

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

De Siquén a Jerusalén - Josué 24,1-28 como narración mítico-literaria [From Shechem to Jerusalem - Joshua 24.1 - 28 as mythical-literary narrative]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Reimer, Haroldo;Ribeiro, Osvaldo
Publisher	DEI - RECU
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-16 07:52:52
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/184042

De Siquén a Jerusalén - *Josué 24,1-28 como narración mítico-literaria*

Haroldo Reimer y Osvaldo Luiz Ribeiro

Resumen

El artículo defiende la hipótesis de que Josué 24,1-28* constituye una narración mítico-literaria. En los términos de este género literario, se retro-proyecta, en los orígenes, una “alianza” monolátrica que, en términos histórico-sociales, es operada, de hecho, por Josué, sumo sacerdote de la *golah* post-exílica. Las referencias, circunscribiendo el conjunto de las narraciones, son entonces comprendidas entre Génesis 12 y Josué 24, que funcionan como listón inter-referencial para la “lectura” del contenido interno, al mismo tiempo que, sin poder negar la condición patriarcal del “pueblo”, encuadran la tradición de la “tierra” bajo el régimen de la alianza. Cortada al final del proceso de ocupación, en la forma retórica de un “antes” y de un “de ahora en adelante”. El “pacto” monolátrico asume el pasado poliátrico del pueblo y “pone” estatuto y derecho como registro de la “alianza”. En la estera de las resistencias enfrentadas por las autoridades responsables, los símbolos religiosos populares son finalmente por ellas cooptados, lo que confiere mayor eficiencia y eficacia a la manutención de los objetivos inmediatos del pacto jerosolimitano.

Abstract

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

La idea de “pacto” o “alianza” está en la raíz de las narraciones bíblicas. La palabra hebrea para designar esa idea es *berit*. Ese término parece funcionar como una especie de espina dorsal de la religión de los antiguos hebreos. Tiene, sin embargo, varias ramificaciones.

Una de las expresiones de la idea de pacto o alianza es el acuerdo entre el pueblo que aplica la alianza y su Dios, Yahvé, en el sentido de una adoración exclusiva. La monolatría o lo que es lo mismo el monoteísmo constituye una especie de síntesis “oficial” de la construcción y del desarrollo de la religión hebrea. Otros trazos, como la ética, el profetismo y el mesianismo también están presentes en esa “síntesis”.

La monolatría o el monoteísmo, en cuanto síntesis “oficial” de la religión hebrea, pasa por varias etapas en su historia de constitución. En sus orígenes, el (los) antiguo (s) Israel / Judá muy probablemente era (n) poliátrico (s), es decir, varias divinidades podían ser adoradas en los espacios de Israel / Judá. Con eso, Israel / Judá estaban encuadrados en los moldes de la estructuras de la religión del mundo cananeo.

Una de las formas de comprensión del fenómeno de monolatrización de la religión judaica asume que, gradualmente, se va desarrollando allí una tendencia que se enrumba a la monolatría. Hay momentos históricos que probablemente aceleran tal conciencia de adoración y

fidelidad a un solo Dios, probablemente asociados con las “reformas religiosas” operadas a partir del poder central, en especial del santuario central, como en la reforma de Ezequiel (2Re 18) y de Josías (2Re 22-23). En la literatura bíblica, personajes proféticos son relacionados con la construcción del monoteísmo. Es el caso de Elías (1Re 18), de Oseas, Jeremías y Ezequiel. Ese dato llevó inclusive al sociológico alemán Max Weber a afirmar que los profetas son los constructores del monoteísmo ético hebreo.

El desarrollo desde la poliatría hasta la monolatría en el (los) antiguo (s) Israel y Judá pasa por momentos y situaciones de conflictos. Las propias reformas religiosas envuelven conflictos de competencia, porque implican la afirmación de una tendencia entendida como “oficial” y la supresión de elementos indeseables. Es lo que se da, por ejemplo, con la interdicción del culto a Nestán / Nehushtán y en el retiro de la respectiva imagen del santuario. Pero también la interdicción al culto a la divinidad femenina Aserá / Asherah y la remoción de su simbólica iconografía del santuario, lo que implicó situaciones conflictivas, porque envolvía cambios en el funcionamiento oficial de la religión e implicaba consecuencias negativas para ese tipo de práctica religiosa en los espacios domésticos. El (re) manejo de las competencias implicaba nuevas relaciones de poder.

Es bien probable, como sugirió Morton Smith, que muchos conflictos religiosos hayan sido desencadenados por los agentes religiosos de los santuarios rivales. Nos referimos a los sacerdotes y profetas, categorías sociales usualmente vinculadas con los santuarios. Disputas por “fieles”, sus diezmos y sus ofrendas, probablemente constituían las motivaciones económicas de tales conflictos. El convencimiento personal o grupal, expresado en forma de credo religioso debió de haber contribuido a la degradación de determinados movimientos. Se piensa, por ejemplo, en la historia de Elías y su polémica contra el culto de Baal y la insistencia en la afirmación de que “Yahvé es el Dios” (= *ha-elohim* - 1Re 18,39). Por detrás del convencimiento religioso, afirmado apologéticamente y catequéticamente, está la apropiación de las ofertas de los fieles por el santuario. Se debe recordar que, en la Antigüedad, los templos estaban insertos en la estructura monárquica, de modo que lo que circula por los santuarios, en general, beneficia directamente a la estructura estatal, de la cual los santuarios son una pieza importante. La religión funciona, allí, como fuerza de cohesión, pero también de coacción.

Junto con el desarrollo conflictivo rumbo a la monolatría y al monoteísmo, en cuanto expresión religiosa “oficial” del pueblo judío, hay también unas insistencias en la construcción de algo como identidad nacional o étnica. Tal construcción de identidad pasa necesariamente por momentos de intervención social que pueden ser concebidos en la forma de acuerdos comunitarios o pactos realizados en determinados momentos y lugares. El alegado “movimiento deuteronomista” es la propia reforma de Josías, en la segunda mitad del siglo VII a. C., que logrará asentar tales marcas de identidad en términos religiosos y también culturales. Se piensa, por ejemplo, como la ausencia de imágenes y la afirmación de la masculinidad de Dios pasarán a constituir elementos de identidad judaica posterior, pero con evidencias posibles de raíces en estos momentos formativos. Una síntesis monoteísta, oficialmente elaborada, solamente es alcanzada en el periodo del post-exilio, cuando se da un proceso de formación de estructuras dentro del proceso de reorganización de “Israel”, en los límites del provincia de Yehud. La *golah*, es decir, los que regresaron del exilio babilónico, desempeñaron un papel importante en este proceso. A partir de ese momento de post-exilio, la propia síntesis teológica monolátrica, masculina, pasará a ser criterio para la constitución de los textos sagrados, en forma de una grandeza canónica o pre-canónica. Con todo, todo el proceso contará siempre con fuertes e importantes resistencias de sectores populares en Judá.

