

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC – SP

Petterson Brey

O primeiro discurso direto do
Senhor no Sinai
um estudo literário-teológico de Ex 19,3-7

Mestrado em Teologia

São Paulo
2019

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC – SP

Petterson Brey

**O primeiro discurso direto do
Senhor no Sinai
um estudo literário-teológico de Ex 19,3-7**

Mestrado em Teologia

**Dissertação apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São
Paulo, como exigência parcial
para obtenção do título de Mestre
em Teologia sob a orientação do
Prof. Dr. Matthias Grenzer.**

São Paulo

2019

Banca Examinadora

À minha esposa, Marcela,
pelo amor, carinho e dedicação.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.”

PETTERSON BREY

**O primeiro discurso direto do
Senhor no Sinai
um estudo literário-teológico de Ex 19,3-7**

RESUMO

O primeiro discurso direto do Senhor no Sinai apresenta-se ao ouvinte-leitor das narrativas bíblicas como um elemento cênico e artisticamente composto. Sua argumentação se conecta ao enredo exodal sob uma configuração retórica que é literariamente decisiva para o acesso ao que é sintomático nas suas camadas mais profundas de significado. O protagonista principal da trama do êxodo é o único personagem a quem o narrador lhe empresta a voz. Tal estratégia literária, no âmbito do discurso narrativo, constitui-se como a principal chave-de-leitura da história contada. A voz do Senhor – veículo da proclamação legal que transcreverá o caráter do Deus de Israel – vem aos ouvidos de sua audiência para lembrá-la da graça divina. A retrorreferência discursiva, que põe em perspectiva a reputação do Senhor, realça os seus atos salvíficos em favor dos injustiçados pelo sistema opressivo do Egito escravista. O Deus que ouviu o grito dos oprimidos – constituindo Moisés como seu porta-voz diante de faraó, ordenando-lhe que ouvisse o clamor dos escravos e fizesse cessar a opressão violenta – requer, agora, em contrapartida, que Israel ouça atentamente a sua voz. Se o povo obedecer aos termos da aliança será constituído como propriedade peculiar do Senhor, tornando-se portador de sua voz diante de todos os povos da terra, como reino de sacerdotes e nação santa. A legitimidade, entretanto, de tal ofício se estabelece mediante um comportamento exemplar, que se remete à reputação do libertador dos oprimidos. Assim como o Senhor legitimou a sua soberania – se distinguindo dos reis humanos com suas divindades – agindo em favor dos vulneráveis, a eleição de Israel se justifica, unicamente, na representação dos interesses salvíficos do soberano de toda a terra.

Palavras-chave: reino de sacerdotes; aliança; Sinai; narrativa do êxodo; literatura bíblica

PETTERSON BREY

**O primeiro discurso direto do
Senhor no Sinai
um estudo literário-teológico de Ex 19,3-7**

ABSTRACT

The Lord's first direct discourse at Sinai presents itself to the reader-listener of biblical narratives as a scenic, artistically composed element. His argument connects to the exodal plot under a rhetorical configuration that is literally decisive for access to what is symptomatic in its deeper layers of meaning. The main protagonist of the exodus plot is the only character to whom the narrator lends his voice. This literary strategy, within the scope of the narrative discourse, constitutes the main key-of-reading of the story told. The voice of the Lord - the vehicle of the legal proclamation that transcribes the character of the God of Israel - comes to the ears of his audience to remind them of divine grace. The discursive retro reference, which puts the reputation of the Lord in perspective, emphasizes its saving acts in favor of those wronged by the oppressive system of slavery Egypt. The God who heard the cry of the oppressed - constituted Moses as his mouthpiece before Pharaoh and commanded him to hear the cry of the slaves and to stop violent oppression - now requires, in return, that Israel listen carefully to his voice. If the people obey the covenant terms, it will be constituted as a peculiar property of the Lord, becoming the bearer of his voice before all the peoples of the earth, as a kingdom of priests and a holy nation. The legitimacy, however, of such office is established by exemplary behavior, which refers to the reputation of the liberator of the oppressed. Just as the Lord has legitimated his sovereignty – by distinguishing himself from human kings with their deities – acting on behalf of the vulnerable, Israel's election is justified only in representing the salvific interests of the sovereign over the whole earth.

Key words: kingdom of priests; covenant; Sinai; narrative of the exodus; biblical literature

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1	TEXTO E CONFIGURAÇÃO LITERÁRIA 16
1.1	Texto hebraico segmentado e tradução portuguesa 17
1.2	Variantes textuais 20
1.3	Delimitação 23
1.4	Análise morfológica e sintática 28
1.5	Dimensões aspectuais e temporais dos verbos 43
1.6	Estrutura concêntrica 51
1.7	Elementos retóricos 62
1.8	Análise narrativa e gênero literário 78
1.9	Considerações finais acerca da configuração literária do texto 103
2	ESTUDO HISTÓRICO-TEOLÓGICO 108
2.1	Os cenários do discurso: o monte, o deserto e o Egito 113

2.2	Os personagens do discurso: O Senhor, Moisés, os Anciãos	
	e o Povo	128
2.3	Vós vistes o que fiz aos egípcios	143
2.4	Vos carreguei sobre asas de águia e/ou abutre?	147
2.5	A mim vos trouxe!	158
2.6	Se ouvirdes atentamente a minha voz	162
2.7	Se observardes a minha aliança	166
2.8	Minha propriedade peculiar dentre todos os povos	170
2.9	Porque toda a terra é minha!	173
2.10	Um reino de sacerdotes e uma nação santa!	175
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	181
	BIBLIOGRAFIA	193

INTRODUÇÃO

A narrativa sobre o êxodo dos hebreus, saindo do Egito rumo à terra prometida, deve ser considerada além de uma história que retrata uma simples fuga, mas sim como a descrição de um processo mais complexo, e, por sua vez, rico em detalhes e significados. Tal empreendimento, que se estende para além dos limites do segundo livro do Pentateuco, carrega em sua descrição narrativa na Bíblia Hebraica, conceitos teológicos capazes de proporcionar um vislumbre especial sobre o caráter misericordioso de YHWH¹ e sua relação e expectativas relativas ao povo escolhido por Ele. Tal escolha, portanto, deve ser vista e entendida em Ex 19,3-7 à luz deste propósito, que, por seu turno, salta aos olhos do ouvinte-leitor atento ao contexto literário, histórico, cultural e gramatical deste texto.

Após séculos de servidão hebreia no Egito, o Senhor passa a desaprovar a opressão violenta desferida pelo regime totalitário do Faraó contra o povo hebreu. Como resposta ao reprovado regime opressor, YHWH através de Moisés, dá início ao processo de libertação daquele povo oprimido, mas não só isso, essa liberdade resultará no estabelecimento de uma nova nação, que será regida pelos ensinamentos do Senhor. Tal instrução corresponde às leis que se tornarão o modelo de fé e comportamento dessa nação, que deve ser colocada em contraste com o Egito no que tange à justiça, de forma que ela se configurará como um paradigma para toda a terra.

Assim, Ex 19,3-7 encontra-se num momento crucial da narrativa do Êxodo, visto que se trata do momento de transição da etapa de fuga para a etapa dos ensinamentos, que formarão as bases ideológicas e religiosas da nova nação. Esta etapa –

¹ O tetragrama será utilizado ao longo do texto dessa dissertação como alternativa ao termo “Senhor”, unicamente por razão estética, evitando a repetição, constante, de uma mesma palavra.

acampamento no monte Sinai desde Ex 19,1 até Nm 10,10 – será mais longa do que a anterior – partida do Egito e passagem pelo deserto, de Ex 13,17 até Ex 18,27 –, em virtude da necessidade que o Senhor tem de instruir o povo recém libertado. O discurso situado em Ex 19,3-7 é, portanto, integrante do preâmbulo à aliança que será firmado entre YHWH e os hebreus no monte Sinai a partir deste momento.

As palavras proferidas aqui, ao referirem-se aos hebreus como *reino de sacerdotes*, vistas na perspectiva da sucessão de eventos descritos no contexto dessa narrativa, configuram a graça divina como fonte/motivação do Senhor em atender ao grito dos oprimidos pelo poder do faraó. Dessa forma, o Deus dos hebreus age em favor destes sofrendores, viabilizando sua libertação através de um ato salvífico que também deve ser visto como garantia de que YHWH vai cumprir sua promessa. No entanto, esta aliança terá seu êxito condicionado ao cumprimento, por parte do povo, das leis que serão logo estabelecidas como termos dessa aliança, que por sua vez trará benefícios a toda a terra. Se a nova nação for fiel ao pacto firmado ali no Sinai, ela será um modelo do caráter misericordioso do Senhor para todas as nações, as quais pertencem também a Ele.

Uma narrativa, via de regra, possui dois propósitos principais, que se desdobram em vários outros propósitos secundários. Em primeiro plano, pretende-se relatar uma sequência de eventos e acontecimentos, dentro de um determinado tempo, época e lugar. Entretanto, em grau mais profundo, visa-se transmitir o ponto de vista do autor sobre os temas que compõem o enredo e a trama da história narrada. Assim, quando quem escreve empresta sua voz ao protagonista através de um discurso direto – quer seja em forma de diálogo com outro personagem, quer seja um pronunciamento – o ponto de vista do autor é destacado. O significado pretendido na concepção de um texto narrativo se encontra na fala daquele personagem sobre quem a história está sendo contada, de forma que aquilo

que é dito por aquele a quem o autor confere o papel principal revela, em essência, o assunto que se está tratando na narrativa.

Em Êxodo 19,3-7 tem-se, no monte Sinai, o primeiro ato de fala do Senhor Deus, o personagem central da narrativa do êxodo. Esse discurso, que é dirigido ao povo através de Moisés, é constituído de uma evidente retrospectiva dos eventos que descrevem tudo o que aconteceu desde a saída do Egito até aquele momento, com destaque para o protagonismo daquele cuja voz se está ouvindo. Em seguida, em tom solene, típico de um momento de aliança, se exprime que tipo de comportamento se espera daqueles que foram beneficiados pelas ações salvíficas do discursista. Por fim, revela-se – em vista daquilo que se pretende para o futuro – o propósito de tudo daquilo que fora realizado até ali. Esses elementos, portanto, constituem o ponto de vista do autor sobre a história contada ou, em certo sentido, o significado da narrativa como um todo.

A soberania daquele a quem pertence toda a terra, enaltecida por sua reputação ilibada, é vindicada por suas ações diante da injustiça que marca as relações humanas no âmbito do mundo narrado. A desaprovação de YHWH ao regime opressor egípcio, vista em sua ação em favor dos oprimidos hebreus, além de configurar-se como garantia de proteção futura, exige desse povo uma reflexão relativa àquilo que, futuramente, deles se espera como nação. A graça libertadora do Senhor não poderá tolerar que o povo escolhido para representar seu caráter como modelo diante das nações da terra se comporte ao modo daqueles a quem antes eram subjugados, ou seja, eles precisam ser fiéis aos ensinamentos que agora lhes serão apresentados em forma de leis.

Este é o panorama geral daquilo que se pretende estudar nesse exercício dissertativo. Em vista dos resultados pretendidos com este trabalho, há de se pôr em destaque dois elementos fundamentais da pesquisa, que são o objeto de estudo e a sua metodologia de aproximação. Essa exposição se dará na perspectiva de um estudo

empírico, onde, em primeiro plano, o discurso do Senhor e sua mensagem protagonizarão os esforços e a atenção do pesquisador que aqui expõe suas reflexões, porém, paralelamente, pretende-se descrever o caminho metodológico que se está seguindo. Trata-se de um exercício prático que busca, no âmbito do primeiro discurso do Senhor no monte Sinai, demonstrar metodologicamente certas ferramentas da pesquisa bíblica.

Visa-se, portanto, o estudo exegético do texto Ex 19,3-7, no sentido de realçar as dimensões literárias, históricas e teológicas deste discurso que constitui uma unidade literária bem delimitada. Para isso, buscar-se-á estabelecer o texto a ser estudado, lendo-o e analisando-o em hebraico, língua na qual originalmente foi composto, conferindo as variantes nos antigos manuscritos hebraicos e nas antigas traduções. Paralelamente a esse trabalho, estudar-se-á o discurso literariamente, com o intuito de realçar sua forma poética e singularidade no que tange ao método de transmissão de sua mensagem. Na sequência, em busca da compreensão do conteúdo da fala do Senhor, pesquisar-se-á o contexto histórico-geográfico e cultural pressupostos no mundo narrado. Por fim, pretende-se descrever a reflexão teológica promovida por Ex 19,3-7, propondo-se um diálogo entre tal análise e a cultura atual.

Pretende-se, nesta dissertação – em vista das proposições acima dispostas –, ao se estudar a configuração literária do primeiro discurso direto do Senhor, Deus de Israel, ao seu povo no monte Sinai, alocado em Ex 19,3-7, manter-se em perspectiva as questões metodológicas do estudo bíblico. Portanto, aproximar-se-á ao texto em questão a partir de uma leitura sincrônica do episódio que ambienta tal ato de fala. No entanto, caso o texto estudado, por sua vez, apresentar rupturas inconciliáveis, ou, até mesmo, no processo de busca por definição sobre qual gênero literário ele pertence, a utilização de ferramentas comuns às pesquisas diacrônicas se fará necessária.

Imagina-se que as ideias inerentes ao texto bíblico e, especificamente, às tradições sobre o êxodo (Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio) de Ex 19,3-7 possam oferecer uma colaboração enriquecedora e até decisiva em vista das atuais discussões antropológicas, ético-sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas. Em especial, propõe-se a criar um diálogo crítico entre o presente discurso do Senhor e a reflexão teológica em geral. Seja também dito que a Bíblia é um patrimônio cultural que pertence à humanidade. Como tal ele precisa ser bem cuidado. Isso ocorre, especificamente, através dos estudos mais objetivos e metodologicamente justificados. Portanto, a pesquisa aqui apresentada se insere no ambiente dos estudos avançados, os quais ocorrem, sobretudo, na área da Pós-Graduação.

Uma leitura mais objetiva dos textos bíblicos é possível, mas metodologicamente exigente. Após ter estabelecido o texto hebraico provavelmente mais original (crítica textual), se impõem estudos literários, observando-se os diversos elementos estilísticos, as linguagens próprias e os gêneros literários. Além disso, são necessários estudos históricos, geográficos e culturais, uma vez que o ouvinte-leitor das tradições bíblicas, inevitavelmente, vai ao encontro da cultura do antigo Israel e do Oriente Próximo. No final, será possível descrever, de forma mais exata, a reflexão teológica promovida pelo texto bíblico em questão, descrevendo o que a narrativa e/ou tradições jurídicas veterotestamentárias promovem de reflexão sobre Deus, o homem e a sociedade, guardando-se o princípio da sensibilidade literária, fugindo do perigo dos anacronismos e de leituras teologicamente fundamentalistas.¹

¹ Tal proposta segue o modelo de pesquisa praticado no Grupo de Pesquisa TIAT – Tradução e Interpretação do Antigo Testamento – (CNPq) da PUC-SP, do qual o autor dessa dissertação participa a dois anos.

Acompanhando-se, portanto, a perspectiva metodológica da *análise narrativa*, a presente dissertação será disposta em dois capítulos que abordarão, respectivamente, a forma e o conteúdo do primeiro discurso direto do Senhor, Deus de Israel, no monte Sinai. No primeiro capítulo, será estabelecido o objeto de pesquisa – o texto de Ex 19,3-7 – perguntando-se pelo texto provavelmente mais original, considerando-se as variantes nos antigos manuscritos hebraicos e nas antigas traduções. Além disso, através de estudos morfológicos e sintáticos, ou seja, linguísticos, pretende-se chegar a uma primeira tradução da narrativa aqui analisada. O olhar, nesta primeira etapa, será dirigido à forma do texto, descrevendo-se como o pequeno discurso se configura poeticamente, uma vez que o próprio texto bíblico se apresenta como literatura, ou seja, um ato de fala artisticamente composto e retoricamente chamativo, querendo receber a atenção do ouvinte-leitor.

No segundo capítulo, ao buscar-se os significados daquilo que se diz no discurso do Senhor, pretende-se avançar em estilo de comentário. Ou seja, cada palavra-chave será estudada, numa abordagem frase por frase e versículo por versículo, acolhendo, preferencialmente, os elementos que pedem estudos históricos, geográficos e culturais, bem como, uma atenção especial dada às imagens e metáforas contidas no texto. Na sua fase conclusiva, enfim, a pesquisa insistirá numa descrição pormenorizada da reflexão teológica veiculada pelo discurso do Senhor em Ex 19,3-7, no âmbito da narrativa exodal.

No que tange à estratégia de redação dessa pesquisa, em vista de sua proposta de estudo empírico, adotar-se-á, para fins de praticidade, duas linhas de comunicação principais. No corpo do texto será dada preferência, sempre que possível, ao objeto de estudo em si, ou seja, ao discurso do Senhor o seu povo e sua reflexão emergente, quer seja na descrição de sua forma ou no destaque do seu conteúdo. As questões relativas à

aproximação metodológica, diálogo com o referencial teórico e demais observações, serão, prioritariamente, desenvolvidos nas notas de rodapé.

Pretende-se, sempre que uma referência bibliográfica seja apresentada, fazer uma pequena síntese de seu conteúdo, apontando para os aspectos pertinentes ao contexto do presente estudo. Não será feito uso abundante de citações diretas – transcrevendo-se as palavras dos autores referenciados –, no entanto, quando assim for necessário, serão seguidas as normas da ABNT, sendo que no caso de citações em língua estrangeira, o trecho traduzido no corpo do texto constará em língua original em nota de rodapé. Assim, os comentários feitos nas notas ao pé de página, salvo quando devidamente destacado, não devem ser consideradas como transcrição dos conteúdos dos autores citados, mas, como uma pequena resenha de suas obras.

1. TEXTO E CONFIGURAÇÃO LITERÁRIA

O primeiro discurso direto do Senhor, Deus de Israel, no monte Sinai, será abordado neste capítulo desde a perspectiva de sua forma literária. Tanto o texto, quanto a metodologia – análise narrativa –, serão simultaneamente estabelecidos passo a passo, na medida em que cada seção for sendo desenvolvida. Assim, ao final desta primeira etapa, o texto e seu respectivo método de aproximação estarão prontos para favorecer a devida compreensão histórico-teológica, que será objeto de trabalho do segundo capítulo desta dissertação.

Ainda que a abordagem da *nova crítica literária* tenha ganhado interesses mais específicos,¹ em relação ao objeto de atenção da anterior *crítica da fonte/literária*,² ferramentas comuns à exegese diacrônica, constituem-se como elementos essenciais no processo de se estabelecer o gênero literário³ – integrante fundamental da análise narrativa. Por essa razão, o presente capítulo irá fragmentar o estudo da forma do discurso em várias etapas, para que assim, ao serem observadas as peculiaridades de cada aspecto destacado,⁴ o texto possa ser estabelecido em seu respectivo gênero literário. Dessa forma,

¹ Em busca do que se pretende dizer aqui com a expressão *nova crítica literária*, bem como suas características, ver: MOORE, Stephen D. BIBLICAL NARRATIVE ANALYSIS FROM THE NEW CRITICISM TO THE NEW NARRATOLOGY. In: FEWELL, Danna N. (ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**. New York: Oxford University Press, 2016, p. 27-50.

² Dois estudos que, observados em paralelo, estabelecem os limites entre as diversas abordagens metodológicas, sobretudo em relação às que foram citadas aqui, podem ser encontrados em: FLOSS, Johannes P. FORM, SOURCE, AND REDACTION CRITICISM. In: ROGERSON, J. W; LIEU, Judith M. (ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010, p. 591-614; Também em: MITCHELL, Margaret M. RHETORICAL AND NEW LITERARY CRITICISM. In: ROGERSON, J. W; LIEU, Judith M. (ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010, p. 615-633.

³ Elementos oriundos da *crítica da forma*, tais como, aspectos que provêm do estudo do ambiente fonemático, sintático, semântico, estilístico, estrutural, etc., favorecem o processo em que se busca determinar o gênero literário ao qual pertence um texto. Esse assunto pode ser visto mais amplamente explicado em: SIMIAN-YOFRE, Horácio. DIACRONIA: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio; GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean L; PISANO, Stephen (orgs.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 98-109. Sobre esse assunto, ver também: LIMA, Maria L. C. **Exegese bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 75-169.

⁴ O estudo dos aspectos constituintes dos diferentes níveis da linguagem é fundamental para que se compreenda a poesia hebraica bíblica, visto que o balanço poético do texto, estabelecido por seus

poderá ser vislumbrado o contorno poético constitutivo desse discurso do Senhor, dirigido ao povo dele no monte Sinai.

Enfim, o que se pretende demonstrar neste capítulo é como o discurso do Senhor ao seu povo está configurado, em Ex 19, 3-7. Em termos da linguagem poética bíblica – constituinte dos discursos diretos em narrativas – é importante que seja levado em consideração *como algo foi dito*, para que assim possa ser compreendido qual é o *significado do que foi dito*, para que, afinal, seja entendido *por quê foi dito*.¹ Portanto, levando-se em conta a composição artística da fala do protagonista da história narrada, a segunda etapa e a conclusão desse trabalho dissertativo, respectivamente, seguirão em direção ao significado e às razões daquilo que se diz aqui.

1.1 Texto hebraico segmentado e tradução²

Em vista da segmentação do texto hebraico, prevalece o princípio de que o verbo, em geral, ocupa a primeira posição e inicia uma frase. Dessa forma, a sequência dos verbos confere ao texto o ritmo dele. As frases nominais sem verbo, por sua vez, também

paralelismos, constitui uma rede de equivalências e contrastes que acabam por dar sentido peculiar ao que se está comunicando. Cf. BERLIN, Adele. **The dynamics of biblical parallelism**. Indianapolis: Indiana University Press, 1985, p. 141.

¹ A forma como algo é dito não é periférico ao próprio conteúdo daquilo que se diz, de maneira que forma e conteúdo são inseparáveis. Tal abordagem encontra-se exposta em: BUBER, M; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation**. Indianapolis: Indiana University Press, 1994, p. 28; um poema exprime de maneira peculiar um pensamento que não seria refletido como é, caso não expressado da forma como foi dito. A mensagem é, em certa medida, a forma como ela é transmitida. Essa abordagem encontra-se disposta em: BERLIN, Adele. INTRODUCTION TO HEBREW POETRY. In: **The New Interpreter's Bible**. v. 4. Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 302; a reflexão sobre a complexidade das motivações corresponde, também, aos interesses da narrativa bíblica. Essa abordagem pode ser vista em: ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 2011, p. 24.

² Optou-se por se apresentar logo no início a tradução feita pelo autor desta pesquisa, para que, através dela, o leitor possa acompanhar o desenvolvimento deste estudo com base nessa tradução. As justificativas, entretanto, que fundamentam essa tradução serão evidenciadas ao longo das análises do texto, as quais serão desenvolvidas em cada seção.

formam unidades frasais, sendo que, em meio as frases verbais mais numerosas, ganham maior atenção e destaque, provocando assim certo efeito retórico. Semelhantemente, outros elementos como, por exemplo, uma partícula adverbial, ganham maior realce e, com isso, força retórica, a fim de estabelecerem, por si só, uma microunidade linguística com certa independência. Nesse sentido, são capazes de formarem meios-versículos próprios.

A tradução do texto hebraico para o português há de respeitar o funcionamento de cada uma das duas línguas. Não é desejável uma literalidade no texto traduzido que prejudicasse a beleza da narrativa aqui investigada. Pelo contrário, o texto bíblico ainda pode revelar sua configuração artística e força retórica ao ser apresentado numa língua em que, originalmente, não foi composto. Ou seja, ao traduzir precisa prevalecer a sensibilidade para as duas línguas em questão. Como cada uma delas se expressa? São funcionamentos diferentes. A tarefa é achar as equivalências, e não correspondências diretas, muitas vezes simplórias, que somente prejudicariam a fluência do que é arte. Seja dado um exemplo para ilustrar o que foi dito aqui: a frase hebraica costuma começar com o verbo, enquanto a frase portuguesa prefere o sujeito na primeira posição. Ser literal na tradução significa respeitar as preferências que as línguas têm ao sequenciarem as palavras nas construções das frases.

Todavia, a segmentação é importante, seja no acolhimento do texto hebraico, seja ao se ouvir ou ler a tradução portuguesa. Ninguém teria fôlego para receber o texto sem as devidas pausas e, portanto, de forma parcelada. Contudo, cada porção pequena do texto em questão quer ser uma unidade literária que constitui também uma unidade de

significado, quer dizer, algo que ganha certa autonomia ao ser pensado. Quanto melhor segmentado, melhor poderá ser refletido.¹

וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים	v.3a	Quando Moisés subiu a Deus,
וַיִּקְרָא אֵלָיו יְהוָה מִן־הָהָר לֵאמֹר	v.3b	o SENHOR o chamou do monte:
כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב	v.3c	“Assim falarás à casa de Jacó
וְתִגִּיד לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל	v.3d	e anunciarás aos filhos de Israel:
אַתֶּם רְאִיתֶם	v.4a	‘Vós vistes
אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם	v.4b	o que fiz aos egípcios
וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל־כַּנְּפֵי נְשָׁרִים	v.4c	e que vos carreguei sobre asas de abutres!
וְאָבָא אֶתְכֶם אֵלָי	v.4d	A mim, pois, vos trouxe!
וְעַתָּה	v.5a	Agora,
אִם־שָׁמוּעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי	v.5b	se ouvirdes atentamente minha voz
וְשָׁמַרְתֶּם אֶת־בְּרִיתִי	v.5c	e observardes minha aliança,
וְהֵייתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל־הָעַמִּים	v.5d	sereis para mim propriedade peculiar dentre todos os povos,
כִּי־לִי כָּל־הָאָרֶץ	v.5e	porque toda a terra é minha!
וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מְמַלְכֵת כֹּהֲנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ	v.6a	Vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa!’
אֵלֶּה הַדְּבָרִים	v.6b	Essas são as palavras
אֲשֶׁר תִּדְבֹר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	v.6c	que falarás aos filhos de Israel.”
וַיָּבֹא מֹשֶׁה	v.7a	Moisés, então, veio

¹ Sobre segmentação e tradução, ver: SILVA, Cássio M. D. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 30-33. LIMA, 2014, p. 77-83. STUART, Douglas; FEE, Gordon D. **Manual de exegese bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 33-35, 63,64. SKA, Jean L. **Our Fathers Have Told Us: introduction to the analysis of Hebrew narratives**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000, p. 1.

וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם	v.7b	e chamou os anciãos do povo.
וַיִּשֶׂם לְפָנֵיהֶם אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה	v.7c	E, diante deles, expôs todas essas palavras
אֲשֶׁר צִוָּהוּ יְהוָה	v.7d	que o SENHOR lhe ordenara.

1.2 Variantes textuais

O estudo dos textos bíblicos do Antigo Testamento, em sua língua original, demanda que o pesquisador leve em conta, também, o desenvolvimento e transmissão do idioma reputado como original, nesse caso, o hebraico. Ocorre que, no âmbito da história da escrita das civilizações do antigo Oriente Próximo, o hebraico é apenas uma pequena parte de uma fascinante área de estudo.¹ Obviamente, essa dissertação não se ocupará de fazer um apanhado histórico sobre o desenvolvimento de línguas antigas, nem mesmo do próprio hebraico,² porém, em ocasiões específicas, é importante que se leve em conta a dependência semântica que algumas palavras hebraicas possuem em relação aos demais idiomas que compõem o seu berço de origem.

Além disso, a exegese bíblica tem como porta de entrada o trabalho investigativo da crítica textual, porquanto os textos disponíveis são cópias transmitidas

¹ O hebraico surgiu dentro de um rico contexto linguístico em que a escrita – no antigo Oriente Próximo – já se encontrava bastante desenvolvida. Dessa maneira, o hebraico importa muitos elementos dessas línguas. Uma abordagem concisa sobre a escrita no antigo Oriente Próximo pode ser vista em: BROTZMAN, Ellis R; TULLY, Eric J. **Old Testament Textual Criticism: a practical introduction**. Grand Rapids: Baker Academic, 2016, p. 7-20.

² Deve-se levar em conta, ainda, que o hebraico bíblico possui ao longo de sua história, momentos de descontinuidade e retomada. Um panorama sobre a história da língua que dá voz às narrativas bíblicas do Antigo Testamento pode ser visto em: RABIN, Chaim. **Pequena história da língua hebraica**. São Paulo: Editorial Summus, 1973, p. 15-100.

via diversas tradições históricas, necessitando, assim, de uma investigação adequada.¹ Essa tarefa tem sido desenvolvida, ao longo dos tempos, por diversos pesquisadores, cujos esforços deram origem a várias edições críticas dos textos bíblicos² como, por exemplo, a BHS,³ que é o texto básico adotado para a pesquisa nessa dissertação. Tais edições dispõem das notas editoriais realizadas pelos massoretas em seu trabalho de preservar a transmissão mais exata possível dos textos bíblicos.⁴

O espectro completo dos testemunhos da Bíblia Hebraica, todavia, não pode ser abarcado em uma edição impressa, pois se faz necessário escolher quais manuscritos se utilizarão como base de tal tradição.⁵ O aparato crítico, contudo, até certo ponto, supre tais limitações ao apresentar as principais variantes textuais que informam a situação do texto bíblico ao longo de sua transmissão.⁶ A verificação dessas variantes constitui-se como um dos primeiros passos para o processo de interpretação bíblica, pois, em algumas situações, determinadas variações podem contribuir decisivamente para a melhor compreensão do texto estudado.⁷ O texto de Ex 19,3-7 – objeto de estudo dessa

¹ A crítica textual, sendo dedicada a essa tarefa, fornece a base para todo o trabalho posterior de interpretação. Para uma abordagem mais abrangente sobre o objetivo e tarefa da crítica textual, ver: WÜRTHWEIN, Ernst. **The Text of the Old Testament: an introduction to the Biblia Hebraica**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014, p. 157-171.

² Um panorama desse campo de trabalho investigativo é apresentado em: TOV, Emanuel. **Textual Criticism of the Hebrew Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 2012, p. 341-376.

³ ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (ed.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

⁴ Uma abordagem geral sobre todo o trabalho dos massoretas, bem como do desenvolvimento da massorá, pode ser visto em: KELLEY, Page H; MYNATT, Daniel S; CRAWFORD, Timothy G. **The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: introduction and annotated glossary**. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 13-30.

⁵ Ver mais sobre essa questão em: TOV, 2012, p. 341, 342.

⁶ Sobre o aparato crítico da BHS: “Em tal bloco de texto, encontram-se informações sobre a existência de variantes textuais nas versões bíblicas clássicas, tais como a LXX, a Vulgata, a Vetus Latina, a Peshitta, o Pentateuco Samaritano, o Targum, os Manuscritos do Mar Morto, as versões gregas de Áquila, Símaco, Teodociano e Quinta, os Fragmentos da Guenizá do Cairo e as versões dependentes da LXX: Copta, Etíope, Armênia e Árabe. O objetivo principal de tal aparato é informar diferenças entre o texto bíblico hebraico de tradição massorética tiberiense, como representado pelo Códice de Leningrado B19a (L), e as antigas versões bíblicas clássicas, além de fornecer emendas tanto de natureza textual quanto de índole literária.” Extraído de: FRANCISCO, Edson de F. **Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético: guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 69.

