵימִן אֶת־בָּנֵי (Jz 21,20).

“E disseram os mais velhos da congregação: “O que fazer para que sobre esposas para os de Benjamin que foram destruídas as esposas?” (Jz 21,16)²³.

O corpo do fiador integra os dois cenários em uma mesma perspectiva, o *ethos* categorial de “líder” e *ethos* experiencial de “zeloso” e “cuidadoso”, preocupado com o futuro do povo esfacelado, no caso, a tribo de Benjamin. Os líderes tribais do lugar dos anciões, considerados os mais sábios, assumem o *ethos* de líderes e guias, preocupados com a manutenção populacional das tribos. Parece uma preocupação lógica, tendo em vista a situação do povo no retorno do exílio: esfacelados, destruídos, dispersos.

Quem irá reconstruir esse povo? É justamente a perspectiva inerente a classe sacerdotal na época do Segundo Templo: reconstruir a cidade de Jerusalém, o Templo e o povo. Ninguém pode se recusar a esta “reconstrução” propostas pelos sacerdotes. O extermínio do clã de Jabes de Galaad funciona como um tipo de ameaça às resistências ao projeto de povo presidido do campo do Templo de Jerusalém. Do Templo manda um “corpo de violência” para o fiador, pois é justamente em uma festa do Santuário (embora seja no Santuário de Silo) que as filhas de Silo são raptadas. Mais uma vez, a mulher (filhas de Jabes de Galaad e filhas de Silo), torna-se instrumentos dessas realizações do enunciador, meios para um fim. O fiador age como “reconstrutor”, enquanto as mulheres são os “tijolos” discursivos dessa reconstrução.

4.2.4 *Ethos* e cenografia: história e sociedade novas

O *ethos* reforça o empenho cenográfico, nas três cenas da enunciação, como lembra Maingueneau (2020). Nesta perspectiva, a partir da cena englobante religiosa, o *ethos* evidencia um homem religioso, da classe sacerdotal, preocupado com os assuntos religiosos de seu povo: a casa, a família, por isso vai ao encontro de sua segunda esposa; a lei da hospedagem, nesta perspectiva, entrega sua esposa para preservar essa lei no interior da casa, a proteção dessas leis e a manutenção do povo; por isso convoca guerra e, depois, distribui mulheres de outrem para a tribo quase exterminada.

Enquanto cena genérica religiosa, à historiografia, o *ethos* discursivo reforça evocando um enunciador religioso, que quer construir uma “história sagrada” ou “história sacerdotal”, por isso o personagem principal é um Levita, um membro da classe sacerdotal. Na mesma

²³ אִשָּׁה מִבְּנֵימִן כִּי־נִשְׁמָדָה לְנָשִׁים לְנוֹתָרִים מֵהַנְּעֻשָׁה הָעֵדָה זָקְנֵי וַיֹּאמְרוּ (Jz 21,16).

perspectiva, a guerra que evoca, é uma “guerra santa”, uma guerra de Yahweh e, conseqüentemente, atentar contra esse sacerdote guerreiro é atentar contra a própria divindade. As outras cenas, etiologia, ritual e lenda, servem de apoio a esta perspectiva primária.

Quanto à cenografia, encontra perfeita articulação com o *ethos* pré-discursivo ou prévio. A cenografia, numa perspectiva temática, trabalha em segundo plano, reforçando a cena ou gênero discursivo principal, ou seja, a historiografia. O *ethos* prévio que se funda “em dados pré-discursivos diversos”, como lembra Amossy (2020, p. 89), provoca a adesão do auditório a partir dos elementos inerentes ao “mundo ético” presente no discurso escritural de Juízes 19-21. Afinal de contas, como lembra Alter,

toda literatura, por certo, é necessariamente alusiva: como escritor, é impelido de uma maneira ou de outra a compor seu texto a partir de textos anteriores (orais ou escritos) porque não correria a alguém em primeiro lugar fazer algo tão pouco natural como compor um hino, um poema de amor ou uma história, ao menos que tivesse algum modelo para emular (Alter, 1997, p. 25).

Isso fica evidente do ponto de vista genérico, com já salientamos na seção anterior deste trabalho. Por sua vez, o *ethos* aproveita, valida e dar relevo ainda mais a esta perspectiva, articulando os temas e gêneros com valores e perspectivas anteriores ao mesmo. O Quadro 9 vem demonstrar este “jogo” que existe no discurso de Juízes 19-21 entre cenografia e *ethos* prévio:

Tabela 9: O “jogo” entre cenografia e *ethos* prévio em Juízes 19-21.

1	Cenografia patriarcal 1: Sogro “segurando” o gênero: Labão, o sogro, ‘detém’ o patriarca Jacó, o pai das Doze Tribos (Gn 29,15-30).	Ethos prévio 1: pai-sacerdote obediente: o Levita é inquirido por seu sogro como hospede, que este aceita prontamente (Jz 19,4.8).
2	Cenografia patriarcal 2: Hospedeiro de ‘estranhos’ angelicais: Abraão hospeda estranhos, que na realidade são anjos (Gn 18,1-8), providencia comida e repouso para esses anjos forasteiros.	Ethos prévio 2: pai-sacerdote acolhido e acolhedor: o Levita é inquirido pelo velho efraimita como hospede, que esse aceita prontamente (Jz 19,20-21).
3	Cenografia patriarcal 3: a inospitalidade como um problema social grave: Ló, sobrinho de Abraão, como seu tio, hospedou anjos viajantes, mas foi infortunado por homens de Sodoma que desejavam ter relações sexuais com os hóspedes, que não conseguiram e terminaram cegos (Gn 19,1-11).	Ethos prévio 3: sacerdote-anjo ‘intocável’: o velho efraimita hospedou o Levita com sua Concubina, mas foram infortunados pelos filhos de Belial, arruaceiros bejamins de Gabaá, que não conseguiram, mas lhes fora entregue a Concubina que violaram e mataram (Jz 19, 22) e, por isso, foi convocada guerra contra eles.
4	Cenografia patriarcal 4: Abraão que ia sacrificar Isaac: Abraão, o “patriarca original”, com gestos “sacerdotais”, toma a faca para sacrificar seu filho Isaac, por ordenamento da divindade, por sua vez, a mesma divindade interrompe e encaminha o sacrifício de um cordeiro no lugar (Gn 22,1-19).	Ethos prévio 4: pai-sacerdote irresolutamente obediente a divindade: com a morte da Concubina, o sacerdote a transporta de Gabaá até seu santuário em Efraim e realiza o desconjuntamento sacrificial da mesma. (Jz 19,29).

5	Cenografia real: rei Saul que convoca guerra desmembrando bois: o rei Saul, o monarca mítico anterior ao rei Davi, chama as Tribos para guerra com o desconjuntamento de uma junta de bois, convocação e ameaça (1Sm 11,5-8).	Ethos prévio 5: rei-sacerdote convocador de guerras: o levita realiza o desmembramento de sua Concubina para convocar as tribos para guerra (Jz 19,29).
6	Cenografia militar: Josué, juiz animador de batalhas: Josué e outros juízes que antes das batalhas motiva o povo para a investida bélica (Js 6,6-7).	Ethos prévio 6: sacerdote-juiz, líder e conselheiro e animador de batalhas: o Levita provoca e anima a batalha contra os benjaminitas (Jz 20,7).

Fonte: Criação do pesquisador.

Como podemos ver, se na cenografia o enunciador quer reconstruir a história, remontando a cenas validadas da História de Israel, com o *ethos* ele reelabora a sociedade aproveitando o “mundo ético antigo” inerente a cenografia. Assim, a partir das cenografias patriarcais (1, 2, 3 e 4) a enunciação confere uma corporalidade de “pai” para o enunciador sacerdotal, mas um “pai-sacerdote”. E como os patriarcas estão ligados às origens fundacionais do povo, ora, o sacerdote é o novo fundador ou refundador popular. Então, com a cenografia patriarcal 1 e *ethos* prévio 1, a enunciação forma o corpo do fiador dentro do mundo ético da Antiguidade Judaica.

E o *ethos* prévio aproveita isso, trabalhando com o “universo da hospedagem” dos povos nômades, seminômades e migrantes do Antigo Oriente Próximo, enunciando uma pessoa disponível e comprometida a este costume e lei; mas ainda, forjando para o enunciador sacerdotal um corpo de “novo pai” das Dozes Tribos, obediente e disponível a este serviço difícil mais necessário, como patriarca Jacó. O *ethos* prévio 2 com a cenografia patriarcal 2 corroboram com essa perspectiva, aproveitando ainda a “questão da hospedagem”, de onde transparece um fiador acolhido e, por isso, capaz de acolher. Como podemos ver, para o enunciador o sacerdote é um “anjo estranho” que precisa ser acolhido, sendo por sua vez, a hospedagem de um sacerdote é um ‘dogma’ fundamental. O *ethos* prévio 3 vai além, quando na cenografia patriarcal 3 anima na memória do auditório a já conhecida história de Sodoma. Pois,

a relação entre Juízes 19 e Gênesis 19 é, na verdade, um exemplo de dependência literária “unilateral”. Por “dependência literária” quero dizer que Juízes 19 pressupõe a consciência do leitor de Gênesis 19 na sua forma atual, e depende dessa consciência para ser adequadamente compreendido. A dependência é “unilateral” porque o leitor pode compreender completamente a história da hospitalidade de Ló em Sodoma sem conhecer a história da concubina do levita, ao passo que os eventos descritos em Juízes

19 devem ser vistos em conjunto com Gênesis 19 para o contraste pretendido entre os dois (Lasine, 1984, p. 38).²⁴

É justamente a partir dessa “dependência literária unilateral”, ressaltada pelo autor, que opera o *ethos* prévio, trabalhando com a consciência que o leitor-coenunciador tem desse tema de Sodoma: “quando a Gibeá [ou Gabaá] israelita revela-se a nova Sodoma” (Gunn, 1997, p. 133) e, conseqüentemente, quando a Jerusalém do enunciador se revela uma nova Gabaá. Assim, o discurso, poderia estar evidenciando a própria situação do povo no pós-exílio: um caos sodômico de ‘falta de acolhida’.

Por isso, esse *ethos* prévio coloca o enunciador em meio a uma desordem persistente (de Sodoma a Gabaá, de Gabaá a Jerusalém), ao tempo que ele pode ser incorporado por seus coenunciadores como “anjo intocável” em meio a essa situação violenta. Afinal, quem tenta violar um anjo de Sodoma fica cego, por sua vez, quem tenta violar um anjo-sacerdote do Templo do Jerusalém tem toda sua tribo exterminada pela espada.