En nuestra perspectiva, los elementos fundamentales de la religión hebrea fueron asentados en el imaginario y en las prácticas sociales, a través de *intervenciones sociales entendidas en la forma de celebraciones de la alianza o de pacto*. Había siempre la presencia de elementos de cohesión, de resistencia, y también de coacción.

En este artículo tratamos de analizar el texto de Josué 24, que usualmente es entendido como marca de tal celebración de alianza o de pacto, situado por la historiografía bíblica, en la redacción “deuteronomista” del libro de Josué, en el momento final de la conquista de la tierra por parte de las tribus.

Josué 24 - Itinerario en perspectiva sincrónica

En perspectiva sincrónica, el texto de Jos 24 constituye el siguiente itinerario. Josué reúne a las tribus de Israel en Siquén (v. 1). A través de los líderes del pueblo (v. 1), le habla al pueblo (v. 2). Josué habla en nombre de Yahvé (v. 2). Habla de que en “vuestro país, al otro lado del Éufrates (Taraj, padre de Abrahán y de Najor) vivían sirviendo a otros dioses (v. 2). Yahvé, entonces, habría tomado a Abrahán “del otro lado del río” y lo llevó hasta Canaán y estando allí le habría dado a Isaac y, a éste le dio a Jacob y Esaú (v. 2-3). A Esaú Yahvé le dio el monte Seir, mientras que a Jacob lo bajó hasta Egipto (v. 4). Entonces envió a Moisés y a Aarón para castigar a Egipto y librar a la familia de Jacob de la esclavitud (v. 5). Los hizo cruzar el mar y luego lo hizo peregrinar por el desierto (v. 6-7). Yahvé, entonces, los llevó hasta el territorio de los amorreos, en la Transjordania: “ellos te atacarán y yo te los entregaré. Tomarás posesión de sus territorios y yo los removeré de tu frente” (v. 8). Al complot de Balac y Balaán, Yahvé reacciona forzando la bendición (v. 9).

Yahvé continúa su recuento. “Atravesaste el Jordán”. “Los jefes de Jericó, te atacaron”, dice Yahvé y, como consecuencia de ello (es la segunda vez que “tú” eras atacado y Yahvé “reacciona”), “yo te los entregué”, expulsándolos, “yo te di una tierra en la cual no sudaste”, donde ahora “vives” (v. 11-13).

El régimen memorial de la práctica de Yahvé da lugar a la amonestación homilética. Aquellos que oyen deben temer a Yahvé, quitar de en medio los dioses a quienes sus parientes habían servido al otro lado del río y en Egipto, y servir a Yahvé (v. 14). El pueblo debe escoger a quien va a servir: (a) si a los dioses que sus padres habían servido al otro lado del río, (b) si “a los dioses de los amorreos en cuyo país habitaban, o (c) como Josué y su casa, a Yahvé (v. 15).

El pueblo, entonces, responde que no va a abandonar a Yahvé para servir a otros dioses (v. 16), porque ha sido “nuestro Dios” quien nos sacó de Egipto (v.17), quien expulsó delante nuestro “a los pueblos amorreos que habitaban el país” (v. 18). Y el pueblo insiste: “Yahvé, él es nuestro Dios” (v. 18).

¡Pero no es tan fácil! Josué asegura al pueblo que ese Yahvé es celoso y no va a tolerar traiciones (v. 19). Si el pueblo abandona a Yahvé y sirve a otros dioses extranjeros, él se volverá contra el pueblo y después de haberlo tratado bien, los matará (v. 20).

Con todo, el pueblo está decidido: “¡No! Nosotros serviremos a Yahvé” (v. 21). Josué, entonces, se rinde, pero es taxativo. El propio pueblo es testigo de que decidió servir a Yahvé (v. 22). Si, el pueblo reconoce su propia decisión: “¡Somos testigos!” (v. 22). Entonces, Josué presenta las instrucciones operacionales de la “alianza” —“tiren de en medio de ustedes los dioses extranjeros que conservan y pónganse del lado de Yahvé, Dios de Israel” (v. 23). El pueblo responde: “serviremos a Yahvé, nuestro Dios, y a Él obedeceremos” (v. 24).

A partir del v. 25, no habla más ni Josué, ni Yahvé, sino que un narrador toma la palabra. Dice que, en ese día, Josué “estableció una alianza” con el pueblo —les dio una ley y unos mandamientos en Siquén” (v. 25). Dice también que Josué “escribió cláusulas en el libro de la Ley de Dios”, levantó una “gran piedra” debajo del “roble” que estaba en el santuario de Yahvé (v. 27). La piedra, cuenta el narrador, la puso Josué para dejar testimonio contra el pueblo, para

que no renegase de “su Dios” (v. 27); después de eso despidió a cada uno a su heredad. Sobre esos dos elementos simbólicos, roble y piedra, volveremos más adelante. Por ahora, intentaremos situar a los lectores y lectoras frente a las propuestas de datación del texto de Jos 24.

Dataciones - Perspectiva diacrónica

En 1995, Herbert Niehr, escribiendo una introducción al libro de Josué en una *Introducción al Antiguo Testamento*, afirmó que Josué era “una narración ficticia de la conquista de la tierra, bajo el sucesor de Moisés, Josué”. A la pregunta por la relación de “Judá e Israel con la tierra”, la composición ficticia respondería que “la tierra es una tierra dada por Yahvé”, y “eso que se cumplió en el 586” se explicaría, en este caso, como “consecuencia de que Israel se alejó de Yahvé, recurriendo a otras diosas y dioses”. La ficción *Josué* habría tenido su redacción, entonces, “en el tiempo exílico y post-exílico”.