⁷ Levando em consideração – conforme afirma Emanuel Tov – que o texto bíblico é uma unidade abstrata que se encontra na totalidade dos testemunhos antigos. Ver: TOV, 2012, p. 341.

dissertação – apresenta, de acordo com o aparato crítico da BHS, sete variantes textuais, que serão apresentadas nos quadros abaixo.¹

Versículo 3

<p>וּמִשָּׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים וַיִּקְרָא אֵלָיו יְהוָה מִן־הַהָר לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתִגִּיד לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל: ²(TM)</p>		
<p>(LXX).³ και Μωυσῆς ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ καὶ ἐκάλεσεν αὐτὸν ὁ θεὸς ἐκ τοῦ ὄρους λέγων τάδε ἐρεῖς τῷ οἴκῳ Ἰακωβ καὶ ἀναγγελεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραηλ.</p>		
אֶל־הָאֱלֹהִים	Ⲭ + τὸ ὄρος	A LXX contém a frase “para o monte de Deus”
יְהוָה	Ⲭ + ὁ θεός	A LXX adiciona a expressão “o Deus”
מִן־הָהָר	ⲬB 314 τοῦ οὐρανοῦ	O Códice Vaticano contém a expressão “do céu”

Versículo 4

<p>אָתָּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל־כַּנְּפֵי נְשָׂרִים וְאָבָא אֶתְכֶם אֵלָי: (TM)</p>		
<p>(LXX). αὐτοὶ ἐωράκατε ὅσα πεποίηκα τοῖς Αἰγυπτίοις καὶ ἀνέλαβον ὑμᾶς ὥσει ἐπὶ πτερύγων ἀετῶν καὶ προσηγαγόμεν ὑμᾶς πρὸς ἐμαυτόν.</p>		
לְמִצְרַיִם	mlt Mss Ⲭ בְּמִ	Muitos manuscritos do Targum adicionam a preposição “em” (no Egito)

¹ As contribuições que cada uma dessas variáveis possui em potencial serão acessadas – na medida em que forem relevantes – no segundo capítulo dessa dissertação, onde desenvolver-se-á a análise – frase por frase – do conteúdo do discurso.

² Texto Massorético conforme aparece na BHS.

³ HANHART, Robert. (Ed.). **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

עַל-כִּנְפָי	Ὡς ἐπί	A LXX contém um advérbio que pode significar: “sobre”, “como”, “assim como”, “como se”, etc.
--------------	--------	--

Versículo 5

וַעֲתָה אִם-שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי וְשִׁמְרֹתֶם אֶת-בְּרִיתִי וְהֵייתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל-הָעַמִּים כִּי-לִי כָל-הָאָרֶץ: (TM)		
(LXX). καὶ νῦν ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσητε τῆς ἐμῆς φωνῆς καὶ φυλάξητε τὴν διαθήκην μου ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐμῇ γάρ ἐστὶν πᾶσα ἡ γῆ.		
לִי	Ὡ + λαός	A LXX tem λαὸς περιούσιος “povo peculiar”

Versículo 7

וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְקַרָּא לְזִקְנֵי הָעָם וַיִּשָּׂם לִפְנֵיהֶם אֵת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ יְהוָה: (TM)		
הָעָם	ישראל	Fragmento de códice hebraico Guenizá do Cairo, que diz “Israel” em vez de “povo” ou “anciãos”

1.3 Delimitação

Delimitar uma pequena unidade literária dentro do horizonte de uma narrativa é uma tarefa, em certo sentido, diferente de se destacar uma perícopel¹, visto que não se trata de fazer um recorte do texto, mas sim identificar os limites estabelecidos pelo próprio

¹ A terminologia usada para definir as unidades literárias, que são delimitadas em diversas pesquisas não é, muitas vezes, definida com precisão, sendo que muitos pesquisadores usam terminologias diversas. Sobre essa variedade terminológica, ver: SKA, 2000, p. 1-3.

autor quando da composição de sua obra¹. Um discurso direto, dentro de uma narrativa, não é inserido no texto narrado sem que se abra espaço para ele², ou que se anuncie para o ouvinte/leitor que na sequência virá a fala de um personagem. O próprio texto fornece elementos que introduzem o ato de fala e sinalizam a retomada da narração, estabelecendo assim a moldura dessa unidade literária menor, chamada nesta pesquisa de discurso direto³.

A identificação desses elementos, fornecidos pelo autor do texto, permite ao ouvinte/leitor destacar o conteúdo do discurso sem prejuízo da continuidade da narrativa. Ou seja, a fala do personagem não será tomada fora do contexto da cena em que aparece, bem como da narrativa em seu horizonte mais amplo. O nexos entre o conteúdo da fala dos personagens e os eventos narrados⁴ dependem, no ato da análise do discurso, de uma delimitação coerente com o estilo literário adotado pelo autor⁵ e as características deste, no seu idioma de composição. O discurso está situado num ambiente descrito pela narração, ao mesmo tempo que ele confere significado ao que se está narrando,⁶ portanto,

¹ As questões que emergem da delimitação do texto como unidade literária, bem como sua importância e critérios, são objetivamente discutidas em: LIMA, Maria de L. C. **Exegese bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 90-100. Também em: SILVA, Cássio M. D. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 76-75.

² Sobre as diversas possibilidades de um discurso ser inserido no corpo de uma narrativa, ver: GANCHO, Cândida V. **Como analisar narrativas**. São Paulo: Editora Ática, 2002, p. 33-40.

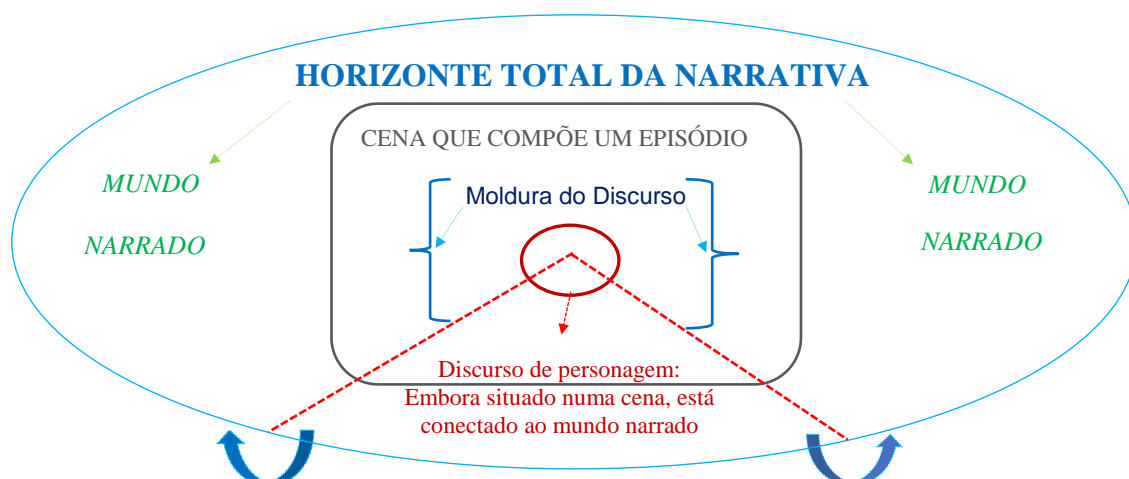
³ A estrutura sintática do discurso direto geralmente assume uma configuração distinta daquela que vinha sendo seguida no texto narrado. Isso pode constituir em si, um elemento delimitador ou de destaque. Ainda que as características sintáticas do discurso direto serão apenas apresentadas mais adiante, pode-se ter um vislumbre da importância dessa questão, relacionada à delimitação do texto, em: MILLER, Cynthia L. *Discourse Functions of Quotative Frames in Biblical Hebrew Narrative*. In: BODINE, Walter R. **Discourse Analysis of Biblical Literature: what it is and what it offers**. Atlanta: Scholars Press, 1995, p. 156, 157.

⁴ Uma boa explicação sobre a correlação entre o enredo, a trama, bem como outros elementos da narrativa e o discurso dos personagens, pode ser vista em: LONGACRE, Robert E. **The Grammar of Discourse**. New York & London: Plenum Press, 1996, p. 33-35.

⁵ Em vista da intencionalidade do autor no que tange a configuração do conteúdo do discurso em relação ao que se narra, ver: TODOROV, Tzvetan. *As categorias da narrativa literária*. In: BARTHES, Roland [et al.]. **Análise estrutural da narrativa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 220, 221.

⁶ Todo ato de fala que aparece num texto narrado está, em certo sentido, embutido na narrativa. A narrativa é, portanto, a categoria mais abrangente, que acolhe os discursos. Mais informações sobre essa questão, ver: MILLER, Cynthia L. **The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: a linguistic analysis**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003, p. 30, 31.

mesmo destacado, o discurso é um elemento inseparável da narrativa,¹ como pode ser observado no esquema abaixo:



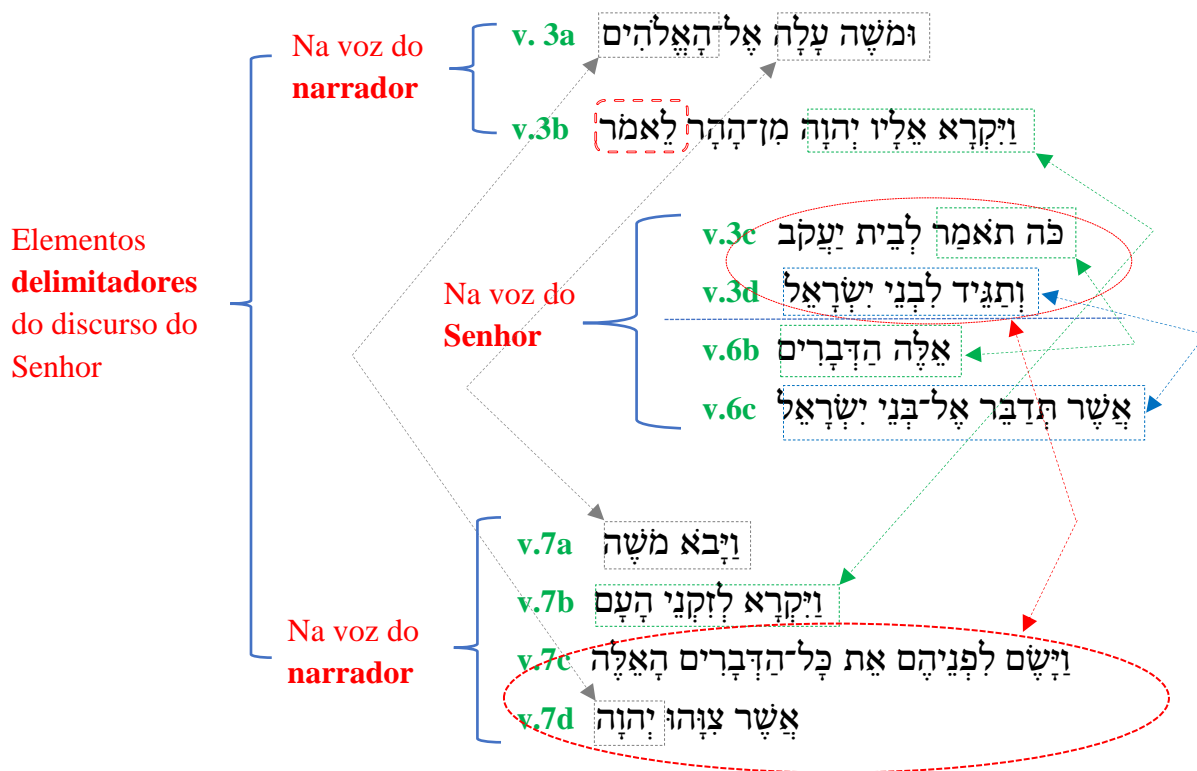
No caso do primeiro discurso direto do Senhor, Deus de Israel, no Monte Sinai, que é objeto desta pesquisa, é importante que se destaque os marcadores vinculantes com a cena em que ele é proferido, para que não se perca de vista sua conexão com a totalidade da narrativa. Entretanto, esses marcadores vinculantes são também delimitadores dessa pequena unidade literária, uma vez que, artisticamente, formam uma moldura na qual o conteúdo do discurso encontra-se encapsulado. Assim, o autor do texto põe em destaque, ao emprestar sua voz ao personagem principal de sua narrativa, um pequeno trecho de palavras capaz de conferir significado não só à cena em questão, mas à própria narrativa como um todo.²

Na cena retratada no capítulo dezenove do livro do Êxodo, a qual narra a chegada do povo que saiu do Egito ao Monte Sinai, o primeiro ato de fala do protagonista dessa

¹ A questão que se refere ao funcionamento dos discursos dentro das narrativas será retomada, mais detalhadamente, na seção 1.8 desta pesquisa.

² Para fins de delimitação, que é o objetivo desta seção, o foco será direcionado aos elementos que demarcam na narração a introdução de um ato de fala. Os componentes do discurso que o situam no horizonte total da narrativa, serão objeto de estudo posterior.

grande narrativa é sofisticadamente introduzido de forma a realçar o requinte literário de quem compõe esse texto. Os elementos que delimitam o início desse discurso podem ser ouvidos ainda na voz do narrador, ao anunciar que o Senhor vai falar, bem como nas primeiras palavras proferidas pelo Deus de Israel nesta cena. Assim, também o término dessa pequena unidade literária é delimitado por elementos correspondentes, que emergem da voz do narrador ao descrever as ações de outro personagem, que é o receptor direto do discurso divino – Moisés.¹



Observando-se o esquema acima disposto, pode-se notar o funcionamento desses elementos delimitadores, configurados pelo autor, a fim de pôr em destaque a fala do protagonista de sua narrativa. Para fins didáticos, os trechos selecionados foram

¹ Uma abordagem sobre diversos aspectos das vozes do narrador e dos personagens no âmbito da delimitação de uma unidade literária, pode ser visto em: SKA, 2000.

esquematizados em três blocos, sendo que dois deles representam parte do texto narrado, no início e no final, e o outro bloco, mais central, contendo duas partes do texto que compõe o início e o fim do discurso, quando o Senhor se dirige ao personagem Moisés. Existem paralelismos correspondentes entre os dois blocos reputados ao que se ouve na narração, bem como pode-se observar paralelos internos no bloco que representa a fala divina, e, ainda relações entre o bloco central e os demais.¹

Primeiramente, em v.3b, o verbo **לְאמַר** marca o início do discurso, o qual é, enquanto dirigido à Moisés, indireto.² Depois, referências ao nome divino (**יְהוָה** e **אֱלֹהִים**) marcam, em v.3a e v.7d, o início e o fim dessa pequena unidade literária. Além disso, os movimentos de subida e descida do personagem Moisés ao monte Sinai (**וַיַּבֵּא** e **וַיַּמְשֵׁהוּ עֹלָה** e **מִן־הָעֶמֶק**), verificados em v.3a e v.7a, respectivamente, marcam o início e o término de um ciclo onde as palavras do Senhor lhe são comunicadas. Em v.3b, é dito que “o Senhor chamou Moisés” (**וַיִּקְרָא אֱלֹהֵינוּ יְהוָה**), e em v.7b, que “Moisés chamou os anciãos e o povo” (**וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם**), fechando, assim, o elo entre os dois blocos reputados à voz do narrador.

No bloco central, onde se ouve a voz do Senhor, nota-se, primeiramente, o eco de “assim falarás” (**כֹּה תֹאמַר**) em v.3c, ressoando “essas são as palavras” (**אֵלֶּה הַדְּבָרִים**)

¹ Na dinâmica desses três blocos pode-se notar elementos que marcam início e fim da unidade literária, bem como a coesão entre partes dos blocos. Explicações mais detalhadas sobre esses elementos como critério para delimitação de textos bíblicos, ver: SILVA, Cássio M. D. **Leia a Bíblia como literatura**. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 23-25.

² Os aspectos temporais do verbo **לְאמַר** serão abordados mais adiante, entretanto, uma extensa explicação sobre seu funcionamento em relação aos discursos indiretos, pode ser encontrada em: MILLER, Cynthia L. **The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: a linguistic analysis**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003, p. 163-212. Também em: MILLER, Cynthia L. Discourse Functions of Quotative Frames in Biblical Hebrew Narrative. In: BODINE, Walter R. **Discourse Analysis of Biblical Literature: what it is and what it offers**. Atlanta: Scholars Press, 1995, p. 155-182.

em v.6b. Na sequência, v.3d – “e anunciará aos filhos de Israel” (וְתִגִּיד לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל) – conecta-se com as palavras “que falarás aos filhos de Israel” (אֲשֶׁר תְּדַבֵּר אֶל־בָּנֵי יִשְׂרָאֵל), em v.6c. Por fim, ainda é possível notar outro tipo de relação, que fica evidente no sistema de ordem e cumprimento, verificado na satisfação prestada, no segundo bloco reputado como voz do narrador, às palavras contidas no bloco que transmite a voz do Senhor. Tanto em v.3c-d como em v.6b-c, encontram-se ordenanças do Senhor para que Moisés transmita ao povo tudo e exatamente o que lhe estava sendo anunciado e, em v.7c-d, informa-se que Moisés cumpriu exatamente o que se lhe havia sido ordenado.

1.4 Análise morfológica e sintática

Seja apresentada, primeiramente, uma análise morfológica¹ de Ex 19,3-7. Com isso, investe-se no reconhecimento da forma de cada palavra que faz parte da micronarrativa em questão. Descreve-se como os verbos são conjugados, as formas que os substantivos assumem e como conjunções, preposições e sufixos pronominais são acrescentados. Embora o estudo morfológico exija paciência, tanto no momento de realizá-lo como na apresentação e leitura, ele é indispensável. É assim que se dá o primeiro acesso à investigação da narrativa. Sem reconhecer a forma de cada palavra, não seria possível compreender a construção das frases, a força poética da micronarrativa como tal e, muito menos, a reflexão teológica promovida por ela. No entanto, caso o leitor

¹ Alguns materiais de apoio consultados nessa etapa: DAVIDSON, Benjamin. **The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993, 784 p.; BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R; BRIGGS, Charles A. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2015, 1204 p.; JOÜON, Paul; MURAOKA, Takamitsu. **A Grammar of Biblical Hebrew: part one orthography and phonetics / part two morphology**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993; BLAU, Joshua. **Phonology and Morphology of Biblical Hebrew: an introduction**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2010, 369 p.

dessa Dissertação tiver maior facilidade no reconhecimento das formas adotadas pelas palavras hebraicas em Ex 19,3-7, certamente poderá pular a exaustiva análise morfológica a seguir.

Versículo 3

<u>PALAVRA</u>	<u>RAIZ VERBAL SINGULAR ABSOLUTO</u>	<u>ANÁLISE MORFOLÓGICA</u>
וּמֹשֶׁה	מֹשֶׁה	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de conjunção (וּ) • Substantivo (nome próprio)
עָלָה	עָלָה	<ul style="list-style-type: none"> • Verbo: conjugação de sufixos no grau qal, 3ª pessoa do masculino singular
אֶל־ הָאֱלֹהִים	אֱלֹהִים	<ul style="list-style-type: none"> • Preposição (אֶל) • Artigo definido (הַ) • Substantivo: masculino plural, estado absoluto
וַיִּקְרָא	קָרָא	<ul style="list-style-type: none"> • Verbo: conjugação de prefixos com vav-consecutivo (narrativo) no grau qal, 3ª pessoa do masculino singular
אֵלָיו	---	<ul style="list-style-type: none"> • Preposição (אֶל) com sufixo pronominal da 3ª pessoa no masculino singular
יְהוָה	---	<ul style="list-style-type: none"> • Substantivo (nome próprio): tetragrama como vocalização do termo “Adonai”
מִן־הָהָר	הָר	<ul style="list-style-type: none"> • Preposição (מִן) • Artigo definido (הַ) • Substantivo: masculino singular, estado absoluto
לְאֹמֵר	אָמַר	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de preposição (לְ) • Verbo: no grau qal, infinitivo, construto
כֵּן	---	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de advérbio

תֹּאמַר	אמר	<ul style="list-style-type: none"> Verbo: conjugação de prefixos, 2ª pessoa do masculino singular
לְבֵית	בֵּית	<ul style="list-style-type: none"> Preposição prefixada (לְ) Substantivo, masculino, singular, construto
יַעֲקֹב	---	<ul style="list-style-type: none"> Substantivo (nome próprio) sem gênero, sem número, sem estado
וְתִגִּיד	נגד	<ul style="list-style-type: none"> Verbo: conjugação de prefixos com vav consecutivo no grau hiphil, 2ª pessoa do masculino singular
לְבָנָי	בֵּן	<ul style="list-style-type: none"> Partícula de preposição (לְ) Substantivo, masculino, plural, construto
יִשְׂרָאֵל	---	<ul style="list-style-type: none"> Substantivo (nome próprio) sem gênero, sem número, sem estado

Versículo 4

<u>PALAVRA</u>	<u>RAIZ VERBAL SINGULAR ABSOLUTO</u>	<u>ANÁLISE MORFOLÓGICA</u>
אַתֶּם	---	<ul style="list-style-type: none"> Pronome, masculino, 2ª pessoa, plural
רְאִיתֶם	ראה	<ul style="list-style-type: none"> Verbo: conjugação de sufixos no grau qal, 2ª pessoa do masculino plural
אֲשֶׁר	---	<ul style="list-style-type: none"> Partícula relativa
עָשִׂיתִי	עשה	<ul style="list-style-type: none"> Verbo: conjugação de sufixos no grau qal, 1ª pessoa do singular
לְמַצְרַיִם	---	<ul style="list-style-type: none"> Partícula de preposição (לְ) Pronome próprio

וְאִשָּׁא	נשא	<ul style="list-style-type: none"> Verbo: conjugação de prefixos com vav consecutivo no grau qal, 1ª pessoa do singular
אֶתְכֶם	---	<ul style="list-style-type: none"> Partícula do objeto direto (את) Sufixo 2ª pessoa, masculino, plural
עַל-בְּנֵי	בנה	<ul style="list-style-type: none"> Partícula de preposição (על) Substantivo, feminino, plural, construto
נְשָׂרִים	---	<ul style="list-style-type: none"> Substantivo, masculino, plural, absoluto
וְאָבָא	בוא	<ul style="list-style-type: none"> Verbo: conjugação de prefixos com vav consecutivo no grau hiphil, 1ª pessoa do singular
אֶתְכֶם	---	<ul style="list-style-type: none"> Partícula do objeto direto (את) Sufixo 2ª pessoa, masculino, plural
אֵלַי	---	<ul style="list-style-type: none"> Partícula de preposição (אל) Sufixo 1ª pessoa, singular

Versículo 5

<u>PALAVRA</u>	<u>RAIZ VERBAL SINGULAR ABSOLUTO</u>	<u>ANÁLISE MORFOLÓGICA</u>
וְעִתָּה	---	<ul style="list-style-type: none"> Partícula de conjunção (!) Partícula adverbial
אִם-שָׁמוּעַ	שמע	<ul style="list-style-type: none"> Partícula de conjunção (אם) Verbo: no grau qal, infinitivo, absoluto

תִּשְׁמְעוּ	שמע	<ul style="list-style-type: none"> • Verbo: conjugação de prefixos no grau qal, 2ª pessoa do masculino plural
בְּקוּלִי	קול	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de preposição (בְּ) • Substantivo, masculino, singular, construto (sufixo 1ª pessoa, comum, singular)
וּשְׁמַרְתֶּם	שמר	<ul style="list-style-type: none"> • Verbo: conjugação de sufixos com vav consecutivo no grau qal, 2ª pessoa do masculino plural
אֶת־בְּרִיתִי	בְּרִית	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula do objeto direto (אֶת) • Substantivo, feminino, singular, construto • Sufixo 1ª pessoa, comum singular
וְהִיְתֶם	היה	<ul style="list-style-type: none"> • Verbo: conjugação de sufixos com vav consecutivo no grau qal, 2ª pessoa do masculino plural
לִי	---	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de preposição (לִי) • Sufixo 1ª pessoa, singular
סִגְלָה	---	<ul style="list-style-type: none"> • Substantivo, feminino, singular, absoluto
מִכָּל־ הָעַמִּים	כָּל עַם	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de preposição (מִן) • Substantivo, masculino, singular, construto • Partícula de artigo (הַ) • Substantivo, masculino, plural, absoluto
בֵּי־לִי	---	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de conjugação (בֵּי) • Partícula de preposição (לִי) • Sufixo 1ª pessoa, singular
כָּל־הָאָרֶץ	כָּל אָרֶץ	<ul style="list-style-type: none"> • Substantivo, masculino, singular, construto • Partícula de artigo (הַ) • Substantivo, feminino, singular, absoluto

Versículo 6

<u>PALAVRA</u>	<u>RAIZ VERBAL</u> <u>SINGULAR ABSOLUTO</u>	<u>ANÁLISE MORFOLÓGICA</u>
וְאַתֶּם	אַתֶּם	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de conjunção (וְ) • Pronome, independente, 2ª pessoa, masculino, plural
תְּהִיּוּ-לִי	הִיה	<ul style="list-style-type: none"> • Verbo: conjugação de prefixos no grau qal, 2ª pessoa do masculino plural • Partícula de preposição (לִי) • Sufixo 1ª pessoa, singular
מִמְלַכֶּת	---	<ul style="list-style-type: none"> • Substantivo, feminino, singular, construto
כְּהַנִּים	כְּהִן	<ul style="list-style-type: none"> • Substantivo, masculino, plural, absoluto
וְגוֹי	גוֹי	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de conjunção (וְ) • Substantivo, masculino, singular, absoluto
קְדוֹשׁ	---	<ul style="list-style-type: none"> • Adjetivo, masculino, singular, absoluto
אֱלֹהִים	---	<ul style="list-style-type: none"> • Adjetivo, plural, absoluto
הַדְּבָרִים	דְּבָר	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de artigo (הַ) • Substantivo, masculino, plural, absoluto
אֲשֶׁר	---	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula relativa
תְּדַבֵּר	דַּבַּר	<ul style="list-style-type: none"> • Verbo: conjugação de prefixos no grau piel, 2ª pessoa do masculino singular
אֶל-בְּנֵי	בְּנֵי	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de preposição (אֶל) • Substantivo, masculino, plural, construto

יִשְׂרָאֵל	---	<ul style="list-style-type: none"> Substantivo (nome próprio) sem gênero, sem número, sem estado
------------	-----	---

Versículo 7

<u>PALAVRA</u>	<u>RAIZ VERBAL SINGULAR ABSOLUTO</u>	<u>ANÁLISE MORFOLÓGICA</u>
וַיָּבֹא	בוא	<ul style="list-style-type: none"> Verbo: conjugação de prefixos com vav consecutivo no grau qal, 3ª pessoa do masculino singular
מֹשֶׁה	---	<ul style="list-style-type: none"> Substantivo (nome próprio) sem gênero, sem número, sem estado
וַיִּקְרָא	קרא	<ul style="list-style-type: none"> Verbo: conjugação de prefixos com vav consecutivo no grau qal, 3ª pessoa do masculino singular
לְזִקְנֵי	זקן	<ul style="list-style-type: none"> Partícula de preposição (לְ) Adjetivo, masculino, plural, construto
הָעָם	עם	<ul style="list-style-type: none"> Partícula de artigo (הַ) Substantivo, masculino, singular, absoluto
וַיִּשֶׂם	שם	<ul style="list-style-type: none"> Verbo: conjugação de prefixos com vav consecutivo no grau qal, 3ª pessoa do masculino singular
לְפָנֵיהֶם	פנה	<ul style="list-style-type: none"> Partícula de preposição (לְ) Substantivo, plural, construto, sufixo 3ª pessoa do masculino plural
אֵת	---	<ul style="list-style-type: none"> Partícula marcadora do objeto direto

כָּל- הַדְּבָרִים	כָּל דְּבָר	<ul style="list-style-type: none"> • Substantivo, masculino, singular, construto • Partícula de artigo (ה) • Substantivo, masculino, plural, absoluto
הָאֱלֹהִים	אֱלֹהִים	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula de artigo (ה) • Adjetivo, plural, absoluto
אֲשֶׁר	---	<ul style="list-style-type: none"> • Partícula relativa
צִוְהוּ	צוה	<ul style="list-style-type: none"> • Verbo: conjugação de sufixos no grau piel, 3ª pessoa do masculino singular
יְהוָה	---	<ul style="list-style-type: none"> • Substantivo (nome próprio) sem gênero, sem número, sem estado

No que se refere à análise sintática, há de se considerar que, na língua hebraica, existem peculiaridades que a diferem substancialmente de idiomas como o português.¹ O protagonismo verbal somado à constante atuação de partículas – preposições, advérbios, conjunções, etc. – fazem do estudo linguístico das narrativas bíblicas uma tarefa indispensável na busca do sentido dessas obras literárias.² Quando observadas atentamente, a organização das frases, as quais compõem períodos mais extensos, revela o cuidado que os autores poetas tiveram com o arranjo retórico de seus textos.

¹ Para o presente estudo foram consultadas as seguintes obras: JOÜON, Paul; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew**: part three syntax. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993; WALTKE, Bruce K; O'CONNOR, M. **Introdução à sintaxe do hebraico bíblico**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006; LAMBDIN, Thomas O. **Gramática do hebraico bíblico**. São Paulo: Paulus, 2003; MERWE, Christo H. J. van der; NAUDÉ, Jacobus A; KROEZE, Jan H. **A Biblical Hebrew Reference Grammar**. London/New York: T&T Clark, 2017; GESENIUS, Wilhelm. **Gesenius's Hebrew Grammar**. Mineola: Dover Publications, 2016; KELLEY, Page H. **Hebraico bíblico: uma gramática introdutória**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1998; ROSS, Allen P. **Gramática do hebraico bíblico**. São Paulo: Vida Acadêmica, 2008; BROCKELMANN, Carl. **Hebräische syntax**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004; ARNOLD, Bill T; CHOI, John H. **A Guide to Biblical Hebrew Syntax**. New York: Cambridge University Press, 2016; WILLIAMS, Ronald J. **Williams' Hebrew Syntax**. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

² Essas características são tão marcantes que alguns dos principais verbos e partículas presentes no texto selecionado serão estudados individualmente nas próximas seções dessa dissertação. O destaque aqui, neste tópico, será dado às relações de coordenação e subordinação das frases e períodos em perspectiva mais ampla.

O primeiro discurso que o Senhor, Deus de Israel, dirige ao povo no monte Sinai, contido na pequena unidade literária de Ex 19,3-7, nasce de um conjunto de frases, cuja configuração sintática procura chamar a atenção do ouvinte-leitor para a importância do momento em que a cena em questão se propõe a narrar. Também a sequência das frases e as relações que existem entre elas, ou seja, a coordenação e subordinação das frases, chamam a atenção de quem as ouve ou lê para aquilo que, aparentemente, quer ganhar centralidade no discurso divino. No mais, as alternâncias entre narração – ouvindo ou lendo o que o narrador pronuncia ao abrir e fechar a narrativa – e o discurso direto do protagonista – ouvindo ou lendo as palavras do Senhor, Deus de Israel, no centro da narrativa – conferem ao texto aqui investigado uma estrutura marcante e, com isso, profundidade no que se refere ao conteúdo proposto. Enfim, como é comum na literatura bíblica, as interações entre o empenho retórico, o qual é transmitido pelo arranjo poético das palavras, e a reflexão teológica a ser promovida caracterizam também a pequena passagem aqui estudada.



O esquema disposto acima, encontra-se didaticamente configurado sob duas perspectivas: primeiramente, procura-se privilegiar a demarcação das vozes, tanto a do narrador quanto a do Senhor, que por sua vez, em seu discurso, profere recomendações diretas ao personagem Moisés, bem como lhe transmite uma mensagem que se destina ao povo. Além disso, respeitando-se a alternância das falas, se destacam sete blocos de texto que se relacionam sintaticamente entre si, sendo notório também, que cada um destes possui internamente uma configuração sintática distinta.