Com o *ethos* prévio 4, atuando na cenografia patriarcal 4, revela um sacerdote obediente como Abraão, que foi capaz de entregar seu filho para a divindade. A enunciação entrega esta perspectiva quando o enunciador sacerdotal no discurso de Juízes 19 “toma a faca” para sacrificar e, depois, entrega sua Concubina para as Tribos. Mas ele não é só um pai-sacerdote, mas um rei-sacerdote, é isso que é evidenciado na cenografia real e *ethos* prévio 5. Comparando:

Juízes 19-21 e 1 Samuel 11, tal como estão no texto recebido, torna-se claro que as ligações entre estas narrativas funcionam para realçar a perversidade do desmembramento da sua concubina pelo levita face o desmembramento dos bois por Saul e, em geral, para expor a teimosia da ação militar contra Gabaá e Jabes de Galaad, em oposição à posterior libertação de Jabes de Galaad por Saul de Gabaá (Lasine, 1984, p. 41).²⁵

O corpo do fiador, como podemos concluir a partir do que diz Lasine é de “rei-sacerdote cruel”, o convocador de guerras. As doze partes funcionando como um sinal de “reunião”, mas também de “ameaça” ou fim para quem se recusar (como Jabes de Galaad) ao chamado

²⁴ “The relationship between Judges 19 and Genesis 19 is actually an example of ‘one-sided’ literary dependence. By ‘literary dependence’ I mean that Judges 19 presupposes the reader’s awareness of Genesis 19 in its present form, and depends on that awareness in order to be properly understood. The dependence is ‘one-sided’ because a reader can fully understand the story of Lot’s hospitality in Sodom without knowing the story of the Levite’s concubine whereas the events described in Judges 19 must be viewed together with Genesis 19 for the intended contrast between the two situations to make the reader aware of the topsy-turvy nature of the ‘hospitality’ in Gibeah” (Lasine, 1984, p. 38).

²⁵ “However, when the reader closely compares Judges 19-21 and 1 Samuel 11, as they stand in the received text, it becomes clear that the connections between these narratives function to highlight the perversity of the Levite’s dismemberment of his concubine vis-à-vis Saul’s dismemberment of the oxen, and, in general, to expose the wrongheadedness of the military action against Gibeah and Jabesh-gilead, as opposed to the later deliverance of Jabesh-gilead by Saul of Gibeah” (Lasine, 1984, p. 41).

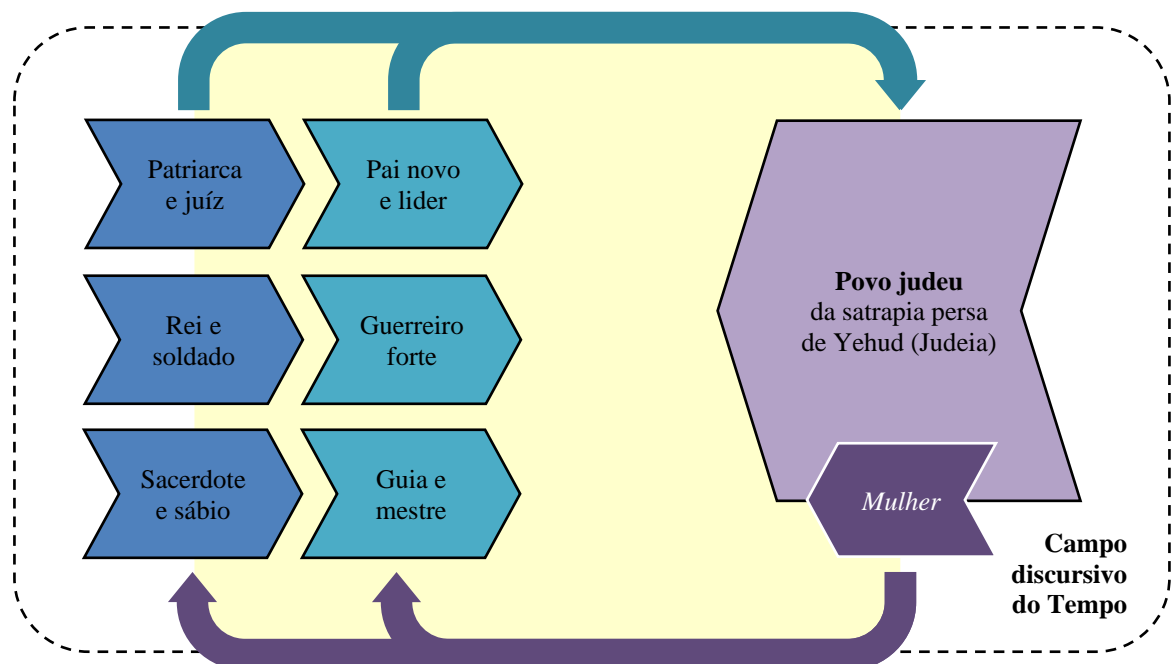
sacerdotal. E na cenografia militar e *ethos* prévio 6, ao final, sobressai o *ethos* de líder e guia do povo, um guia como Josué e liderança como juízes antigos; um conselheiro para o momento das crises que ajuda a fazer escolhas difíceis como os “mais velhos” que orientação o rapto das filhas de Silo.

Enfim, o *ethos* do discurso de Juízes 19-21 corporifica um enunciador estabelecendo uma série de valores para este, de “marido cuidadoso” a “sacerdote poderoso”, “guia corajoso” validando assim, a partir de “capital simbólico” (Haddad, 2006) este discurso religioso e dando a este contorno de discurso político.

4. 3 Síntese

Ao final, o que a análise de *ethos* do discurso de violência contra a Concubina do Levita nos revela é que, de um lado temos um enunciador sacerdotal (pressente no narrador e nos personagens do Levita, do pai na Concubina, no velho efraimita, no sacerdote Fineis, dos ‘mais velhos da comunidade’), do outro, temos o povo judeu na Província de Yehud ou Judeia sob o controle persa, em Juízes 19 – 21, inerente às Tribos de Israel. Inclusive a Concubina encontra-se neste lugar de povo, como está claro, não como uma igual. Como podemos ver no Quadro 7, articulando campo, cenografia e *ethos*:

Figura 9: Articulação entre campo, cenografia e *ethos* no discurso de Juízes 19-21.



Fonte: Criação do pesquisador.

Como podemos ver, o quadro maior diz respeito ao campo discursivo do Templo de Jerusalém. É desse lugar da atividade religiosa judaica que emerge nosso discurso. De um lado (a partir das setas azuis) se encontra o enunciador sacerdotal, corporalizado pela cenografia e *ethos* como nova pai e líder do povo, rei-sacerdote e guerreiro forte, sacerdote sábio-guia mestre. Do outro lado se encontra os coenunciadores desse discurso: o povo judeu da Judeia persa. São aqueles que devem ser defendidos ou protegidos por essa liderança sacerdotal.

Contudo, existe algumas categorias do povo que, ao invés de defendidos, podem servir ou não de “instrumento” ou mecanismos dessa nova construção de povo, entre eles estão, obviamente as Concubinas, ou seja, as mulheres: “E ele [o Levita] disse para ela [a Concubina]: ‘Levanta-te e vamos embora’. Mas não houve resposta!” (Jz 19,28). Esse trecho é emblemático, pois evoca o sacerdote, pedindo a uma mulher violentada ou machucada, para levantar. Ou seja, nessa nova realização de povo fica claro quem será o “sacrificador” (os sacerdotes) e quem será “sacrificado” (as mulheres).

O enunciador abre e fecha seu discurso lembrando: “E aconteceu naqueles dias, quando rei não havia em Israel. No tempo que não havia reis em Israel, os homens faziam o que era correto aos seus próprios olhos (Jz 19,1a; 21,25). A partir desse *ethos* antiquizante, enuncia-se uma situação pré-monárquica, deslocando o corpo enunciante para o passado na perspectiva conferir especial credibilidade ao seu discurso. Mas essa moldura discursiva pode, também, evidenciar a própria situação do enunciador: não havendo reis, o sacerdote podia fazer o que era correto aos seus olhos. O fiador evidenciado neste discurso é o de líder como um rei, ou seja, sacerdote-rei. Reúne em si duas funções sociais básicas da vida do povo, culto e governo, Logo, é ainda mais digno de confiança. O sacerdote é o rei, seu castelo é o Templo, lugar onde ‘mora’ a divindade.

5 CONCLUSÃO

“Na história em questão, Deus está ausente”
John Goldingay, **Históricos para todos**, 2022, p. 223.

Nesta pesquisa, quisemos buscar as estratégias de sentidos inerentes ao discurso de Jz 19 – 21, ao mesmo tempo, evidenciar a pertinência da Análise do Discurso para analisar textos da Antiguidade. A partir da confluência de estudos bíblicos, pesquisa em História de Israel, estudos sociológicos e Análise do Discurso de Dominique Maingueneau, forjamos um método significativo para abordagem de discursos desafiadores, como o discurso de violência contra a Concubina do Levita. Quiçá sirva de referência para outros estudos de discursos bíblicos, discursos religiosos, discursos antigos, entre outros.

À guisa de conclusão, poderemos formular uma pergunta a partir de Jz 19,30b, o nosso título: *o que jamais aconteceu e, ao mesmo tempo, nunca se viu igual?* A Escola Deuteronomista gosta de tornar seus personagens onipresentes e atemporais: no discurso de Jz 19 – 21, o presente está envolvido do passado e o passado pode ser tocado pelo presente. Então, o que jamais aconteceu e, ao mesmo tempo, nunca se viu igual? Ora, pelo estudo do campo discursivo foi evidenciado que o discurso de violência contra a Concubina do Levita emerge do campo religioso do Templo de Jerusalém, de onde um novo povo está sendo forjado com a complacência do Império Persa. Jamais aconteceu de o Templo construir o povo, nunca se viu a classe sacerdotal judia envolvida na liderança do povo como neste período.

Perguntamos mais uma vez: o que jamais aconteceu e, ao mesmo tempo, nunca se viu igual? A análise cenográfica nos indicou que esse enunciador sacerdotal não escolheu inocentemente seus gêneros discursivos. Partindo da ‘historiografia’ e fazendo parte de uma obra maior, a Obra Historiográfica Deuteronomista, em sua estratégia de sentido estava a intenção de ‘reformatar’ a história de Israel até o presente momento. Para isso, usou muito bem do empenho cenográfico, retomando cenas válidas ou discursos constituintes do povo. Refazendo-se como patriarca, juiz, rei, sábio e sacerdote para um novo tempo. Então, jamais aconteceu tamanho investimento em si mesmo de uma classe do povo judeu, nem mesmo os reis conseguiram tanto. Nunca se viu sacerdotes inventando uma história sacerdotal.