Tal régimen de datación se sitúa en la tendencia de la investigación del Antiguo Testamento del siglo XX que intenta aproximar a ese periodo tardío la redacción de Josué. Albrecht Alt, en el año 1936 intentaba identificar una relación de continuidad entre las fuentes del pentateuco y Jos 1-12. Los capítulos 13-21 serían del periodo monárquico o inclusive más tardío. Los demás – entre ellos el capítulo 24 – constituirían composiciones más tardías. En el mismo periodo, Martin Noth trajo a colación “al deuteronomista que trabajó en el tiempo del exilio”. En la práctica, Noth tomó la estructura de Alt y la complementa: los capítulos 1-12, más el capítulo 23, serían exílicos, y los capítulos 13-22 serían posteriores y, “al final fue agregado el capítulo 24”. Aunque alterando un poco el punto de análisis (de la datación a la estructura), Rudolf Smend trabaja sobre la propuesta “deuteronomista” exílica, seguida de las redacciones post-exílicas ya propuestas por Noth. W. Görg mantuvo la historia de la redacción dividida en forma de dos bloques: 1-12 (porciones redaccionales pre-deuteronomista y post-deuteronomistas), 13-19 (listas bajo elaboración sacerdotal), de cuya re-elaboración deuteronomista y post-deuteronomista habrían surgido los capítulos 20-22 y, finalmente, los capítulos 23 y 24, el primero deuteronomista, siendo así que “en el capítulo 24 interfieren todas las fases literarias principales del libro”. En el fondo, el siglo XX ratifica las declaraciones de Spinoza (siglo XVII): “Se concluye claramente que ese libro fue escrito muchos siglos después de Josué”.

Este breve apartado permite sustentar la hipótesis de que, muy probablemente, la redacción de Jos 24 debe ser situada al final del proceso de composición de los “profetas anteriores”. Con base a lo presentado, el texto estaría formado por fragmentos o intervenciones pre-deuteronomistas, deuteronomistas y post-deuteronomistas y sacerdotales.

A leer el texto de Jos 24, debemos preguntarnos: ¿Dónde estamos cuando leemos Jos 24? Más aún – así como Frank Crüsemann se preguntó por quién estaría siendo representado por “Moisés” en la “larga peregrinación de la Torá hasta el Sinaí” –, ¿a quién puede estar “representando” ese “Josué” en Jos 24? En términos histórico-sociales, ¿qué es “esa” asamblea? Y en términos mítico-literarios, ¿quiénes son los personajes de esa asamblea?

Josué 24 como narración mítico-literaria

Por un lado se pone a Josué y a Yahvé. Por otro lado, el pueblo y su líder. Entre ellos están los “dioses”. Del pueblo se dice que se trata de una linealidad sucesoria, comenzando con Taraj, Abrahán y Nacor, pasando por Isaac y Jacob en Egipto, en el Jordán y, finalmente, llegando a la tierra “por la cual no sudaste”, en la cual ellos, ahora, viven y de la cual sacan su sustento. De esa tierra se dice que fue propiedad de los amorreos (Cf. v. 15 y 18). Hay una tensión allí. Durante su peregrinación, el pueblo habría pasado por la tierra de los amorreos – en la

Transjordania (v. 8) – pero, ahora, en la Cisjordania también habitan la tierra (que fuera) de los amorreos (v. 15). En la narración, “amorreos” (Cf. v. 8.11.12.15 y 18) parece funcionar como un término muy elástico, que se refiere tanto a las poblaciones “originarias” de Transjordania (v. 8), de Jericó (v. 11 –ahí, al lado de sus clásicos gentílicos de Canaán, lo que sugiere un trabajo redaccional secundario: ¿inserción de los siete gentílicos o adición de los seis al “amorreos”, eventualmente primario?) y de la “tierra donde habitas” (v. 15). ¿”Amorreos”, allí, es una categoría étnico-geopolítica? ¿O el término se articula bajo el registro “teológico”, político-religioso?

Esos amorreos, en cuya tierra el pueblo ahora está (v. 15), expulsados de ella por Yahvé (v. 18), tenían dioses (v. 15). El pueblo a quien habla Josué, que ahora ocupa la tierra de los amorreos (v. 15), debe escoger entre quedarse con los dioses a quien su padre había servido al otro lado del río, con los dioses de los amorreos o con Yahvé y, entonces, es amonestado a desechar a los “dioses extraños” que tenías (v. 23). Una interpretación, en el sentido de decir que tales dioses no pertenecían al pueblo, sino que tan sólo representaban una amenaza de deserción del culto de Yahvé, parece inviable. Pues, si se afirma que el pueblo debía dejar por fuera a los dioses a quienes los padres del pueblo habían servido al otro lado del río y en Egipto. Eso *tiene* que significar que el pueblo también tenía en su poder a los mismos dioses. Si se afirma que el pueblo tenía que escoger entre los dioses de sus padres o Yahvé, eso significa que, después de haber escogido a Yahvé, ese mismo pueblo tiene que dejar por fuera a tales dioses de sus padres. La narración nos lleva a admitir que ese pueblo había mantenido a sus dioses durante todo el tiempo que estuvieron peregrinando. Decir que ese mismo pueblo debe escoger entre los dioses de los amorreos o Yahvé (v. 15), implica que, al acoger a Yahvé, dejan por fuera a los “dioses extraños que están en medio de ustedes” (v. 23 –referencia genérica [se glosa, indistintamente y se parte de la redacción primaria, referencia tanto a los dioses de los padres cuanto a los dioses de los amorreos, citados ambos en el v. 15]) y que debe igualmente significar que esos dioses de los amorreos estaban bajo la propiedad del “pueblo” a quien se dirige Josué.

Si el raciocinio resulta pertinente, ese personaje Josué tienen frente a sí, un pueblo que poseyó la tierra de los amorreos y a los dioses de los amorreos. Esa tierra, de donde Yahvé expulsó a los amorreos, para dársela al pueblo, es la misma tierra por la cual Yahvé trajo a los “padres” que vivían al otro lado del Éufrates. Esos padres son Abrahán, Isaac, Jacob, los cuales están relacionados con Egipto, el Jordán y la “tierra”. Los dioses de esos padres permanecen con el “pueblo”; son dioses a quienes los padres servían sólo allá, en la tierra de origen (v. 15), incluso lo hacían en Egipto (v. 14). De ello se desprende que, aun creyendo en ese Josué, el pueblo – abstracción lineal sucesoria de Abrahán-Siquén – jamás dejó de llevar “los dioses de los padres” durante todo el tiempo que correspondió a la abstracción memorial. Aún más, incluso ahora que el pueblo está instalado en la tierra de los amorreos, lleva consigo a los dioses de esa tierra. En cuanto al “pueblo” a quien Josué se dirige, él mismo denuncia –¡confiesa! que nunca fue monolátrico. El pueblo a quien Josué se dirige tiene (¿muchos?) otros dioses que, más allá que “Josué” los considere “extraños” o “extranjeros” (v. 23), tiene que reconocer que están allá: hacen parte de la tradición y del cotidiano.

Podemos, pues, constatar lo siguiente: con el texto de Jos 24,1-28* estamos frente a una escena que marca el momento en que una alianza monolátrica –de carácter yahvista – es celebrada entre un personaje llamado Josué y el pueblo, el cual, hasta entonces, presta servicio religioso a dioses familiares (de los padres) y comunes (de la tierra). La tendencia de la narración es claramente la afirmación de un pacto religioso, en el cual se propone y se acepta la vinculación con una sola divinidad, en este caso Yahvé.