Bloco 1:

v.3b וַיִּקְרָא אֱלֹהֵי יְהוָה מִן־הַהָר לְאמֹר	v.3a וּבְשֵׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים
---	------------------------------------

Tem-se, nesse bloco, duas orações em relação de coordenação, ligadas por um *vav* consecutivo e conjugação de prefixo (וַיִּקְרָא), conferindo assim, um movimento de sequência ao que se ouve dizer aqui. O sujeito da oração v.3a, é a quem se destina a ação do verbo da oração v.3b. A presença do verbo אמר (em לְאמֹר), ao final da segunda oração, propõe que o conteúdo introduzido a partir do bloco 2, constitui-se como objeto daquilo que se anuncia como proclamação do Senhor. A voz do narrador é, a partir daqui, emprestada ao protagonista que passa a falar em um discurso anunciado com bastante ênfase.

Bloco 2:

וְתִגִּיד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל v.3d	כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב v.3c
-----------------------------------	---------------------------------

As primeiras palavras do Senhor se fazem ouvir neste segundo bloco, dando, assim, início ao seu discurso. Isso se dá através de duas orações que – semelhantemente ao esquema sintático do primeiro bloco – através de uma relação coordenada de dois imperativos que são marcados pelos verbos **אמר** e **נגד**, transmitem ao personagem Moisés – sujeito implícito, pelo contexto, nas duas orações – o conteúdo dos blocos três, quatro e cinco. Essa mensagem deve ser, com igual veemência, proclamada ao povo – **לְבֵית יַעֲקֹב** e **לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל** – a quem se destina a mensagem central do discurso.

Bloco 3:

אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם v.4b	אַתֶּם רְאִיתֶם v.4a
וְאִשָּׂא אֶתְכֶם עַל־כַּנְפֵי נְשָׁרִים v.4c	
וְאָבֵא אֶתְכֶם אֵלַי v.4d	

O terceiro bloco, que constitui a primeira parte do discurso do Senhor dirigido a seu povo, tem como sujeito os destinatários da mensagem. O sujeito e o verbo – **אַתֶּם רְאִיתֶם** – apontam para um predicado composto de três pequenas orações, onde em v.4b, com a partícula relativa **אֲשֶׁר**, se introduz uma sentença dependente, e, em v.4c e v.4d

respectivamente, cada uma introduzida por *vav* consecutivo e conjugação de prefixos, se dá uma relação coordenada entre estas pequenas orações. Assim, quando se pergunta ao sujeito o que vistes, tem-se como resposta as três ações do Senhor descritas em v.4b, v.4c e v.4d respectivamente.

Bloco 4:

אִם־שָׁמוּעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי v.5b		
כִּי־לִי כָּל־הָאָרֶץ v.5e	וְהָיִיתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל־הָעַמִּים v.5d	וְעַתָּה v.5a
וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־בְּרִיתִי v.5c		

O centro do discurso realizado pelo protagonista encontra-se no quarto bloco, onde a partícula adverbial acrescida da conjunção *vav* – וְעַתָּה – em v.5a dá início à frase principal, a qual tem sua continuação em v.5d. Duas orações subordinadas com efeito condicional – v.5b e v.5c – fracionam a oração principal deixando, para fins retóricos, a partícula adverbial em v.5a isolada no início de todo o período. A partícula אִם, que dá início a v.5b, introduz – num sentido de futuro contingente – as duas sentenças às quais, v.5d está condicionada. Além disso, em v.5d, a oração iniciada por *vav* consecutivo, aliada a conjugação de sufixo em *weqatalítí*, propõe, também, que essa oração é consequente de v.5b e v.5c. Por fim, a frase nominal em v.5e, introduzida pela conjunção כִּי em associação com a preposição לִי, coloca-se numa relação de subordinação causal

com o período como um todo. Assim, v.5e dá causa e autoridade para v.5a e v.5d em referência a v.5b e v.5c.

Bloco 5:

וְאַתֶּם תְּהִיוּ-לִי מִמְּלֶכֶת פְּהַנִּים וְגוֹי קְדוֹשׁ v.6a

Um *vav* conjuntivo marca o início do quinto bloco, o qual contém a última parte da fala do Senhor dirigida ao povo. Essa conjunção, que é o elo coordenador entre a presente frase e o período anterior, estabelece o movimento sequencial do discurso, pois o significado do que se diz aqui, encontra-se naquilo que foi dito antes. Sobre o sujeito אַתֶּם se diz que este será $\text{מִמְּלֶכֶת פְּהַנִּים וְגוֹי קְדוֹשׁ}$, em referência ao Senhor, dado o sufixo de primeira pessoa do singular em תְּהִיוּ-לִי .

Bloco 6:

$\text{אֲשֶׁר תִּדְבַּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל v.6c}$	$\text{אֵלֶּה הַדְּבָרִים v.6b}$
--	----------------------------------

Moisés e הַדְּבָרִים , são os sujeitos das duas orações que compõem o sexto bloco, sendo que o personagem a quem o Senhor volta a direcionar suas recomendações é o, sujeito oculto. A partícula relativa אֲשֶׁר , no início de v.6c, estabelece a relação de subordinação entre essas pequenas orações. A relação contextual externa se dá pela referência de v.6a aos blocos 3, 4 e 5.

Bloco 7:

	וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם v.7b	וַיָּבֵא מֹשֶׁה v.7a
אֲשֶׁר צִוְּהוּ יְהוָה v.7d	וַיִּשָּׂם לְפָנֵיהֶם אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה v.7c	

O sétimo e último bloco do texto delimitado para a presente dissertação é composto por quatro orações que, em suas relações de subordinação e coordenação, apresentam um jogo de alternância dos sujeitos. Em v.7a, o personagem Moisés é, explicitamente, o sujeito. Ele, no entanto, em v.7b e v.7c, permanece sendo o sujeito, porém oculto. Já em v.7d o sujeito é o Senhor, que proferiu o discurso. A notícia do deslocamento geográfico de Moisés, em v.7a, encontra complementação na relação de subordinação com v.7b, marcada pela presença de um *vav* consecutivo e conjugação de prefixo (וַיִּקְרָא). Por sua vez, a relação de coordenação entre v.7b e v.7c, marcada pela presença de *vav consecutivo* e conjugação de sufixos, forma o bloco, ao qual v.7d está subordinada. Moisés, ao descer do Sinai, cumpre a ordem divina – expressa nos blocos 2 e 6 – ao chamar o povo e expor-lhes o conteúdo dos blocos 3, 4 e 5.

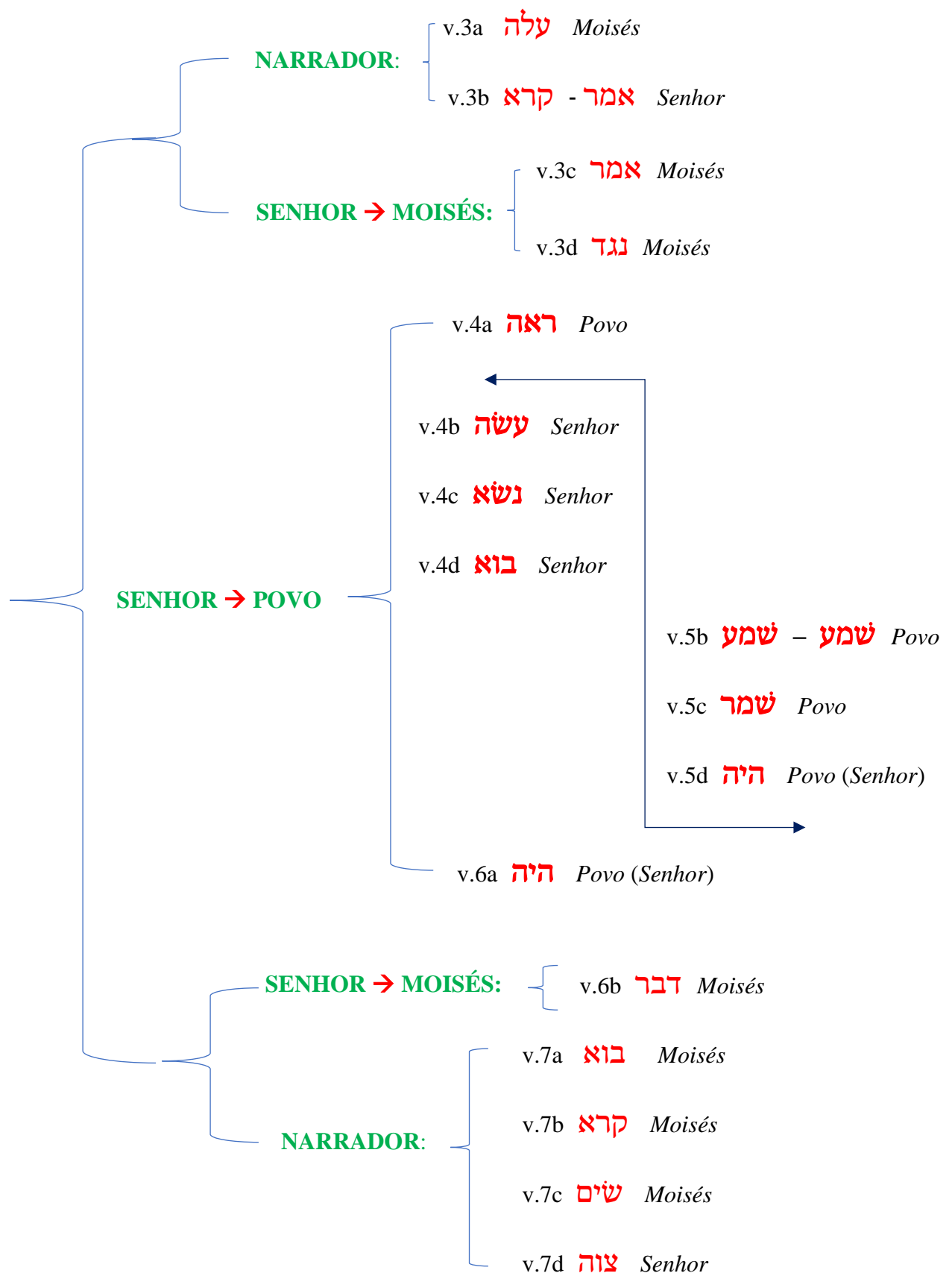
1.5 Dimensões aspectuais e temporais dos verbos

O estudo dos verbos na língua hebraica representa uma das etapas mais importantes do processo de análise literária, visto que se trata de um idioma predominantemente verbal. São os verbos que marcam o ritmo do texto, mas não só isso, as expressões verbais também personificam o sentimento que emana diretamente do artista compositor da obra.³⁷ Trata-se de um idioma que pensa com emoção e, por assim dizer, favorece a transmissão de inteligência e sabedoria de uma maneira tão poética, que dificilmente se encontre paralelo em outra língua. Por essa razão, os verbos empregados em um ato de fala, devem ser considerados como a coluna vertebral do discurso.³⁸

Primeiramente, em termos de movimento, deve-se olhar para os verbos em sua relação com o sujeito de cada oração. Essa dinâmica marca o ritmo e o andamento daquilo que se fala, além de deixar evidente, na voz de quem está a falar, qual é o papel desempenhado e até mesmo esperado – do ponto de vista do falante – de cada personagem. O esquema abaixo foi elaborado para que esses aspectos ganhem destaque. As ações desenvolvidas ou esperadas de cada sujeito encontram-se distinguidas nas vozes do narrador e do protagonista, tanto quando este se dirige ao personagem Moisés, quanto ao que refere ao conteúdo a ser transmitido ao povo.

³⁷ Sobre a multifuncionalidade do sistema verbal hebraico e suas “macrofunções” em termos de predicação, ver: WALTKE; O’CONNOR. 2006.

³⁸ Para uma abordagem sobre a priorização do estudo do tecido verbal do texto, ressaltando as expressões verbais como “motores” narrativos, ver: SKA, Jean L. SINCRONIA: a análise narrativa. In: SIMIANYOFRE, Horácio. (org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 139-141.



Na voz do narrador, o Senhor é aquele que chama, fala e ordena, conforme se vê em v.3b e v.7d. Moisés, por sua vez, é quem se movimenta em direção ao Senhor em v.3a, e depois aos representantes do povo em v.7a. Além disso, em v.7b, assim como o Senhor em v.3b, Moisés é quem chama – desta vez os anciãos – para que, em v.7c, possa expor aquilo que, com insistência, lhe é exigido executar em v.3c, v.3d e v.6b. Nota-se, portanto, que a tarefa cumprida em v.7c visa à satisfação daquilo que é esperado pelo Senhor da parte de Moisés, visto que tal ordenança é veementemente proferida sob a ênfase de três verbos imperativos.

Quando, porém, o Senhor passa a dirigir suas palavras ao povo, nota-se outra dinâmica um pouco diferente. O protagonista, que está a discursar, é quem, desta vez, mais se movimenta e se apresenta como agente absoluto das ações verbais, conforme se vê em v.4b, v.4c e v.4d, além disso, em v.5d e v.6a, quando se fala de uma ação do povo. Ainda assim trata-se de um sujeito paciente, com referência ao desejo do Senhor. Ademais, em v.4a, o povo é aquele que vê as ações divinas que lhes convidam a uma reflexão profunda e atenta, em v.5b, e uma relação de confiança e fidelidade, em v.5c, para que assim o povo *seja* para o Senhor em v.5d e v.6a.

As teorias verbais, no entanto, constituem um dos principais assuntos que proporcionam aos estudantes da língua hebraica a possibilidade de vislumbrar uma gama diversa de possibilidades. Isso porque existe uma certa polarização entre os estudiosos no que tange às dimensões aspectuais e temporais do verbo hebraico, sendo que alguns, no que se refere à função primária do sistema verbal, tendem a privilegiar mais o aspecto, enquanto outros dão preferência às dimensões temporais transmitidas pelos verbos.³⁹ Seja

³⁹ Para se ter acesso a uma exposição das diversas perspectivas envolvidas no âmbito das teorias verbais do hebraico bíblico, bem como uma avaliação crítica e, sobretudo, empírica, que aponta para uma prioridade temporal, ver: GRENZER, Matthias. AS DIMENSÕES TEMPORAIS DO VERBO HEBRAICO: desafio

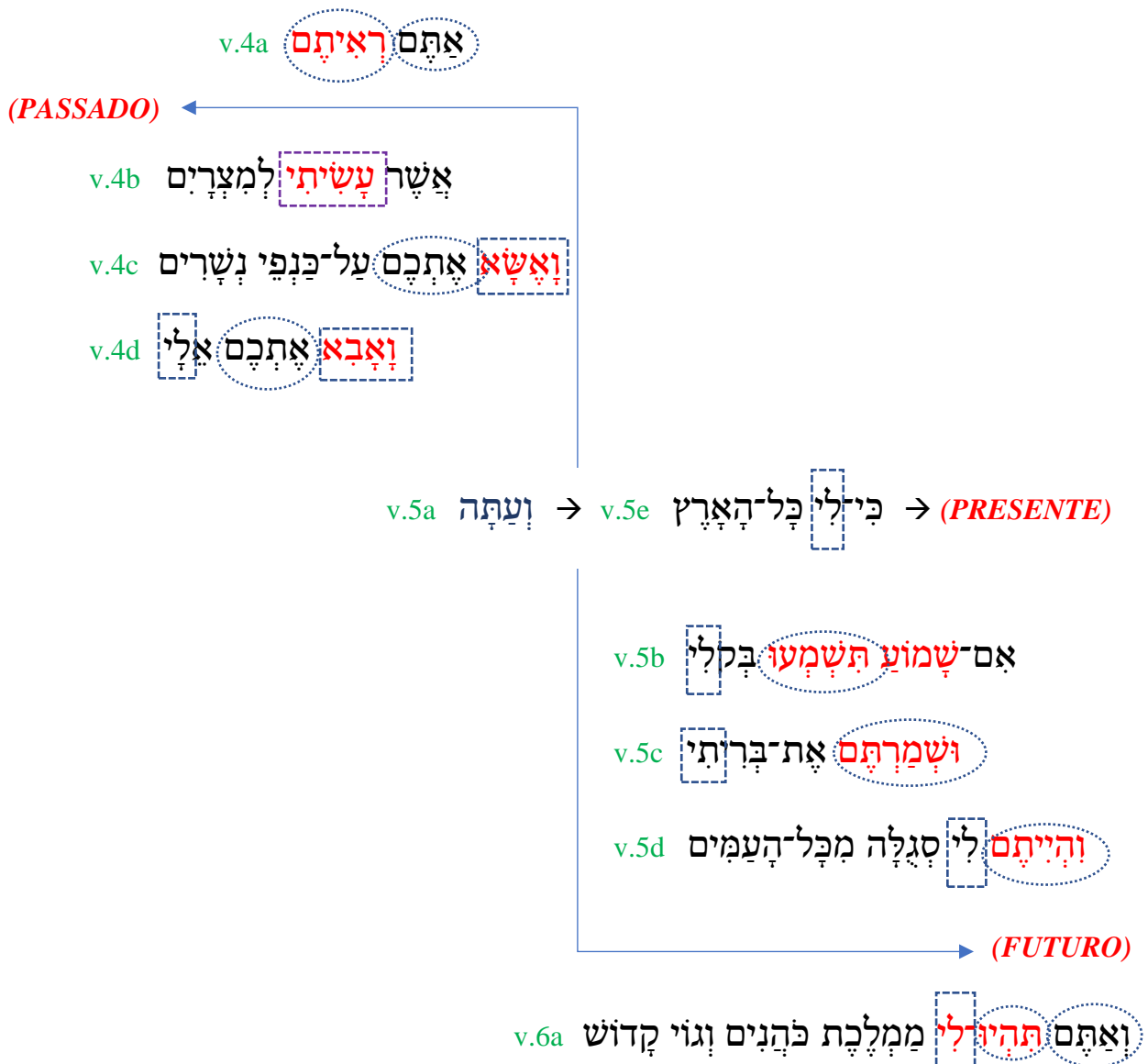
como for, antes de mais nada, deve-se levar em conta o texto a que se está referindo, visto que comportamentos verbais distintos podem ocorrer em poesia bíblica, discursos diretos e indiretos entre outros.⁴⁰

O presente estudo propõe, no que tange à conjugação de prefixos e sufixos, que neste discurso – que se apresenta artisticamente configurado tal qual trechos referidos como poesia hebraica – as expressões verbais se desenvolvem na perspectiva de uma linha do tempo.⁴¹ Tal proposição, que se encontra disposta no esquema apresentado a seguir, concentra-se especificamente no conteúdo da mensagem destinada ao povo. Levando-se em conta o prisma do mundo narrado e o desenvolvimento da respectiva trama, o discurso aqui estudado encontra-se justamente numa cena crucial que divide os fatos narrados até o presente momento, e a nova fase marcada pela promulgação da legislação daquela nova nação. Essa informação, portanto, realça os aspectos temporais dos verbos que serão destacados a seguir.

ao traduzir o Antigo Testamento. **Revista Pistis Praxis Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 15-32, jan./abr. 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.7213/pp.v8i1.1270>>. Acesso em: 27 out. 2018; outro estudo comparativo entre tensão e aspecto do verbo hebraico, porém, não prioritariamente empírico, pode ser visto em: BLAU, 2010, p. 189-212; além disso, um estudo avançado sobre a perspectiva do ponto de referência como base de compreensão da temporalidade verbal hebraica, pode ser encontrado em: COOK, John A. **Time and the Biblical Hebrew Verb: the expression of tense, aspect, and modality in biblical Hebrew**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012, p. 1-76.

⁴⁰ Um estudo sobre o sistema verbal hebraico com vistas ao seu funcionamento nas diversas categorias da literatura bíblica, pode ser visto em: NICCACCI, Alviero. On the Hebrew Verbal System. In: BERGEN, Robert D. (ed.). **Biblical Hebrew and Discourse Linguistics**. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994, p. 117-137; ademais, diferentes formas verbais – construções como: *wayyiqtol* e *weqatal* – evidenciam diferentes nuances entre linha principal e secundária de comunicação dentro de um discurso, tal como pode ser observado em: MERWE, Christo H. J. van der. Discourse Linguistics and Biblical Hebrew Grammar. In: BERGEN, Robert D. (ed.). **Biblical Hebrew and Discourse Linguistics**. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994, p. 23-29.

⁴¹ Tal como as conclusões obtidas no estudo empírico citado anteriormente, em: GRENZER, 2016, p. 30, 31.



A esquematização acima, amplia o foco – comparado à representação gráfica anterior – no que se refere aos detalhes estéticos dessa pequena composição artística. Nota-se que a configuração das expressões verbais do presente discurso revela dois níveis distintos de simetria, que correspondem, respectivamente, aos aspectos referentes ao sujeito da ação dos verbos, bem como à expressão temporal das ações aqui descritas. Assim, as ações do Senhor são apresentadas através de nove elementos compostos por verbos finitos e sufixos pronominais na primeira pessoa do singular, destacados por retângulos em v.4b, v.4c, v.4d, v.5b, v.5c, v.5d, v.5e e v.6a. Em contrapartida, as

ponto de referência temporal,⁴⁶ ou seja, na perspectiva de uma linha de comunicação secundária do discurso, propõe-se a evidenciar aquilo que é sintomático na cena narrada, bem como no âmbito total da narrativa.

O ponto de referência temporal, por sua vez, refere-se ao tempo da história,⁴⁷ onde o narrador está em comunicação direta com o seu narratário.⁴⁸ Nesta esfera, a linha de comunicação primária abrange diretamente as questões e dilemas enfrentados pelos personagens no momento presente do discurso,⁴⁹ o qual é devidamente caracterizado pela progressão verbal anteriormente descrita. Por outro lado, numa esfera mais ampla, uma segunda linha de comunicação secundária trata de questões sintomáticas ao contexto geral da narrativa. A inserção de uma cláusula não verbal, neste caso, funciona como uma ponte, que permite ao ouvinte-leitor atual perceber essa estrutura de maneira coerente.⁵⁰

⁴⁶ Retomar o estudo sobre ponto de referência temporal (já citado anteriormente: COOK, 2012, p. 1-76.), no qual, o enquadramento temporal da cena narrada depende de um ponto de referência. Ver: MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 99, 100.

⁴⁷ O esquema proposto abaixo pode ser encontrado em: OSBORNE, Grant, R. **A Espiral Hermenêutica: uma abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 259.



⁴⁸ Para familiarização com a terminologia aqui adotada, ver: MARGUERAT; BOURQUIN. 2009. p. 13-29.

⁴⁹ A perspectiva temporal (ponto de vista do tempo presente) possui íntima relação com a perspectiva espacial de uma narração. Ver explanação em: OSBORNE. 2009. p.260-262.

⁵⁰ Um apanhado geral das principais características e funções textuais das cláusulas não verbais no texto hebraico bíblico, pode ser visto em: WOLDE, Ellen van. THE VERBLESS CLAUSE AND ITS TEXTUAL

1.6 Estrutura concêntrica

O primeiro discurso do Senhor, Deus de Israel, no monte Sinai, apresenta-se para o ouvinte-leitor sob uma configuração característica da poesia hebraica bíblica, cuja sequência de componentes repetidos se dá em ordem invertida e concêntrica.⁵¹ No esquema abaixo, evidencia-se a disposição da fala do narrador (A // A`), como moldura externa do discurso, e a fala do Senhor dirigida ao personagem Moisés (B // B`), como moldura interna. O conteúdo da fala que é dirigida ao povo, por sua vez, está concentrado seguindo um padrão assimétrico⁵² (C D C`), onde, sob a perspectiva da progressão verbal – descrita anteriormente –, se estabelecem as relações entre cada bloco sintático do discurso.

A → v.3a – v.3b

B → v.3c – v.3d

C → v.4a – v.4b – v.4c – v.4d

D → v.5a – v.5b – v.5c – v.5d – v.5d

C` → v.6a

B` → v.6b – v.6c

A` → v.7a – v.7b – v.7c – v.7d

FUNCTION. In: MILLER, Cynthia. **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999. p. 321-336.

⁵¹ Também chamada de *Quiasmo* – derivado da letra grega *chi*, cuja escrita é ‘X’ – a estrutura aqui denominada “concêntrica” (por ser mais sugestiva à compreensão em língua portuguesa), é o principal produto derivado do elemento mais marcante da poesia hebraica bíblica – o paralelismo. Essa perspectiva pode ser vista em: NUNES JÚNIOR, Edson M. **Poesia Hebraica Bíblica: uma introdução geral**. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2016. p. 69.

⁵² No que tange ao padrão de *simetria* e/ou *assimetria* das estruturas concêntricas, pode-se observar duas possibilidades, sendo a primeira simétrica – por possuir um centro duplo – (A B C // C`B`A`), e a segunda assimétrica – por possuir um centro unificado – (A B C B`A`). Ver mais detalhadamente em: DORSEY, D. A. **The literary structure of the Old Testament: a commentary on Genesis-Malachi**. Grand Rapids: Baker Academic, 1999. p. 30, 31; além disso, pode se dizer que no próprio arranjo dos elementos que compõe a estrutura pode ocorrer uma disposição em ordem diversificada (tanto na estrutura restrita de um par de linhas, quanto abranger o poema por inteiro), podendo ser observadas possibilidades como (A B C // C`B`), (A B C // B`A`C`), (A B C // A`C`B`), (A B C // (C`B`A`)), (A B C // B`C`A`) e (A B C // C`B`A`). Ver mais amplamente em: O`CONNOR, M. **Hebrew verse structure**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1980. p. 393, 394. Como também pode ser observado em: WATSON, W. G. E. **Classical hebrew poetry: a guide to its techniques**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984. p. 203.

Permeando as porções narrativas, confeccionadas sob o estilo de *prosa*, os discursos, por sua estrutura intensa e densidade compacta,⁵³ revelam-se como autênticas peças de *poesia*. O paralelismo, que também se faz presente na *narrativa poética*, é, na *poesia lírica*, evidentemente o principal recurso literário, visto que, em porções poéticas, seu emprego se dá de maneira muito mais intensa e decisiva.⁵⁴ Dessa forma, discursos poéticos requerem do ouvinte-leitor, que pesquisa o texto, uma aproximação atenta aos detalhes artísticos deixados pelos autores.

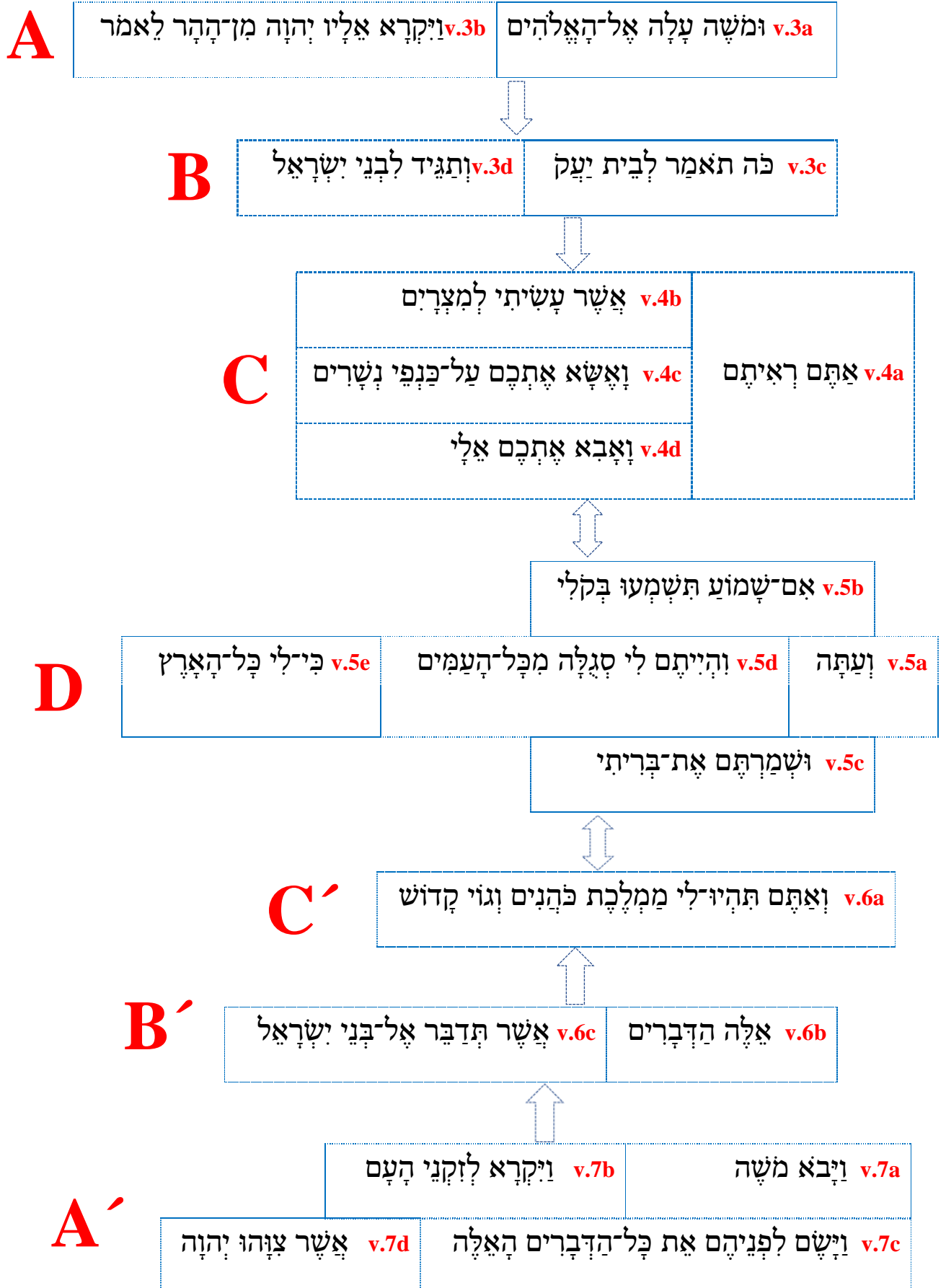
As estruturas concêntricas não seguem um padrão gramatical de simetria rígida,⁵⁵ visto que abarcam paralelismos tanto gramáticos quanto semânticos, envolvendo questões léxicas e até mesmo metafóricas, traçando paralelos sintáticos, inclusive.⁵⁶ Portanto, contempla-se abaixo a configuração da estrutura concêntrica do discurso aqui estudado, levando-se em conta a sintaxe anteriormente descrita.

⁵³ A pressão e a progressão causadas no texto, pelo emprego intensivo do paralelismo, são características da poesia hebraica bíblica. Ver mais amplamente em: ALTER, Robert. **The art of biblical poetry**. New York: Basic Books, 1985, p. 61; densidade e intensidade também são destacadas como características distintivas de textos poéticos, em: ALONSO SCHÖKEL, Luis. **A manual of hebrew poetics**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000, p. 19; quanto mais concentrado e compacto possível for o discurso, melhor estará fundamentado como poesia. Ver mais amplamente em: FOKKELMAN, J. P. **Reading biblical poetry: an introductory guide**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, p. 15.

⁵⁴ A poesia bíblica se utiliza de elementos comuns à prosa bíblica, porém a intensidade do emprego destes elementos faz com que a poesia transmita sua mensagem de maneira ímpar. Ver mais amplamente em: WEISS, M. **The Bible from within: the method of total interpretation**. Jerusalém: The Hebrew University Magnes Press, 1984, p. 35; textos não poéticos também fazem certo uso do paralelismo, entretanto, a poesia tem nesse elemento literário seu mecanismo constitutivo e/ou construtivo. Ver mais detalhadamente em: BERLIN, 1985, p. 16.

⁵⁵ As estruturas concêntricas não contêm sempre paralelos perfeitos em forma e significado. Ver mais detalhadamente em: WENDLAND, E. R.; ZOGBO, L. **Hebrew poetry in the Bible: a guide for understanding and for translating**. New York: United Bible Societies, 2000, p. 30. No caso aqui estudado, percebe-se que o número de versetos é variável em cada bloco.