Uma última vez, perguntamos: o que jamais aconteceu e, ao mesmo tempo, nunca se viu igual? E a pesquisa de *ethos* corroborou as descobertas anteriores, evidenciando o campo e a cenografia, o terreno e o teatro, desenhando um ‘corpo enunciante’ para esse enunciador sacerdotal. Assumindo o ‘mundo ético’ inerentes ao campo e cenografia, pela enunciação, a

classe sacerdotal não só reformata a história, mas aponta seu programa “violento” para o Segundo Templo, onde um rei-sacerdote, forte e valoroso, sábio e abnegado entrega seu bem mais valioso para esta realização, a saber, a Concubina. Jamais se viu uma coisa dessas, os sacerdotes insinuarem pelo discurso que estão disponíveis a doar tudo que tem pelo povo; nunca se viu coisa igual, religiosos na Antiguidade Judaica usando o povo como tijolo para sua construção.

Esta pesquisa evidenciou o que assombra Goldingay (2022), pois a divindade, que é sinônimo de moralidade e espiritualidade, parece mesmo ausente e, até indiferente nesta história. Afinal, esse discurso possui a morbidez dos antigos e novo discurso político-religioso, para qual os fins sempre justificam os meios. Por isso, com o ‘corpo de silêncio’ da Concubina, nos arrastamos até a porta da história, até a porta da sociedade hodierna exigindo que os homens que controlam o discurso religioso sejam mais humanos em seus empreendimentos sociais.

Assim, essa pesquisa foi só o início de um trabalho sobre discurso bíblico e violência, só o começo para um trabalho mais acurado sobre o livro de Juízes e o espectro da guerra. Outrossim, conseguimos chegar a conclusões significativas, na perspectiva de abrir portas, apontar novos caminhos.

REFERÊNCIAS

ABADIE, Philippe. **Os livros históricos**. São Paulo: Loyola, 2024.

ALONSO SCHÖKEL, Luís. **Dicionário bíblico hebraico-português**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

ALTER, Robert. Introdução ao Antigo Testamento. *In*: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.) **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: Unesp, 1997, p. 23-48.

AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2016.

AMOSSY, Ruth. **A argumentação no discurso**. São Paulo: Contexto, 2020.

AMOSSY, Ruth. O *ethos* na intersecção das disciplinas: retórica, pragmática, sociologia dos campos. *In*: AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2016, p. 119-144.

BAKHTIN, Mikail [VOLÓCHINOV, Valentin]. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 1995.

BAL, Mieke. Um corpo de escrita: Juízes 19. *In*: BRENNER, Athalya (org). **Juízes**: a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 259-286.

BARONAS, Roberto Laser; VILELA-ARDENGHI, Ana Carolina (orgs.) **Senderos discursivos**: uma homenagem a Dominique Maingueneau. Campinas: Pontes, 2023.

BENVENISTE, Émile. **Problemas de Linguística Geral II**. Campinas: Pontes, 1989.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia do Peregrino**. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2017.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e cor. Barueri: SBB, 2014.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2023.

BÍBLIA. Português. **Nova Bíblia Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2014

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**: Gênese e estrutura do campo literário. São Paulo Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. São Paulo: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1989.

BRENNER, Athalya (org). **Juízes**: a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2001.

BRETTLER, Marc Zvi. **The Book of Judges**. New York: Routledge, 2002.

BRUNELLI, Anna Flora; GATTI, Márcio Antonio. Menes e cenas de enunciação: tom debochado e cenografias variadas na série Tobias. In: BARONAS, Roberto Laser; VILELA-ARDENGHI, Ana Carolina (orgs.) **Senderos discursivos: uma homenagem a Dominique Maingueneau**. Campinas: Pontes, 2023, p. 65-81.

CAMPBELL, Antony F.; FLANAGAN, James W. 1 e 2 Samuel. In: **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 319-345.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEUAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2014.

CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland E. Gênesis. In: **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 59-127.

CROCETTI, G. **Josué, Juízes, Rute**. São Paulo: Paulinas, 1985.

ELLEY, Page. **Hebraico bíblico: uma gramática introdutória**. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2009.

ELUGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. 6. ed. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2002.

GALLAZZI, Sandro. **Religião e opressão: a teocracia sadocita**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

GALLAZZI, Sandro; RIZZANTE, Ana Maria. Y violarán, también su memoria. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**. Quito, n. 41, jan./jun. 2002.

GOLDINGAY, John. **Históricos para todos**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **Revista Brasileira de Interpretação Bíblica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021

GONZÁLEZ LAMADRID, Antonio. **As tradições históricas de Israel: introdução à história do Antigo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2015.

GRILLO, Sheilla Vieira de Camargo. A noção de campo nas obras de Bourdieu e do Círculo de Bakhtin: suas implicações para a teorização dos gêneros do discurso. **Revista da ANPOLL**, Florianópolis, n. 19, p. 151-184, jul./dez. 2005.

GUNN, David M. Josué e Juízes. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.) **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: Unesp, 1997, p. 115-134.

HADDAD, Galit. *Ethos* prévio e *ethos* discursivo: o exemplo de Romain Rolland. In: AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. São Paulo: Contexto, 2016, p. 145-165.

HADLER, Raquel Duarte; Lopes, Shara Lylian de Castro. Da cenografia à webcenografia. *In*: BARONAS, Roberto Laser; VILELA-ARDENGHI, Ana Carolina (orgs.) **Senderos discursivos**: uma homenagem a Dominique Maingueneau. Campinas: Pontes, 2023, p. 43-63.

IBÁÑEZ ARANA, Andrés. **Para compreender o livro de Gênesis**. São Paulo: Paulinas, 2003. (Col. Bíblia e história)

JONES-WARSAW, Koala. Por uma hermenêutica feminínea: uma leitura de Juízes 19-21. *In*: BRENNER, Athalya (org). **Juízes**: a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 215-232.

KAEFER, Ademar José. **As cartas de Tel el-Amarna e o contexto social e político de Canaã antes de Israel**. São Paulo: Paulus, 2019.

KAMUF, Peggy. Autor de um crime. *In*: BRENNER, Athalya (org). **Juízes**: a partir de uma leitura de gênero. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 233-257.

KESSLER, Rainer. **História Social do Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2019.

KIBUUKA, Brian Gordon Lutalo. **Gênesis interlinear**. Londrina: Penkal, 2022.

KIBUUKA, Brian Gordon Lutalo. **Mulheres masculinas, homens femininos**: representações, gênero e identidade no teatro de Eurípedes. 2021. Tese (Doutorado em História) – Curso de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

KRISEL, William. **Judges 19 – 21 and the “Othering” of Benjamin**: a Golah polemic against the autochthonous inhabitants of the land? Boston: Brill, 2022

LAMBDIN, Thomas O. **Gramática do hebraico bíblico**. São Paulo: Paulus, 2003.

LASINE, S. Guest and host in Judges 19: Lot’s hospitality in an inverted world. **Journal for the Study of the Old Testament**, Columbus, v. 9, n. 29, p. 37-59, jun, 1984.

LIMA, Anderson. O poder retórico dos textos bíblicos e as mediações religiosas da leitura. *In*: MOSCA, Lineide do Lago Salvador. **Discurso religioso**: possibilidades retórico-argumentativas. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

LIVERANI, Marco. **Para além da Bíblia**: História antiga de Israel. 2. ed. São Paulo: Paulus; São Paulo: Loyola, 2008.

LIVIUS. Dascylium, Relief of two Magians sacrificing a sheep and a bull. **Livius**, Amsterdam, 2024. Disponível em: <https://www.livius.org/pictures/turkey/ergili-dascylium/dascylium-magians/>. Acesso em: 17/06/2024.

LLEWELLYN-JONES, Lloyd. **Os persas**: a era dos grandes reis. São Paulo: Planeta, 2023.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise dos textos de comunicação**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da enunciação**. São Paulo: Parábola, 2008a.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e Análise do Discurso**. São Paulo: Parábola, 2015.

- MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso literário**. São Paulo: Contexto, 2006.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em Análise dos Discurso**. São Paulo: Parábola, 2010.
- MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. São Paulo: Contexto, 2016, p. 69-92.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos Discursos**. São Paulo: Parábola, 2008b.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do Discurso**. 3. ed. Campinas: Pontes, 1997.
- MAINGUENEAU, Dominique. **O contexto da obra literária**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Termos-chave da Análise do Discurso**. Belo Horizonte: Editora UFGG, 1998.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Variações sobre o *ethos***. São Paulo: Parábola, 2020.
- MARIANNO, Lília Dias. **Inóspitos! (Jz 19 - 21): a hospitalidade como processo em tempos de reconstrução**, **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 38, n. 145, p. 17-31, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/952>. Acesso em: 22 jun. 2023.
- MAZZINGHI, Luca. **História de Israel: das origens ao Período Romano**. 2017.
- MENDONÇA, José Tolentino. **A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação**. São Paulo: Paulinas, 2015.
- MÖLLER, Karl. **A prophet in debate: the rhetoric of persuasion in the book of Amos**. New York: Sheffield Academic Press, 2003.
- MOSTER, David Z. The levite of Judges 19 – 21. **Journal of Biblical Literature**. Atlanta, v. 134, n. 4, p. 721–730, 2015.
- NAKANOSE, Shigeyuki; DIETRICH, Luiz José (orgs.). **Uma História de Israel**. São Paulo: Paulus, 2022.
- NASCIMENTO, Lucas. **O orador Jesus Cristo e suas técnicas argumentativas: um estudo retórico no Sermão do Monte**. Dissertação (Mestrado em Estudo de Linguagens) - Departamento de Ciências Humanas, *Campus 1*, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2013.
- NAVARRO PUERTO, Mercedes. **Violencia, sexsimo, silencio: In-conclusiones en el libro de los Jueces**. Madrid: Verbo Divino, 2013.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015.

O'CONNOR, M. Juízes. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã, 2007, p. 295-318.

PEDROSA, Douglas de Souza. **Novas perspectivas dos exilados na Babilônia à luz dos tabletes de Al-Yahudu**. In: CATENASSI, Fabrizio Zandonadi; MARIANO, Lília Dias (orgs.). **História de Israel**: Arqueologia e Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2022.

PEETZ, Melanie. **O Israel Bíblico**: História, Arqueologia, Geografia. São Paulo: Paulinas, 2022.

PIXLEY, Jorge. **A História de Israel a partir dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 2002.

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

SCHWANTES, Milton. **Sufrimento e esperança no Exílio**: história e teologia do Povo de Deus no século VI a.C. São Paulo: Paulinas, 2007.

SÊNECA. **Edificar-se para a morte**: Das cartas morais a Lucílio. Petrópolis: Vozes, 2016.

SICRE DÍAZ, José Luis. **Jueces**. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2018. *Kindle*. (Comentarios teológicos y literarios del AT y NT).

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

SILVA, Fagner Carvalho. **Uma análise dialógica da argumentação na tentação de Jesus em Mateus 4:1-11**. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2023.

SOUZA, Diones Bezerra; ARRAIS, Maria Nazareth de Lima. **O dever-fazer e o não querer-fazer**: uma análise da narrativa bíblica 'O jovem rico'. **Intexto**, Porto Alegre, n. 55, e-131972, 2023.