Esa narración tiene una forma particular de presentar las cosas. Ella quiere presentar un evento del pasado, aunque probablemente esté hablando de realidades presentes al tiempo de la elaboración de la narración mítico-literaria. En nuestra perspectiva, y conforme Herbert Niehr

ya lo mencionara, ¿se trata de una narración ficticia! ¿No es peculiar y revelador que el personaje-héroe de la narración, en el hecho de postular una adoración exclusiva a Yahvé, lo haga, por un lado reconociendo la poliatría de sus oyentes y, por otro lado, reconociendo que esos dioses son dioses “familiares” (de los padres) y comunes (de la tierra)?

En cuanto a los padres, allí se dice que se trata de la línea sucesoria de Abrahán, Isaac y Jacob. Ese pueblo, por lo tanto, se subsume a la tradición que peregrina por Mesopotamia-Canaán-Egipto-Siquén. Si se presupone la lectura pública del texto de Jos 24 como forma de intervención social, la narración quiere hacer saber a sus oyentes que esa asamblea encierra y representa ahora una tradición que ella unifica, como un conjunto de memorias –inclusive de “padres”. La narración crea una unidad político-tradicional, cuyo desenlace es presupuesto como algo que está pasando, es decir con desenlace en la referida “asamblea de Siquén”. El carácter polémico de esa unificación memorial no aparece en la narración. Si hubo polémica en la unificación, eso se da como algo superado. La polémica que se deja ver en la narración es, con todo, de orden político-religiosa: Abrahán y la tierra, bajo la óptica del “pueblo” se rigen bajo el régimen de la poliatría. Josué no puede desmentir lo que, en tiempos del análisis del discurso, tradujo la afirmación del pueblo: esos dioses eran dioses de nuestros padres y dioses de la tierra. Josué concuerda con eso y lo que le importa, de hecho, es que el pueblo abandone todos esos dioses y diosas y que asuma el compromiso de ahora en adelante servir sólo a Yahvé.

Para arriesgarnos a una datación más precisa, una identificación más precisa, conviene observar un punto neurálgico de la narración. Por dos ocasiones se afirma que el “pueblo”, en cuanto abstracción traditivo-memorial peregrina, fue un par de veces atacado (v. 8 y 11). Cuando Yahvé lleva al pueblo hasta la tierra de los amorreos, en Transjordania, los amorreos lo atacan (v. 8). De la misma forma, cuando el pueblo atravesó el Jordán, los jefes de Jericó los atacarán (“los amorreos, fereceos etc.”, v. 11, eventualmente, es una glosa). El pueblo es atacado y, a causa de eso, Yahvé sale en su auxilio, por un lado entregando a los atacantes en manos del pueblo y, por otro lado, arrebatándoles el territorio y entregándose al pueblo. Ahora, en la narración, es el pueblo quien oye el memorial y la propuesta de alianza de Josué, y que habita en la tierra que fuera del pueblo que lo había atacado. Porque fuera atacado, Yahvé entregó el *pueblo de la tierra y la tierra del pueblo* en manos del “pueblo” (que en narración oye a Josué) que ahora vive en la tierra tomada de sus atacantes.

Hay que sumar dos informaciones para procurar de allí una conclusión. Por un lado, el pueblo que oye a Josué habita y come ahora de la tierra cuyo pueblo y habitantes, es decir los “amorreos”, fueron entregados por Yahvé en manos de ellos. Por otro lado, ese pueblo que ahora habita la tierra de los amorreos, posee los dioses de los amorreos. De ello resulta una hipótesis muy interesante: la tierra del pueblo de Josué y la tierra del pueblo amorreo es la misma tierra; los dioses de los amorreos y los dioses del pueblo de Josué son los mismos dioses; el pueblo de Josué y el pueblo amorreo son el mismo pueblo. La disyuntiva entre el “pueblo amorreo” y el “pueblo de Josué”, probablemente, no es étnica, sino socio-religiosa. En el horizonte de la narración, hasta el momento de la celebración del pacto de Siquén esa tierra era tierra de los “amorreos” –de ahora en adelante será la tierra dada por Yahvé a “ustedes”, es decir al pueblo que oye a Josué. Hasta aquel momento, ese pueblo era pueblo amorreo, pueblo de la tierra – pero, de ahora en adelante, no lo será más, sino que será el pueblo traído por Yahvé para su servicio. Hasta aquel momento, en esa tierra, ese pueblo servía a muchos otros dioses y diosas –de ahora en adelante no más, sino sólo de un (¿de ellos!) Yahvé, dios celoso y suspicaz. Eso sugiere una cuarta transformación retórico-normativa: hasta aquel momento, Yahvé aceptaba, mal que bien, la presencia de otros dioses y diosas -pero, de ahora en adelante eso no va más, porque se exige al “nuevo/ viejo” pueblo, de la “nueva/vieja” tierra, que deje afuera a los “viejos” (ancestrales, familiares, típicos) / “nuevos” (extraños, rivales, indeseables) dioses.

Antes de avanzar, podemos apuntar algunas *conclusiones intermedias*. En primer lugar indiquemos que el texto de Jos 24 es una narración mítico-literaria. De modo consonante con la investigación al respecto, intentamos decir que la formulación de este texto o su redacción, muy probablemente debe ser situada en el contexto del post-exilio. En este horizonte de producción, el texto se proyecta en una escena de celebración de un pacto, en un momento crucial de la historia del “pueblo hebreo”, a saber, al final del primer ciclo de un supuesto proceso de entrada y conquista de la tierra. En esta llamada asamblea de Siquén, consecuente con la propuesta hecha por Josué, el personaje central de la narración [“yo y mi casa serviremos a Yahvé” – v. 15] celebra una alianza cuyo contenido central es la afirmación de la relación monolátrica del pueblo con su dios Yahvé. Esta alianza, realizada en pleno derecho en el pasado, incluso con anotaciones escritas (v. 25), debe ser validada hasta el momento histórico presente, es decir al momento histórico en que la narración fue formulada.

¿Y Josué?