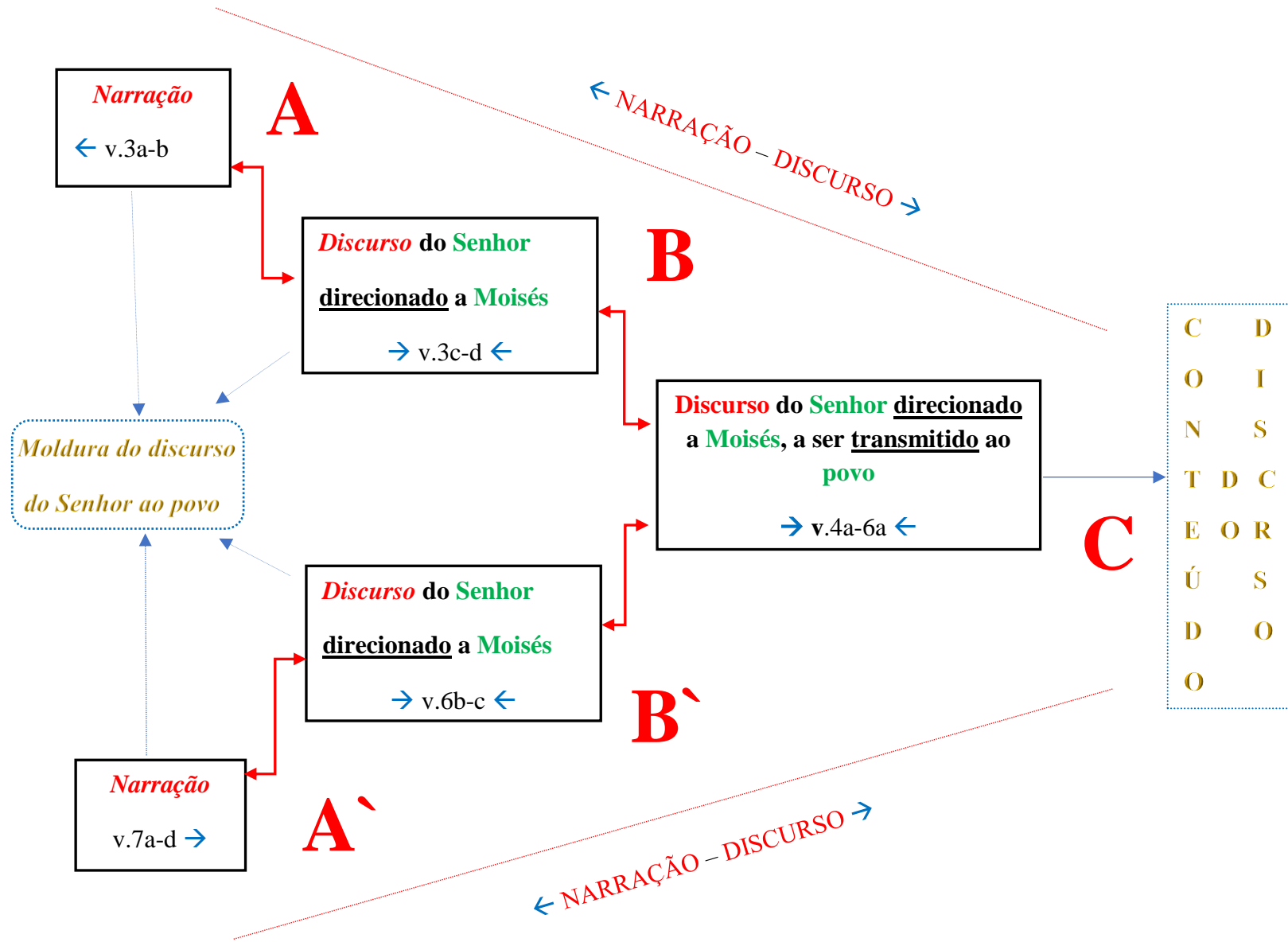
⁵⁶ O paralelismo contido em estruturas concêntricas é, além de gramático, semântico. Ver mais amplamente em: WATSON, 1984, p. 202; no âmbito das estruturas concêntricas, os paralelismos se dão pelas relações entre diversos aspectos da linguagem. Ver mais detalhadamente em: BERLIN, 1985, p. 87-88; paralelismos semânticos e até sintáticos compõe a poesia hebraica bíblica, conforme explicado mais amplamente em: ALTER, Robert. **THE CHARACTERISTICS OF ANCIENT HEBREW POETRY**. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. **The literary guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987, p. 611-624.



Primeiramente há de se destacar o paralelismo verbal, que determinam as ações dos personagens, enquanto descritos pela voz do narrador (A // A´). Como já mencionado, para efeitos de delimitação, em v.3a, o personagem Moisés *sobe* (שָׁלַח) à Deus, enquanto que, em v.7a, ele *desce* (יָרַד) ao povo. Além disso, em v.3b, lá em cima do monte, o Senhor o *chama* (קָרָא) *dizendo* (לֵאמַר), ao passo que aqui embaixo, em v.7b e v.7c, Moisés é quem *chama* (קָרָא) os representantes do povo e lhes *expõe* (שָׁמַע) algo.

Outro fator que merece atenção é a dependência sintática existente, já demonstrada anteriormente, entre os blocos (A) e (B), assim como entre (A´) e (B´) (A ↔ B // B´ ← A´). Em v.3b, o verbo לֵאמַר – que dentre suas funções, é usado para introduzir discursos diretos – requer a complementação fornecida pelas informações contidas no bloco (B). De igual forma, em v.7d, o verbo שָׁמַע refere-se ao conteúdo do bloco (B´).

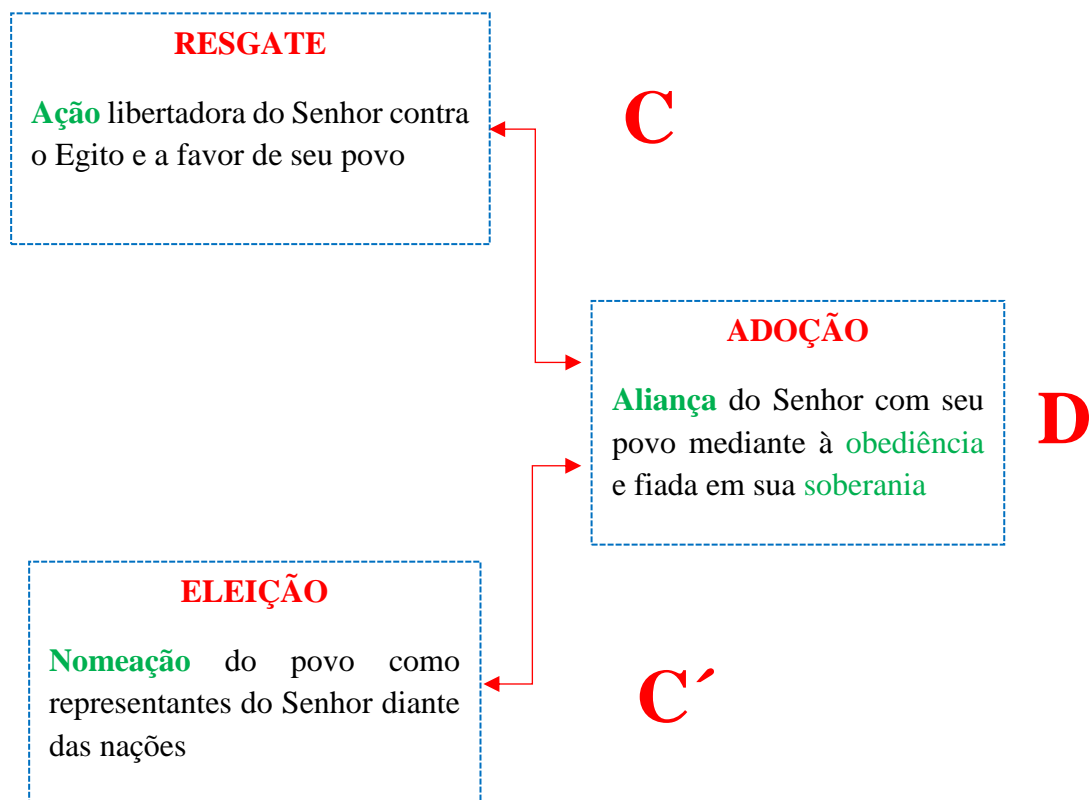
Por sua vez, a segunda camada de paralelismos, que compõe esta estrutura concêntrica (B // B´), é marcada pela repetição da ordem de *dizer* (לֵאמַר), *falar* (דָּבַר) e *anunciar* (בְּאָזְנֵי), o conteúdo do discurso, só que em perspectivas opostas ao ponto de referência. Assim, a configuração (A → B // B´ ← A´) constitui-se como uma moldura externa (voz do narrador) e interna (voz do Senhor), tendo a função de encapsular o conteúdo do discurso. Como se segue:



De acordo com o esquema acima, o bloco (C) é o portador do conteúdo do discurso do Senhor ao seu povo. Entretanto, como já demonstrado anteriormente, essa estrutura se desdobra assimetricamente em profundidade ($C \rightarrow D \leftarrow C'$). Ademais, essa camada da estrutura concêntrica, sob a qual o discurso encontra-se configurado, apresenta-se para o ouvinte-leitor com tal abundância de detalhes, que definitivamente consagra este pequeno texto como arte literária.

Primeiramente, em busca da compreensão artística do texto, há de se retomar – como referência – ao assunto da progressão verbal, demonstrado anteriormente. O paralelismo das extremidades ($C // C'$) refere-se, respectivamente, a ações do passado e do futuro, enquanto que, no centro (D), as ações verbais encontram-se em progressão entre o passado e o futuro, visto que se referem ao tempo presente do discurso, ou seja, o seu ponto de referência temporal. Assim, o balanço verbalmente composto, a partir da perspectiva do que está acontecendo em (D), emparelha aquilo que aconteceu em (C), com o que se pretende como realidade em (C').

Em (C), o povo assistiu passivamente (v.4a) as ações libertadoras do Senhor contra o Egito (v.4b) e a seu favor (v.4c e v.4d), ou seja, Deus resgatou-os. Em seguida, em (D), o Senhor está – em tempo presente (v.5a) – propondo uma aliança (v.5 b e v.5c) com seu povo, cujo objetivo é acolhe-los para si (v.5d). Por fim, em (C'), tendo-se firmado o concerto, o Senhor pretende – baseado em sua soberania (v.5e), que lhe confere autoridade de ter agido no passado, bem como agir no futuro – elege-los diante das nações. Dessa forma, como pode-se observar abaixo, se estabelece uma estrutura concêntrica assimétrica.



Assim, revisitando a questão do sujeito da ação, conforme demonstrado anteriormente, é possível verificar mais uma perspectiva desse arranjo assimétrico. O sujeito absoluto das ações em (C) é o Senhor, enquanto que em (C') o sujeito é o povo, porém, é passivo, ou seja, “sereis para mim” tem o Senhor como referência, aquele que indiretamente está nomeando-os. Entretanto, em (D) são requeridas ações obediência da parte do povo, para que, se consolidando a aliança, o povo seja sujeito passivo da adoção do Senhor. Dessa forma, tem-se a seguinte disposição: Deus age em favor do povo (C), este responde positivamente, colocando-se sob a proteção divina (D), e o Senhor continua agindo através de seu povo (C').

**O QUE DEUS FEZ AO EGITO
(EM FAVOR DO POVO)**

v.4b → אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם

O QUE DEUS FEZ POR SEU POVO

v.4c → וְאַשָׂא אֶתְכֶם עַל־כַּנְפֵי נְשָׂרִים

v.4d → וְאַבֵּא אֶתְכֶם אֵלַי

C



O QUE O POVO DEVE FAZER

v.5b → אִם־שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי

v.5c → וְשָׁמַרְתֶּם אֶת־בְּרִיתִי

PARA SER DE DEUS

v.5d → וְהִייתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל־הָעַמִּים

D



**O QUE DEUS FARÁ O SEU POVO SER
(EM FAVOR DE TODA A TERRA)**

v.6a → וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מְמֻלְכֹת פְּהָנִים וְגוֹי קְדוֹשׁ

C'

Ainda, transcendendo às ações verbais, outro marcador deste paralelismo assimétrico é o jogo de palavras homônimo⁵⁷ usado para introduzir cada bloco. Em (C) observa-se a introdução com o pronome masculino אֲנִי, ao passo que em (D) a partícula adverbial הַעֲתָהּ, é quem cumpre esse papel, e, por fim, em (C'), a função introdutória é desempenhado pelo pronome masculino אֲנִי, novamente. Assim, o ouvinte-leitor pode facilmente identificar, pela identidade sonora, a demarcação de cada bloco que compõe essa estrutura.

C אֲנִי
D הַעֲתָהּ
C' אֲנִי

Essa inclusão, observada acima (C // C'), funciona como um paralelismo envelope,⁵⁸ onde (D) assume, de fato, o protagonismo estrutural do discurso. Tal constatação vem corroborar com a configuração verbal, que coloca (D) como ponto de referência temporal da fala do Senhor, o que significa dizer que esse ponto de passagem na progressão verbal é também o clímax da mensagem direcionada ao povo. A tensão aplicada ao texto gera uma força centrípeta que une todos os elementos em torno do ponto central do poema,⁵⁹ que, neste caso, é o ponto de mudança⁶⁰ (הַעֲתָהּ) no status do povo, causado pela aliança que está sendo oferecida pelo soberano de toda a terra.

⁵⁷ “A ambiguidade fonética, gramatical e lexical das palavras demonstra sua polivalência, e é nela que se baseia o jogo de palavras. A polivalência... [do] tipo homônimo ocorre quando há uma identidade sonora, ou mesmo similaridade na raiz...” Extraído de: NUNES JÚNIOR, 2016, p. 112.

⁵⁸ Sobre as características deste elemento da poesia hebraica bíblica, como por exemplo, a sensação de *déjà-vu* causada pela repetição sonora no início e fim da estrutura, ver: Ibid., p. 107, 108.

⁵⁹ Um panorama abrangente sobre unidade textual, coesão, progressão, etc., pode ser encontrado em: Ibid., p. 99-101.

⁶⁰ Numa estrutura concêntrica o ponto central pode representar tanto o clímax do poema, quanto o seu ponto de mudança. Ver mais detalhadamente em: WATSON, W. G. E. **Traditional techniques in classical Hebrew verse**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, p. 370.

Por fim, há de se destacar a presença de paralelismos metafóricos,⁶¹ que pertencem a uma linha de comunicação secundária⁶² dentro do discurso, e serão demonstrados plenamente após a investigação de seu campo semântico – objeto do próximo capítulo. Entretanto, se faz necessário demonstrar a configuração destes elementos, visto que, em certo sentido, a linguagem poética faz uma leitura metafórica do mundo e o descreve de maneira peculiar.⁶³ Ademais, em virtude do arranjo paralelístico, elementos que isoladamente possam ser entendidos literalmente podem adquirir sentido metafórico⁶⁴ e, inclusive, dotando o próprio discurso com uma linha de comunicação artística secundária.

Seguindo a perspectiva das imagens, observa-se no paralelo por equivalência (B // B´) uma relação de dois elementos para um, sendo לְבַיִת יִעֲקֹב, em v.3c, e לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל, em v.3d, para לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל, em v.6c. Na sequência, entretanto, apresenta-se uma situação totalmente inversa, pois em (C // C´) desenvolve-se um paralelismo de contraste que segue a relação de um elemento para dois, sendo לְמִצְרַיִם, em v.4b, para מִמְּלֶכֶת כְּהֵנִים e גִּלְיָד קְדוֹשׁ, em v.6a. Assim, no primeiro caso, as expressões *casa de Jacó e filhos de Israel*

⁶¹ O paralelismo abrange a pluralidade da linguagem, ou seja, articula-se através do som, da sintaxe, ritmo e semântica. Nessa ótica, a imagem ganha papel poético essencial na poesia hebraica bíblica. Ver mais detalhadamente em: ALONSO SCHÖKEL, 2000, p. 50, 51, 95; além disso, apesar da língua hebraica ser extremamente verbal, a poesia hebraica bíblica é também visual. Ver mais amplamente em: NUNES JÚNIOR, 2016, p. 95; sendo que “uma imagem pode resumir o sentido de um poema”. Ver: WATSON, 1984, p. 251, 253.

⁶² Os conceitos de linha de comunicação primária e/ou secundária – já aludidos anteriormente, inclusive – não se referem ao valor de mais ou menos importância, mas, devem ser observados na perspectiva daquilo que está sendo relatado (estados, questões, assuntos, etc.), e também em relação ao que é performativo na mensagem. Essa questão será retomada mais amplamente na sequência dessa dissertação.

⁶³ Sobre as peculiaridades da cosmovisão artística da poesia, ver: BERLIN, Adele. *READING BIBLICAL POETRY*. In: BERLIN, Adele; BRETTLER, M. Z. (eds.). *The Jewish Study Bible*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 2101.

⁶⁴ A abrangência da linguagem metafórica não se limita a uma palavra, mas estende-se à sentença onde ela se encontra. Além disso, pode abranger os elementos com ela ligados através de paralelismo, bem como conferir ao poema como um todo, uma perspectiva que transcende – de maneira complementar – o significado primário daquilo que se diz em primeiro plano. Uma abordagem sobre esta questão pode ser encontrada em: HARSHAV, B. *Explorations in poetics*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 34.

relacionam-se na perspectiva de um espelho, enquanto que, no segundo caso, a referência aos *egípcios* é posta em oposição a *reino de sacerdotes e nação santa*.⁶⁵

O processo de libertação do Egito (v.4a) e transporte para um local seguro (v.4d), é descrito em v.4c, sob a utilização de uma imagem – *עַל־כַּנְפֵי נְשָׁרִים* – que representa a ação divina em favor do povo. Em paralelo, as ações requeridas do povo (v.5b e v.5c), para que este se torne propriedade do Senhor (v.5d), são apresentadas em termos de se *ouvir atentamente a voz do Senhor* – *אִם־שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְקוֹלִי* – e *observar a sua aliança* – *וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־בְּרִיתִי*. Portanto, no condicionamento paralelo (escavidão no Egito // pertencer ao Senhor), o processo de transição é descrito metaforicamente (ações de Deus // ações do povo). Há de se verificar posteriormente, em vista da carga semântica e contexto histórico-teológico, se esse é um paralelismo de contraste ou consonância.

A condição de *propriedade peculiar* – *סְגֻלָּה* – do Senhor (v.5d) é, numa relação paralela de congraçamento, o ponto de referência às duas expressões paralelas, em vista de sua carga semântica, situadas em v.6a – *מִמְלֶכֶת בְּהַגִּים* e *וְגוֹי קְדוֹשׁ* –, respectivamente. Dessa forma, a relação (*propriedade peculiar // reino de sacerdotes e nação santa*), revela a equivalência entre pertencer a Deus e ser/agir em consonância com essa pertença. Isto posto, vislumbra-se o contorno artístico aqui configurado para dar suporte ao arranjo retórico, que pretende ser o condutor da mensagem deste discurso.

⁶⁵ Reitera-se que as conclusões resultantes da análise desses paralelismos serão demonstradas posteriormente, uma vez que dependem da investigação do campo semântico e contexto histórico-teológico. Limita-se, no momento, apenas a demonstração da disposição artística do texto.

1.7 Elementos retóricos

A configuração retórica do primeiro discurso do Senhor, Deus de Israel, no monte Sinai, é, em grande medida, delineada pela forma do texto.⁶⁶ Pois, por se tratar de um pequeno poema, o significado pretendido para aquilo que é dito é altamente dependente da maneira como isso é dito.⁶⁷ Por isso, além de um emprego específico das expressões verbais, coadunando com o uso calculado de paralelismos dentro de um arranjo sintático intencional,⁶⁸ o artista compositor faz uso – de maneira competente – de certos elementos enfáticos, que se demonstram retoricamente decisivos.⁶⁹

O empreendimento de se avaliar as questões retóricas, envolvidas no ato de fala do protagonista da cena narrada, irá ao resgate do significado de vários elementos

⁶⁶ A configuração retórica tem íntima relação com a estratégia adotada pelo autor ao compor o seu texto. Uma ampla abordagem sobre essa questão estratégica nas narrativas, pode ser vista em: MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 34-39; a forma do texto é, também, uma expressão da anatomia retórica que expõe a estrutura conceitual, peculiar, sob a qual o discurso foi construído. Quando quem escreve não quer que seu leitor perca um ponto chave no significado de sua mensagem, ele emprega inúmeros recursos para tornar evidente sua intenção. Para uma compreensão mais ampla sobre o realce dos dispositivos retóricos, ver: LONGACRE, 1996, p. 34, 39, 48, 49, 76; outro fator que merece destaque é que, em atos de fala, sentenças que são usadas para relatar estados, situações ou ações, a depender de determinadas circunstâncias literárias, podem se tornar performativas. É nesse ponto que se constrói uma linha de comunicação secundária, que visa persuadir o destinatário da mensagem. Isso se dá através de um arranjo retórico que busca coesão argumentativa e coerência com aquilo que é sintomático – quer sejam fatores explícitos, quer sejam implícitos – no contexto em que o discurso é proferido. Para uma abordagem mais abrangente sobre questões de coesão e coerência de atos de fala, ver: BROWN, Gillian; YULE, George. **Discourse Analysis**. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 191-200, 223-226, 231-233.

⁶⁷ A maneira como o texto vai se desenvolvendo revela ao ouvinte-leitor, atento, qual é a progressão retórica empregada pelo autor. A textura do texto é capaz de revelar quais são as premissas de quem escreve, bem como qual é o caminho que ele segue. A fundamentação retórica pode se desenvolver através de uma metodologia lógica e/ou qualitativa, valendo-se de diversos elementos da linguagem. Um apanhado geral sobre progressão retórica, textura argumentativa e padrão retórico, pode ser visto em: ROBBINS, Vernon K. **Exploring the Texture of Text: a guide to socio-rhetorical interpretation**. Harrisburg: Trinity Press International, 2012, p. 21-29.

⁶⁸ Sobre os vários elementos da língua hebraica que, aplicados em determinada configuração, servem aos propósitos retóricos do autor, ver: GREENFIELD, Jonas C. **THE HEBREW BIBLE AND CANAANITE LITERATURE**. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. **The literary guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987, p. 549- 552.

⁶⁹ Na perspectiva da análise retórica, elementos enfáticos constituem-se como fio condutores entre o texto e a impressão causada no ouvinte-leitor pela maneira como a mensagem é transmitida. Isso porque a ênfase – observada nos diferentes níveis da linguagem – possui também uma dimensão psicológica. É esse efeito que o artista tem em mente no momento de configurar esteticamente o seu texto. Um apanhado geral a respeito das dimensões enfáticas da linguagem, pode ser encontrado em: MURAOKA, Takamitsu. **Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew**. Jerusalem/Leiden: The Magnes Press / The Hebrew University, 1985, p. xi-xvii.

linguísticos e gramaticais, demonstrados nas seções anteriores dessa dissertação. Aspectos morfológicos, dimensões verbais, relações sintáticas, contornos poéticos oriundos dos paralelismos, bem como do emprego de imagens e metáforas, encontram-se intimamente relacionados à percepção do ponto de vista do artista que compôs esta obra. Mais adiante, no segundo capítulo, após o estudo – no horizonte histórico-teológico do mundo narrado – dos elementos aqui destacados, o prisma retórico, ora observado, trará à luz o significado e a função desse discurso em referência ao projeto do êxodo.⁷⁰

Partindo desse pressuposto retórico, é mister que o ouvinte-leitor esteja atento a cada elemento que lhe pareça incomum e/ou não previsível no texto. Ao se buscar responder, pois, a razão de tais detalhes ali empregados, estará acessando uma segunda linha de comunicação do discurso – além da linha de comunicação que relata, em primeiro plano, atos e situações na perspectiva de seus significados explícitos – que o conecta com o porquê que a mensagem está sendo dita da forma, específica, que está sendo dita, ou seja, esse é o nível dos significados implícitos e sua relação com aquilo que é sintomático na narrativa que abriga essa fala. Assim, o estudo retórico do discurso vai ao encontro daquilo que é sublinhado em um nível mais profundo de significado.⁷¹

Primeiramente, há de se destacar a própria inserção de um discurso direto, proferido pelo protagonista, no âmago da cena narrada. Dar voz ao legislador constitui-

⁷⁰ No que tange ao estudo das imagens e metáforas, é importante que o ouvinte-leitor atual tenha em mente o horizonte do mundo narrado. Um estudo do contexto histórico-cultural do mundo antigo pode revelar discrepâncias entre a percepção moderna e a percepção da época em questão. Comentários mais abrangentes sobre essa questão podem ser vistos em: COTTERELL, Peter; TURNER, Max. **Linguistics e Biblical Interpretation**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1989, p. 299-302; outro estudo que aborda o poder retórico das metáforas, incluindo a perspectiva psicológica, anteriormente mencionada por Muraoka, pode ser encontrado em: LEVINSON, Stephen C. **Pragmatics**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1989, p. 147-166; apesar das metáforas não serem tão fieis aos fatos como, por exemplo, é a símile, seu poder de se tornarem sentimentalmente vívidas faz delas uma ferramenta poderosa em termos de retórica. Para mais informações sobre o poder de representação das metáforas, ver: BULLINGER, E. W. **Figures of speech used in the Bible**. Mansfield Centre: Martino Publishing, 2011, p. 735-743.

⁷¹ Sobre a questão de comentários implícitos que emergem do texto como um sussurro do autor, perceptíveis através de sua composição retórica, ver: MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 144-146.

se como uma estratégia retórica⁷² que, ao erigir este ato de fala ao patamar de maestro retórico da narrativa como um todo, passa a dar um significado fundamental para cada elemento enfático utilizado no discurso, quer seja linguístico ou literário. Assim, o artista compositor se esforça – através do emprego desses realces retóricos – para deixar pistas de como o ouvinte-leitor pode verificar qual é a relação das palavras do Senhor com o contexto mais amplo da história narrada.

Em v.3a, o personagem Moisés sobe à presença de Deus que, em v.3b, o chama *dizendo* – לֵאמֹר. Esta expressão verbal, característica na introdução de discursos diretos, embora não possa ser reputada como uma verbosidade retórica em si, possui a função de introduzir uma citação emoldurada, ou seja, um quadro que, em função de sua forma, contribui para o significado do discurso. Os enquadramentos emoldurados com לֵאמֹר, entretanto, caracterizam falas não dialógicas, visto que, nestes casos, sua presença procura rastrear os participantes que preenchem os papéis de falante e destinatário. Esse enquadramento é, portanto, feito de maneira a desvincular o conteúdo do discurso da sequência narrativa, realçando assim a voz do personagem que assume a palavra.⁷³

No caso do primeiro discurso do Senhor ao seu povo, no monte Sinai, a expressão verbal לֵאמֹר, também marca a transição de um duplo enquadramento,⁷⁴ visto que v.3c e v.3d assumem, como já demonstrado anteriormente, a função de uma moldura interna. A caracterização desse duplo enquadramento – (A B // B` A`) – se demonstra pelo fechamento com expressões dêiticas que reiteram anaforicamente os termos de

⁷² Uma ampla abordagem sobre a figura do legislador como falante nos textos legais do Pentateuco pode ser vista em: BARTOR, Assnat, **Reading Law as Narrative: a study in the casuistic laws of the Pentateuch**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010, p. 22-84, 87-117.

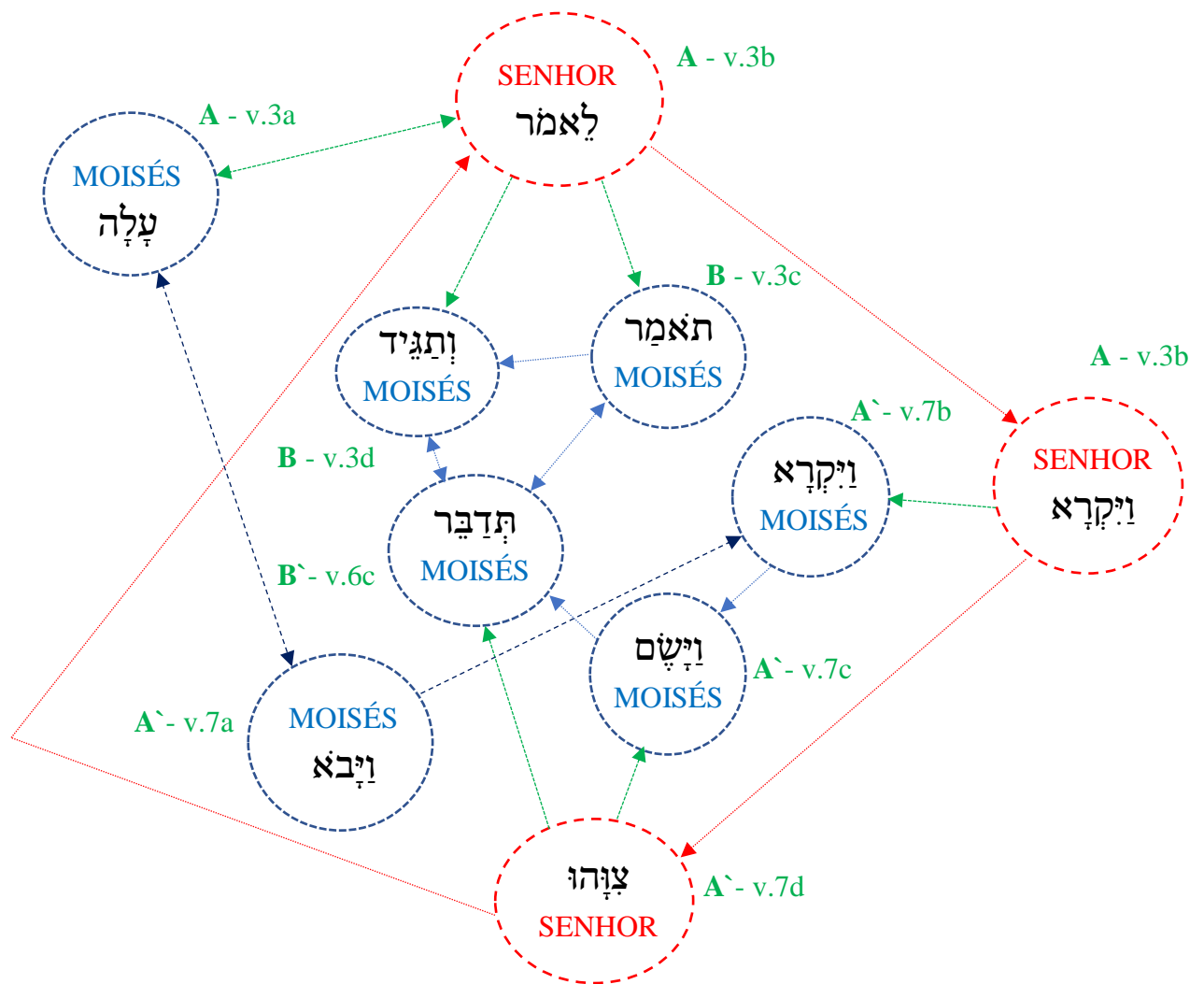
⁷³ A abordagem feita à expressão verbal לֵאמֹר, neste parágrafo, encontra-se embasada num estudo já citado anteriormente, que pode ser encontrado em: MILLER, 1995, p. 155-182.