TODOROV, Tzvetan. **Mikhail Bakhtin**: the dialogical principle. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

TRIBLE, Phyllis. **Texts of Terror**: literary-feminist readings of biblical narratives. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

VECCHIA, Flavio Dalla. **Livros Históricos**. Petrópolis: Vozes, 2019.

VITO, Francicley. Gênero diálogo em narrativas bíblicas: aproximação a partir da teoria bakhtiniana. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador. **Discurso religioso**: possibilidades retórico-argumentativas. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Aste/Targumim, 2006.

WÉNIN, André. **O livro de Juízes**. São Paulo: Loyola, 2024.

WESTERMANN, Claus. **O livro do Gênesis: um comentário exegético-teológico.** São Leopoldo: Sinodal, 2013.

WILLI-PLEIN, Ina. **Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento.** São Paulo: Loyola, 2001.

YONES, Gwilym H. O conceito de guerra santa. *In*: CLEMENTS, Ronald Ernest (org.). **O mundo do Antigo Israel.** São Paulo: Paulus, 1995.

YOON, David I. **A discourse analysis of Galatians and the new perspective on Paul.** Boston: Brill, 2019.

APÊNDICE

Tradução de Juízes 19 – 21

<p>וַיְהִי בַיָּמִים הָהֵם וַיֵּלֶךְ אִישׁ בְּיִשְׂרָאֵל וַיְהִי אִישׁ לְוִי גֵר בְּיַרְכְּתֵי הָרָאֲפָרִים וַיִּקַּח לוֹ אִשָּׁה פִּילֶגֶשׁ מִבֵּית לָחֶם יְהוּדָה:</p>	<p>^{19,1} E aconteceu naqueles dias, quando rei não havia em Israel. E aconteceu que um Levita, homem que vivia nas zonas remotas das montanhas de Efraim, tomou para si uma Concubina, mulher de Belém de Judá.</p>
<p>וַתַּזְנוּהָ עָלָיו פִּילֶגֶשׁוֹ וַתֵּלֶךְ מֵאִתּוֹ אֶל-בֵּית אֲבִיהָ אֶל-בֵּית לָחֶם יְהוּדָה וַתֵּהִי שָׁם יָמִים אַרְבָּעָה חֳדָשִׁים:</p>	<p>² E fez o papel de prostituta contra ele, sua Concubina, e foi embora para a casa de seu pai, em Belém de Judá. E permaneceu lá um tempo, quatro meses.</p>
<p>וַיָּקָם אִישָׁהּ וַיֵּלֶךְ אַחֲרָיהָ לְדַבֵּר עַל-לִבָּהּ (לְהַשִּׁיבָהּ) וַנַּעֲרֹ עִמּוֹ וַאֲמַד חֲמֹרִים וַתְּבִיאֶהוּ בֵּית אֲבִיהָ וַיֵּרְאֶהוּ אָבִי הַנַּעֲרָה וַיִּשְׂמַח לִקְרָאתוֹ:</p>	<p>³ E levantou-se seu marido e foi depois dela para falar ao seu coração e trazê-la de volta. E um jovem servo com ele e um par de burros. E entrou na casa do pai, e quando o viu, o pai da jovem, ficou feliz por encontrá-lo.</p>
<p>וַיִּחְזַק-בּוֹ חֲתָנוֹ אָבִי הַנַּעֲרָה וַיֵּשֶׁב אִתּוֹ שְׁלֹשַׁת יָמִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ וַיֵּלִינוּ שָׁם:</p>	<p>⁴ E ele o reteve, o seu sogro, o pai da jovem, por três dias. E eles comeram e beberam e ficaram alojados ali.</p>
<p>וַיְהִי בַיּוֹם הָרְבִיעִי וַיִּשְׁכְּמוּ בִבְקָר וַיָּקָם לָלֶכֶת וַיֹּאמֶר אָבִי הַנַּעֲרָה אֶל-חֲתָנוֹ סַעֲד לְבָבְךָ פַת־לָחֶם וְאַתֶּר תֵּלְכוּ:</p>	<p>⁵ E aconteceu que, no quarto dia, eles levantaram cedo pela manhã. E ele levantou para partir. Mas disse o pai da jovem para seu genro apoiar seu coração com um pedaço de pão e depois seguir caminho.</p>
<p>וַיֵּשְׁבוּ וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ יַחְדָּר וַיֹּאמֶר אָבִי הַנַּעֲרָה אֶל-הָאִישׁ הוֹאֵל-נָא וְלִי וַיֵּטֵב לָבֹד:</p>	<p>⁶ E sentaram e comeram e beberam, os dois juntos. E disse o pai da jovem para o homem: “Fique contente, por favor, passe a noite, vai ficar feliz meu coração.</p>

<p>וַיָּקָם הָאִישׁ לָלֶכֶת וַיִּפְצַר-בּוֹ חֲתָנּוֹ וַיֵּשֶׁב וַיֵּלֶן וְשָׁם:</p>	<p>⁷ E levantou-se o homem para partir, pressionado ele por seu sogro, então de novo ele se alojou lá.</p>
<p>וַיֵּשְׁבוּ בַּבֹּקֶר בַּיּוֹם הַחֲמִישִׁי לָלֶכֶת וַיֹּאמְרוּ אָבִי הַנְּעֻרָה סָעֲדָנָא לְבָבְךָ וְהִתְמַהֲמְהוּ עַד-נְטוֹת הַיּוֹם וַיֹּאכְלוּ שְׁנֵיהֶם:</p>	<p>⁸ E acordou cedo pela manhã, no quinto dia, para partir, mas disse o pai da jovem: “Permaneça, eu suplico, seu coração e fica.” Então, eles atrasaram até tarde, e comeram os dois.</p>
<p>וַיָּקָם הָאִישׁ לָלֶכֶת הוּא וּפְלִגְשׁוֹ וַנֵּעְרוּ וַיֹּאמֶר לּוֹ חֲתָנּוֹ אָבִי הַנְּעֻרָה הִנֵּה נָא רָפָה הַיּוֹם לַעְרֹב לַיְנוּ-נָא הִנֵּה חֲנֻת הַיּוֹם לִי פֹה וַיִּיטֵב לְבָבְךָ וְהִשְׁפַּמְתָּם מִחֹר לְדַרְכְּכֶם וְהִלַּכְתָּ לֹא-הָלָךְ:</p>	<p>⁹ E levantou-se o homem para partir, ele sua Concubina e seu servo. E disse para ele o seu sogro, pai da jovem: “Ora, agora afundando o dia, em direção a noite, passa a noite, suplico, eis que chega o fim do dia, fica o dia aqui que será bom para seu coração, e vá cedo amanhã para sua jornada, que vá para casa.”</p>
<p>וְלֹא-אָבָה הָאִישׁ לָלוֹן וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ וַיָּבֹא עַד-נֹכַח יְבוֹס הִיא יְרוּשָׁלַם וַעֲמֹ צֶמֶד חֲמֹרִים חֲבוּשִׁים וּפְלִגְשׁוֹ עִמּוֹ:</p>	<p>¹⁰ E não estava disposto o homem a passar a noite, então levantou-se e partiu. E chegou a frente de Jebus, isto é, Jerusalém, e com ele estavam dois burros e sua Concubina com ele.</p>
<p>הֵם עַם-יְבוֹס וְהַיּוֹם רַד מֵאֵד וַיֹּאמֶר הַנָּעַר אֶל- אֲדֹנָיו לְכֹה-נָא וְנִסּוּרָה אֶל-עִיר-הַיְבוּסִי הַזֹּאת וְנָלִין בָּהּ:</p>	<p>¹¹ Quando, perto de Jebus, e o dia foi gasto totalmente, e disse o servo para seu senhor: “Vamos, eu suplico, (vamos) desviar para a cidade dos jebuseus e nos alojamos nela”.</p>
<p>וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲדֹנָיו לֹא נִסּוּר אֶל-עִיר נְכָרִי אֲשֶׁר לֹא-מִבְנֵי יִשְׂרָאֵל הֵנָּה וְעַבְרָנוּ עַד-גִּבְעָה:</p>	<p>¹² Mas disse para ele o seu mestre: “Não, desviaremos aqui, uma cidade de estrangeiros, que não são filhos de Israel, e seguiremos em frente para Gabaá.</p>
<p>וַיֹּאמֶר לַנָּעַר לֹךְ וְנִקְרְבָה בְּאַחַד הַמְּקוֹמוֹת וְלָנוּ בְּגִבְעָה אוֹ בְּרָמָה:</p>	<p>¹³ E ele disse para seu servo: “Prossigamos e aproximemo-nos de um desses lugares para passar a noite, Gabaá ou Ramá”.</p>

<p>וַיַּעֲבְרוּ וַיֵּלְכוּ וַתָּבֹא לָהֶם הַשָּׁמֶשׁ אֶצֶל הַגְּבֵעָה אֲשֶׁר לְבִנְיָמִן:</p>	<p>¹⁴ E passaram, seguindo caminho, o sol desceu neles, e aproximaram-se de Gabaá, que pertencia a Benjamin.</p>
<p>וַיִּסְרוּ שָׁם לָבוֹא לָלוֹן בַּגְּבֵעָה וַיָּבֹא וַיֵּשֶׁב בְּרִחוֹב הָעִיר וְאִין אִישׁ מֵאַסְפֵּר־אוֹתָם הִבִּיטָהּ לָלוֹן:</p>	<p>¹⁵ E eles desviaram ali, para entrar e hospedar em Gabaá. E quando entrou, e se sentou no largo da cidade. Nenhum homem os levou para sua casa para passar a noite.</p>
<p>וַהֲגִהוּ אִישׁ זָקֵן בָּא מִן־מַעֲשָׂהוּ מִן־הַשָּׂדֶה בָּעֶרֶב וְהָאִישׁ מִהָר אֶפְרַיִם וְהוּא־גָּר בַּגְּבֵעָה וְאֲנָשֵׁי הַמָּקוֹם בְּנֵי יְמִינִי:</p>	<p>¹⁶ Eis que um ancião, vindo do trabalho no campo a noite, que eram das montanhas de Efraim, que residia temporariamente em Gabaá, e os homens do lugar eram benjaminitas.</p>
<p>וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיִּרְא אֶת־הָאִישׁ הָאֶרֶץ בְּרִחוֹב הָעִיר וַיֹּאמֶר הָאִישׁ הַזֶּקֶן אָנָּה תֵּלֵךְ וּמֵאִין תָּבוֹא:</p>	<p>¹⁷ E quando ergueu os olhos, ele viu um viajante no largo da cidade. E disse o velho homem: “Para onde você vai? De onde você vem?”</p>
<p>וַיֹּאמֶר אֵלָיו עֲבָרִים אֲנִחְנוּ מִבֵּית־לָחֶם יְהוּדָה עַד־יֶרֶכְתִּי הַר־אֶפְרַיִם מִשָּׁם אֲנִכִּי וְאֵלֶּךְ עַד־בֵּית לָחֶם יְהוּדָה וְאֶת־בֵּית יְהוָה אֲנִי הֹלֵךְ וְאִין אִישׁ מֵאַסְפֵּר אוֹתִי הִבִּיטָהּ:</p>	<p>¹⁸ E ele disse para ele: “Estamos passando, nós de Belém de Judá, para as montanhas de Efraim, eu sou de lá. E fui até Belém de Judá, e agora estou indo para casa de Yahweh. Mas não há um homem que me abrigue em sua casa.</p>
<p>וְגַם־תִּבְּרֵן גַּם־מִסְפּוֹא יֵשׁ לְחִמּוּרֵינוּ וְגַם לָחֶם וְיַיִן יֵשׁ־לִי וְלֹא־מָתָה וְלִנְעָר עַם־עֲבָדֶיךָ אִין מַחְסוֹר כָּל־דָּבָר:</p>	<p>¹⁹ E também palha e foragem temos para os burros e pão e vinho para sua serva e o jovem. Com seus servos não falta de coisa alguma.</p>
<p>וַיֹּאמֶר הָאִישׁ הַזֶּקֶן שְׁלוֹם לָךְ רַק כָּל־מַחְסוֹרְךָ עָלַי רַק בְּרִחוֹב אֶל־תֵּלֵךְ:</p>	<p>²⁰ E disse o velho homem: “A paz seja com você! No entanto, todas as suas necessidades serão minha reponsabilidade, apenas, não passe a noite no largo.”</p>
<p>וַיְבִיֵּאֵהוּ לְבֵיתוֹ (וַיְבֹל) [וַיִּבֹל] לְחִמּוּרִים וַיִּרְחֲצוּ רַגְלֵיהֶם וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ:</p>	<p>²¹ E ele os levou para sua casa, deu forragem aos burros. E eles lavaram os pés, e comeram e beberam.</p>