Ahora, se puede preguntar: ¿Qué escena es esa? ¿Qué Josué es ese? La escena traduce el momento en que un “pueblo” sufre una transformación de “identidad” sociológica o socio-religiosa. El fenómeno equivale a las tesis defendidas para la relación entre “Israel/Judá” y “Canaán”, sea por Albrecht Alt y Martin Noth (la teoría de la ocupación pacífica presupone que la emergencia “Israel/Judá” constituía una conciencia sociológica, antes que étnica) sea por G. Mendenhall y Norman K. Gottwald (la teoría de la revolución campesina hecha desde adentro o el postulado étnico disyuntivo, que hace de Israel y Judá una porción del estrato sociológico cananeo) y, más recientemente, Israel Finkelstein y Silberman: “los antiguos israelitas eran – ironía de las ironías–, ellos mismos, originalmente cananeos”. No se está afirmando aquí la misma cosa que se dice con respecto a los “orígenes” de Israel/Judá. Apenas se apunta a un mismo proceso. Aquello que, en términos narrativos, constituye “otro” pueblo, traduce, en el horizonte de producción de la narración, al mismo pueblo, después de hacerlo pasar por una transformación socio-normativa, que se confunde con una revisión traditivo-memorial, que la legítima.

¿Qué escena, por tanto, es esa? ¿Qué horizonte es ese? Se debe recordar que en el horizonte de producción de la escena mítico-normativo, se reúnen varias “piezas” que están articuladas: (a) Un “Josué” traditivo-narrativo que demuestra poderes para postular una alianza monolátrica; (b) Una tierra tratada como tierra “tomada” del pueblo de la tierra –en la narración, los “amorreos”; (c) Un pueblo de la tierra que ataca al “pueblo que viene de Egipto” –¿qué acaba de atravesar el Jordán!; y (d) “Un pueblo que viene de Egipto”, que ahora habita la tierra y que es portador confeso de dioses familiares (del clanes, de memorias, de tradiciones) y típicos.

¿No es tentador ver en esa escena el acto de retorno de la *golah* babilónica? La plausibilidad parece perfecta. “Josué”, el héroe de la alianza de Siquén, el mismo de la “conquista de la tierra”, es el comandante en jefe de la *golah* que, –¡qué coincidencia! – se llama de hecho Josué: uno es general-asistente de Moisés; otro es, en primer lugar, asistente de Zorobabel y, en segundo lugar, lo es de Persia. Consideremos a reacción violenta con que el “pueblo de la tierra” recibió la *golah* – “ellos te atacarán” (v. 8.11). Consideremos las diosas y los dioses testimoniados por la arqueología –y por un indignado Ezequiel (Cf. Ez 8) entre los remanentes de la tierra y en el propio santuario. Consideremos a un pueblo de la tierra que evoca para sí la paternidad de Abrahán (Cf. Ez 33,24). Consideremos la presumible reacción de las fuerzas persas que responden por el retorno de la *golah*, contra la plausible reacción violenta del pueblo de la tierra. Consideremos el “desaparecimiento” de Zorobabel –respectivamente con la familia real. Consideremos la ascensión al poder de Josué, el sumo sacerdote bajo la tutela de Persia. Ciertamente deberemos concordar que las dos escenas “encajan” perfectamente. Eso, en sí mismo, no *prueba* nada, sino que junta significativamente los indicios para la sustentación de la hipótesis que procuramos sostener.

Interpretamos la narración en el sentido de que Josué, general de Moisés, en el texto de *Josué*, puede “representar”, en sentido mítico-literario, al Josué sumo sacerdote responsable, primero bajo la orden de Zorobabel y después directamente bajo órdenes de Persia, del templo de Jerusalén y luego de la “nueva ley”. Creemos que, en términos mítico-traditivos, los acontecimientos intencionalmente operados por los responsables de la redacción de la narración son hipostasiados y retroproyectados hasta el tiempo de los orígenes, es decir al tiempo final de la conquista de la tierra, en la referida “asamblea de Siquén”.

Nuestra interpretación va en el sentido de que Jerusalén (en ese caso, en algún momento de finales del siglo VI o inicios del siglo V) se transforma en Siquén, en un momento preciso del “origen”, es decir inmediatamente después del “fin” de la conquista. Josué, el personaje central de la narración, encierra los gestos y las palabras del personaje central situado en el horizonte de producción de la narración: Josué, el sumo sacerdote de la *golah* post-exílica. El pueblo –que lo oye– sufre una hipóstasis compleja: (a) primero, en la narración el pueblo reúne, en teoría, toda la población que, en el horizonte de producción de Jos 24,1-28*, se encuentra bajo el poder político-religioso de Josué, sea el pueblo de la tierra, sea parte de la propia *golah*, pero ahora todos juntos están sometidos a la condición de “pueblo de Yahvé”; (b) Por medio de la operación retórica mítico-literaria, este pueblo es transportado hipostáticamente hasta aquel momento de origen, es decir hasta la escena de la “asamblea de Siquén”, escenificando allí, lo que debería hacerse acá, es decir en el tiempo y horizonte de la producción de la propia narración, en el tiempo del post-exilio. Todo lo que se dice allá, está aquí. Siquén sustituye a Jerusalén, aquel pueblo, *ese* pueblo; aquel Josué es *este* Josué. Porque así, la decisión normativa de Josué acarrea la autoridad normativa de los orígenes y, desde allá, se retorna al presente como una determinación de Yahvé. Con eso, el texto de la escena de la alianza monolátrica de la “asamblea de Siquén”, cuando es leído públicamente como intervención (¿mitoplática? ¿pedagógica?) para fijar el contenido principal, viene a ser revestido de legitimación religiosa, derivada de un momento y de una intervención originarias.

Cuando Herbert Niehr afirma que *Josué* es una narración “ficticia”, él acepta que llena la mitad de lo que dice. Lo que la narración sostiene que ocurrió jamás aconteció donde y cuando la narración dice que ocurrió. En *ese* sentido esa narración es ficticia. Pero, todo lo que narración dice que ocurrió allá y entonces, de hecho aconteció pero, aquí y ahora ¿cuándo fue que ocurrió? En el preciso momento en que una nueva orden político-religiosa y socio-económica es implantada por Persia, primero a través de Zorobabel y Josué y, finalmente, por Josué, el sumo sacerdote.

En nuestra perspectiva, el texto de Jos 24 marca un momento de “alianza” que funciona en duplicidad y ambigüedad de cohesión y coacción. Como representante de la *golah* y como portavoz oficial del Israel post-exílico, este Josué propone una alianza monolátrica yahvista (“yo y mi casa serviremos a Yahvé” – v. 15). La propuesta es afirmada como aceptada y tomada en término y forma de “estatuto y derecho”. Lo que sucede históricamente en el post-exilio, narrativamente es trasladado a un momento mítico-histórico fundamental: el inicio de la vida en la tierra conquistada y ocupada.