⁷⁴ Sobre a questão de duplo enquadramento em torno de citações poéticas, ver: MILLER, 2003, p. 215, 216.

abertura – conforme já foi demonstrado nas seções de delimitação e na exposição dos paralelismos da estrutura concêntrica. Evidencia-se, portanto, nessa configuração de duplo enquadramento, com לְאמַר introdutório, a estratégia que o artista emprega para realçar que o Senhor é aquele que fala com Moisés, na moldura interna, e, também, aquele que fala com seu povo e lhe propõe uma aliança.

Mas, além do evidente protagonismo discursivo do Senhor, essa dupla moldura revela outro elemento literário de grande potencial retórico, a saber, o papel do coadjuvante. Em (B // B`), referindo-se ao conteúdo do discurso, o Senhor insiste em ordenar que Moisés transmita sua mensagem ao povo, ao passo que o narrador, em (A // A`), faz questão de informar que Moisés é aquele que subiu a Deus, dele recebeu instruções e, depois – em cumprimento ao que lhe foi ordenado – desceu ao povo praticamente reproduzindo o mesmo procedimento que o Senhor utilizou com ele. Assim como com ele foi feito (v.3b), Moisés (v.7b) *chamou* – וַיִּקְרָא – os líderes do povo e transmitiu-lhes o discurso do Senhor.

O esquema abaixo se propõe a apresentar graficamente a dinâmica pragmática e as características retóricas desse quadro discursivo, cuja configuração verbal se dá pela regência do verbo לְאמַר.



Quadros discursivos, introduzidos pela expressão verbal לְאָמַר, assumem características peculiares em língua hebraica, tais como o emprego de uma configuração verbal com verbos específicos, que sob essas circunstâncias exercem funções distintas de seu comportamento usual.⁷⁵ Isso é perceptível na demonstração acima, onde – em

⁷⁵ Em quadros discursivos que possuem um verbo matriz introdutório, todos os outros verbos seguem um esquema pragmático pré-estabelecido que visa favorecer a configuração retórica pretendida pelo autor. Alguns verbos-chave, dentro deste esquema, adquirem funcionalidades totalmente distintas daquilo que é observado em circunstâncias normais. Uma das principais características dessas estruturas é a adaptação de verbos comumente empregados em diálogos, fazendo-os se referir ao destinatário de um discurso direto ao invés de um interlocutor, além de expressar as ações e respostas do destinatário em forma de discurso indireto. As considerações, portanto, que serão realizadas a seguir acompanham os resultados apresentados em três estudos (sendo que dois já foram citados anteriormente) assinados pela mesma pesquisadora, publicados em: MILLER, 2003; MILLER, 1995, p. 155-182; MILLER, Cynthia L. INTRODUCING DIRECT DISCOURSE IN BIBLICAL HEBREW NARRATIVE. In: BERGEN, Robert D. (ed.). **Biblical Hebrew and Discourse Linguistics**. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994, p. 199-241; além disso, um estudo sobre as características do sistema verbal hebraico em narrativas contrastado com seções de discurso direto, pode ser visto em: NICCACCI, 1994, p. 117-137.

vermelho – o narrador cria um esquema introduzido pelo verbo אָמַר (v.3b), que acaba por involucrar toda a atividade verbal do coadjuvante na esfera pragmática criada pelas expressões verbais atribuídas ao protagonista. Os verbos אָקָרְךָ (v.3b) e אָנִיָּהוּ (v.7d), que naturalmente assumiriam funções dialógicas – como um chamamento/comando que pretende obter uma resposta dialogal –, desempenham aqui apenas o papel de identificar o destinatário das palavras daquele que vai falar.

Aquele a quem se destinam as palavras do discursista, introduzido pelo narrador, passa a receber instruções e a executá-las, na perspectiva de um discurso indireto. Os verbos תִּאמַר (v.3c) e אָנִיָּהוּ (v.3d) instruem a ação que é reiterada por אָנִיָּהוּ (v.6c) e, por sua vez, declaradas como realizadas אָנִיָּהוּ (v.7c), como resposta ao comando do Senhor – אָנִיָּהוּ (v.7d). O coadjuvante nesta cena narrada – v.3a-b e v.7a-d – está em pleno movimento, subindo para colocar-se diante da presença do Senhor e descendo para chamar o povo, executando assim os requisitos contidos no discurso divino a ele destinado – v.3c-d e v.6b-c.

Ainda que Moisés seja o sujeito das ações verbais tanto em v.3a-c-d como também em v.7a-c, o narrador, propositalmente, não lhe emprestou a voz no ato de transmissão do discurso aos líderes do povo. Essa limitação característica em quadros de discurso direto introduzidos com אָמַר, onde a fala não é dialógica, serve aos propósitos retóricos do artesão do texto aqui estudado. Como dito anteriormente, a voz do legislador precisa ser enaltecida para que sua fala ganhe centralidade. Por essa razão, o contraste gerado pelo protagonismo do Senhor em relação à submissão de Moisés induz o ouvinte-leitor a internalizar um padrão retórico pretendido pelo autor.

Da mesma forma que o verbo רָמַל marca a transição da voz do narrador para o protagonismo discursivo do Senhor (v.3b), este por sua vez, também, faz questão de sublinhar a mudança do destinatário de sua mensagem (v.3c). O realce retórico, dessa vez, fica por conta de uma sequência de palavras não usual no hebraico bíblico, visto que, em v.4a, a introdução do conteúdo da fala divina direcionada ao povo é feita pela expressão *vós vistes* – אַתֶּם רָאִיתֶם . A forma, entretanto, característica da língua hebraica, seria comumente configurada com a omissão do pronome masculino, bastando apenas, para dar início à frase, o verbo da segunda pessoa do plural masculino – רָאִיתֶם – *vistes*.⁷⁶

A opção, portanto, pela forma específica que inicia a mensagem acaba por produzir uma assonância evidente na leitura das duas palavras em sequência.⁷⁷ A reprodução deste som, por sua vez, chama a atenção para aquilo que vêm em seguida e, também, marca o ritmo do discurso, uma vez que, como destacado anteriormente, (D) em v.5a, é iniciado com uma aliteração em relação à (C) e (C') em v.6a. Assim, a exemplo de v.4a, os outros dois blocos passam – em virtude do som produzido pela leitura da primeira palavra – a chamar a atenção do ouvinte-leitor para o seu respectivo conteúdo em paralelo aos demais.

Sob essa configuração, o discurso segue o seguinte padrão: primeiramente, em (C) a expressão – אַתֶּם רָאִיתֶם – *vós vistes* chama, enfaticamente, a atenção do ouvinte-leitor para as três ações do Senhor em favor do seu povo. Em seguida, (D) é iniciado pela expressão *e agora* – וְעַתָּה –, uma partícula adverbial, cuja leitura reproduz

⁷⁶ Sobre a questão da ordem das palavras no hebraico bíblico, bem como das implicações retóricas oriundas de configurações incomuns, ver: MORAOKA, 1985, p. 1-46; Também: MERWE; NAUDÉ; KROEZE, 2017, p. 490-518; BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative art in the Bible**. New York: T&T Clark, 2008, p. 216-218.

⁷⁷ Sobre assonância e aliteração, bem como sobre a sobreposição entre ambas, ver: NUNES JÚNIOR, 2016, p. 109, 110.

propositalmente um som similar a אָל ,⁷⁸ servindo assim, como marcador do ponto de referência temporal do discurso e, portanto, situando o ouvinte-leitor no momento da proposição da aliança. Por fim, (C`) iniciado pelo pronome *vós* – אַתָּם –, assonância de (C), chama a atenção do ouvinte-leitor para aquilo que é pretendido pela aliança (D), bem como pelas ações que a desencadearam (C).

Dessa forma, a ênfase da expressão אֲנִי אֶלֶּם (v.4.a), está na postura expectante e passiva do povo diante do protagonismo do Senhor, cujas ações são desencadeadas por sua livre e espontânea iniciativa. Em contraste, a expressão adverbial וְעַתָּה (v.5a) requer do povo algo em contrapartida, ou seja, a ênfase aqui encontra-se no comprometimento, daqueles que foram libertados, como requisito fundamental para o pacto que está sendo proposto. Como resultado, a frase final do discurso (v.6a) – iniciada por אֲנִי – enfatiza o papel que o Senhor levará seu povo a desempenhar diante das nações. Tal ênfase é reforçada pelo emprego de um jogo de palavras de polivalência polissêmica⁷⁹ – $\text{מִמְלֶכֶת פְּהַגְיִים}$ e וְגִי קְדוֹשׁ – que, remetem à aliança (D), bem como contrastam com o Egito (C).

Em contraste com esse padrão temporal, o artista compositor insere uma cláusula não verbal (v.5e), introduzida pela partícula וְ . Essa inserção é, por si só, uma ênfase retórica auto evidente, visto que destoa da configuração temporal estabelecida pela disposição das expressões verbais, que é, também, uma questão enfática. Trata-se,

⁷⁸ A aliteração pode ocorrer tanto em trechos pequenos quanto em trechos maiores, e não se limita às primeiras consoantes da palavra, ver: Ibid., p. 109.

⁷⁹ Esse é um tipo de paralelismo – dentro da mesma linha – que, em virtude das diversas possibilidades de sentido, podem estabelecer paralelos simultâneos com um ou mais elementos do discurso. A depender da perspectiva de significado, a combinação de expressões pode estar numa relação de referência ao elemento central do bloco anterior, ou em contraste com o elemento equivalente do primeiro bloco. Sobre as possibilidades e características desse tipo de jogo de palavras, ver: Ibid., p. 47-49, 112, 113.

portanto, de um elemento retórico que ganha destaque em virtude de estabelecer uma descontinuidade em outra ênfase, que está em pleno desenvolvimento. A atenção do ouvinte-leitor, que está acompanhando a progressão verbal do discurso, é imediatamente direcionada ao que se diz nessa pequena frase.

Em relação ao verseto em questão (v.5e), há de se levar em conta dois fatores. Um é a própria natureza de uma cláusula não verbal no âmbito da língua hebraica, e o outro diz respeito às funcionalidades diversas que podem ser assumidas pela partícula ׀. A combinação, portanto, dessas duas variáveis constitui-se como um dos elementos retóricos mais significativos do discurso, pois sua ênfase vai em direção à linha de comunicação implícita no ato de fala do Senhor. Questões sintomáticas, ao nível do horizonte da narrativa, ganham aqui relação direta com o momento presente da cena narrada, visto que temas transversais, neste processo de fundamentação retórica, vêm a contextualizar aquilo que é dito pelo Senhor ao seu povo.

No âmbito dos diversos estudos aqui consultados,⁸⁰ em referência à presença da partícula ׀, pode-se dizer que sua associação à frase nominal (v.5e) atrai a atenção de

⁸⁰ Uma das características fundamentais do emprego da partícula ׀, sobretudo em contextos de juramento e pactos de fidelidade, é que esta destaca a introdução de cláusulas de garantia e/ou fiação, bem como elementos condicionais. Além disso, em vários contextos sintáticos existe uma relação característica entre cláusulas introduzidas por ׀ e cláusulas introduzidas por ׀, quando a primeira assume a função de apódose da segunda, que é a prótase. Para se ter acesso a um estudo de característica empírica sobre o uso da partícula ׀ em fórmulas de juramento no livro de I Samuel, ver: CONKLIN, Blane. **Oath Formulas in Biblical Hebrew**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011, p. 46-59; outra importante função desempenhada pela partícula ׀ como introdutória de frases nominais, principalmente, é a sua alta referencialidade retórica. Pois, no intuito de manter a coesão e dar manutenção à continuidade temática do texto, cláusulas com relacionamento específico com o contexto precedente são indispensáveis. O emprego dessas unidades linguísticas é realizado sob uma configuração sintática, cujas variações seguem regras específicas. Um estudo abrangente sobre o funcionamento dessas frases introduzidas por ׀, pode ser encontrado em: REVELL, E. J. THEMATIC CONTINUITY AND THE CONDITIONING OF WORD ORDER IN VERBLESS CLAUSES. In: MILLER, Cynthia (ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, p. 297-319; em vista da plena compreensão das funções literárias desempenhadas por unidades frasais compostas pela partícula ׀, é importante que estas sejam observadas além dos aspectos de construção temporal isoladamente dentro da frase. Questões gramaticais mais amplas, em nível de sintaxe, são capazes de revelar funções que vão além da sentença em si,

adquirindo, na tarefa de fornecer coesão dentro de uma narrativa, o papel de promover uma recapitulação em forma de retrorreferência a elementos sintomáticos do referencial ideológico da história narrada. A progressão temporal causada pela sucessão de eventos narrados em uma história facilmente pode obliterar certa gama de significados pretendidos pelo autor. O ouvinte-leitor precisa estar atento para poder rastrear essa linha de comunicação conceitual. Para isso, dispositivos de referência anafórica são utilizados pelo autor. Discursos diretos, via de regra, cumprem esse papel de *flashback*, resgatando elementos importantes – narrados anteriormente – e os colocando sob uma perspectiva retórica adequada aos propósitos do autor. No âmbito dos discursos que compõem as narrativas hebraicas, uma das principais ferramentas utilizadas para esse propósito são as cláusulas compostas pela partícula ׀. Uma explicação abrangente sobre o funcionamento desse mecanismo, pode ser visto em: GROPP, Douglas M. PROGRESS AND COHESION IN BIBLICAL HEBREW NARRATIVE: the function of kē-/bē- + the infinitive construct. In: BODINE, Walter R. (ed.). **Discourse Analysis of Biblical Literature: what it is and what it offers**. Atlanta: Scholars Press, 1995, p. 183-212; dentro de contextos legais, o relacionamento entre as partículas ׀ e ׀ן, geralmente se dão na relação de prótase e apódose. Entretanto, apesar de raros, existem casos fora de trechos de leis onde essas partículas se relacionam em perspectivas diversas. Um estudo que avalia o uso do ׀ em cláusulas sintaticamente planejadas no contexto de juramentos e alianças, bem como fazendo distinção na perspectiva retórica entre as cláusulas que precedem e as que sucedem a cláusula principal, pode ser visto em: AEJMELAEUS, Anneli. FUNCTION AND INTERPRETATION OF ׀ IN BIBLICAL HEBREW. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 105, n. 2, p. 193-209, jun., 1986; dentre as possibilidades sintáticas relativas ao uso da partícula ׀, existe, no âmbito das leis casuísticas, uma relação especial com a partícula e cláusulas introduzidas por ׀ן, onde a primeira geralmente introduz uma cláusula principal que enuncia uma lei, e a segunda apresenta uma variável – se – condicionante. No entanto, especialmente no que se refere ao ato de fala em língua hebraica, a partícula ׀ é empregada em muitas configurações linguísticas e retóricas, e associada a palavras e/ou cláusulas enfáticas. Frequentemente aparece em uma posição estratégica do discurso, visando sublinhar algo que foi dito, bem como, também, por em evidência algum enunciado. Em virtude da gênese oral do idioma, os discursos correspondem a um gênero que favorece uma aproximação emocional com o ouvinte-leitor. Os atos de fala, por assim dizer, procuram naturalmente persuadir seus destinatários e, por isso, o uso de ferramentas enfáticas é bastante comum. Assim, no contexto legal, instrumentos de fala que favoreçam os interesses persuasivos do legislador são extremamente necessários. Argumentos motivadores são cuidadosamente configurados, visando dar segurança e encorajamento aos destinatários quanto ao cumprimento das leis. Para se ter acesso a um amplo estudo sobre o papel que as cláusulas com ׀ desempenham nesse processo, ver: MUILENBURG, James. THE LINGUISTIC AND RHETORICAL USAGES OF THE PARTICLE ׀ IN THE OLD TESTAMENT. **Hebrew Union College Annual**, Cincinnati, v. XXXII, p. 135-160, 1961; apesar de que a classificação de uma determinada partícula como enfática possa parecer conveniente em vista da dificuldade de se explicar suas funções, a ideia de ênfase em relação à partícula ׀, em especial, se dá pela variabilidade de suas especializações observadas amplamente no texto hebraico bíblico. Em busca, portanto, de se estabelecer uma compreensão sistematizada de suas funções, observa-se alguns ramos principais: articulação retórica em fórmulas de juramento, introdução de apódose de sentenças condicionais e, em contexto poético, principalmente, gerando ênfase sobre a fundamentação retórica. Isso pode ser visto aprofundadamente, em: MURAOKA, 1985, p. 158-164; o falante de um discurso precisa fundamentar sua retórica em algum ponto para que sua exortação, comando, requisição, etc. seja seguido e/ou aceito por parte de quem recebe a mensagem. No âmbito da fundamentação argumentativa da fala em língua hebraica, o uso da partícula ׀, cumpre o papel de promover um *background*, na modalidade de uma segunda linha de comunicação que busca referências no contexto mais amplo em que o discurso foi proferido. Demonstrações com vários exemplos dessa dinâmica linguística, podem ser encontrados em: MERWE; NAUDÉ; KROEZE, 2017, p. 432-436; a versatilidade funcional da partícula ׀, suas funções gramaticais, bem como a variedade de ocasiões em que ela aparece no texto hebraico bíblico, podem ser verificadas nas diversas seções em que se faz referência à sua presença, em: WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 636-646, 663-671, 679-680; um dos estudos gramaticais mais abrangentes, sobre a partícula ׀, citados amplamente na literatura sobre o assunto, pode ser visto em: JOÛON; MURAOKA, 1993, p. 568-569, 580, 589-591, 617-621, 627-630, 636, 638, 640-642; voltando-se, porém, em perspectiva, para as cláusulas não verbais e suas funções macro sintáticas, percebe-se que a partícula ׀ – ora coadjuvante, ora protagonista – geralmente marca presença ao introduzir sentenças que denotam motivação, dando causa a ações e/ou decisões de grande importância na narrativa. Um estudo que privilegia a relação entre a partícula ׀ e as cláusulas não verbais, através de uma abordagem individualizada e relativamente extensa, de vários livros do Antigo Testamento, pode ser

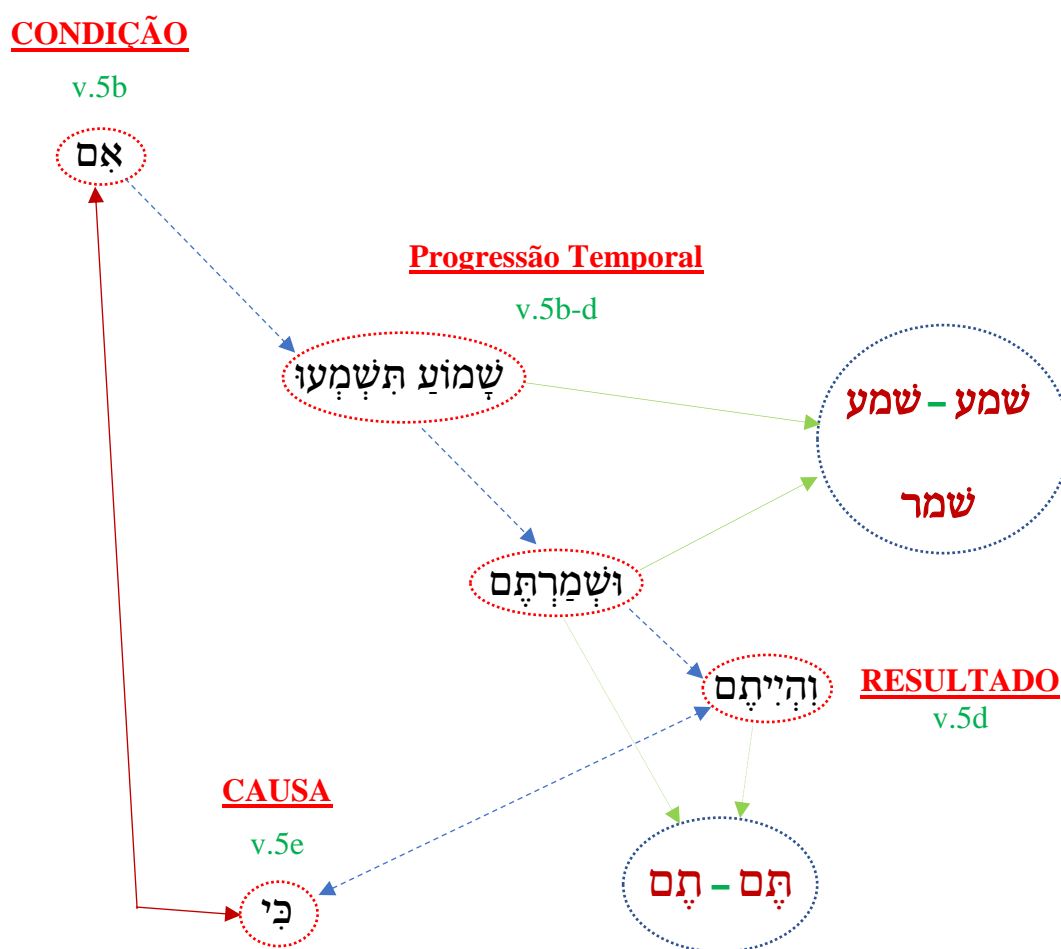
quem ouve o discurso para o fato de que aquele que fala aqui é o soberano de toda a terra. Essa percepção é de fundamental importância para os propósitos desse ato de fala, visto que seu objetivo é persuadir o povo a não apenas aderir à aliança que está sendo proposta, mas motivá-los a ter a segurança de que as palavras do legislador são confiáveis. Portanto, o apelo retórico – aqui utilizado para assegurar a potencial viabilidade do projeto jurídico que será em seguida exposto – vai em direção à reputação do falante em cena.

A primeira parte do discurso coloca o povo como espectador (v.4a) das ações salvíficas do Senhor, ressaltando seu caráter libertador, que agiu contra o poder opressor de um grande inimigo (v.4b), bem como resgatou aqueles que, em virtude de sua vulnerabilidade, nada podiam fazer para mudar a própria sorte (v.4c-d). A reputação do Senhor, portanto, que foi sendo construída aos olhos do povo e ao longo de cada evento narrado, cena após cena, é, neste ato de fala, vindicada como fiadora da aliança que está sendo proposta. O caráter daquele que promoveu justiça aos oprimidos constitui-se como o elemento retórico que assegura a viabilidade do concerto.

Da perspectiva do ponto de referência temporal do discurso (v.5a), o discursista em tempo presente, no momento em que fala ao povo, os conduz ao tempo de suas ações

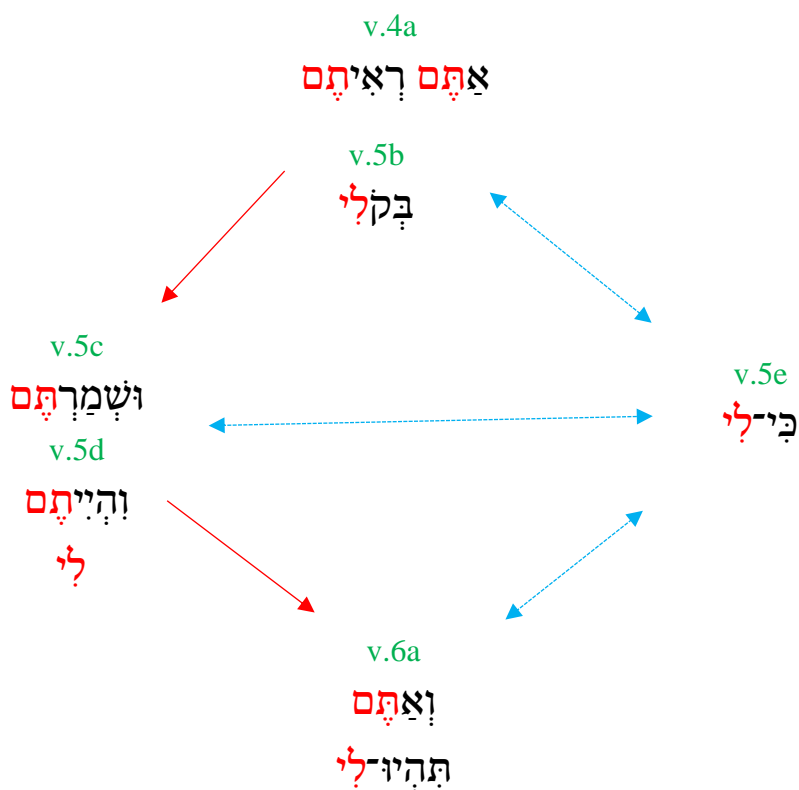
encontrado em: REGT, Lénart J. de. MACROSYNTACTIC FUNCTIONS OF NOMINAL CLAUSES REFERING TO PARTICIPANTS. In: MILLER, Cynthia L. (ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, p. 273-296; por fim, um estudo que apresenta as principais questões envolvidas na análise das cláusulas sem verbo no hebraico bíblico, pode ser visto em: MILLER, Cynthia L. PIVOTAL ISSUES IN ANALYZING THE VERBLESS CLAUSE. In: MILLER, Cynthia L. (ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, p. 3-17; e outros três estudos mais profundos que analisam – discutindo entre si – questões da estrutura interna das cláusulas não verbais, estão em: DYK, Janet, W; TALSTRA, Eep. PARADIGMATIC AND SYNTAGMATIC FEATURES IN IDENTIFYING SUBJECT AND PREDICATE IN NOMINAL CLAUSES. In: MILLER, Cynthia L. (ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, p. 133-185; também, em: MURAOKA, Takamitsu. THE TRIPARTITE NOMINAL CLAUSE REVISED. In: MILLER, Cynthia L. (ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, p. 187-213; e: NICCACCI, Alviero. TYPES AND FUNCTIONS OF THE NOMINAL SENTENCE. In: MILLER, Cynthia L. (ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999, p. 215-248.

passadas (v.4a-d) em prospectiva de seus planos futuros (v.5d; v.6a), propondo-lhes uma aliança (v.5c). Ao inserir, em meio a esse jogo de progressão temporal, uma frase atemporal (v.5e), que faz referência à sua soberania perpétua sobre toda a terra, o Senhor enfatiza a confiabilidade de suas intenções. A informação de que toda a terra lhe pertence constitui-se como a razão de sua autoridade sobre os egípcios (v.4b), como também a base de seus propósitos em relação a seu povo (v.6a) diante de todos os povos do mundo.



É nesse sentido, conforme mostra o esquema acima, que a configuração do versículo 5 ganha centralidade retórica no discurso. A partícula condicional אם (v.5b) desencadeia a progressão verbal (v.5b-d) – analisada anteriormente – que encontra sua satisfação em v.5d, tendo como causa a frase contida em v.5e. Os três verbos, em v.5b-c

através de uma assonância caracterizada pela aliteração da raiz, marcam a parte condicional da progressão verbal, ao passo que a assonância final de cada um dos dois verbos, em v.5c e d, marca a transição da expectativa condicional para o seu resultado. A centralidade de v.5e, entretanto, ganha maior visibilidade ao ampliar-se o foco para todo o discurso, conforme pode ser visto abaixo.



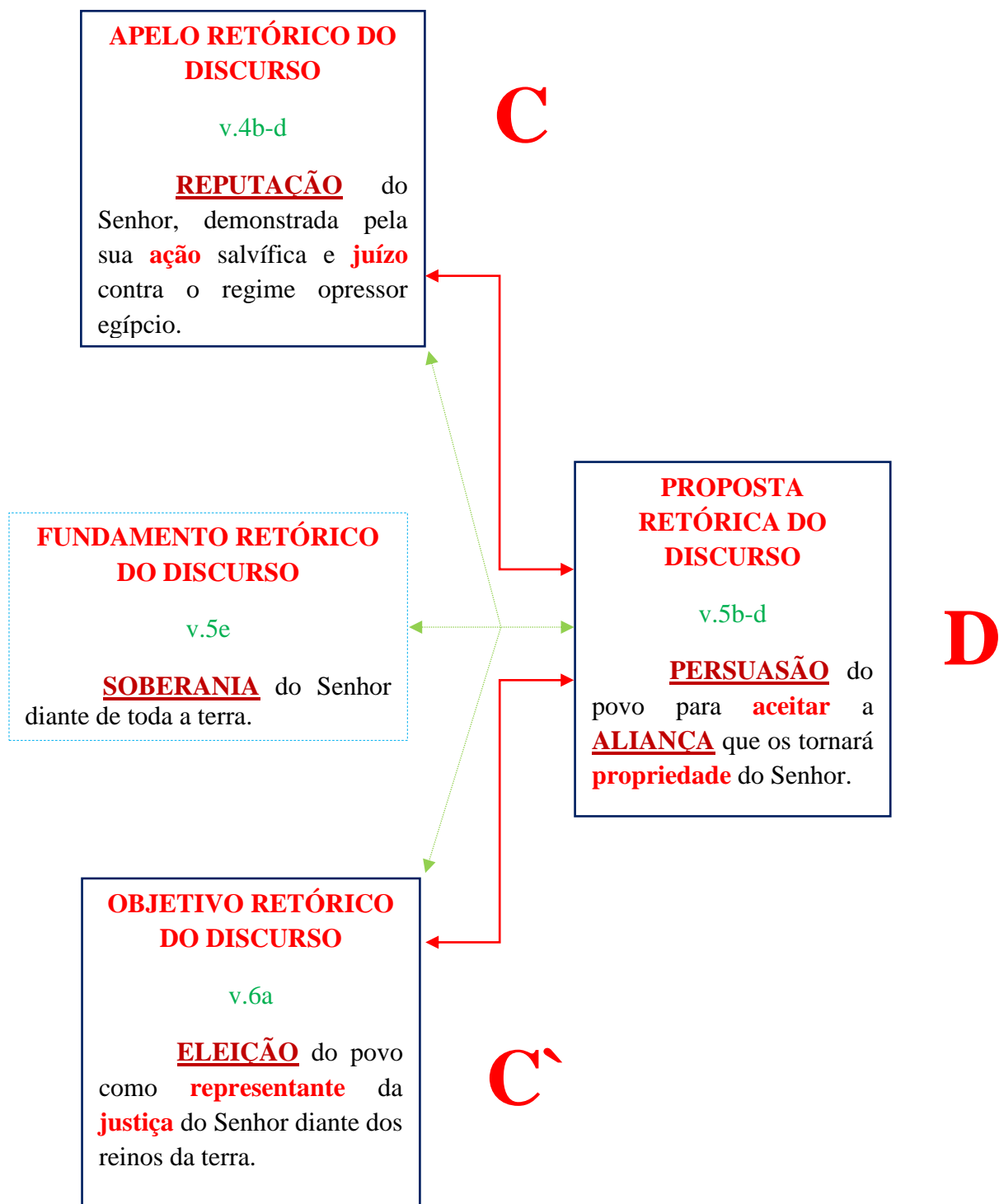
Da mesma forma que, no versículo 5, a frase nominal rege a progressão verbal, no âmbito total do discurso direcionado ao povo, v.5e mantém sua relação causal com cada uma das partes. A partícula כִּי, associada ao sufixo de primeira pessoa do singular לִי, identifica-se com o padrão sonoro estabelecido na transição dos blocos retóricos do discurso. A sequência pronominal que se alterna sistematicamente, entre a segunda pessoa do plural e a primeira pessoa do singular – תֶּם + תֶּם + לִי // תֶּם + תֶּם + לִי // תֶּם +

לִי – , estabelece o ritmo que marca essa progressão retórica, que é caracterizada pela condição do povo em relação ao Senhor. Primeiramente, o povo é expectador das ações do Senhor que lhes fala, em seguida o povo passa a interagir com o Senhor que o adota e, por fim, o povo é enviado a agir pelo Senhor, que é soberano.