<p>הָמָּהּ מִיְטִיבִים אֶת־לִבָּם וְהִנֵּה אֲנָשִׁי הָעִיר אֲנָשִׁי בְנֵי־בְלִיעַל נִסְבּוּ אֶת־הַבַּיִת מִתְּדַפְּקִים עַל־ הַדֶּלֶת וַיֹּאמְרוּ אֶל־הָאִישׁ בַּעַל הַבַּיִת הֲזֶקֶן לֵאמֹר הוּא אֶת־הָאִישׁ אֲשֶׁר־בָּא אֶל־בֵּיתָךְ וְנִדְעֶנּוּ:</p>	<p>²² Eles estavam com os corações satisfeitos. E eis que homens da cidade, homens filhos de Belial, cercando a casa e batendo na porta, e eles falam para o homem senhor da casa, o velho, dizendo: “Traga para fora o homem que entrou para sua casa para que possamos conhecê-lo”.</p>
<p>וַיֵּצֵא אֲלֵיהֶם הָאִישׁ בַּעַל הַבַּיִת וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם אֶל־אַחֵי אֶל־תַּרְעוּ נָא אֶחָדִי אֲשֶׁר־בָּא הָאִישׁ הַזֶּה אֶל־בֵּיתִי אֶל־תַּעֲשׂוּ אֶת־הַנִּבְלָה הַזֹּאת:</p>	<p>²³ Mas saiu para eles o senhor da casa e disse para eles: “Não, meus irmãos, não façam o mal, eu suplico! Pois o homem entrou aqui em minha casa, não façam uma insensatez.”</p>
<p>וְהִנֵּה בְתִי הַבְּתוּלָה וּפִילַגְשָׁהּ אוֹצִיָּאהָ נָא אוֹתָם וַעֲנּוּ אוֹתָם וַעֲשׂוּ לָהֶם הַטּוֹב בְּעֵינֵיכֶם וְלֹאִישׁ הַזֶּה לֹא תַעֲשׂוּ דְבַר הַנִּבְלָה הַזֹּאת:</p>	<p>²⁴ Olha aqui está minha filha virgem e a Concubina, as trarei para fora para que possam violar e fazer o que quiserem, mas não façam mal ao homem.</p>
<p>וְלֹא־ אָבּוּ הָאֲנָשִׁים לִשְׁמָע לוֹ וַיַּחֲזֶק הָאִישׁ בְּפִילַגְשׁוֹ וַיֵּצֵא אֲלֵיהֶם הַחוּץ וַיִּדְעוּ אוֹתָהּ וַיַּתְעַלְלוּ־ בָּהּ כָּל־ הַלַּיְלָה עַד־ הַבֹּקֶר וַיִּשְׁלְחוּהָ [בעלות] (כַּעֲלוֹת) הַשָּׁמֶר:</p>	<p>²⁵ Mas os homens recusaram, não ouviram ele. Então o homem levou sua Concubina, trouxe para fora, para eles. E eles conheceram e abusaram dela por toda a noite até a manhã. E a largaram quando começou a subir o dia.</p>
<p>וַתָּבֹא הָאִשָּׁה לַפְּנוֹת הַבֹּקֶר וַתִּפֹּל פֶּתַח בֵּית־ הָאִישׁ אֲשֶׁר־ אֲדוּגְיָה שָׁם עַד־ הָאֹר:</p>	<p>²⁶ Como estava amanhecendo o dia, veio a mulher e caiu na porta da casa do homem, onde seu senhor estava.</p>
<p>וַיָּקָם אֲדֹנֶיהָ בַּבֹּקֶר וַיִּפְתַּח דַּלְתוֹת הַבַּיִת וַיֵּצֵא לָלֶכֶת לְדֶרֶכוֹ וְהִנֵּה הָאִשָּׁה פִּילַגְשׁוֹ נִפְלְתָה פֶּתַח הַבַּיִת וַיִּדְיָה עַל־ הַסֶּף:</p>	<p>²⁷ E quando surgiu, seu senhor, pela manhã e abriu a porta da casa e saiu para caminhar. Eis sua mulher, a Concubina caída sobre a soleira da porta.</p>
<p>וַיֹּאמֶר אֲלֶיהָ קוּמִי וְנִלְכֶה וְאִין עֲנָה וַיִּקְחֶהָ עַל־ הַחֲמֹר וַיָּקָם הָאִישׁ וַיִּלֶּךְ לְמִקְמוֹ:</p>	<p>²⁸ E ele disse para ela: “Levanta-te e vamos embora”. Mas não houve resposta, então o homem a levantou, a colocou no burro e foi para seu lugar.</p>

<p>וַיָּבֹא אֶל-בֵּיתוֹ וַיִּקַּח אֶת-הַמַּאֲכָלָה וַיַּחַנֵּק בְּפִילִגְשׁוֹ וַיַּנְתִּחֶהָ לְעַצְמֶיהָ לְשָׁנִים עָשָׂר נְתִיחִים וַיִּשְׁלַחֶהָ בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>²⁹ E quando ele entrou em sua casa, ele pegou uma faca, segurou sua Concubina e desmembrou seu corpo (sua vida) em doze pedaços e enviou para todo o território de Israel.</p>
<p>וַהֲיָה כָל-הָרָאָה וְאָמַר לֹא-נִהְיָתָה וְלֹא- נִרְאָתָה כִּזְזֹאת לְמַיּוֹם עָלוֹת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד הַיּוֹם הַזֶּה שְׂיִמּוּ לָכֵם עָלֶיהָ עֲצוֹ וַדַּבְּרוּ: פ</p>	<p>³⁰ E foi isso que aconteceu, todos os que viram, disseram: “Jamais aconteceu nem viu coisa igual desde o dia que os filhos de Israel saíram do Egito até hoje. Considere isto, refleti e pronunciai-vos”.</p>
<p>וַיֵּצְאוּ כָל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַתִּקְהַל הָעֵדָה כָּאִישׁ אֶחָד לְמִדָּן וְעַד-בָּאָר שְׁבַע וְאַרְץ הַגִּלְעָד אֶל- יְהוָה הַמַּצְפָּה:</p>	<p>^{20,1} E apareceram todos os filhos de Israel congregados em assembleia, como um só homem, desde Dã até Bersabeia e a terra de Galaad, diante de Yahweh em Mispá.</p>
<p>וַיִּתְיַצְּבוּ פָּנֹת כָּל-הָעָם כָּל שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל בַּקֹּהֶל עִם הָאֱלֹהִים אַרְבַּע מֵאוֹת אָלֶף אִישׁ רִגְלֵי שְׁלָף חֶרֶב:</p>	<p>² E se posicionaram, todos os chefes do povo de todas as tribos de Israel na assembleia do povo de Deus: quatrocentos mil soldados de infantaria armados de espada.</p>
<p>וַיִּשְׁמְעוּ בְנֵי בִנְיָמִן כִּי-עָלוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל הַמַּצְפָּה וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל דַּבְּרוּ אִיכָּה נִהְיָתָה הָרָעָה הַזֹּאת:</p>	<p>³ E ouviram os filhos de Benjamin que os filhos de Israel subiram para Mispá. Os filhos de Israel disseram: “Diga-nos como aconteceu essa perversidade!”</p>
<p>וַיַּעַן הָאִישׁ הַלֵּוִי אִישׁ הָאִשָּׁה הַנִּרְצָחָה וַיֹּאמֶר הַגְּבֻעָתָה אֲשֶׁר לְבִנְיָמִן בָּאתִי אֲנִי וּפִילִגְשִׁי לָלוּ:</p>	<p>⁴ E respondeu o Levita, o marido da mulher assassinada. E disse: “Em Gabaá de Benjamin, cheguei eu e minha Concubina para passar a noite.</p>
<p>וַיָּקֻמוּ עָלַי בַּעֲלֵי הַגְּבֻעָה וַיִּסְבּוּ עָלַי אֶת-הַבַּיִת לְיָלָה אוֹתִי דָּמּוּ לְהָרֹג וְאֶת-פִּילִגְשִׁי עָנּוּ וַתָּמָת:</p>	<p>⁵ E levantaram sobre mim os senhores de Gabaá, cercando por minha causa a casa à noite, eles pretendiam me matar, mas violaram minha Concubina para matá-la.</p>