Las normas y las leyes de las que se habla en el v. 25 pueden, en tesis, coincidir con la formación de la Torá de Moisés, en la época del post-exilio. El derecho y la religión de Judá tienen, internamente, en la Torá su expresión y, externamente, en Persia y Judá su poder concesionario. Josué, el sumo-sacerdote de la *golah*, es el elemento histórico fomentador de este proceso. Él es el mismo “general” de Moisés y del imperio. Como la batalla de Persia se hace eficientemente, también por medio de la administración de la religión de los pueblos subyugados, es perfectamente posible que un “sacerdote” haya sido proyectado en los orígenes como un “general”. Si Yahvé trajo a Ciro con su mano derecha (Is 45,1) – ¡lo que en verdad se traduce en una acción inversa! – es perfectamente posible que Persia traiga, en la práctica, por la mano de su “general”, lo suyo y lo de Yahvé, y todo lo de su casa. Que, de ahora en adelante (deberá) servir (le) a Yahvé..

La propuesta de Josué, de realización de una alianza yahvista monolátrica está situada, en términos míticos, en un momento importante y fundamental del pasado de “Israel”, al final del proceso de conquista de la tierra. La escena corresponde a movimientos en el momento presente de la época del post-exilio. Todo indica que la propuesta de la monolatría yahvista es asumida como una propuesta dominante en esta sociedad. Hay, sin embargo, resistencias.

Sobre las resistencias – de robles y piedras

No es una tarea simple y fácil “saltar” de las narraciones a la historia que hay por detrás de las mismas narraciones –principalmente cuando ellas transparentan, en su forma actual, varios horizontes de producción históricas que se ven allí proyectados, en recurrencia con el hecho de una determinada narración, presumiblemente, sufrió más de un proceso redaccional en forma de muy pequeñas glosas, aunque esto no necesariamente haya sido así. Como narración que sugiere intervenciones redaccionales variadas, Jos 24,1-18* lleva (ría) la marca de los diversos momentos históricos.

Es importante observar, en este sentido, que los elementos cúltero-litúrgicos “roble” y “piedra” aparecen en la narración en una sección abierta por medio de una ruptura redaccional. Un “narrador” retoma la palabra y “resume” el “significado” de la “asamblea de Siquén”: “y estableció Josué una alianza con el pueblo en aquel día, y él puso el estatuto y el derecho en Siquén (v. 25). El narrador informa, entonces, que “escribió Josué estas palabras en un Libro de la Ley de Dios” (v. 26a). Enseguida, informa que Josué hizo lo siguiente: “y tomó una gran piedra y la erigió allí, debajo de un roble que está en el santuario de Yahvé” (v.26b). Habiendo hecho esto, Josué declara que la piedra servirá de testimonio de todas las palabras de Yahvé (v. 27).

La escena en sí, no tiene nada que sea automáticamente revelador. Se mantiene la inexorabilidad de las “palabras de Yahvé”, que en ese contexto se refieren a las “palabras” que Josué escribió en el Libro de la Ley de Dios, y cuya lectura pública se puede presumir. En conjunto, tales palabras constituyen el nexo unitivo redaccional del “estatuto y derecho” que Josué “pone” delante del pueblo. Este nexo unitivo encierra el régimen de la “alianza” monolátrica que fue escenificada en Siquén – (pero) en términos de nuestra interpretación, históricamente “celebrada” en Jerusalén, inmediatamente después del post-exilio, a través de un sumo sacerdote, dotado para ello del necesario poder imperial. Sincrónicamente, todos los eslabones de la corriente narrativa encajan y concurren a la sedimentación retórica e ideológica de la alianza.

Se puede, con todo, preguntar por la “razón” anafórica, es decir extra-narrativa, de la presencia en la narración, justamente de la “piedra” y del “roble” o “encina”. Se puede, por ejemplo, recordar que el roble es el árbol sagrado presente en las tradiciones ligadas a Abrahán en Siquén (Gén 12,6). Ese “detalle” como clave retórica de la narración es revelador, porque liga una serie de elementos críticos de la narración: (a) “Josué”, promulgador del “estatuto y el derecho” al pueblo en “Siquén”; (b) Abrahán, patriarca de las tradiciones del remanente de Judá (Cf. Ez 33,24 – pasaje que tiene por base el conflicto entre los exilados y los “habitantes de las ruinas de Jerusalén”, los cuales, arrogándose la tradición de Abrahán, jalegan la propiedad de la tierra!); (c) Siquén, primera parada de Abrahán en su migración a Canaán y “escenario” de la alianza de Josué; finalmente, (d) la figura del “roble” (por un lado, “roble”, para el ciclo de Abrahán [Gén 12,6; 13,18; 14,13; 18,1] y de los patriarcas y matriarcas [Gén 35,8], relacionado a los quenitas [Jue 4,11], con la ciudad de Siquén [Gén 12,6. Jue 9,6.37], con las prácticas religiosas condenadas en *Oseas* [Os 4,13] y con los amorreos [Am 2,9]; y, por otro lado, la “encina”, como en Gén 35,4 es llamada el “roble de Siquén”, fenómeno que puede ser comprendido, por ejemplo, por el hecho de que los términos hebreos llegan a ser relacionados en Is 6,13).

Tenemos la impresión de que Gén 12 y Jos 24 forman un arco, dentro del cual se dibuja lo que se pretende desde allí y que luego es determinado en Jos 24. En el comienzo está un Abrahán patriarca del “pueblo de las ruinas de Jerusalén” (Ez 33,24), Siquén (Gén 12,6), las encinas de Siquén (Gén 12,6), bajo cuya sombra Yahvé se aparece a Abrahán (Gén 18,1). Circunscrito en tal arco, resulta que se señala una diversidad de accesos a la divinidad, preservada en la memoria como una vivencia poliátrica. Al final está “Josué”, en Siquén, “estableciendo una alianza monolátrica con “el pueblo”, poniendo estatuto y derecho allí, en Siquén de Abrahán, y tomando ese(s) “roble(s)” de Siquén como testimonio(s). Creyéndole a *Oseas*, el pueblo tenía en los robles, unos aliados para el culto, “porque es buena su sombra” (Os 4,13). Al inicio del “pueblo”, están Abrahán y el roble; al final están Josué y el roble. En el inicio, Yahvé aparece bajo la sombra, porque la sombra del roble es buena y amigable. Al final, el ojo celoso de Yahvé vigila al pueblo desde el roble y desde la piedra. Estos son tomados como “testigos”. Queda difícil decidir si son simplemente testimonios “entre” el pueblo o testimonios “contra” el pueblo; la partícula *be-* es dudosa en este sentido y se debe, por lo tanto, recurrir al análisis del discurso. – Yahvé, ahora, es celoso.