Todo esse empenho retórico busca persuadir o povo, que para guardar a aliança do Senhor – וְשָׁמְרֵתֶם אֶת־בְּרִית – (v.5c) precisa-se ouvir atentamente a voz dele – ׀ִם – שְׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי – (v.5b). Essa assonância retórica visa promover a ênfase de dois significados específicos dessa parte do discurso – sendo um explícito e outro implícito. Em primeiro plano, portanto, está a evidente cláusula condicional, já analisada anteriormente na seara sintática e verbal, que requer atenção máxima por parte do povo, no sentido de interiorizar e viver a essência daquilo que está sendo proposto. Por outro lado, porém, toda a estrutura retórica em segundo plano, dedica-se a colocar a voz do legislador – que comunicará verbalmente suas leis – em destaque, convencendo o povo de que este é um pacto seguro, pois baseia-se na soberania do Senhor.

O esquema abaixo contempla conclusivamente, de forma organizada, a configuração retórica das palavras do Senhor ao seu povo. Percebe-se que se trata de um discurso que possui fundamentação, apelo, proposta e objetivo bem definidos. Estes são elementos – constituintes dos blocos retóricos – que fazem dessa pequena seção poética uma peça artística, que desempenha um papel vital para o momento retratado pela cena narrada.⁸¹

⁸¹ Para maiores informações sobre a configuração dos elementos que constituem os blocos retóricos de um discurso, verificar três obras já citadas anteriormente: BROWN; YULE, 2012; LEVINSON, 1989; LONGACRE, 1996.



Com essa construção, o artista compositor emprega a ênfase retórica das palavras do Senhor, para rastrear questões sintomáticas no âmbito da narrativa. O ouvinte-leitor não está apenas ouvindo – neste preâmbulo da constituição jurídica do antigo Israel – os

termos que estabelecem uma aliança entre Deus e seu povo. Isso acontece em primeiro plano. Porém, mais ainda, o primeiro discurso direto do Senhor, Deus de Israel, no Monte Sinai, provê ao ouvinte-leitor a possibilidade de dialogar com o artista que compôs essa obra sobre o significado de elementos que não são plenamente explicados no decorrer das cenas narradas ao longo do percurso da história aqui contada.⁸²

A riqueza de significados, explícitos e implícitos, ganha, por fim, realce ainda maior em virtude de outro elemento retórico, empregado aqui de maneira abundante. As imagens com seu potencial metafórico, criam contrastes, estabelecem paralelos, podendo ampliar perspectivas ao mesmo tempo que, em uma única representação, podem resumir o significado referencial de uma história inteira. Esse recurso retórico funciona tanto como o veículo, quanto tem o poder de encerrar em si o teor da mensagem que carrega.⁸³ Por essa razão, essa dissertação terá um capítulo totalmente dedicado à análise de cada um desses elementos constituintes da fala do Senhor ao seu povo através de Moisés em Ex 19,3-7.

⁸² A referência de um texto narrativo – aquilo que é considerado pelo artista como sendo o assunto e/ou tema ao qual se refere sua obra – não é explicado dissertativamente pelo autor. O significado referencial é, portanto, apenas descrito nas ações dos personagens e na sucessão de eventos da história, que também provê, num nível de baixa complexidade, o acesso aos significados explícitos, ou seja, a compreensão daquilo que é evidente na história. Os atos de fala, entretanto, introduzem um nível mais profundo de compreensão da narrativa, dando acesso a significados implícitos, bem como entrando em contato com aquilo que é sintomático, isto é, sobre o que realmente o autor está querendo discutir com seu leitor no horizonte do mundo narrado. Uma explicação mais detalhada e com exemplos práticos, pode ser vista em: SIQUEIRA, João H. S. **Organização textual da narrativa**. São Paulo: Selinunte, 1992, p. 21-55.

⁸³ Sobre metáforas em poesia hebraica bíblica, ver: NUNES JÚNIOR, 2016, p. 95-99.

1.8 Análise narrativa e gênero literário

Uma vez que, nas etapas anteriores, o texto foi apresentado no âmbito de sua forma literária – buscando-se dar realce às peculiaridades que o configuram –, agora, pois, o primeiro discurso direto do Senhor, Deus de Israel, no Monte Sinai, passa a ser situado na perspectiva de seu gênero literário. Tal empreendimento requer, entretanto, certos esclarecimentos acerca do método de aproximação adotado nessa dissertação, principalmente porque o exercício metodológico efetuado passo a passo, até então, é responsável pelos resultados que o pequeno texto de Ex 19,3-7 apresentará a seguir. Portanto, a expressão *gênero literário* utilizada aqui evoca uma categoria de linguagem característica do universo da *análise narrativa*.

Primeiramente, rememorando as considerações que abriram o segundo parágrafo da introdução do presente capítulo,⁸⁴ é essencial que se faça distinção entre *crítica da fonte literária* e *análise do gênero literário*, principalmente no que tange ao que se pergunta com cada uma dessas abordagens. Assim como cada uma dessas duas ferramentas serve aos propósitos de caminhos metodológicos distintos, os tipos de resultados encontrados respondem a questões igualmente diferentes. Estudos diacrônicos, via de regra, dirigem sua atenção às fontes de redação textual, visando identificar a origem das nuances literárias evidenciadas nas rupturas presentes no texto bíblico.⁸⁵ Por outro lado, os estudos sincrônicos querem explorar o potencial artístico do texto, evidenciado nas suas estratégias de composição – dentre elas, as questões retóricas – e no tipo de olhar que emana da apresentação do mundo narrado.⁸⁶

⁸⁴ Página 16.

⁸⁵ Ver mais amplamente: SIMIAN-YOFRE, 2015, p. 77-114.

⁸⁶ Ver mais amplamente: SKA, 2015, p. 131-157.

Outra questão importante, que precisa ser pontuada, é sobre o quão prescindível seria uma disputa a respeito do qual desses dois caminhos metodológicos possui maior importância para o campo dos estudos bíblicos. Isso porque, em diversas etapas do processo de interpretação bíblica, eles são tanto interdependentes quanto complementares, uma vez que, mesmo em vista de seus diversos objetivos, compartilham as mesmas ferramentas de trabalho.⁸⁷ Assim, no intuito de justificar a opção metodológica do presente estudo, é mais produtivo que a análise narrativa seja situada na perspectiva de uma breve apresentação da evolução dos estudos do Pentateuco, particularmente, ao longo da história.

⁸⁷ Ao analisar o *Método Histórico-Crítico* no contexto dos *Métodos Sincrônicos*, a professora/doutora Maria de Lourdes Corrêa Lima diz: “Dessa maneira, os dois tipos de metodologia não se contrapõem, mas se completam.” Ver: LIMA, 2014, p. 71; primariamente, entretanto, essa compreensão se encontra explícita em: PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 46, 50-53, 159-162; além disso, destaquem-se as palavras de Jean Louis Ska: “Todo método tem seus pontos fortes e seus pontos fracos. O método narrativo tem certamente uma vantagem: aplicar às narrativas bíblicas um método adequado ao próprio objeto, uma vez que analisa os relatos como relatos e não só, por exemplo, como possíveis documentos históricos. Por outro lado, um método é verdadeiramente rigoroso quando sabe fixar os próprios limites e não pretende ultrapassá-los. A análise narrativa tem, como primeira finalidade, penetrar no mundo do relato. Seus instrumentos são menos adaptados à análise das relações entre o relato e o mundo de experiência. Nesse terreno os métodos mais clássicos da exegese histórico-crítica são mais adequados. Esperemos, pelo menos, que o olhar sobre o método oferecido nesse capítulo tenha permitido ver como esses diferentes modos de praticar a exegese muito mais se completam do que se excluem. Como o bom artesão, o exegeta não escolhe primeiro os instrumentos e depois o objeto a trabalhar. Ele examina longamente o material a trabalhar e só depois escolhe os instrumentos mais adequados para o trabalho que deve realizar.” Extraído de: SKA, 2015, p. 156.

Embora existam diversos autores⁸⁸ que apresentem, até mesmo exaustivamente, a história da interpretação bíblica e do Pentateuco, em especial Félix Garcia López⁸⁹ –

⁸⁸ Segue-se uma síntese dos principais estudos aqui verificados: (1) Uma obra de mais de quatrocentas páginas que divide a história da interpretação bíblica em cinco períodos, e que se preocupa em promover uma reflexão filosófica a respeito dos paradigmas exegéticos e hermenêuticos, dando destaque às ideologias políticas, por exemplo, pode ser encontrada em: YARCHIN, William. **History of Biblical Interpretation: a reader**. Grand Rapids: Baker Academic, 2011; (2) Cerca de mil e quinhentas páginas – distribuídas em três volumes que dividem a história da interpretação bíblica, também, em três grandes períodos – compõem a obra que contém uma coletânea de diversos autores, que desenvolvem temas específicos da exegese e hermenêutica bíblica, tanto cristã quanto judaica, ao longo da história, pode ser visto em: HAUSER, Alan J; WATSON, Duane F. (ed.). **A History of Biblical Interpretation**. Vol. 1-3. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017; (3) Uma apresentação da história da interpretação bíblica cristã dedicada a mostrar a evolução desde seus primórdios até a uma descrição detalhada do método histórico-crítico (dividindo este último em duas fases distintas: 1- O Antigo Testamento: de De Wette a Wellhausen, e O Novo Testamento: de Schleiermacher a Schweitzer; 2- A crítica do Antigo Testamento depois de Wellhausen, e a crítica do Novo Testamento depois de Schweitzer;), bem como descrevendo o cenário contemporâneo e as tendências acadêmicas, sociais e evangélicas de interpretação da Bíblia, encontra-se em: BRAY, Gerald. **História da Interpretação Bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017. (623 páginas); (4) Embora tenha a Teologia em primeiro plano, como foco, Gerhard Hasel faz na primeira parte de sua obra um abrangente apanhado histórico do desenvolvimento das metodologias de interpretação bíblica, refletindo no seu impacto sobre as reflexões teológicas ao longo da história. Ver: HASEL, Gerhard. **Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual**. São Paulo: Academia Cristã, 2012, p. 29-123; (5) Um estudo que aponta para as grandes questões discutidas ao longo do desenvolvimento dos *Métodos Histórico-Críticos*, bem como do surgimento das metodologias mais voltadas ao panorama linguístico, estabelecendo certas comparações e distinções entre sincronia, diacronia, canonicidade e intertextualidade, e, tudo isso, apresentando 188 obras consideradas as mais relevantes para compreensão da evolução histórica dos estudos do Pentateuco, pode ser visto em: SKA, Jean L. **TENDÊNCIAS FUNDAMENTAIS NA PESQUISA DO PENTATEUCO NOS ÚLTIMOS DEZ ANOS**. In: CARNEIRO, Marcelo da S; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo J. A. de. (Orgs.). **Pentateuco: da formação à recepção**. (Contribuições ao VII Congresso ABIB – UESP). São Paulo: Paulinas, 2016, p. 13-87; (6) O mesmo autor desenvolve um apanhado histórico da exegese do Pentateuco da antiguidade até a década de 1970, onde discute as influências da filosofia grega na interpretação patrística e medieval, e mais demoradamente, foca na tendência do retorno às línguas originais a partir do início da idade moderna. Além disso, descreve o desenvolvimento da chamada hipótese documental clássica, apresentando seus principais expoentes discutindo, reformulando e desenvolvendo essa escola exegética até os anos 70. Apresenta também, as críticas desferidas à hipótese documental, apresentando os problemas das diversas fontes e, por fim, faz uma pequena introdução ao estudo sincrônico do Pentateuco. Em: SKA, Jean L. **Introdução à Leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia**. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 111-177; (7) Uma abordagem sobre a história da interpretação bíblica que faz uma passagem desde as antigas tradições, destacando o desenvolvimento do tema no período medieval (tanto a perspectiva cristã quanto judaica, do mesmo período), discutindo as questões e transformações decorrentes da Renascença, Reforma Protestante e tendências da modernidade, pode ser encontrada em: BARTHOLOMEW, Craig G. **Introducing Biblical Hermeneutics: a comprehensive framework for hearing God in Scripture**. Grand Rapids: Baker Academic, 2015, p. 113-250; (8) Um apanhado histórico da pesquisa do Pentateuco – tendo como ponto de partida o início da chamada exegese crítica e as primeiras teorias diacrônicas – focado principalmente nas questões controversas estabelecidas pelos mais importantes pesquisadores (Wellhausen, Gunkel, Noth, von Rad, van Seters, Endtorff, Schmid, Diebner, Peritt, Seebass, Zenger, Weimar, Kaiser, Rose, Levin, Blum, Albertz, Blenkinsopp, Crüsemann), no âmbito das diversas hipóteses levantadas sobre as fontes documentárias, é apresentado em: RÖMER, Thomas. **A FORMAÇÃO DO PENTATEUCO: história da pesquisa**. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. (Orgs.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 85-107; (9) Uma atualização sobre a perspectiva das últimas transformações das hipóteses documentais, apresentando o debate atual sobre a formação do Pentateuco, pode ser visto em: NIHAN, Christophe; RÖMER, Thomas. **O DEBATE ATUAL SOBRE A FORMAÇÃO DO PENTATEUCO**. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. (Orgs.). **Antigo**

em sua introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia – o faz de forma sucinta e atualizada. Utilizando os dois primeiros capítulos de sua obra para essa atualização metodológica, Garcia López divide essa tarefa em duas etapas, sendo que, a primeira é dedicada a uma apresentação do Pentateuco, dando atenção ao seu conteúdo – narrativas e leis –, ambientação, personagens, temas teológicos e, também, seus problemas mais comumente ressaltados por diversos pesquisadores. A segunda parte, portanto, trata objetivamente do desenvolvimento histórico da interpretação do Pentateuco e, em perspectiva, avalia o panorama atual.

O ponto de partida do autor, ao traçar esse apanhado histórico, está na constatação do quanto o pensamento intelectual de cada época influenciou a forma como a Bíblia foi interpretada. Num período por ele denominado como pré-crítico, por exemplo, quando a tradição judaica e cristã eram fundamentalmente a-históricas, o interesse exegético fluía muito mais em direção aos temas teológicos identificados no texto a questões mais complexas, como o caso de perguntar-se pela probabilidade da autoria não

Testamento: história, escritura e teologia. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 108-143; **(10)** Um apanhado histórico da interpretação bíblica nos últimos 70 anos (com uma lista sugestiva dos 93 títulos mais importantes sobre o assunto atualmente) com enfoque no desenvolvimento da *nova crítica literária*, bem como das *interpretações contextualizadas* da Bíblia, pode ser encontrado em: ROGERSON, John W. OLD TESTAMENT. In: ROGERSON, John W; LIEU, Judith M. (ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010, p. 5-26; **(11)** Uma visão geral sobre evolução da interpretação bíblica judaica (contendo uma lista com mais de 60 sugestões bibliográficas), passando pelo *Midrash*, pela exegese judaica medieval e chegando ao panorama do período moderno, encontra-se em: MAGONET, Jonathan. JEWISH INTERPRETATION OF THE BIBLE. In: ROGERSON, John W; LIEU, Judith M. (ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010, p. 754-774; **(12)** outra abordagem comparativa entre a exegese rabínica medieval e o desenvolvimento dos estudos bíblicos do cristianismo primitivo ao período medieval, pode ser encontrado em: KUGEL, James L. **The Idea of Biblical Poetry: parallelism and its history**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 96-203; **(13)** Uma abordagem histórica sobre desenvolvimento das pesquisas acadêmicas do Pentateuco nos últimos dois séculos, pode ser encontrada em: BLENKINSOPP, Joseph. **The Pentateuch: an introduction to the first five books of the Bible**. (The Anchor Bible Reference Library). New York: Doubleday, 1992, p. 1-30; **(14)** Por fim, um estudo mais especificamente focado na produção do estudioso alemão Johan D. Michaelis (1717-1791), analisa a fragmentação da interpretação bíblica nos séculos após a Reforma Protestante, e a relação entre a Bíblia e os leitores da igreja em face a moderna crítica bíblica. Ver: LEGASPI, Michael C. **The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies**. (Oxford Studies in Historical Theology). New York: Oxford University Press, 2011.

⁸⁹ GARCIA LÓPEZ, Félix. **Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia**. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2016, p. 25-76.

mosaica do Pentateuco. Assim, sob as influências do renascimento, da filosofia de Hegel, positivismo e evolucionismo, entre outros, os estudos crítico-históricos projetaram-se no cenário exegético, em virtude de sua busca por responder, com maior objetividade, perguntas sobre certas rupturas observadas no texto bíblico.

A quantidade de questões levantadas, num primeiro momento, desencadeou o surgimento de duas perspectivas críticas, sendo elas a *crítica literária* e a *crítica da forma e da tradição*. Em busca de determinar a possível quantidade de autores para um determinado texto, a *crítica literária*, num processo de separar elementos reputados como acréscimos de elementos reconhecidos como originais, pretendia determinar a unidade ou heterogeneidade de um texto. Garcia López, cuidadosamente, descreve esse processo histórico, desde os primeiros passos com Alfonso de Madrigal e Simon, passando para a antiga *hipótese documentária* de Witter e Astruc, a *hipótese dos fragmentos* de Geddes e Vater, a *hipótese dos complementos* de Kelle e Ewald, a questão da *datação* de Wette e, por fim, a *nova hipótese documentária* de Hupfeld, Graf e Wellhausen.

Nesse contexto, em meio a idas e vindas no debate entre os pesquisadores – até por fim da segunda metade do século XIX –, é estabelecida a hipótese das quatro principais fontes do Pentateuco: *Javista*, *Elohista*, *Deuteronomista* e *Sacerdotal*. Por outro lado, estudos sobre a *forma do texto* ganham, também, espaço no debate sobre os estudos do Pentateuco. A questão do *Sitz im Leben* – busca pelo contexto vital, no qual um texto surgiu – bem como da tradição subjacente ao seu surgimento derivam da premissa de que muitos textos foram originalmente compostos em função de uma ocasião ou evento determinado. Nessa seção, Garcia López dá destaque à produção de Gunkel, von Rad e Noth, que desenvolveram inúmeras variações à *teoria das fontes* de Wellhausen.

Num segundo momento, entretanto, Garcia López dedica-se a descrever um período histórico mais recente dos estudos *histórico-críticos*. Nessa fase – passando para a segunda metade do século XX – dá-se destaque ao surgimento dos novos modelos de pesquisa sobre as fontes do Pentateuco. Em meio a muitos estudos controversos, ganham atenção: o modelo de *hipótese fragmentária* de Rendtorff e Blum, o modelo de *hipótese complementar* de Schmid, Rose e Van Seters, a *combinação* da *hipótese documental* com as *hipóteses dos fragmentos* e dos *complementos* de Zenger e, por fim, os esforços de Otto, em analisar os códigos legais em busca de sua relação com as seções narrativas do Pentateuco.

Na sequência, Garcia López – avaliando o impacto causado pelos estudos *histórico-críticos*, ao longo de tanto tempo, na reflexão teológica bíblica – passa a apresentar o avanço dos *estudos literários* da Bíblia. Para ele, a ênfase excessiva em tratar o texto bíblico como documento e, conseqüentemente, ter como principal esforço exegético, a busca pelo que possivelmente existiu por trás do surgimento deste acabou por causar um desencanto na reflexão teológica bíblica. Isso porque, por um lado, os resultados produzidos pela exegese nunca conseguiram chegar a um consenso em termos de origem do Pentateuco e, por outro lado, não produziam mais reflexões capazes de dialogar com as questões contemporâneas da humanidade.

Foi nesse panorama que os *estudos literários* do Pentateuco encontraram um terreno fértil. Apresentando listas com o nome de vários precursores, o autor passa a apresentar as três principais correntes de *estudos literários* que ganharam projeção a partir dos anos mil novecentos e oitenta: *análise retórica*, *análise narrativa* e *análise semiótica*. Destacando-se a *análise narrativa*, metodologia adotada na presente exegese, Garcia López a aponta como o método que mais ganhou adeptos, visto que acaba por estabelecer

um contato mais íntimo com o leitor, pois, em virtude de explorar o modo como se conta uma história, pretende colocar o leitor em contato com o mundo narrado e seu sistema de valores.

Os resultados produzidos por esse tipo de leitura trouxeram novo ânimo aos estudos bíblicos do Pentateuco. O texto bíblico voltou a dialogar com o leitor e as reflexões teológicas ganharam novas dimensões, a partir de perspectivas até então ignoradas. Entretanto, Garcia López conclui seu panorama histórico da interpretação do Pentateuco promovendo uma reflexão responsável a respeito do balanço que deve existir entre os estudos diacrônicos e sincrônicos. Para ele, deve-se evitar os extremos de, por um lado, se tratar o Pentateuco unicamente como um documento histórico ou, por outro lado, imaginar que tal texto seja pura e simplesmente uma obra de arte.

Em sua reflexão final, entretanto, o autor sustenta que a exegese do Pentateuco deve começar pelo seu texto final, ou seja, as operações diacrônicas devem ser acessadas na perspectiva de enriquecer a leitura sincrônica, quando for necessário. Ainda, segundo ele, não se trata de dar ao texto final um valor absoluto, mas, com assessoria dos estudos diacrônicos, os estudos sincrônicos tendem a valorizar as últimas redações do texto bíblico. Por fim, Garcia López pontua quatro lições obtidas do estudo sobre a história da investigação do Pentateuco:

1ª *Centralidade do texto*. A Bíblia convida a ler o texto tal como ele está, sem ideias preconcebidas e sem mutilações. Somente o texto final, com toda sua pureza e integridade, pode garantir ao estudioso um ponto de partida sólido e confiável. Os passos sucessivos deverão conduzir a uma melhor compreensão deste texto e se valorizará positivamente na medida em que o desejarem. Está claro que, por maior rigor com que se aplique um método, se não conduz ao esclarecimento do texto, para nada serve.

2ª *Integração*. Se quisermos dar uma resposta adequada aos principais problemas suscitados pelo Pentateuco, convém unir forças. Na medida do possível, deve-se investigar as análises históricas e literárias, os estudos sincrônicos e os diacrônicos, buscar o que tem de complementar. Nos últimos anos, aumentou o número de exegetas da linha histórico-crítica que concordam que os estudos literários podem ajudar a fertilizar o campo bíblico. Assim

mesmo, entre os defensores dos estudos literários, há aqueles que começaram a sentir a necessidade de se abrir a uma dimensão histórica para resolver certos problemas apresentados pelo texto.

3ª *Uma leitura teológica*. A polarização dos métodos históricos ou literários levou a tratar o Pentateuco como um livro de história ou como uma obra literária, deixando relegado o seu componente religioso. O Pentateuco é o resultado, não somente de uma composição literária ou de um suceder histórico, mas também de um processo espiritual e canônico. Consequentemente, uma leitura integral está pedindo que se valorize sua mensagem teológica. Além de uma dimensão histórica e estética, a palavra bíblica tem uma dimensão religiosa e ética. Mas uma leitura teológica que se aprecie deverá apoiar-se sobre pilares literários e históricos.

4ª *Questões abertas*. Seria ilusório pretender conciliar todas as questões que neste momento a exegese tem colocado sobre o Pentateuco. Algumas são muito discutidas e terá que passar muito tempo antes de serem equacionadas. Não convém nos iludir e nem apresentá-las como resolvidas. O correto seria considera-las abertas e apresentá-las da forma em que se encontram.⁹⁰

Assim, no entendimento do autor da presente dissertação, justifica-se a escolha metodológica dessa pesquisa, não na perspectiva de se descartar as demais possibilidades de aproximação ao texto bíblico. Mas, ao se traçar um corte investigativo, nortear-se pelas perguntas que são próprias do método escolhido. Portanto, uma infrutífera discussão sobre a superioridade da sincronia em relação à diacronia, e vice-versa, está à margem das preocupações aqui envolvidas. Como exposto acima por Garcia López, estes são caminhos de investigação bíblica que possuem, como ponto de partida, questões motoras

⁹⁰ “1ª. *Centralidad del texto*. La Biblia invita a leer el texto tal como está, sin ideas preconcebidas y sin mutilaciones. Solamente el texto final, em toda su pureza e integridad, puede garantizar al estudioso un punto de partida sólido y fiable. Los pasos sucesivos deberán conducir a una mejor comprensión de ese texto y se valorarán positivamente en la medida en que lo logren. Está claro que, por mucho rigor con que se aplique un método, si no conduce al esclarecimiento del texto, de poco sirve. 2ª. *Integración*. Si se quiere dar una respuesta adecuada a los principales problemas suscitados por el Pentateuco, conviene aunar fuerzas. En la medida de lo posible, se han de integrar los análisis históricos y los literarios, los estudios sincrónicos y los diacrónicos, buscando lo que tienen de complementario. En los últimos años ha aumentado el número de exégetas de la línea histórico-crítica que convienen en que los estudios literarios pueden ayudar a fertilizar el campo bíblico. Asimismo, entre los defensores de los estudios literarios hay quienes comienzan a sentir la necesidad de abrirse a una dimensión histórica para resolver ciertos problemas planteados por el texto. 3ª. *Una lectura teológica*. La polarización en los métodos históricos o literarios ha llevado a tratar el Pentateuco como un libro de historia o como una obra literaria, dejando relegada su componente religiosa. El Pentateuco es el resultado no solo de una composición literaria o de un devenir histórico, sino también de un proceso espiritual y canónico. Por consiguiente, una lectura integral está pidiendo que se valore su mensaje teológico. Además de una dimensión histórica y estética, la palabra bíblica tiene una dimensión religiosa y ética. Pero una lectura teológica que se precie deberá apoyarse sobre pilares literarios e históricos. 4ª. *Cuestiones abiertas*. Sería ilusorio pretender zanjar todas las cuestiones que en este momento tiene planteadas la exégesis del Pentateuco. Algunas son muy discutidas y tendrá que pasar mucho tiempo antes de que dejen de serlo. No conviene eludir las, pero tampoco darlas por asentadas. Lo procedente es considerarlas abiertas y presentarlas como tales.” Ibid., p. 74, 75.

bastante distintas e que em vista de seus objetivos, entretanto, podem compartilhar entre si algumas ferramentas de trabalho.

Em salvaguarda, no entanto, da *análise narrativa*, é preciso, ainda, se fazer uma outra ponderação, que é a demarcação metodológica entre sincronia e anacronia. Pois, é justamente nesses contextos fronteirços, por exemplo, que a utilização de certas ferramentas de pesquisa histórica, arqueológica, etc., em face de algumas críticas, vêm trazer confiabilidade acadêmica ao presente método. Notadamente, a *análise narrativa* dá certa liberdade ao ouvinte-leitor, visto que o pressupõe como destinatário final.⁹¹ Portanto, apesar deste não ser o fórum adequado para um debate entre perspectivas estruturalistas e interpretações contextualizadas das Escrituras,⁹² por exemplo, faz-se necessário expor até onde a *análise narrativa* transita nesta seara.

⁹¹ Sobre narrativa e exegese bíblica, Jean L. Ska acentua que tal método de análise verifica certos pontos de interrogação deixados no texto. Sutilmente o autor estaria dando indícios de suas intenções ao dirigir ao leitor certas solicitações que, se não forem atendidas, o processo de interpretação fica incompleto. Essa contribuição ativa, entretanto, do leitor, não pode ser arbitrária, antes, devem ser seguidas certas regras metodológicas pré-estabelecidas. Ver: SKA, Jean L. **Antigo Testamento: 1. Introdução**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018, p. 11.