<p>וְאֵתְּוּ בְּפִילִגְשִׁי וְאֶנְתָּתִּי וְאֶשְׁלַחְהֶם בְּכָל־שָׂדֶה נַחֲלַת יִשְׂרָאֵל כִּי עָשׂוּ זִמָּה וְנִבְלָה בְּיִשְׂרָאֵל:</p>	<p>⁶ Então, peguei minha Concubina e a desmembrei e enviei para todo território da herança de Israel, pois eles cometeram lascívia e vergonha em Israel.</p>
<p>הִגֵּה כְּלִכֶּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הָבּוּ לָכֶם דְּבַר וְעֲצָה הֵלֵם:</p>	<p>⁷ Contemplai! Todos vocês, filhos de Israel, e deem uma palavra de conselho.”</p>
<p>וַיָּקֻם כָּל־הָעָם כָּאִישׁ אֶחָד לֵאמֹר לֹא גִּלְדִּי אִישׁ לְאַהֲלוֹ וְלֹא נָסוּר אִישׁ לְבֵיתוֹ:</p>	<p>⁸ E se levantou todo o povo, como um só homem, dizendo: “Nenhum homem irá para sua tenda, ninguém voltará para sua casa</p>
<p>וַעֲתָה זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה לְגִבְעָה עָלֶיהָ בְּגֹרֶל:</p>	<p>⁹ Agora, isto é o que faremos contra Gabaá. Iremos sobre ela por sorteio.</p>
<p>וְלָקַחְנוּ עֲשָׂרָה אַנְשִׁים לַמָּאָה לְכָל שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל וּמֵאָה לְאֶלֶף וְאַלֶּף לְרִבְבָּה לְקַסֹּת צָדָה לָעָם לַעֲשׂוֹת לְבוֹאֵם לְגִבְעָה בְּנִימָן כְּכָל־הַנִּבְלָה אֲשֶׁר עָשָׂה בְּיִשְׂרָאֵל:</p>	<p>¹⁰ E tomaremos dez homens de casa cem de todas as tribos de Israel, e cem de cada mil, e vil das cada dez mil, tomaremos provisões para o povo, para os que vão contra Gabaá de Benjamin.</p>
<p>וַיֵּאסְפוּ כָל־אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל־הָעִיר כָּאִישׁ אֶחָד חֻבְרִים: פ</p>	<p>¹¹ E reuniram-se todos os homens de Israel contra a cidade, unidos como um só homem.</p>
<p>וַיִּשְׁלְחוּ שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל אַנְשִׁים בְּכָל־שְׁבִטֵי בְּנִימָן לֵאמֹר מָה הָרָעָה הַזֹּאת אֲשֶׁר נִהְיִתָּה בָּכֶם:</p>	<p>¹² As tribos de Israel enviaram homens a toda tribo de Benjamim, dizendo: “Que crueldade foi essa que ocorreu entre vocês?”</p>
<p>וַעֲתָה תָנוּ אֶת־הָאֲנָשִׁים בְּנֵי־בִלְעֵל אֲשֶׁר בְּגִבְעָה וּנְמִיתָם וְנִבְעַרְהָ רָעָה מִיִּשְׂרָאֵל וְלֹא אָבוּ [כד] (בְּנֵי [בְּנִימָן לְשֹׁמֵעַ בְּקוֹל אַחֵיהֶם בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>¹³ Agora entregai esses homens, filhos de Belial, de Gabaá, para que possamos matá-los, e consumiremos (queimaremos) o mal de Israel. Mas os filhos de Benjamim não estavam dispostos em ouvir a voz de seus irmãos, os filhos de Israel.</p>
<p>וַיֵּאסְפוּ בְנֵי־בְנִימָן מִן־הָעִירִים הַגִּבְעָתָה לָצֵאת לְמִלְחָמָה עִם־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>¹⁴ E reuniram-se, os filhos de Benjamin, de suas cidades, para ir em batalha contra os filhos de Israel.</p>

<p>וַיִּתְּקֻדּוּ בְנֵי בִנְיָמִן בַּיּוֹם הַהוּא מֵהָעָרִים עָשָׂרִים וַיִּשָּׂה אֶלֶף אִישׁ שְׁלֹף חֶרֶב לְבַד מִיִּשְׁבֵּי הַגְּבֻעָה הַתְּתֻקָּדוּ שְׁבַע מֵאוֹת אִישׁ בָּחוּר:</p>	<p>15 E contados os filhos de Benjamin naquele dia, de suas cidades, vinte e seis mil homens com espada, fora os habitantes de Gabaá, que contaram de setecentos homens jovens.</p>
<p>מִכָּל הָעָם הַזֶּה שְׁבַע מֵאוֹת אִישׁ בָּחוּר אֶטֶר יָד- יְמִינוֹ כָּל-זֶה קָלַע בָּאֶבֶן אֶל-הַשָּׁעֵרָה וְלֹא יָחָטָא: פ</p>	<p>16 Entre esse povo, estavam setecentos homens jovens canhotos, com a mão direita, cada um poderia atirar uma pedra em um fio de cabelo e não erraria.</p>
<p>וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל הַתְּתֻקָּדוּ לְבַד מִבְּנֵימָן אַרְבַּע מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ שְׁלֹף חֶרֶב כָּל-זֶה אִישׁ מִלְחָמָה:</p>	<p>17 E os homens de Israel reunidos, exceto Benjamin, quatrocentos mil homens, empunhando espadas, todos homens de batalha.</p>
<p>וַיָּקֻמוּ וַיַּעֲלוּ בֵּית-אֵל וַיִּשְׁאַלּוּ בֵּאלֵהִים וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִי יַעֲלֶה-לָנוּ בַּתְּחִלָּה לְמִלְחָמָה עִם- בְּנֵי בִנְיָמִן וַיֹּאמֶר יְהוָה יְהוֹדָה בַּתְּחִלָּה:</p>	<p>18 E levantaram-se e subiram até Betel e consultaram a Deus. E eles disseram: “Dos filhos de Israel, quem subirá primeiro para a batalha com os filhos de Benjamin”. E disse Yahweh: “Judá, primeiro!”</p>
<p>וַיָּקֻמוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל בַּבֹּקֶר וַיַּחֲנוּ עַל-הַגְּבֻעָה: פ</p>	<p>19 E levantaram os filhos de Israel e pela manhã acamparam contra Gabaá.</p>
<p>וַיֵּצֵא אִישׁ יִשְׂרָאֵל לְמִלְחָמָה עִם-בְּנֵימָן וַיַּעֲרְכוּ אִתָּם אִישׁ-יִשְׂרָאֵל מִלְחָמָה אֶל-הַגְּבֻעָה:</p>	<p>20 E saíram os homens de Israel para a batalha contra Benjamin. E se colocaram em ordem de batalha, os homens de Israel, contra eles em Gabaá.</p>
<p>וַיֵּצְאוּ בְנֵי-בִנְיָמִן מִן-הַגְּבֻעָה וַיִּשְׁחִיתוּ בְּיִשְׂרָאֵל בַּיּוֹם הַהוּא שְׁנַיִם וָעָשָׂרִים אֶלֶף אִישׁ אֶרְצָה:</p>	<p>21 E saíram os filhos de Benjamin de Gabaá, naquele dia, deixando arruinado por terra vinte dois mil homens.</p>
<p>וַיִּתְּחַזַּק הָעָם אִישׁ יִשְׂרָאֵל וַיִּסָּפוּ לַעֲרֹךְ מִלְחָמָה בְּמָקוֹם אֲשֶׁר-עָרְכוּ שָׁם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן:</p>	<p>22 E se encorajaram, o povo dos homens de Israel, novamente se colocando em ordem de batalha no mesmo lugar do primeiro dia.</p>
<p>וַיַּעֲלוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל וַיִּבְכּוּ לִפְנֵי-יְהוָה עַד-הָעֶרֶב וַיִּשְׁאַלּוּ בִּיהוָה לֵאמֹר הַאוֹסִיף לְגִשֵּׁת לְמִלְחָמָה עִם-בְּנֵי בִנְיָמִן אַחֲרֵי יְהוָה עָלֵינוּ אֱלֹהֵינוּ: פ</p>	<p>23 E subiram os filhos de Israel e choraram na presença de (face a face com) Yahweh, até pôr do sol, pediram conselho a Yahweh, dizendo: “Novamente nos levantaremos em</p>

	<p>direção da batalha contra os filhos de Benjamin, nosso irmão?” E disse Yahweh: “Subam contra ele!”</p>
וַיִּקְרְבוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־בְּנֵי בִנְיָמִן בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי:	<p>²⁴ E agiram os filhos de Israel contra os filhos de Benjamin no segundo dia.</p>
וַיֵּצֵא בִנְיָמִן לִקְרָאתָם מִן־הַגְּבְעָה בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וַיִּשְׁחִיתוּ בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עוֹד שְׁמֹנֶת עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ אֶרְצָה כָּל־אֶלֶה שְׁלֹפִי חָרָב:	<p>²⁵ E saiu Benjamin contra eles contra eles de Gabaá, no segundo dia, e arruinaram os filhos de Israel, mais de dezoito mil homens de espadas na mão, todos ao chão.</p>
וַיַּעֲלוּ כָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָל־הָעָם וַיָּבֹאוּ בֵּית־אֵל וַיִּכְּבוּ וַיִּשְׁבּוּ שָׁם לִפְנֵי יְהוָה וַיִּצְּמוּ בַּיּוֹם־הַהוּא עַד־הָעֶרֶב וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּשְׁלְמִים לִפְנֵי יְהוָה:	<p>²⁶ E subiram todos os filhos de Israel, todo o povo a Betel, entraram, sentaram e choraram ali na presença de Yahweh. Jejuaram, de dia até a noite e ofereceram holocaustos e sacrifícios de amizade na presença de Yahweh.</p>
וַיִּשְׁאַלּוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בִּיהוָה וְשֵׁם אֲרוֹן בְּרִית הָאֱלֹהִים בַּיָּמִים הָהֵם:	<p>²⁷ E pediram os filhos de Israel a Yahweh. Ali, naqueles dias, estava a Arca da Aliança de Deus</p>
וּפִינֶחָס בֶּן־אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן עָמַד לִפְנֵי בַּיָּמִים הָהֵם לֵאמֹר הַאֲוֹסֶף עוֹד לֵצֵאת לַמִּלְחָמָה עִם־בְּנֵי־בִנְיָמִן אֲחִי אִם־אֶחָדָל וַיֹּאמֶר יְהוָה עָלָיו כִּי מָתָר אֶתְּנֶנּוּ בַּיָּד:	<p>²⁸ e Fineias, filho de Eleasar, filho de Aarão, estava na sua presença naquele dia, e disse: “Devo novamente ainda sair em batalha contra os filhos de Benjamin, meu irmão, ou devo cessar? E Yahweh disse: “Subi, pois amanhã os entregarei em vossas mãos!”</p>
וַיִּשֶׂם יִשְׂרָאֵל אֲרָבִים אֶל־הַגְּבְעָה סָבִיב: פ	<p>²⁹ Armou Israel emboscada contra Gabaá ao redor.</p>
וַיַּעֲלוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־בְּנֵי בִנְיָמִן בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיַּעֲרְכוּ אֶל־הַגְּבְעָה כְּפָעַם בְּכָעַם:	<p>³⁰ E subiram os filhos de Israel contra os filhos de Benjamin, no terceiro dia, e se colocaram em ordem de batalha contra Gabaá como das outras vezes.</p>
וַיֵּצְאוּ בְנֵי־בִנְיָמִן לִקְרַאת הָעָם הַנִּמְקֵי מִן־הָעִיר וַיַּחֲלֹלוּ לְהַכּוֹת מֵהָעָם חֲלָלִים כְּפָעַם בְּכָעַם	<p>³¹ E saíram os filhos de Benjamin contra o povo. Foram afastados da cidade e começaram a matar o povo como da outra</p>