Si Persia entiende que es eficiente y eficaz tomar a los dioses de los pueblos por la mano, tomar a los líderes del pueblo por la mano y tomar la religión de los pueblos para, por medio de esos elementos político-coercitivos, controlar a los pueblos, hace sentido que la narración tome símbolos del “pueblo”, cuya “alianza” *encuadra y formula*, para legitimar también la formulación y el encuadramiento pretendidos. Pero, es necesario buscar cuándo cada “pieza” de la narración es redirigida e instrumentalizada por los portadores del discurso (Cf. Mal 2,7). Si Jue 24,25-27* fue redirigido al mismo tiempo y por las mismas manos que redirigieron Jos 24,1-24, se podría interpretar la presencia de la “piedra” y del “roble” como cooptación transgresiva de los símbolos cúlrico-litúrgicos de la población *encuadrada* en la alianza.

Con todo, si la breve y evocativa perícopa fue redirigida posteriormente, pero teniendo presente exactamente su inserción allí –en el mito de la asamblea de Siquén – una *hipótesis diferenciada* reivindica la validez posiblemente histórica. La nota con una mención del roble y de la piedra serían un contrapunto a la propuesta “oficial”, y correspondería a la resistencia popular contra la alianza y el *encuadramiento* estatal-sacerdotal, creada por la narración primaria (Jos 24,1-24*). La población que resiste apelaría al recrudecimiento rememorativo de las tradiciones de Abrahán y del “roble”, y eso contra las alegaciones y formulaciones monolátricas-sacerdotales. la presencia del roble en el final redaccional de la narración primaria mantendría viva la memoria de las prácticas religiosas populares, tradicionalmente vinculadas a las figuras patriarcales. Allí, al lado de la unicidad pretendida por la “alianza” yahvista, se mantienen la memoria de la diversidad.

Lo mismo valdría, en todos los sentidos, para la figura de la piedra, en hebreo un término genérico y, por lo mismo, sobrecargado de excesos, por lo mismo con pocas posibilidades anafónicas. Podemos, con todo, recordar la escena de Jacob –un patriarca – estableciendo una “piedra” (Gén 28,18) y, así, por medio de ella, un “pacto” con Yahvé. Según este pacto, si el patriarca fuera protegido en su viaje, se compromete con Dios, y aquella “piedra” se tendrá por “casa de Dios” (Gén 28,22). Sin olvidar aquella breve información de Gén 33,18-20, según la cual, ese mismo Jacob, después de aquel viaje, llegó a esa misma Siquén y erigió allí un altar a “El, Dios de Israel”. Las “piedras” son relacionadas como uno de los cuatro símbolos prohibidos/destruidos por la reforma de Ezequías, al lado de los “altos” Noestán/Nehushtan y de Aserá/Asherah. Piedra y madera – naturales o “estético-cúlricos” – están prohibidos. Yahvé, ahora habla por medio del “estatuto y el derecho” – y por la boca de su mensajero, “porque el sacerdote es el mensajero de Yahvé” (Cf. Mal 2,7 y Núm 12,6-8).

En ambos casos, roble y piedra están allí en el texto. Son testimonios de una trayectoria de búsqueda y de fidelidad, en la diversidad. Testimonian polémica y resistencia; lo que era originalmente diversidad nativa y “natural”, pasa a ser visto como polémica, bajo y después del

encuadramiento “oficial”. Pudo haber habido una cooptación que permanece como memoria de la resistencia. De cara al pacto de univocidad, roble y piedra son testimonios de diversidad.

Haroldo Reimer
rua 115-G, n.10 – Setor Sul
Goiânia/GO
74085-310
Brasil
h.reimer@terra.com.br

Osvaldo Luiz Ribeiro
rua Cosmorama 900 (rua dos Colibris 52)
Cosmorama – Edson Passos
Mesquita/RJ
26582-020
Brasil
osvaldo@ouviroevento.pro.br

Algunas obras son especialmente importantes para una visión general de la evolución del monoteísmo: Walter Dietrich y Martin Klopfenstein (editores), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1994; Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992; Bernhard Lang, „Die Jahwe-allein-Bewegung”, em Bernhard Lang (editor), *Der einzige Gott - Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Munique: Kosel Verlag, 1981. Para una visión panorámica, ver Haroldo Reimer, “Sobre os inícios do monoteísmo no antigo Israel”, en: *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, Universidade Católica de Goiás, vol. 13, n. 5, 2003, p. 967-988.

Para eso, ver Osvaldo Luiz Ribeiro, *Nehushtan - Pesquisa exegética, fenomenológica e histórico-social sobre a origem, a supressão e o suporte social do culto à serpente de bronze em Israel, com base em Nm 21,1-4; Is 6,1-7 e 2Rs 18,4*, Rio de Janeiro, Facultad Batista de Rio de Janeiro, 2002 (disertación de maestría).

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

Morton Smith, “Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587”, en Bernhard Lang (editor), *Der einzige Gott - Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Munique: Kosel Verlag, 1981.

Se piensa aquí en la dimensión de determinadas características proyectadas para la visión de Dios, por ejemplo, a Yahvé como Dios celoso. Cf. Oseas 1-3; Ex 20,5. Esa dimensión también aparece en Jos 24. Se puede entender eso como teologizaciones elaboradas a partir de los agentes religiosos relacionados con los respectivos santuarios.

Con todo, es de registrar que ese mismo tipo de situaciones –conflicto entre intereses económicos concurrentes – está presente en otras regiones (Egipto, por ejemplo, y sus significativas e políticamente representativas castas sacerdotales, pero igualmente en Babilonia (Cf., por ejemplo, el conflicto entre el sacerdocio de Marduc y el de Sin durante la intervención

persa), con todo, eso correspondía a un análogo proceso de monolatrización y monoteización en la religión de esos pueblos.

Sobre eso ver Rainer Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israels - Eine Einführung*, Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Cf. Herbert Niehr, “O livro de Josué”, em Erich Zenger e outros, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo: Loyola, 2003, p. 175. La primera edición alemana es de 1995.

Herbert Niehr, “O livro de Josué”, p. 174.

Herbert Niehr, “O livro de Josué”, p. 173.

Baruch de Spinoza, *Tratado teológico-político*, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 148.

Cf. el capítulo “Moisés como instituição? - A forma de organização do direito israelita”, en Frank Crüsemann, *A tora*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 93-158.

Para la defensa del género literario “narrativas mítico-literarias”, Cf. Osvaldo Luiz Ribeiro, “Bíblia e história - Narrativas mítico-literárias na Bíblia Hebraica”, en Haroldo Reimer y Valmor da Silva (organizadores), *Hermenêuticas bíblicas*, São Leopoldo/Goiânia: Oikos/UCG, 2006, p. 212-219. Disponible en: http://www.ouviroevento.pro.br/publicados/Narrativas__mitico_literaria_1.htm.