⁹² Apesar deste assunto não corresponder, em primeiro plano, ao enfoque dessa dissertação, segue-se, uma síntese de alguns referenciais teóricos, visitados em busca de compreensão da questão aqui mencionada: (1) Primeiramente, destaca-se aqui uma abordagem sobre os métodos de interpretação bíblica que os procura situar no tempo, bem como descrever suas características distintivas, suas pressuposições, questões motoras e principais referenciais teóricos. O estudo divide-se em referência temporal, fazendo remissão à *leitura tradicional* mais antiga, depois o surgimento do *método histórico-crítico* e, por fim, as *abordagens literárias* da Bíblia. Na primeira etapa, ganha destaque, a comparação entre a *interpretação cristã primitiva* e a *interpretação judaica*, da mesma época. A segunda etapa, por sua vez, dá conta da apresentação do surgimento da *crítica textual*, da *crítica da fonte, forma e redação*, da *reconstrução histórica e cultural* e, por fim, a terceira etapa, descreve o desenvolvimento e questões suscitadas pelas *abordagens literárias*, em dois panoramas: um relacionado às *perspectivas eminentes no texto*, e o outro voltando-se às *perspectivas pós-modernas e orientadas para o leitor*. No que tange ao primeiro panorama, expõe-se a *crítica literária* e *análise narrativa*, o *estruturalismo*, a *crítica canônica*, e a *crítica retórica*. No segundo espectro estão o *desconstrucionismo*, a *crítica da resposta do leitor*, *feminista* e outras *análises ideológicas*, *intertextualidade* e *exegese Inter bíblica*, e o *novo historicismo*. Por fim, a autora, ao fazer uma breve retrospectiva da *história da interpretação bíblica*, apresenta uma reflexão sobre a equalização metodológica para o bem dos estudos bíblicos, principalmente no que concerne ao equilíbrio entre as abordagens literárias que favorecem o conteúdo do texto e as abordagens contextualizadas. A competência de um processo exegético, segundo a autora, se mede pela valorização dos mais variados métodos necessários para tornar o texto bíblico relevante, ainda hoje. Ver: TULL, Patricia K. **METHODS OF INTERPRETATION**. In: ARNOLD, Bill T; WILLIAMSON, Hugh G. M. **Dictionary of the Old Testament: historical books**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005, p. 682-694; (2) Apresenta-se na sequência, um estudo focado no

processo de convivência entre interpretações *filosóficas*, *literárias* e *sociológicas* da Bíblia. Aqui se descreve, primeiramente, as influências filosóficas na interpretação bíblica da *igreja primitiva* até a *alta idade média*. Posteriormente, passa-se ao desenvolvimento da *exegese sincrônica*, onde se faz uma apresentação (desenvolvimento histórico, principais precursores e suas pressuposições) dos seguintes métodos investigativos: *análise narrativa* e *estruturalismo*. Depois, destacando-se dessa categoria, é feita (nos mesmos moldes) a apresentação individualizada (sem estarem, necessariamente, na mesma categoria, visto que se apresentam algumas nuances em termos de paradigmas) das seguintes metodologias: *abordagem da resposta do leitor*, *abordagem da libertação*, *abordagem feminista*, *abordagem desconstrucionista*. Por fim, se fala da tendência do *retorno a uma ênfase na intenção autoral*, onde se discute sobre a importância, no âmbito das abordagens mais atuais (principalmente as literárias em diálogo com o contexto do leitor), de se levar em conta a necessidade da interação entre os dois mundos (aquele narrado na Bíblia e o mundo do leitor). De tal processo depende a relevância e a importância da interpretação competente da Bíblia, caso contrário, o subjetivismo pode sufocar a mensagem das Escrituras. Ver: NEWPORT, John P. CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL, LITERARY, AND SOCIOLOGICAL HERMENEUTICS. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve W; LOVEJOY, Grant I. **Biblical Hermeneutics: a comprehensive introduction to interpreting Scripture**. Nashville: B&H Publishing Group, 2002, p. 163-174; (3) Posteriormente, apresenta-se uma obra de mais de 600 páginas dedicadas a apresentar duas questões em contraste: o processo de *desconstrução do autor*, e o processo de *reconstrução do autor*. Essa tarefa é desenvolvida na perspectiva do desenvolvimento histórico, situando cada etapa que perpassa a história da interpretação bíblica dos últimos séculos. A apresentação biográfica de cada precursor dos estágios do desenvolvimento metodológico é bastante extensa, assim como suas influências em termos de pressuposições. O impacto da contextualização ideológica da Bíblia é contrastado com os avanços das competências literárias empregadas na exegese bíblica recente. Para o autor o texto bíblico e seu autor são redimidos quando a racionalidade de seus atos literários consegue transformar o leitor em seu contexto, sem prejuízo de seus significados subjacentes. Ver: VANHOOZER, Kevin J. **Há um significado neste texto?** interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Editora Vida, 2010; (4) Outro estudo, que merece ser apresentado aqui é dedicado, exclusivamente, a descrever o surgimento (como resposta ao *método histórico-crítico*) dos *métodos estruturalistas* (no plural). Partindo da apresentação dos seus pressupostos e descrevendo suas principais características, são apresentados os seguintes instrumentos de trabalho do *estruturalismo*: sendo considerados como *elementos constitutivos da narrativa*, a *sequência narrativa* (correlativa inicial, tópicas e correlativa final), os *sintagmas narrativos* (prova qualificante, prova inicial e prova glorificante), e as *proposições narrativas*. Na sequência são apresentados os *instrumentos de análise*: o *esquema actancial*, e o esquema funcional. Por fim, o quadro semiótico: as figuras e percursos figurativos, as isotopias, e o *quadro semiótico*. Numa análise dos resultados, finalmente, apresenta-se as limitações estruturalistas ao se aplicar essa metodologia à investigação de textos pouco narrativos, como por exemplo, longos trechos discursivos. Ademais, o isolamento estruturalista constitui-se como uma severa limitação ao tentar se levar em conta a experiência da liberdade do autor. As convicções do autor, sua capacidade retórica, etc., ficam inacessíveis ao leitor. Ver: SIMIAN-YOFRE, Horácio. ACRONIA: os métodos estruturalistas. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (org.); GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean L; PISANO, Stephen. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 115-129; (5) O mesmo autor apresenta ainda outro estudo, focando, desta vez, relação entre a *hermenêutica* e a *pragmática*, sobretudo no que tange à interpretação bíblica. O autor busca refletir sobre três importantes esferas de problemas no que se refere à *leitura hermenêutica* das Escrituras. São elas assim denominadas: *o sujeito natural da leitura da Bíblia*, *a justificação de uma leitura hermenêutica*, e a *estratégia concreta* envolvida nessa leitura. Em relação ao primeiro tópico proposto, o autor estabelece o problema a partir de uma questão fundamental: quem tem maior competência para interpretar as Escrituras, o teólogo ou o biblista? E, o que dizer a respeito da leitura feita pelo povo pobre que vai em busca da Palavra de Deus para encontrar resposta para seus dramas? Para o autor essas questões não devem justificar a existência de interpretações bairristas, antes motivar a abrangência dos estudos bíblicos produzidos a partir da igreja. No segundo tópico analisa-se as características das *leituras contextualizadas*, apresentando as idas e vindas da relação entre a *hermenêutica* e os *métodos histórico-críticos*, tendo como ponto de discussão a relação entre *verdade* e *linguagem*. Por fim, no último tópico, ao se perguntar se a *leitura hermenêutica* é *alegórica* ou *pragmática*, o autor passa a propor – através de uma concisa exposição da pragmática e linguística, em face à intenção do texto e sua tensão – que a leitura pragmalinguística da Bíblia seria a melhor opção de resolver os problemas obtidos pelas leituras contextualizadas das Escrituras, ao se desvincularem das questões históricas do texto. Ver: SIMIAN-YOFRE, Horácio. ANA-CRONIA E SINCRONIA: hermenêutica e

Reitera-se, porém, que não se trata de exercer juízo de valor comparativo entre os métodos de aproximação ao texto bíblico, mas antes de expor as pretensões metodológicas desse exercício dissertativo. Propõe-se apresentar Ex 19,3-7, como uma produção literária oriunda da relação de YHWH com seu povo no passado, no entanto,

pragmática. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (org.); GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean L; PISANO, Stephen. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 159-180; (6) Uma boa introdução à *crítica da resposta do leitor* contendo uma ampla apresentação de seus pressupostos e principais precursores, pode ser vista em: TOMPKINS, Jane P. AN INTRODUCTION TO READER-RESPONSE CRITICISM. In: TOMPKINS, Jane P. (ed.). **Reader-Response Criticism: from formalism to post-structuralism**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980, p. ix-xxvi; (7) Através de uma ampla utilização de exemplos da literatura mundial de todos os tempos, os pressupostos epistemológicos da crítica da resposta do leitor (contendo as análises de inúmeros estudiosos renomados dessa área de pesquisa ao longo do tempo) são apresentados em: BLEICH, David. EPISTEMOLOGICAL ASSUMPTIONS IN THE STUDY OF RESPONSE. In: TOMPKINS, Jane P. (ed.). **Reader-Response Criticism: from formalism to post-structuralism**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980, p.134-163; (8) Apresenta-se agora um estudo focado no narratário, destacando-se as funções que o receptor de um texto pode desempenhar no decurso interpretativo. Utilizando um grande número de exemplos da literatura mundial, demonstra-se a evolução do papel do leitor no processo de estabelecimento dos significados e interpretações referidas a esses clássicos da literatura. As observações obtidas ao longo do tempo acabaram por desenvolver uma abordagem sistemática dessa relação entre o texto e o seu receptor. Ver: PRINCE, Gerald. INTRODUCTION TO THE STUDY OF THE NARRATEE. In: TOMPKINS, Jane P. (ed.). **Reader-Response Criticism: from formalism to post-structuralism**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980, p. 7-25; (9) É, agora, apresentada uma abordagem que pretende estabelecer um certo contraponto ao que Gadamer postula como a oposição entre o distanciamento alienante e pertença. Onde se pretende abordar o problema hermenêutico de maneira que seja significativo para o diálogo entre a hermenêutica e as disciplinas semióticas e exegéticas. O que se dá em cinco etapas (representando os *critérios da textualidade*): a efetuação da linguagem como *discurso*, a efetuação do discurso como *obra estruturada*, a relação da *fala com a escrita* no discurso e nas obras de discurso, a obra de discurso como *projeção de um mundo*, e o discurso e a obra de discurso como *mediação da compreensão de si*. Ver: RICOEUR, Paul. **Hermenêuticas e Ideologias**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 51-69; (10) O mesmo autor ao falar sobre os conflitos e a articulação dos métodos de interpretação (com destaque a bíblica), discorre sobre o risco que a *crítica histórica* corre de causar o desinteresse pela matéria teológica do texto, assim como a *poética pós-estrutural* de sua vontade anti-referencial. Ele valoriza a busca pelo entendimento do funcionamento da linguagem bíblica, dando aos *estudos literários* fundamental importância para interpretação dos textos. Ainda que ele mantenha aquilo que chama de *apropriação* (compreensão existencial), compreende que o verdadeiro entendimento do texto só pode ser alcançado numa experiência segundo as Escrituras. Ver: RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 22, 23; (11) Uma obra sobre metodologia bíblica que considera uma abordagem integral – aquela que preenche três níveis de investigação: o contexto histórico das Escrituras (o cenário histórico-cultural), o foco das Escrituras como literatura (o cânon, os gêneros, e a linguagem), e a teologia como alvo das Escrituras (extraíndo a teologia da Bíblia) – como fundamental para que se mantenha a relevância das Escrituras em face dos dilemas humanos atuais, é apresentada por: KÖSTENBERGER, Andreas J; PATTERSON, Richard D. **Convite à Interpretação Bíblica: a tríade hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2015, 800 p.; (12) Por fim, vale a pena observar como a questão das múltiplas abordagens bíblicas se relacionaram com as inúmeras reflexões teológicas produzidas ao longo do século XX. Esse trabalho é executado de maneira bastante extensa em: GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2012, 668 p.

capaz de dialogar com o ouvinte-leitor contemporâneo e este, por sua vez, com o texto.⁹³

Para isso, é preciso evitar tratar as Escrituras como meros documentos de um passado distante, como uma enciclopédia de teologia – cujos verbetes são consultados para socorrer preocupações teológicas alheias ao mundo narrado –, ou, ainda, pressupor uma mensagem cujo significado subjacente esteja escondido no texto, mas que não dialoga com as questões narradas e nem mesmo com o mundo do ouvinte-leitor.

A produção literária que narra o relacionamento do Senhor com seu povo no deserto, é também Palavra de Deus para o ouvinte-leitor – destinatário final dessa mensagem. Assim, a *análise narrativa* visa apresentar a quem está a ler o texto sagrado – no mundo narrado – uma sabedoria atemporal,⁹⁴ capaz de promover profundas reflexões ainda hoje, frente aos mais modernos dilemas da humanidade.⁹⁵ Como demonstrado nas

⁹³ Nas palavras de Matthias Grenzer, “o projeto do êxodo com as suas perspectivas teológico-éticas é o fundamento da fé bíblica. Nele, o Deus de Israel revela suas características identificadoras: atento ao sofrimento dos escravos hebreus no Egito, [...] Mais fascinante ainda é quando se pode observar que as esperanças do êxodo são vivas. Continuam sendo um modelo paradigmático. Para sentir isso, basta fazer parte de uma das comunidades populares, formadas, a maioria, por pessoas menos favorecidas. Em sua leitura dos textos bíblicos, os mais sofridos percebem nitidamente que a história não é sequência de casos ou insuplantável vitória de tiranos, mas que o destino dos oprimidos, mulheres e homens, será resgatado. [...] há de se levar em conta que a Bíblia é formada por textos altamente literários. Seus autores mostram grande habilidade poética. Usam elementos estilísticos que a língua hebraica lhes fornece, a fim de realçar o que veem como importante. [...] É deslumbrante o que as tradições bíblicas pensam sobre Deus e sobre a convivência entre os homens. Mesmo vivendo em uma outra época e numa outra sociedade, os modelos de fé e de comportamento nos textos das Sagradas Escrituras por nada parecem ser desatualizados.” Ver: GRENZER, Matthias. **O Projeto do Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 13, 14, 15.

⁹⁴ Os princípios subjacentes – como graça, fé e obediência – apresentados na forma como o Senhor se relaciona com seu povo no deserto, conferem valor à sabedoria divina no contexto mais amplo das Escrituras, reconhecendo-se como marca singular do Deus que operou no passado e que continuará operando no futuro. Para uma explanação mais ampla, ver: HOUSE, Paul R. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Vida, 2005, p. 137.

⁹⁵ Sobre o relacionamento entre o Senhor e seu povo no deserto há de se dizer que, “a liberdade como concretização do êxodo, por sua vez, não foi algo tão simples assim, mas resultou em uma verdadeira experiência de Deus e de relações interpessoais no dia a dia, em uma luta pela saída do Egito e pela sobrevivência no meio do deserto, ao caminhar rumo à terra prometida. [...] O projeto do êxodo não se limita ao momento da saída do Egito, mas inaugura uma nova fase na vida do povo guiado por Moisés. Afinal, não basta fazer a comunidade sair de uma terra e entrar em outra; muito mais, é preciso fazê-la experimentar, ao longo do caminho, as consequências da presença de um Deus que liberta, cuida e conduz o seu povo através dos seus mediadores. [...] Sobressaem, pela índole dos episódios, a aproximação e a aplicação do método da análise narrativa. [...] as tradições bíblicas... apresentam uma reflexão que pode ser reconhecida, de forma igual, por ouvintes-leitores diferentes. Mais ainda: sem precisar anular diferenças secundárias, a Palavra de Deus é capaz de nos unir naquilo que é primário e essencial.” Ver: FERNANDES, Leonardo A; GRENZER, Matthias. **Êxodo: 15,22-18,27**. (Comentário Bíblico Paulinas). São Paulo: Paulinas, 2011, p. 6, 7, 8; e ainda, ao que diz Jean L. Ska: “O relato da saída do Egito é, certamente, o relato

seções anteriores, esse não é, entretanto, um processo subjetivo. Existem marcadores linguísticos, retóricos, etc., competentemente empregados para deixar pistas a quem lê sobre quais são os níveis de significado do texto, bem como qual é o ponto de vista de quem escreve a história.⁹⁶

É, portanto, ocupação da *análise narrativa*, no âmbito dessa dissertação, dar conta de apresentar essas chaves de leitura, afim de promover uma interface – entre o mundo narrado e o mundo do ouvinte-leitor – compatível com a concepção cristã de Palavra de Deus.⁹⁷ Pois, no processo de leitura das Escrituras Sagradas, convida-se aquele que lê à uma experiência interativa, na qual a imersão no mundo que se narra produz reflexões altamente dialógicas com o contexto da leitura.⁹⁸ Posto isso, em vista de posicionar Ex 19,3-7 no escopo metodológico pretendido nesse exercício dissertativo, torna-se necessário, a partir daqui, destacar-se alguns aspectos importantes a respeito da *análise narrativa*.⁹⁹

por excelência do povo de Israel enquanto tal. Pode-se falar, a propósito do êxodo, de ‘mito de fundação’ ou de ‘experiência fundadora’. [...] Não sabemos, por certo, qual tenha sido o valor histórico do relato bíblico. Podemos somente medir o seu enorme peso simbólico. O relato do êxodo tem um valor único na história de Israel. [...] Temos no relato do êxodo uma profunda reflexão sobre a liberdade, sobre a dignidade humana, sobre o poder e os seus limites. Essa narrativa contém uma mensagem universal: a liberdade é um bem inalienável que nenhum poder humano possui o direito de suprimir.” Ver: SKA, Jean L. **O Antigo Testamento**: explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele. São Paulo: Paulus. 2015, p. 45, 46, 48.

⁹⁶ Conforme citado anteriormente de: SKA, 2018, p. 11.

⁹⁷ Sobre a perspectiva cristã acerca da interpretação das narrativas bíblicas, bem como dos cuidados necessários para esse tipo de leitura, ver: PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2015, p. 50-53.

⁹⁸ Sobre o processo de leitura das narrações bíblicas em termos de suas características literárias, ver: SKA, Jean L. **A Palavra de Deus nas narrativas dos homens**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 15-23.

⁹⁹ Partindo do referencial de que o gênero narrativo é a forma de expressão predominante na Bíblia Hebraica, Adele Berlin assinala que as *narrativas* são uma *forma de representação* e, então, se pretende entender o texto bíblico, deve-se tomar conhecimento a respeito dos *fundamentos da narrativa bíblica* – sendo, sua estrutura, suas convenções, suas técnicas de composição – para que, enfim, seja possível compreender como ela representa aquilo que deseja representar. Assim, a autora – que é atualmente reconhecida como uma das principais referências dessa área de pesquisa – apresenta uma abrangente introdução, com amplo uso de exemplos, ao introduzir uma de suas principais obras. Ver: BERLIN, Adele. **Poetics and Interpretation of Biblical Narrative**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994, p. 13-21; dessa maneira, também, Robert Alter – outro expoente dessa metodologia –, ao considerar como crucial o papel da *arte literária* na conformação da narrativa bíblica, afirma que esse viés artístico é finamente modulado a cada estágio, quase sempre determinante na escolha exata de palavras e detalhes, no ritmo da narração,

nos pequenos movimentos do diálogo e em toda uma teia de relações que se ramificam pelo texto. Para demonstrar isso, ele propõe um estudo empírico (baseado em Gn 38 – Judá e Tamar), que é desenvolvido paralelamente à demonstração de algumas *ferramentas metodológicas* da *análise narrativa*, bem como apresentando uma pequena atualização histórica (tecendo avaliações críticas) acerca do surgimento desse tipo de pesquisa (citando alguns nomes que a representam). Nas palavras dele: “Com a mais rigorosa economia de meios, a narrativa bíblica nos leva muitas vezes a refletir sobre a complexidade das motivações e a ambiguidade do caráter, pois estes são aspectos essenciais de sua visão do homem – criado por Deus e desfrutando ou suportando todas as consequências da liberdade humana. No caso da poesia bíblica, seria necessário ponderar outros fatores. Mas quase todas as formas de narrativa bíblica encarnam essa percepção básica de que o homem deve viver em face de Deus, no tempo que se transforma, em incessante e complicado relacionamento com os outros; e uma visão literária das operações narrativas pode nos ajudar, mais que qualquer outra coisa, a ver de que maneira essa percepção se traduziu em histórias que exerceram influência tão poderosa e duradoura em nossa imaginação.” Traduzido de: “The biblical tale, through the most rigorous economy of means, lead us again and again to ponder complexities of motive and ambiguities of character because these are essential aspects of its vision of man, created by God, enjoying or suffering all the consequences of human freedom. Different considerations would naturally have to be explored for biblical poetry. Almost the whole range of biblical narrative, however, embodies the basic perception that man must live before God, in the transforming medium of time, incessantly and perplexingly in relation with others; and a literary perspective on the operations of narrative may help us more than any other to see how this perception was translated into stories that have had such a powerful, enduring hold on the imagination.” Extraído da parte final seção aqui sintetizada. Ver: ALTER, 2011, p. 1-24; mais especificamente sobre os *elementos da narrativa*, – para servir como um pequeno glossário que terá seus tópicos aprofundados no decorrer do texto, na medida em que for necessário – pode-se elencar: o enredo (conjunto dos fatos de uma história, configurados sob uma lógica interna, que serve aos propósitos retóricos do autor), os personagens (dividem-se nas categorias de 1. *protagonista* – tanto o herói, quanto o anti-herói; 2. *Antagonista* – que faz oposição ao protagonista, como vilão, por exemplo; 3. *Coadjuvantes/secundários* – menos importantes na história, geralmente servem para auxiliar as funções dos personagens em destaque; essas três categorias, ainda, são caracterizadas como: a. *Personagens planos* – descritos com um número pequeno de atributos, sendo facilmente identificados pelo leitor, por serem pouco complexos, podendo ser reconhecidos como personagens *tipo*, distinguido por características típicas e invariáveis, ou como *caricatura*, que é caracterizado por aspectos fixos e ridículos; b. *Personagens redondos* – são mais complexos que os planos, por apresentarem uma variedade maior de características, sendo assim classificados por aspectos físicos, psicológicos, sociais, ideológicos e morais), o tempo (a. pode ser observado na perspectiva da *época em que se passa a história* – constitui-se como o pano de fundo para o enredo; b. da *duração da história* – determina se o enredo se desenvolve num curto período de tempo, ou se cobrirá um período temporal mais extenso; c. do *tempo cronológico* – é o tempo que transcorre na ordem natural dos fatos no enredo, ou seja, do começo para o final; d. do *tempo psicológico* – é o tempo que transcorre numa ordem determinada pelo desejo ou pela imaginação do narrador ou dos personagens, de forma diversa da ordem natural dos acontecimentos), o espaço (trata-se do lugar físico onde se passa a ação numa narrativa, onde se situam as ações dos personagens), o ambiente (é o espaço carregado de características socioeconômicas, morais, psicológicas; um ambiente conceitual que aproxima tempo e espaço), o narrador (é o elemento estruturador da história, sendo a voz do autor ao apresentar seu ponto de vista. Existe o narrador em terceira pessoa e de primeira pessoa, podendo ser tanto testemunha quanto protagonista), e os discursos (que podem ser divididos em *diretos*, *indiretos* e *indireto livre*). Maiores detalhes sobre cada elemento acima destacado podem ser vistos em: GANCHO, 2002, p. 9-40; por fim, é importante que aqui sejam destacados, como aspectos integrantes da *análise narrativa*, os conceitos de *história narrativa* e *discurso narrativo*. “Há hoje o reconhecimento na crítica literária, da necessidade de se considerarem dois níveis inerentes à estrutura da narrativa: o nível da *história* e o nível do *discurso*. A história é formada pelo conjunto dos fatos relatados e constitui o plano do conteúdo da narrativa. São fatos fictícios, no caso da prosa de ficção, mas que procuram manter uma relação de *verossimilhança* (semelhança) com a realidade. O discurso é o plano da expressão desse conteúdo. Dessa forma, uma determinada história pode ser contada de várias maneiras, destacando-se umas partes, selecionando-se outras para serem resumidas e suprimindo-se ainda outras. Isto é, essa história pode ser expressa no texto (nível do discurso), conforme a escolha do narrador. E este escolhe, tendo em vista os efeitos que quer suscitar no narratário.” Ver: ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Introdução à Análise Narrativa**. São Paulo: Scipione, 1995, p. 21.

Uma vez que – em função da demarcação circunjacente da metodologia aqui adotada, em relação aos demais métodos de aproximação ao texto bíblico – a questão relativa ao papel do leitor no processo de interpretação das Escrituras já teve sua abordagem iniciada, visto que se trata de um de seus elementos mais importantes. Entretanto, conforme dito anteriormente, a função da leitura não é autônoma à intenção da autoria.¹⁰⁰ Trata-se de um desenvolvimento síncrono, que respeita certas diretrizes fundamentais, constituintes da identidade da *análise narrativa*.¹⁰¹ O conhecimento, portanto, desses procedimentos explicará exatamente qual é o papel que cabe ao leitor, no âmbito do que se entende nessa dissertação.

Sendo o texto bíblico, portanto, em certo sentido o mediador entre o autor e o ouvinte-leitor, evidencia-se sua identidade literária, que notadamente pode ser reconhecida mesmo entre aqueles que não o apreciam como Palavra de Deus.¹⁰² Na ótica do presente estudo, contudo, valendo-se dos caminhos metodológicos apontados pela *análise narrativa*, compreende-se que Ex 19,3-7 pertence a uma grande obra literária, que reflete não apenas a cultura de um povo, mas, também, a sabedoria ímpar que emana da relação desse povo com seu Deus.¹⁰³ Assim, hoje ainda, o ouvinte-leitor cristão é

¹⁰⁰ Uma explicação extremamente detalhada sobre o processo de parceria entre o autor e o leitor, bem como, inclusive, sobre o transcurso de construção do leitor – promovido pelo autor – ao interagir com o texto e, também, como isso tudo é sistematizado, ver: MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 147-167, 169-177; além disso, pode-se destacar que o autor, tendo sempre em mente seu leitor, fará de tudo para despertar neste, sentimentos e emoções que pretende usar como ferramenta de transmissão de seu ponto de vista. Uma história altamente impactante tem que ser narrada como se estivesse olhando nos olhos do leitor. Uma exposição mais ampla desse assunto, no âmbito da literatura, pode ser vista em: EGRI, Lajos. **The Art of Creative Writing**. New York: Carol Publishing Group, 1995, p. 18-28.

¹⁰¹ Um dos aspectos distintivos da análise narrativa, é o pressuposto liame entre os pares: autor real // leitor real, autor implícito // leitor implícito, e, narrador // narratário. A perspectiva dessa dinâmica posiciona o texto sempre como um conteúdo elaborado por alguém que tem outrem em mente, especificamente. Dessa forma, a configuração do texto representa a estratégia adotada para se promover as impressões pretendidas. O autor vislumbra seu leitor ao passo que o leitor reconhece seu autor, tendo o texto como mediador. Ver mais em: OSBORNE, 2009, p. 257-271.

¹⁰² Sobre a questão das semelhanças e contrastes entre a Bíblia e a literatura reputada como secular, bem como os cuidados que essa abordagem exige no âmbito da exegese, ver: GABEL, John B; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura**. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 17-26.

¹⁰³ O Pentateuco, assim como os demais livros da Bíblia, não são documentos escritos apressadamente, ou meros registros históricos. Eles são literatura. Mas não se trata meramente de uma literatura de um povo

convidado a imergir no mundo narrado em busca de interação com o mesmo Senhor, que mantêm sua reputação de libertador dos oprimidos, sejam quais forem os opressores.¹⁰⁴

A *análise narrativa*, por conseguinte, tenciona abeirar-se ao texto bíblico acatando sua personalidade literária, sendo observados todos os detalhes que pertencem a essa categoria textual. Assim, ganham notoriedade o enredo, com suas expectativas e seus conflitos, bem como os personagens – protagonistas, coadjuvantes e figurantes –, que se desenvolvem ao longo da trama com seus episódios e cenas, vividos em diversos cenários.¹⁰⁵ Ainda, no que tange aos indivíduos, cujas vidas são narradas, observa-se o desenvolvimento de seu arco narrativo – evidenciado em suas trajetórias, que são descritas em ações e discursos – em busca de se compreender do que se trata a narração

qualquer de uma era passada, estes escritos provaram pertencer a uma categoria de literatura clássica, cuidadosamente construída. E, à medida que se estuda o Pentateuco se tenta compreender o significado desse autor, deve-se prestar atenção às suas dimensões literárias. A sensibilidade para a habilidade e técnicas literárias do autor ajuda muito a elucidar seu propósito ao escrever o livro. Essa abordagem, aqui sintetizada, pode ser vista mais amplamente desenvolvida em: SAILHAMER, John H. **The Pentateuch as Narrative: a biblical-theological commentary**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992, p. 1-22.

¹⁰⁴ Uma abordagem precisa sobre o Pentateuco como livro de fé ao longo do tempo é desenvolvida em: FRETHEIM, Terence E. **The Pentateuch**. (IBT – Interpreting Biblical Texts). Nashville: Abingdon Press, 1996, p. 19-29; também, sobre as Sagradas Escrituras do Povo Judeu na Bíblia cristã, e sobre a perspectiva do cristianismo a respeito da aliança no Sinai, ver: PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 15-36, 105-107; e, ainda, nas palavras de Matthias Grenzer: “Ao cultivar a memória do povo israelita, a história do êxodo – apresentada nos últimos quatro livros do Pentateuco (Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio) – desenvolve, de forma literária, uma teologia narrativa que se propõe a formar a identidade de seus ouvintes-leitores. Dessa forma, apresentando um modelo paradigmático de fé e comportamento, tais tradições se tornam um instrumento disponível, quando, nas mais diversas épocas, realidades sociopolíticas precisam ser avaliadas e reconstruídas. Além disso, – talvez não somente, mas sobretudo – judeus e cristãos escutam aqui a palavra de seu Deus, o qual, de um modo especial, teria se revelado a seu povo no decorrer da história. Nasce, assim, a fé judaico-cristã como resposta à Palavra de Deus. Além disso, judeus e cristãos religiosos afirmam, no tocante a esta Palavra, ser possível, até hoje, verificar sua verdade, vivacidade e atualidade.” Ver: GRENZER, Matthias, O FRACASSO DA POLÍTICA DE OPRESSÃO VIOLENTA (Êxodo 1,8-14). **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, p. 141-163, jan./mar. 2014, p. 160. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2014v12n33p141-163>>. Acesso em: 27 out. 2018.

¹⁰⁵ Uma apresentação básica dos elementos aqui mencionados, pode ser vista com mais detalhes em: VITÓRIO SJ, Jaldemir. **Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método**. (Bíblia como Literatura, 8). São Paulo: Paulinas, 2016, p. 53-132.

como um todo.¹⁰⁶ Afinal, nessas narrativas, o elemento principal são as vidas humanas ali retratadas, com seus dramas, dúvidas e sonhos.

O enredo,¹⁰⁷ num sentido mais básico, corresponde ao fundamento que constitui a narrativa, pois é o desenvolvimento dele que demarca os vários estágios de uma história,¹⁰⁸ sendo que todos os outros elementos contribuem para que esse avanço

¹⁰⁶ Sobre a questão da caracterização dos personagens – em vista do enredo, principalmente – uma extensa exposição pode ser encontrada em: BERLIN, 1994, p. 23-42.

¹⁰⁷ De maneira pormenorizada, Daniel Marguerat e Yvan Bourquin promovem uma explicação abrangente – contendo inúmeros exemplos – sobre o *enredo*. Para eles, a diferença de uma história narrativa para uma não narrativa, “está na relação de causa e efeito construída pelo discurso,” ou seja, como discurso, entende-se aqui a seleção editorial das cenas que irão compor a narrativa. Isso porque o enredo é uma “sistematização dos fatos que constituem a história contada. Esses fatos são ligados um a outro por um liame de causalidade (configuração) e inseridos em um processo cronológico (consecução).” A estrutura sob a qual o enredo se configura é um esquema *quinário* – divide a narrativa em cinco estágios (situação inicial, nó, ação transformadora, desenlace e situação final) – que evolui por causa da *tensão narrativa* desencadeada pelo nó (situação adversa à situação inicial), ou ainda por uma *tensão dramática* (intensidade emocional ou pragmática) situada em algum ponto no interior do enredo, cujo momento de guinada se dá por alguma ação transformadora como *pivô*. Além disso, o enredo pode ser classificado como *episódico* (cujos limites narrativos coincidem com a micronarrativa), *unificante* (sendo um enredo de uma sequência narrativa ou da narrativa portadora – macronarrativa – que sobrepuja e engloba os enredos episódicos nele contidos), *de resolução* (cuja ação transformadora opera no nível pragmático – proeza, cura, etc.), ou *de revelação* (cuja ação transformadora consiste em um ganho de conhecimento sobre um personagem da história contada). Também é trabalhado pelos autores uma abordagem à *semiótica francesa* (exposta aqui a título de comparação apenas, pois não faz parte do viés metodológico adotado nessa dissertação), que em termos da investigação do enredo, “opera em um nível mais profundo de abstração, um nível infratextual; não é a geografia da narrativa que lhe interessa, mas a estrutura formal à qual ela remete. É por isso que a abordagem semiótica do enredo trabalha com uma sucessão de operações que não se apresentam todas, necessariamente, na narrativa e não necessariamente em ordem.” Para se ter acesso ao conteúdo mais amplo, daquilo que foi sintetizado aqui, ver: MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 55-74; apenas com a finalidade de se estabelecer um contraste, sobre a *análise estrutural da narrativa*, uma abordagem bastante elucidativa encontra-se em: BARTHES, Roland. INTRODUÇÃO À ANÁLISE ESTRUTURAL DA NARRATIVA. In: BARTHES, Roland [et al.]. **Análise estrutural da narrativa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013, p. 19-62.

¹⁰⁸ Ainda que uma narrativa seja composta de outros elementos (também importantes), é o enredo que acaba por articular todos eles. Ele corresponde ao conjunto de fatos de uma história que, por sua vez, é configurado por meio de uma lógica interna, retoricamente idealizada. No que tange à sua estruturação, o enredo apresenta os estágios da história em, pelo menos, quatro partes (alguns autores veem maior praticidade numa simplificação do *esquema quinário*): (1) *exposição*: quando a história começa a ser contada os personagens são situados no tempo e no espaço e, suas motivações e expectativas são expostas; (2) *complicação*: na sequência da narração, alguma situação (ou mais de uma, às vezes) é exposta de forma a frustrar aquilo que se tinha como expectativa inicial; (3) *clímax*: no momento de maior tensão entre o fator complicador e os interesses dos protagonistas, o conflito gerado chega ao auge. É esse momento da história que serve como referência ideológica para as outras partes da história. O que está em jogo, nesse estágio, é o ponto de vista daquilo que o autor considera certo ou errado, por exemplo; (4) *desfecho*: aqui é apresentada a solução para o conflito, o que, pode ser feito na forma de um final feliz (exaltando os valores defendidos pelo autor), um final trágico (estabelecendo-se uma crítica ao que o autor pretende reprovar) ou, ainda, um final cômico (que pode servir tanto para exaltação, quanto para se fazer uma sátira). Essa estrutura, entretanto, que é mais perceptível em enredos que relatam situações concretas, pode ser mais sutil em alguns enredos psicológicos, onde o que se está enfocando, são movimentos interiores dos personagens (suas motivações, frustrações, anseios, etc.). Para uma exposição mais detalhada, ver: GANCHO, 2002, p. 9-13.

aconteça.¹⁰⁹ Via de regra, uma situação inicial é exposta com expectativas bem definidas, na sequência, entretanto, algum conflito gera uma frustração dessa expectativa, desencadeando assim um nó narrativo, o qual, por sua vez, requer uma ação transformadora que lhe garanta um desenlace, capaz de subverter o revés inesperado e, por fim, em vista da expectativa inicial, obter-se êxito.¹¹⁰ Quanto menos previsível forem as etapas desse processo, mais requintada será a história.