<p>בְּמִסְלֹת אֲשֶׁר אַחַת עָלֶיהָ בֵּית-אֵל וְאַחַת גִּבְעָתָהּ בְּשֻׁלְהָ כְּשִׁלְשִׁים אִישׁ בְּיִשְׂרָאֵל:</p>	<p>vez, nas estradas, uma da qual sobre para Betel e outra para Gabaá, cerca de trinta homens de Israel, em campo aberto.</p>
<p>וַיֹּאמְרוּ בְנֵי בִנְיָמִן נִגְפִים הֵם לִפְנֵינוּ כְּבָרָאשָׁנָה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אָמְרוּ נָנוּסָה וְנִתְקַלְהוּ מִן-הָעִיר אֶל- הַמִּסְלֹת:</p>	<p>³² E disseram os filhos de Benjamin: “Estão derrotados na nossa presença como antes!” Mas disseram os filhos de Israel: “Vamos escapar e afastá-los da cidade para as estradas.”</p>
<p>וְכָל אִישׁ יִשְׂרָאֵל קָמוּ מִמְּקוֹמוֹ וַיַּעֲרְכוּ בְּכַעַל תָּמָר וְאַרְבַּב יִשְׂרָאֵל מִגִּיחַ מִמְּקוֹמוֹ מִמַּעְרַה-גִּבְעָה:</p>	<p>³³ E todos os homens de Israel ergueram-se de seu posto em ordem de batalha em Baal-Tamar e emboscaram, Israel irrompeu de sua posição na planície de Geba.</p>
<p>וַיָּבֹאוּ מִנֶּגֶד לַגִּבְעָה עֶשְׂרֵת אֲלָפִים אִישׁ בָּחוּר מִכָּל-יִשְׂרָאֵל וְהַמִּלְחָמָה כְּבִדָּה וְהֵם לֹא יָדְעוּ כִּי- נִגְעַת עָלֵיהֶם הָרָעָה: פ</p>	<p>³⁴ E veio frente a vista de Gabaá dez mil homens jovens, todos de Israel e a batalha foi pesada e eles não sabiam que o desastre os atingira.</p>
<p>וַיִּגַּף יְהוָה אֶת-בִּנְיָמִן לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁחִיתוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּבִנְיָמִן בַּיּוֹם הַהוּא עֶשְׂרִים וְחַמְשָׁה אֲלָף וּמֵאָה אִישׁ כָּל-אֵלֶּה שָׁלַף חֶרֶב:</p>	<p>³⁵ E Yahweh feriu Benjamin na presença Israel. Os filhos de Israel destruíram, naquele dia, vinte cinco mil e cem homens de Benjamin, todos empunhando espadas.</p>
<p>וַיִּרְאוּ בְנֵי-בִנְיָמִן כִּי נִגְּפוּ וַיִּתְּנוּ אִישׁ-יִשְׂרָאֵל מָקוֹם לְבִנְיָמִן כִּי בָטְחוּ אֶל-הָאֲרֵב אֲשֶׁר שָׂמוּ אֶל-הַגִּבְעָה:</p>	<p>³⁶ Os filhos de Benjamin viram que foram feridos. E os homens de Israel deram terreno para Benjamin, porque confiaram na emboscada que definiram contra Gabaá.</p>
<p>וְהָאֲרֵב הִחִישׁוּ וַיַּפְשְׁטוּ אֶל-הַגִּבְעָה וַיִּמְשְׁלֵה אֲרֵב בֵּינָם אֶת-כָּל-הָעִיר לְפִי-חֶרֶב:</p>	<p>³⁷ Emboscaram rapidamente e invadiram e espalharam Gabaá. A emboscada atingiu a cidade por inteiro no fio da espada.</p>
<p>וְהַמּוֹעֵד הָיָה לְאִישׁ יִשְׂרָאֵל עִם-הָאֲרֵב הָרֵב לְהַעֲלוֹתָם מִשָּׂאת הָעָשָׁן מִן-הָעִיר:</p>	<p>³⁸ E o sinal indicado entre os homens de Israel para a emboscada, foi que eles levantariam uma grande nuvem de fumaça do lado de fora da cidade.</p>
<p>וַיִּהְיוּ אִישׁ-יִשְׂרָאֵל בַּמִּלְחָמָה וּבִנְיָמִן הִחֵל לְהַפּוֹת חֲלָלִים בְּאִישׁ-יִשְׂרָאֵל כְּשִׁלְשִׁים אִישׁ כִּי</p>	<p>³⁹ Então, viriam os homens de Israel para a batalha. E Benjamin começaria a atacar e</p>

אָמְרוּ אַף גִּלְדֵּי גִלְדֵּי הוּא לְפָנֵינוּ כְּמִלְחָמָה הָרֵאשֶׁנָּה:	matar os homens de Israel, cerca de trinta homens, e diriam: “Certamente, estão feridos e derrotados na nossa presença como antes!”
וְהַמְשִׁאֵת הַתֵּלָה לַעֲלֹת מִן־הָעִיר עָמוּד עָשָׂן וַיֵּן בְּנֵימִן אַחֲרָיו וַהֲגָה עָלָה כָּל־לִיל־הָעִיר הַשְּׁמִימָה:	⁴⁰ Mas quando a nuvem começou a subir da cidade em uma coluna de fumaça e Benjamin olhou para trás e viram subindo a cidade inteira para o céu.
וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל הִפֹּךְ וַיִּבְהַל אִישׁ בְּנֵימִן כִּי רָאָה כִּי־נִגְעָה עָלָיו הָרָעָה:	⁴¹ E quando os homens de Israel voltaram, os homens de Benjamim entraram em pânico, porque viram que veio sobre eles o desastre.
וַיִּפְּצוּ לְפָנֵי אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל־דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר וְהַמִּלְחָמָה הַדְּבִיקָתָהּ וְאִשְׁרֵי מַהְעֲרִים מִשְׁחִיתִים אוֹתָהּ בְּתוֹכוֹ:	⁴² Recuaram na presença dos homens de Israel, na direção do deserto. Mas a batalha os alcançou, e quem estava fora da cidade foi destruído.
כָּתְרוּ אֶת־בְּנֵימִן הַרְדִּיפָהּ מִנוֹתָה הַדְּרִיכָהּ עַד נֹכַח הַגְּבֻעָה מִמִּזְרַח־שָׁמֶשׁ:	⁴³ Eles cercaram Benjamin, facilmente os perseguiu e pisoteou até a entrada de Gabaá, na direção do nascer do sol.
וַיִּפְּלוּ מִבְּנֵימִן שְׁמֹנֶה־עָשָׂר אֶלֶף אִישׁ אֶת־כָּל־אֶלֶה אֲנָשֵׁי־חֵיל:	⁴⁴ E Benjamin caiu , dezoito mil homens, todos eles homens de força.
וַיִּפְּצוּ וַיֵּגְסוּ הַמִּדְבָּרָה אֶל־סֹלֶע הָרָמֹן וַיַּעֲלִלְהוּ בְּמִסְלֹת חֲמִשָּׁת אֲלָפִים אִישׁ וַיִּדְבִּיקוּ אַחֲרָיו עַד־גִּדְעָם וַיָּכוּ מִמֶּנּוּ אֲלָפִים אִישׁ:	⁴⁵ Viram e fugiram para o deserto, para o Penhasco de Remon. Perseguidos, cinco mil homens foram feridos nas estradas, até Guidom, mataram amis dois mil.
וַיְהִי כָל־הַנְּפֹלִים מִבְּנֵימִן עָשָׂרִים וְחֲמִשָּׁה אֶלֶף אִישׁ עָלָה חֶרֶב בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־כָּל־אֶלֶה אֲנָשֵׁי־חֵיל:	⁴⁶ Aconteceu com todos de Benjamin, caíram vinte e cinco mil homens, homens de espada, naquele dia, todos eram homens de força.
וַיִּפְּצוּ וַיֵּגְסוּ הַמִּדְבָּרָה אֶל־סֹלֶע הָרָמֹן וַיֵּשְׁבּוּ מֵאֹת אִישׁ וַיֵּשְׁבוּ בְּסֹלֶע רָמֹן אַרְבָּעָה חֳדָשִׁים:	⁴⁷ E viram e fugiram em direção ao deserto para o Penhasco de Remon, seiscentos homens. E eles ficaram no Penhasco de Remon por quatro meses.

<p>וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל שָׁבוּ אֶל-בְּנֵי בִנְיָמִן וַיָּכּוּם לְפִי- חֶרֶב מְעִיר מָתָם עַד-בְּהֶמָּה עַד כָּל-הַנִּמְצָא גַם כָּל-הָעֲרִים הַנִּמְצָאוֹת שָׁלְחוּ בָאֵשׁ: פ</p>	<p>⁴⁸ E os homens de Israel voltaram atrás contra os filhos de Benjamin e os derrubaram no fio de espada, cidades inteiras, até mesmo animais, até mesmo todos encontravam. Também lançaram fogo em todas as cidades que encontraram.</p>
<p>וְאִישׁ יִשְׂרָאֵל נִשְׁבַּע בַּמִּצָּפָה לֵאמֹר אִישׁ מִמֶּנּוּ לֹא-יָתֵן בָּתּוֹ לְבִנְיָמִן לְאִשָּׁה:</p>	<p>^{21,1} Os homens de Israel tinham jurado em Mispá, dizendo: “Nenhum de nós dará sua filha para Benjamin como esposa!”</p>
<p>וַיָּבֹא הָעָם בֵּית-אֵל וַיָּשׁוּבוּ שָׁם עַד-הָעֶרֶב לִפְנֵי הָאֱלֹהִים וַיִּשָּׂאוּ קוֹלָם וַיִּבְכוּ בָכִי גָדוֹל:</p>	<p>² E o povo veio para Betel e sentou-se lá na presença de Deus até a noite, levantaram suas vozes e choraram muito.</p>
<p>וַיֹּאמְרוּ לָמָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הֵיטָה זֹאת בְּיִשְׂרָאֵל לְהַפְקִיד הַיּוֹם מִיִּשְׂרָאֵל שֶׁבֶט אֶחָד:</p>	<p>³ E disseram: “Por que Yahweh, Deus de Israel, aconteceu de faltar (deixar de existir, punir) hoje em Israel uma tribo de Israel?”</p>
<p>וַיְהִי מִמָּחָרָת וַיִּשְׁכְּמוּ הָעָם וַיִּבְנוּ-שָׁם מִזְבֵּחַ וַיַּעֲלוּ עֹלוֹת וּשְׁלָמִים: פ</p>	<p>⁴ Então o povo foi cedo, na manhã seguinte, construiu um altar e ofereceram holocaustos e sacrifícios de amizade.</p>
<p>וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִי אֲשֶׁר לֹא-עָלָה בְּקִהָל מְכַל-שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל אֶל-יְהוָה כִּי הִשְׁבוּעָה הַגְּדוֹלָה הֵיטָה לְאֲשֶׁר לֹא-עָלָה אֶל-יְהוָה הַמִּצָּפָה לֵאמֹר מוֹת יוּמָת:</p>	<p>⁵ E disseram os filhos de Israel: “Quem não subiu para a assembleia entre todas as tribos de Israel, em direção de Yahweh? Um juramento grande eles fizeram contra qualquer um que não subisse na direção de Yahweh em Mispá, dizendo: “Será condenado a morte!”</p>
<p>וַיִּנְחַמוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל-בִּנְיָמִן אָחִיו וַיֹּאמְרוּ נִגְדָע הַיּוֹם שֶׁבֶט אֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל:</p>	<p>⁶ E entristeceram-se os filhos de Israel por seu irmão, Benjamin e disseram: “Foi cortada hoje uma tribo de Israel!”</p>