Para la afirmación de que la religión tradicional de los israelitas y judaitas pre-exílicos era marcada por el culto a los dioses familiares, Cf. Erhard Gerstenberger, *Teologias no Antigo Israel – Pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*, São Leopoldo: Cebi/Est/Sinodal, 2007, p. 65: “podemos concluir: se puede comprobar que había, en el Antiguo Israel, un amplio culto doméstico que tenía por objetivo el bienestar de la comunidad familiar”.

Eso, en el horizonte retórico de la propia narrativa. En términos histórico-sociales, se debe verificar si el régimen de implementación de la “alianza” no constituye cohesión político-religiosa, inclusive violenta, cuya retórica de “acuerdo comunitario” tendría por intención más el convencimiento de las generaciones siguientes. En ese sentido, Marcel Detienne nos hace recordar que, en determinado pasaje de *La República*, Sócrates interpela a Platón en cuanto al medio de hacer creer a una generación un determinado mito – justamente el mito de las clases sociales, las “inferiores” siendo gobernadas por las “superiores”. A eso Platón le responde: “ninguno, por lo menos para la generación de la que hablas; pero tal vez se consiga persuadir a sus hijos, a sus descendientes y a los hombres del futuro” (Marcel Detienne, *A invenção da mitologia*, Rio de Janeiro: José Olympio, Brasília: UnB, 2a edición, 1998, p. 174). Sí, en términos históricos, hubo, de hecho, una “alianza” negociada, en los términos en que la narración quiere sugerir, necesita ser verificado. Que los “hombres del futuro” se constituyan – como Platón vaticinara – por medio de su memorial, eso es indiscutible.

Sobre los orígenes de Israel, ver la nueva edición del material de Milton Schwantes, *História de Israel* - vol.1: Local y orígenes, São Leopoldo: Oikos, 2008.

Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *A Bíblia não tinha razão*, São Paulo: A Girafa, 2003, p. 168.

Cf. Sandro Gallazzi, *At Teocracia sadocita – Sua história e ideologia*, Macapá: 2002, p. 39-44. Sería interesante comprobar la hipótesis heurístico-metodológica para entrever el tenor violento de la “conquista”, transparente en *Josué*, como “proyección” de la (¿eventual?) violencia que

emerge por medio de la reacción del pueblo de la tierra contra la *golah* “invasora”. Cuando Jos 24,8.11 habla de que el pueblo fue “atacado”, ahí puede estar subsumido un acontecimiento realmente histórico – la población local atacó violentamente la *golah*, se insubordinó contra el proyecto monárquico-persa.

Contra eso, apostando al retorno ‘normal’ de Zorobabel a Babilonia, después de cumplidas sus “tareas”, Cf. Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*, São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, vol.2, 2a edición, 2000, p. 470-471.

Para la política de administración de la religión de los pueblos subyugados, Cf. Herbert Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 446-447: “Sería totalmente errado imaginarse a los aqueménidas como soberanos próximos al pueblo por causa de la ‘tolerancia’. Ellos eran déspotas delante de los cuales todo el mundo – desde el sátrapa hasta el simple cargador – era tenido como esclavo. Todavía, en las cuestiones de la vida intelectual y religiosa de los pueblos subyugados, de su peculiaridad y tradición, ellos se evidenciaban como ‘tolerantes’. No buscaban intervenir para regular y uniformizar, sino que promovían la religión y la cultura de los pueblos sujetos.” Hacían eso, con todo, porque es políticamente más económico y eficiente controlar un pueblo por medio del control de su propia religión que implantando una nueva con el mismo fin. Para la relación entre Persia y la organización templo-palacio de los pueblos subyugados, Cf. Lisbeth S. Fried, *The Priest and the Great King – Temple-palace relations in the Persian Empire*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2004.

Lo que no significa ‘democráticamente’ representativa o mayoritaria – tan sólo que su formulación e implementación eficiente y eficaz caben al poder dominante: el templo y/bajo Persia. Es muy interesante observar que, en la hipótesis, de haber sido histórica, las ‘reformas’ de Ezequías y Josías no lograron éxito significativo, al tiempo que la de Josué, sí. ¿El suceso de Josué, como bien sabemos, sumo-sacerdote de la *golah*, y no el ‘general de Moisés’, se debe al poder estatal-gubernamental de Persia, al tiempo que Ezequías y Josías habrían carecido de la fuerza suficiente para mantener sus emprendimientos?

Para la relación entre los términos hebreos en juego - *allon* y *allah* -, Cf. Norman K. Gottwald, *As tribos de Yahweh*, São Paulo: Paulinas, 1986, p. 779, nota 500.

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

Para una referencia a un templo samaritano en Siquén, hasta el 128 a.C., Cf. Moshe Sharon, *Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae*, vol. 2-B, C, Leiden: Brill, 1999, p. 8-10.

Para Jos 24 como cuña redaccional de separación entre *Josué* y *Jueces*, se presupone el capítulo, aún como “datación” del “hexatéuco”, Cf. Philippe Guillaume, *Waiting for Josiah - The Judges*, London: T. & T. Clark International, 2004, p. 84-86.

Se amplía, por medio del énfasis en la intención ideológica de la operación de re-significación de los símbolos cúlticos, lo que ya se expone en Donald C. Polanski, “What Means These Stones? - Inscriptions, Textuality and Power in Persia and Yehud”, en: Jon L. Berquist (organizador), *Approaching Yehud - New Approaches to the Study of the Persian Period*, Atlanta: Society Biblical Literature, 2007, p. 40-41 (Cf. p. 37-48).

Se registra aquí la conversación del Prof. Milton Schwantes con uno de los autores de este artículo, junto al “árbol de la vida”, en el jardín de la casa-museo del pintor ecuatoriano Oswaldo Guayasamín, con ocasión del Encuentro Latino-Americano de RIBLA, en Quito, mayo de 2008. Junto a este “árbol de la vida” están sepultados los restos mortales del referido pintor. El “árbol” evoca simbologías de resistencia, importantes en las culturas andinas.

Para la evocativa relación entre *esa* piedra de Jos 24 y la “piedra” de los “tabúes de piedra”, Cf. David H. Aaron, *Etched in Stone - The Emergence of the Decalogue*, New York/London: T. & T. Clark, 2006, p. 161 (Cf. p. 145-164, “The Covenant of Shechem”) y David H. Aaron, *Biblical Ambiguities: Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*, Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, 2002, p. 176.

David H. Aaron, *Etched in Stone - The Emergence of the Decalogue*, p. 153.