<p>מִה־נַעֲשֶׂה לָהֶם לְנוֹתָרִים לְנָשִׁים וְאֲנַחְנוּ נִשְׁבַּעְנוּ בַּיהוָה לְבִלְתִּי תַת־לָהֶם מִבְּנוֹתֵינוּ לְנָשִׁים:</p>	<p>⁷ O que devemos fazer por aqueles que restaram, já que juramos por Yahweh não dar nossas filhas por esposas?</p>
<p>וַיֹּאמְרוּ מִי אֶחָד מִשְׁבָּטֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר לֹא־ עָלָה אֶל־יְהוָה הַמִּצָּפָה וְהִנֵּה לֹא בָא־אִישׁ אֶל־הַמַּחֲנֶה מִיִּבְיֹשׁ גִּלְעָד אֶל־הַקָּהָל:</p>	<p>⁸ E disseram: “Qual a tribo de Israel que não subiu na em direção a Yahweh em Mispá?” Eis que não veio nenhum para o acampamento, para a assembleia de Jabes de Galaad.</p>
<p>וַיִּתְּכָדוּ הָעָם וְהִנֵּה אִין־שָׁם אִישׁ מִיּוֹשְׁבֵי יִבְיֹשׁ גִּלְעָד:</p>	<p>⁹ O povo foi passado em revista, eis que nenhum lá era de Jabes de Galaad.</p>
<p>וַיִּשְׁלְחוּ־שָׁם הָעֵדָה נָשִׁים־עֹשֶׂר אֶלֶף אִישׁ מִבְּנֵי הַחֵיָל וַיִּצְווּ אוֹתָם לֵאמֹר לָכוּ וְהִכִּיתֶם אֶת־יּוֹשְׁבֵי יִבְיֹשׁ גִּלְעָד לְפִי־חֶרֶב וְהַנָּשִׁים וְהַטָּף:</p>	<p>¹⁰ A congregação enviou para lá doze mil homens de força, e ordenou eles dizendo: “Vão atacar os habitantes de Jabes de Galaad, passai no fio da espada, incluindo mulheres e crianças.</p>
<p>וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כָל־זָכָר וְכָל־אִשָּׁה יִדְעַת מִשְׁכַּב־זָכָר תִּתְּרִימוּ:</p>	<p>¹¹ É isso o que disseram que deviam fazer: “Cada homem e cada mulher que conheceu um homem, vocês consagrarão ao extermínio.”</p>
<p>וַיִּמְצְאוּ מִיּוֹשְׁבֵי יִבְיֹשׁ גִּלְעָד אַרְבַּע מֵאוֹת נַעֲרָה בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא־יָדְעָה אִישׁ לְמִשְׁכָּב זָכָר וַיָּבִיאוּ אוֹתָם אֶל־הַמַּחֲנֶה שְׁלֹה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנָעַן: ס</p>	<p>¹² E encontraram entre os habitantes de Jabes de Galaad quatrocentas jovens virgens que não conheceram homem na cama e trouxeram elas para o acampamento de Silo, na terra de Canaã.</p>
<p>וַיִּשְׁלְחוּ כָל־הָעֵדָה וַיְדַבְּרוּ אֶל־בְּנֵי בִנְיָמִן אֲשֶׁר בְּסֹלֶע רִמּוֹן וַיִּקְרְאוּ לָהֶם שְׁלוֹם:</p>	<p>¹³ E toda congregação enviou uma palavra para os filhos de Benjamin que estavam no Penhasco do Remon e anunciaram para ele a paz.</p>

<p>וַיָּשָׁב בְּנִימִן בְּעֵת הַהִיא וַיִּתְּנוּ לָהֶם הַנָּשִׁים אֲשֶׁר חָיוּ מִנָּשִׁי יָבֶשׁ גִּלְעָד וְלֹא־מָצְאוּ לָהֶם כֹּן:</p>	<p>¹⁴ E Benjamin voltou. Neste momento lhes deram as mulheres que sobreviveram, as mulheres de Jabes de Galaad, mas ainda não era suficiente.</p>
<p>וְהָעָם נָחַם לְבִנְיָמִן כִּי־עָשָׂה יְהוָה פֶּרִץ בְּשִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>¹⁵ E o povo se entristeceu por Benjamin, porque Yahweh fez uma brecha nas tribos de Israel.</p>
<p>וַיֹּאמְרוּ זִקְנֵי הָעֵדָה מִה־נַּעֲשֶׂה לְנוֹתָרִים לְנָשִׁים כִּי־נִשְׁמָדָה מִבְּנִימִן אִשָּׁה:</p>	<p>¹⁶ E disseram os mais velhos da congregação: “O que fazer para que sobre esposas para os que de Benjamin que foram destruídas as esposas?”</p>
<p>וַיֹּאמְרוּ יְרֵשֶׁת פְּלִיטָה לְבִנְיָמִן וְלֹא־יִמָּחָה שִׁבְט מִיִּשְׂרָאֵל:</p>	<p>¹⁷ E disseram: “Uma herança para os remanescentes de Benjamin, porque não pode ser apagada uma tribo de Israel!”</p>
<p>וַאֲנִיחֵנוּ לֹא נוּכַל לָתֵת־לָהֶם נָשִׁים מִבְּנוֹתֵינוּ כִּי־נִשְׁבָּעוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אֲרוּר נָתַן אִשָּׁה לְבִנְיָמִן: ׀</p>	<p>¹⁸ Mas nós não podemos ser capazes de dar para eles nossas filhas como esposas, porque fizemos um juramento como filhos de Israel, dizendo: “Maldito aquele que der uma mulher para Benjamin!”</p>
<p>וַיֹּאמְרוּ הִנֵּה חַג־יְהוָה בְּשָׁלוֹ מִיָּמִים יָמִימָה אֲשֶׁר מִצְּפוֹנָה לְבֵית־אֵל מִזְרְחָה הַשָּׁמֶשׁ לְמִסְלָה הָעֹלָה מִבֵּית־אֵל שְׂכֶמָה וּמִגֵּב לְלִבְנָה:</p>	<p>¹⁹ E disseram: “Eis uma festa anual de Yahweh em Silo, ao norte de Betel e ao leste da estrada que sobe para Betel até Siquém e ao sul de Lebona.</p>
<p>[וַיִּצְווּ] אֶת־בְּנֵי בְנִימִן לֵאמֹר לְכוּ וְאָרְבֶּתֶם בְּכַרְמִים:</p>	<p>²⁰ E instruíram os filhos de Benjamin, dizendo: “Vai ficar à espreita nas vinhas!</p>
<p>וּרְאִיתֶם וְהָיָה אִם־יֵצְאוּ בָנוֹת־שִׁילוֹ לְחֹוֶל בְּמַחְלוֹת וַיִּצְאֲתֶם מִן־הַכַּרְמִים וַחֲטַפְתֶּם לָכֶם אִישׁ אֲשֶׁתּוֹ מִבְּנוֹת שִׁילוֹ וְהִלַּכְתֶּם אֶרֶץ בְּנִימִן:</p>	<p>²¹ Observai e quando saírem as filhas de Silo para realizar suas danças, saiam das vinhas e todo homem capture para si, uma esposa das filhas de Silo e vá para a terra de Benjamin.”</p>

<p>וְהָיָה כִּי-יָבֹאוּ אֲבוֹתָם אֹף אֶחְיָהֶם (לְרֹב] (לְרִיב] אֵלֵינוּ וְאָמְרֵנוּ אֲלֵיהֶם חֲנוּנוּ אוֹתָם כִּי לֹא לָקַחְנוּ אִישׁ אִשָּׁתוֹ בַּמִּלְחָמָה כִּי לֹא אַתֶּם נִתַּתֶּם לָהֶם כָּעֵת תְּאֻשָּׁמוּ: ס</p>	<p>²² E quando vieram seus pais e seus irmãos reclamar conosco, lhe diremos para eles: “Sejam gentis para com eles, porque não pegamos mulheres para cada um na guerra, nem vós podeis dar para eles, neste caso, seriam culpados.”</p>
<p>וַיַּעֲשׂוּ-כֵן בְּנֵי בִנְיָמִן וַיִּשְׂאוּ נָשִׁים לְמִסְפָּרָם מִן-הַמְּחֻלָּלוֹת אֲשֶׁר גָּזְלוּ וַיָּלְכוּ וַיֵּשְׁבוּ אֶל- גְּחֻלָּתָם וַיִּבְנוּ אֶת-הָעָרִים וַיֵּשְׁבוּ בָּהֶם:</p>	<p>²³ E fizera, portanto, os filhos de Benjamin, e levaram as esposas segundo seu número para sua herança, reconstruíram suas cidades e habitaram nelas.</p>
<p>וַיִּתְּהֵלְכוּ מִשָּׁם בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל כָּעֵת הַהִיא אִישׁ לְשִׁבְטוֹ וּלְמִשְׁפַּחְתּוֹ וַיֵּצְאוּ מִשָּׁם אִישׁ לְגֻחֻלָּתוֹ:</p>	<p>²⁴ E partiram dali os filhos de Israel, cada homem para sua tribo e família, saíram dali, cada homem para sua herança.</p>
<p>בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיָּשָׁר בַּעֲיָנָיו יַעֲשֶׂה:</p>	<p>²⁵ No tempo que não havia reis em Israel, os homens faziam o que era correto aos seus próprios olhos.</p>