¹⁰⁹ “Se os personagens são a alma da narrativa, o enredo é o corpo. Consiste em um sistema organizado e ordenado de eventos, arranjado em sequência temporal. Em contraste com a vida - em que somos invariavelmente confrontados por um fluxo interminável de incidentes que ocorrem de forma desordenada e desigual - o enredo de uma narrativa é construído como uma cadeia significativa de eventos interconectados. Isto é conseguido através de uma seleção cuidadosa, implicando a omissão de qualquer incidente que não se encaixe logicamente no desenvolvimento planejado do enredo. O enredo serve para organizar os eventos de forma a despertar o interesse e o envolvimento emocional do leitor, ao mesmo tempo em que impregna os acontecimentos com significado. Um incidente isolado recebe seu significado de sua posição e papel no sistema como um todo. [...] A remoção de um pode causar o colapso de toda a estrutura ou pelo menos danificar sua perfeição funcional e estética. As unidades que compõem o enredo são de tipos diferentes ou, mais precisamente, de tamanhos diferentes. A menor unidade narrativa é aquela que contém um incidente, seja uma ação ou um evento. Uma ação ocorre quando o caractere é o sujeito (o sujeito lógico, não necessariamente o sintático) do incidente, e um evento ocorre quando o caractere é o objeto. A combinação de várias pequenas unidades desse tipo cria cenas e atos maiores. Algumas narrativas consistem em apenas um ato, mas a maioria é composta de vários.” Traduzido de: “If the characters are the soul of the narrative, the plot is the body. It consists of an organized and orderly system of events, arranged in temporal sequence. In contrast to life-where we are invariably confronted by an endless stream of incidents occurring haphazardly and disparately-the plot of a narrative is constructed as a meaningful chain of interconnected events. This is achieved by careful selection, entailing the omission of any incident which does not fit in logically with the planned development of the plot. The plot serves to organize events in such a way as to arouse the reader's interest and emotional involvement, while at the same time imbuing the events with meaning. An isolated incident receives its significance from its position and role in the system as a whole. [...] The removal of one may cause the entire structure to collapse or at least damage its functional and aesthetic perfection. The units which comprise the plot are of different kinds or, more precisely, of different sizes. The smallest narrative unit is the one which contains one incident, whether an action or an event. An action occurs when the character is the subject (the logical, not necessarily the syntactical, subject) of the incident, and an event occurs when the character is the object. The combination of several small units of this kind creates larger ones, scenes and acts. Some narratives consist of only one act, but most are composed of several. Various kinds of connections and relations exist between the units comprising the narrative system, thereby creating the structure of plot. The principal relations between the various units are those the of cause and effect, parallelism and contrast.” Além disso, mais sobre o papel fundamental do enredo na organização, desenvolvimento e objetivo retórico de uma narrativa, ver: BAR-EFRAT, 2008, p. 93-95.

¹¹⁰ Estabelece-se assim, umas das principais diferenças entre uma narrativa, artisticamente configurada, e um mero relato. Uma narrativa começa por informar seu destinatário – ouvinte-leitor – sobre as expectativas dos personagens que, também, em certo grau, representam as expectativas que o autor pretende transmitir a quem estiver lendo seu texto. Em outras palavras, o autor se esforça para contar a história de forma a levar seu destinatário a ter as mesmas expectativas (empatia) de seus personagens protagonistas. Porém, tão logo essas expectativas estejam consolidadas (definidas, compreendidas e aceitas emocional-ideologicamente), apresenta-se algum tipo de situação (através de um personagem vilão, um evento da natureza, uma doença inesperada, etc.) que acaba por frustrar aquilo que se esperava que acontecesse naturalmente. No caso de um simples relato, entretanto, alguma situação é apresentada por meio do desenvolvimento de uma simples sequência de ocorrências factuais. Não existe na intenção de quem está a expor as informações, o desejo de

Além disso, o enredo é quem fornece ao ouvinte-leitor o panorama da narrativa em questão, podendo-se tratar de uma cadeia de narrações interligadas por uma linha do tempo, ou até mesmo abordagens temático-retóricas. Seja visto, por exemplo, o que diz Robert Alter:

O Gênesis termina com a morte de José e o Êxodo começa com um rei egípcio que "não conheceu José" e com uma enxurrada de alusões ao início do Gênesis, de modo que os dois devem ser claramente lidos em sucessão como uma narrativa contínua. O foco da narrativa, no entanto, muda da vida emocionalmente carregada dos pais e mães fundadores para a história das origens da nação. O relato da escravização no Egito, a libertação da escravidão através dos grandes sinais e maravilhas de Deus contra o Egito, e a marcha do povo liderado por Moisés aos pés do Monte Sinai, é uma espécie de épico nacional, narrado em uma prosa cadenciada, pontuada por floreios retóricos refratários, empregando um estilo grandioso que só ocasionalmente era evidenciado em Gênesis. Esta narrativa imponente foi moldada para mostrar o poder esmagador de Deus na história, exercido contra um dos grandes reinos antigos, e a criação da nação através de uma cadeia espetacular de intervenções divinas que culmina no espetáculo da revelação na montanha, dos imperativos de Deus para com Israel.¹¹¹

Assim, Ex 19,3-7 encontra-se ambientado na perspectiva do seu enredo, num momento de grande expectativa de virada na história do povo fugitivo do Egito, pois, após uma trajetória – tanto em sentido macro, levando-se em conta as narrativas do livro de Gênesis, quanto em sentido micro, ao se considerar cada episódio que antecedeu a fuga, bem como os eventos angustiantes que aconteceram ao longo do caminho no deserto

gerar no receptor da mensagem, qualquer tipo de empatia ou vínculo emocional com o que se está contando. Não é esperado que se tome algum partido ideológico, a favor ou contra os personagens que porventura figurem no relato. Essa questão, aqui sintetizada, pode ser vista mais amplamente exposta em: SIQUEIRA, 1992, p. 11-19.

¹¹¹ "Genesis ends with the death of Joseph, and Exodus begins with an Egyptian king who "knew not Joseph" and with a flurry of allusions to early Genesis, so the two are clearly meant to be read in succession as a continuous narrative. The focus of the narrative, however, shifts from the emotionally fraught lives of the founding fathers and mothers to the story of the origins of the nation. The account of the enslavement in Egypt, the liberation from slavery through God's great signs and wonders wrought against Egypt, and the march of the people led by Moses to the foot of Mount Sinai, is a kind of national epic, narrated in a cadenced prose, punctuated with refrain like rhetorical flourishes, deploying a grand sweeping style only occasionally evidenced in Genesis. This imposing narrative has been shaped to show forth God's overwhelming power in history, exerted against one of the great ancient kingdoms, and the forging of the nation through a spectacular chain of divine interventions that culminates in the spectacle of the revelation on the mountain of God's imperatives to Israel." Extraído de: ALTER, Robert. **The Five Books of Moses: a translation with commentary.** New York: W. W. Norton & Company, 2008, p. xiii.

– carregada de expectativas, frustrações e resoluções fantásticas, o povo chega até a presença do Senhor.¹¹² Este é o ponto em que YHWH pretende mudar o status daqueles

¹¹² Cada uma das micronarrativas (episódios) que decorreram desde o momento em que o livro do Êxodo começa a narrar a opressão violenta do regime de governo do Faraó egípcio até quando YHWH carrega seu povo até sua presença no Sinai, desenvolve expectativas que são frustradas e, em seguida, por intervenção divina encontram solução. Assim se dá, por exemplo, quando o ouvinte-leitor é informado sobre o nascimento do libertador do povo, mas que rapidamente essa criança encontra-se em perigo, sendo salvo miraculosamente através da ação da filha do próprio Faraó, o que, de acordo com Matthias Grenzer, constitui-se como um dado de extrema relevância, pois trata-se de um gesto que irá garantir que o menino, futuramente, possa libertar o povo. Tal abordagem pode ser vista em: GRENZER, Matthias. EM DEFESA DA CRIANÇA (Ex 1,15-2,10). **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, v. XIV, n.55, p. 25-37, abr./jun. 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i55.15032>>. Acesso em: 29 out. 2018; mais tarde, então, essa criança que foi salva pela princesa egípcia, torna-se, por conta de sua adoção, um membro da família real, um representante do governo faraônico. Ao deparar-se, porém, com uma cena que representa o sistema opressor que ele mesmo faz parte, como filho da filha de Faraó, esse personagem se despe de sua realeza e passa agir em favor do povo oprimido, ao qual ele pertence por laços de sangue. Esse viés é mais amplamente exposto, em: GRENZER, Matthias. DECIDIDO A DEFENDER O OPRIMIDO (Ex 2,11-15c). **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, v. IX, n. 35, p. 129-139, abr./jun. 2001. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i35.24167>>. Acesso em: 29 out. 2018; ao Moisés se ausentar, como fugitivo, outro episódio é apresentado no sentido de tornar evidente a tônica retórica que permeia a história, em seu contexto mais amplo. O pequeno trecho de Ex 2,23-25, acrescenta elementos teologicamente significativos, pois ressaltam que a esperança de liberdade, constantemente frustrada pela injustiça que lhes é imposta, só poderá ser concretizada mediante a ação de YHWH, que se revela como um Deus que dá ouvidos ao clamor do oprimido. Maiores detalhes dessa abordagem, ver: GRENZER, Matthias. O GRITO DOS OPRIMIDOS (Ex 2,23-25). **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, v. 4, n. 1, p. 19-34, dez. 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.25247/2237-907x.2014v4n1.p319-334>>. Acesso em: 29 out. 2018; quando, porém, Moisés retorna para o Egito – após ter tido uma experiência íntima com Deus – e passa a mediar junto ao faraó a saída do povo. Esse processo, contudo, também é marcado por inúmeros momentos de expectativa e frustração, tanto que é justamente nesse ínterim que se narra sobre a dez pragas. O que se busca realçar nessa seção narrativa – tendo como base o que o Senhor diz a Moisés em Ex 7,3-5 – é a soberania de YHWH sobre todos os povos (inclusive o Egito, e também mais tarde sobre Israel), porém, que pretendia ser exercida para destruição, mas sim para a salvação. Essa perspectiva encontra-se mais aprofundada em: SAILHAMER, 1992, p. 252-264; mais adiante, todavia, ao povo já se encontrar em rota de fuga, tem-se o episódio da travessia do mar. Mais uma vez, aquele povo que agora vislumbrava sua liberdade, depara-se com um grande obstáculo – o mar à frente, e o exército de faraó no seu enalço – que lhes rouba imediatamente a esperança. A ação miraculosa que promove a libertação do povo é mais um elo de conexão com a estratégia teológica da narrativa, pois posteriormente esse ato divino sobre a natureza será acessado na memória dos povos inimigos de Israel como símbolo da supremacia de YHWH. Essa questão é mais amplamente discutida em: HAMILTON, Victor P. **Handbook on the Pentateuch: Genesis Exodus Leviticus Numbers Deuteronomy**. Grand Rapids: Baker Book House, 2003, p. 180-184; por fim, de acordo com Leonardo A. Fernandes e Matthias Grenzer: “O bloco de Ex 15,22-18,27 preenche, então, o espaço narrativo entre a vitória sobre as tropas do Faraó, no mar dos Juncos, a marcha inicial pelo deserto e a chegada ao Sinai. Neste bloco narrativo, o ouvinte-leitor encontra seis episódios que evocam necessidades básicas tidas pelos libertos ao longo da primeira etapa da marcha e das principais providências organizativas orientadas pelo experiente sogro de Moisés: 1) Sede: as águas amargas (Ex 15,8-27); 2) Fome: o maná e as codornizes (Ex 16,1-36); 3) Sede: a água que brota da rocha (Ex 17,1-7); 4) Defesa contra os inimigos: Josué enfrenta Amalec (Ex 17,8-16); 5) Reencontro familiar: Jetro encontrou seu genro, para lhe devolver a sua filha e os netos (Ex 18,1-12); 6) Liderança partilhada: Jetro aconselhou Moisés a instituir um conselho de anciãos para atuar, ao seu lado, como juizes (Ex 18,13-27). Percebe-se que, desses seis episódios, quatro estão ligados à luta pela sobrevivência e aparecem em uma sequência lógica: sede – fome – sede – guerra. [...] Em geral, as dificuldades que os israelitas enfrentam, desde a saída do Egito até a chegada ao Monte Sinai, seguem um esquema literário básico: (a) situação de necessidade; (b) murmuração do povo contra Moisés; (c) intercessão de Moisés pelo povo; (d) manifestação divina favorável.” Extraído de: FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 80, 81; assim, fica evidente que a dinâmica adotada na narrativa exodal pretende realçar o momento em que o povo,

que, até então, eram um grupo de fugitivos, para conferir-lhes o título de nação,¹¹³ mediante uma legislação característica do caráter daquele que os libertou.

A progressão do enredo, enquanto isso, é marcada pela mudança de ambiente em que os episódios e cenas vão se desenvolvendo.¹¹⁴ É papel do cenário – geográfico, temporal, social ou histórico – de uma narrativa “proporcionar o contexto básico no qual o enredo e as personagens se desenvolvem”.¹¹⁵ O primeiro discurso direto do Senhor, Deus de Israel, ao seu povo acontece no Monte Sinai. Essa informação, no âmbito da narrativa do êxodo, não pode ser reputada como uma questão de menor valor, pois se

finalmente, chega à presença do Senhor que repetidamente – num processo ascendente e contínuo – agiu em socorro do seu povo. Espera-se que agora, ao encontrarem seu libertador, a sua trajetória tome outro rumo. A grande expectativa, doravante, é que os oprimidos desfrutem de uma nova fase em suas vidas.

¹¹³ “A Aliança no Sinai permanece a matriz da relação de Israel com seu Deus. Mas o Êxodo aponta, além de si mesmo e até mesmo mais claramente, para o futuro, à medida que as histórias de Êxodo e o programa que Deus formula em seus discursos a Moisés antecipam a entrada na Terra Santa. [...] Apesar de toda a riqueza de sua dinâmica formal complexa e apesar de sua profundidade espiritual, o Êxodo é apenas parte de uma concepção literário-espiritual maior.” Traduzido de: “The Covenant at Sinai remains the matrix for Israel’s relationship with God. But Exodus points, beyond itself, even more clearly to the future insofar as the stories of the Exodus and the program which God lays down in his speeches to Moses anticipate the entry into the Holy Land. [...] For all the richness of its complex formal dynamics and for all its spiritual depth, Exodus is only a part of a greater literary-spiritual conception.” Extraído de: FOKKELMAN, Jan P. EXODUS. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. **The literary guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987, p. 64, 65.

¹¹⁴ Partindo da perspectiva de que os lugares nas narrativas não são meramente fatos geográficos, mas devem ser considerados como elementos literários nos quais a significação fundamental é incorporada, Shimon Bar-Efrat, aborda a questão da modelagem espacial, no âmbito das narrações bíblicas, através de uma extensa explanação que contém inúmeros exemplos de passagens da Bíblia. No seu entendimento, não se deve buscar nas narrativas bíblicas uma descrição plástica, ou concreta dos espaços geográficos, pois a própria Bíblia não se ocupa dessa tarefa. Assim, os lugares existem no texto como pano de fundo para os eventos da trama. Mas isso não significa que a literatura bíblica é simplesmente temporal, e não espacial, pois apesar da falta de descrições espaciais detalhadas, os cenários em que se apresentam as sequências dramáticas, promovem a fluidez temporal, que, por sua vez, avançam às custas da modelagem espacial. Por isso as notícias geográficas carregam um alto grau de significado teológico que, via de regra, por transcender a importância concreta, não se prende a descrições detalhadas. Ver mais amplamente em: BAR-EFRAT, 2008, p. 184-196; ademais, seguindo esse entendimento, certos enquadramentos geográficos podem fornecer ao ouvinte-leitor as chaves de leitura que desvendam o significado do texto. Isso, entretanto, é dependente da categoria de linguagem que está sendo empregada. Assim, o enquadramento pode estar gerando um contraste entre ambientes geográfico-teológicos, ou marcando o ritmo temporal – em virtude da tensão causada – em que se passa a narração. Para acessar uma exposição mais abrangente, ver: MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 101-106.

¹¹⁵ Também sobre os tipos de cenário aqui mencionados. Ver: OSBORNE, 2009, p. 266.

encontra no centro de um paralelismo geográfico – Egito // deserto // Sinai // deserto // Canaã¹¹⁶ – que, notadamente, confere-lhe alta significação teológica.¹¹⁷

Vê-se aqui um plexo do cenário geográfico e temporal, porquanto o avanço do tempo narrativo se altera em relação aos ambientes que antecedem e que sucedem ao Sinai.¹¹⁸ O decurso da história narrada nos primeiros capítulos do livro do Êxodo – até que se chegue ao monte onde Deus está¹¹⁹ – refere-se a um período de tempo relativamente menor, porém, contado com maior riqueza de detalhes dramáticos. Por outro lado, cerca de quatro décadas transcorrem no mesmo cenário – de Ex 19 até Nm 10

¹¹⁶ Israel, de acordo com a estrutura de Êxodo e Números, gasta um bom tempo no deserto, visto que o Sinai também fica nessa mesma região desértica. Entretanto, trata-se de uma fase (longa) de acampamento, inserida entre duas fases mais rápidas de deslocamento. Para acessar uma percepção mais estética dessa estrutura, observar o esquema proposto por: Hamilton, Victor P. **Exodus: An Exegetical Commentary** (Locais do Kindle 492). Baker Publishing Group. Edição do Kindle.

¹¹⁷ As questões teológicas referentes aos *cenários do discurso* serão objeto do segundo capítulo dessa dissertação.

¹¹⁸ O entrelaçamento entre o espaço geográfico e as dimensões temporais, conforme já pontuado na nota 91, se estabelece em função do potencial significante do ambiente. Ver: GANCHO, 2002, p. 23, 24; assim, o Egito, o deserto, o Sinai e a Terra Prometida, além de caracterizarem etapas da história (que ocorrem em momentos distintos da história narrada), representam, em segundo plano, uma espécie de estêncil sobre o qual se atribuí significados teológicos. Dessa forma, o cenário, em virtude de seu valor conceitual, acaba por funcionar como uma válvula que regula a dinâmica temporal, o que, por sua vez, passa interferir na dinâmica relacional dos personagens. Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, fornecem uma explicação detalhada sobre aspectos relacionados ao *tempo narrativo*, que leva em conta questões como: *duração e velocidade da narrativa*, suas *pausas descritivas* (extrema desaceleração na narração, quando um segmento da narrativa corresponde a uma duração nula no plano da história contada), *sumários* (aceleração na narração, quando a narrativa relata em poucas palavras um período relativamente longo da história contada), *elipses* (velocidade extrema da narração, que passa em silêncio um período da história contada; esse segmento temporal corresponde a um segmento nulo na narrativa), *cenos* (ritmo dito ‘normal’ da narração, em que, convencionalmente, narrativa e história contada avançam em tempo igual – exemplo: o diálogo), além disso, os autores abordam questões sobre a *ordem temporal da narrativa*, como, *anacronia* (discordância entre a ordem da narrativa – discurso narrativo – e a ordem da história contada, do ponto de vista da disposição dos acontecimentos ou dos segmentos temporais. Destacam-se dois tipos de anacronia: ‘analepse’ [volta atrás evocando um fato anterior do ponto de vista da história contada. A analepse pode ser interna, externa ou mista] e ‘prolepse’ [manobra narrativa que consiste em antecipar ou em contar de antemão um acontecimento ulterior do ponto de vista da história contada. A prolepse pode ser interna, externa ou mista]. A anacronia pode ser ‘interna’ – à história contada –, ‘externa’ – ao segmento temporal da história contada – ou ‘mista’ – externa e interna. Pode ser ‘heterodiegética’ – incidindo numa linha narrativa diferente da narrativa primeira – ou ‘homodiegética’ – completando uma lacuna da narrativa, ou preenchendo de antemão uma lacuna ulterior da narrativa), por fim, discute-se, também, questões sobre a *frequência temporal da narrativa*, como, narrativa *singulativa* (narrativa que conta uma vez só um acontecimento único da história contada), narrativa *repetitiva* (narrativa que volta várias vezes a um acontecimento único da história contada), e, narrativa *iterrativa* (narrativa que menciona uma única vez o que se produziu diversas vezes na história contada). Sintetizado de: MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 107-123.

¹¹⁹ “A aparição aterradora do Senhor no Sinai marca o início do período da lei.” Ver: UNGER, Merrill F. **Manual bíblico Unger**. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 83.

–, narradas sob um enfoque menos detalhista ¹²⁰ no que tange ao dia a dia da dramaticidade interpessoal.¹²¹ O primeiro condicionamento geográfico-temporal, todavia, é reassumido após o décimo capítulo do livro de Números.¹²²

Além de favorecer o acesso a diversos níveis de significado, essa dinâmica de entrelaçamento entre o ambiente e o tempo realça a dramaticidade interpessoal, que é característica às duas seções mais rápidas da grande narrativa. Com o propósito de apresentar o ouvinte-leitor aos personagens, essas seções textuais logram êxito ao descrever as ações e palavras dos indivíduos que figuram na trama. O talhe empregado

¹²⁰ O enfoque nessa grande seção (Ex 19 – Nm 10), dirige sua atenção à comunicação das instruções legais da Torá. Por essa razão, detalhes cotidianos das relações interpessoais, bem como eventos dramáticos tem pouca ou nenhuma menção aqui. Eckart Otto fornece uma abordagem na perspectiva das demarcações e transposições de fronteiras – a formação de uma ordem legal divina para o povo de Israel no mundo das nações – realizada de maneira sincrônica, levando-se em conta os eventos que antecedem (1. A origem do mundo das nações – Gn 1-11; 2. Os patriarcas e matriarcas entre a Mesopotâmia e o Egito – Gn 12-50; 3. A formação do povo de Israel e sua saída do Egito – Ex 1-18) e sucedem (1. A caminhada desde a Montanha de Deus no deserto do Sinai até a terra de Moab – Nm 10-36; 2. A interpretação da Torá por Moisés e a conclusão da aliança na estepe de Moab – Dt 1-34) a revelação da Torá e conclusão da aliança na Montanha de Deus no deserto do Sinai (Ex 19 – Nm 10). Ver: OTTO, Eckart. **A Lei de Moisés**. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 15-98.

¹²¹ “O narrador pode concentrar cinco anos de vida de uma personagem em apenas cinco linhas ou pode transformar cinco segundos dessa vida em cinco páginas. Isto é, ele pode resumir alguns fatos e descartar outros, de acordo com as estratégias de seu discurso narrativo. [...] Há um escamoteamento natural na obra de arte, pois, o texto artístico pressupõe seleção. Sendo assim, informações não relevantes podem ser suprimidas. [...] o escamoteamento pode estar associado a uma estratégia discursiva...” Extraído de: ABDALA JUNIOR, 1995, p. 57.

¹²² Tendo em perspectiva, a estrutura literária do Pentateuco (num enfoque mais amplo), é patente que o movimento retratado pelo deslocamento dos personagens através de cenários icônicos, caracteriza aspectos retóricos de ordem teológica pretendidos quando da composição/edição da obra. Os ambientes, juntamente com o enfoque temporal, criam o espaço adequado (servindo aos interesses do discurso narrativo) para o transcorrer da trama através da atuação dos personagens. Assim, a configuração geográfica-temporal estabelece a centralidade literária do Sinai, visto que este representa o ponto de encontro do Senhor com seu povo fora da geografia de qualquer reino terrestre, bem como fora do tempo narrativo do restante do Pentateuco. São cerca de quatro décadas retratadas sob um andamento temporal quase que abstrato (não se sabe exatamente em que momento desses quarenta anos cada discurso legislativo de YHWH foi proferido). A narração propositalmente não se preocupa em fazer essa atualização para o ouvinte-leitor), transcorridos em um ambiente forâneo, praticamente alóctone a qualquer reino humano. Para se ter acesso a uma exposição abrangente do que foi aqui sintetizado, ver: STEINER, Vernon J. **LITERARY STRUCTURE OF THE PENTATEUCH**. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 544-556.

nessa descrição é que vai informar a quem estiver a ler o texto quem são os personagens e, conseqüentemente, quais são seus papéis e relevâncias para a história narrada.¹²³

Assim, ao chegar o povo junto ao Monte Sinai, a voz narrativa já tratou de esclarecer ao ouvinte-leitor quem é o protagonista da história do Êxodo.¹²⁴ Por essa razão,

¹²³ Lajos Egri desenvolve uma extensa abordagem daquilo que ele considera como a estrutura óssea, ou coluna vertebral de uma história narrada – o personagem. De acordo com ele, personagens bem definidos irão desenvolver o enredo por si mesmos, sendo o personagem, agora, a fundação do enredo, essencial para a germinação de uma história bem trabalhada. Assim, o enredo trabalha em função da caracterização dos personagens a respeito de quem se conta a história, ao passo que o conhecimento sobre eles confere à narrativa os significados pretendidos pelo autor. Ver: EGRI, Lajos. **The Art of Dramatic Writing: its basis in the creative interpretation of human motives.** [S. l.]: BN Publishing, 2009, p. 32-43; na esfera da literatura bíblica, entretanto, de acordo com Robert Alter, o processo de caracterização dos personagens reserva algumas peculiaridades em relação à literatura dita secular, em geral. No que tange a importância dos personagens para a trama, permanece o mesmo entendimento, porém, o que é próprio das narrativas bíblicas, é como acontece o processo de caracterização. Enquanto as demais expressões literárias empregam esforçadamente inúmeras técnicas de caracterização de seus personagens – descrevendo detalhes físicos, trejeitos, personalidade, etc. –, os autores bíblicos, por outro lado, apostam numa tática de que menos é mais. Ou seja, os personagens bíblicos, na maioria das vezes são delineados de maneira pouco matizada, quase sem descrições a respeito de seus processos psicológicos, humor, etc., no entanto, esse silêncio é seletivo e intencional. O autor bíblico tem um propósito e uma estratégia em mente. Os acontecimentos delineados de modo rarefeito no primeiro plano da narrativa bíblica supõem, de certa maneira, um vasto segundo plano de densas possibilidades de interpretação. O condicionamento geográfico-temporal – onde se desenvolvem os personagens – que constituem a estrutura literária das narrativas, tendem a fornecer a percepção de um conceito ao qual os personagens bíblicos estão fundamentalmente condicionados. No texto bíblico, toda pessoa é criatura de um Deus onisciente, mas deixada ao sabor de sua incomensurável liberdade. A deliberada seleção de meios e as estratégias técnicas contrastivas ou comparativas usadas na caracterização dos personagens bíblicos são, em certo sentido, ditadas pela visão bíblica do homem. Dessa forma, as ações e palavras dos personagens, ainda que poucas, tem, em conexão com o ambiente, o poder de apresentar essas pessoas ao ouvinte-leitor de forma tão precisa e marcante quanto se faz com as modernas técnicas de caracterização de personagens. A capacidade bíblica de imortalizar um personagem na memória de seu leitor é tão poderosa, que o faz, de maneira extremamente sutil, pois na verdade os personagens bíblicos representam algo além deles mesmos. De uma forma concisa, porém eficiente, as narrativas bíblicas rapidamente informam seu leitor quanto ao papel de cada personagem na trama. O que foi sintetizado aqui, encontra-se amplamente exposto em: ALTER, 2011, p. 143-162.

¹²⁴ Um passo mais avançado da caracterização dos personagens, tem que ver com o enfoque que a narrativa emprega em cada um de seus atores. Isso refere-se à questão do posicionamento que o autor promove ao situar tanto o personagem, quanto o próprio leitor. A maneira como se mostra o personagem ao leitor (dizendo coisas, indiretamente, coisas sobre o personagem, ou mostrando fatos – qualificando-os – sobre o personagem), posiciona o leitor em relação ao personagem (o leitor pode estar em posição superior à do personagem, igual à do personagem, e inferior à do personagem), o que pode gerar em quem está a ler, um sentimento de *empatia* (relação de identificação forte entre o leitor e um personagem), *simpatia* (relação positiva entre o leitor e um personagem), ou *antipatia* (atitude reativa e hostil do leitor para com um personagem). Além disso, o narrador pode assumir o papel de avaliador do personagem, expressando sua opinião em relação a este, e ainda indiretamente, usando a focalização para isso (1. *Focalização interna*: modo narrativo pelo qual o narrador associa o leitor à interioridade de um personagem – narrativa de campo restrito; 2. *Focalização externa*: modo narrativo que coincide com o que o leitor poderia observar por si mesmo, mas geralmente superior ao que sabe o personagem da história contada – narrativa dita objetiva; 3. *Focalização zero*: modo narrativo em que o narrador diz mais do que sabem os personagens da história contada, transgredindo os limites do tempo e do espaço da cena – narrativa dita não focalizada). Assim, utilizando diversas técnicas, o narrador estabelece uma relação entre o leitor e os personagens, tão íntima,

ao narrador emprestar-lhe a voz – através de um discurso direto.¹²⁵ Quem vem acompanhando o desenrolar da narração, já sabe que se trata de um ato deveras revelador no que se refere aos sentidos pretendidos quanto da composição da obra.¹²⁶ Pois, no ato de fala do personagem mais importante da trama, o autor revela suas intenções, dando as principais pistas dos significados contidos em seu texto.¹²⁷ Destarte, Ex 19,3-7 ganha

que quem estiver lendo o texto consegue identificar o posicionamento de cada personagem na trama. Essa síntese reflete um conteúdo mais amplamente exposto, em: MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 75-95.
¹²⁵ “Numa narrativa é possível distinguir pelo menos dois níveis de linguagem: o do narrador e o dos personagens. Evidentemente, não se deve esquecer que a linguagem dos personagens varia de acordo com as condições socioeconômicas de seu meio, a idade, o grau de instrução e ainda a região em que vivem. Independente disso é possível reconhecer o que é narração (fala do narrador) e o que dizem os personagens. Chamam-se *discursos* às várias possibilidades de que o narrador dispõe para registrar as falas dos personagens. DISCURSO DIRETO: É o registro integral da fala do personagem, do modo como ele a diz. Isso equivale a afirmar que o personagem fala diretamente, sem a interferência do narrador, que se limita a introduzi-la. [...] DISCURSO INDIRETO: É o registro da fala do personagem através do narrador, isto é, o narrador é o intermediário entre o instante da fala do personagem e o leitor, de modo que a linguagem do discurso indireto é a do narrador. [...] DISCURSO INDIRETO LIVRE: É o registro da fala ou de pensamento de personagem, que consiste num meio-termo entre o discurso direto e o indireto, porque apresenta expressões típicas do personagem mas também a mediação do narrador.” GANCHO, 2002, p. 33, 36, 39.

¹²⁶ Ao falar sobre *evento narrativo* (momento significativo da sequência narrativa, que ocorre quando o ritmo da narração se desacelera o suficiente para que se possa captar algum elemento singular), Robert Alter assevera que a introdução de atos de fala (como por exemplo, os discursos diretos) produzem esse efeito de maneira muito eficiente. Pois, em termos de narrativa bíblica, a própria narração se ocupa de anunciar a fala de um personagem, abrindo espaço no texto através de elementos linguísticos formais, facilmente identificáveis pelo ouvinte-leitor. Essa inserção acaba por produzir em quem está lendo o texto o efeito de se colocar em tempo real, no que se refere ao desenrolar da cena. Além disso, ao perguntar-se sobre qual seria a vantagem disso, ou para que objetivo os autores bíblicos empregam esse recurso, Alter, através de um extenso uso de exemplos, explica que na maioria das vezes são os atos de fala (principalmente os discursos diretos de personagens de grande importância na trama) que carregam em si os mais profundos significados, ênfases retóricas, etc. pretendidos pela autoria do texto, sendo que nesses casos as seções de narração visam confirmar e/ou dar suporte ao que se comunica através da voz dos personagens que protagonizam a história narrada. Assim sendo, pode se afirmar que os discursos diretos, via de regra, apresentam-se ao ouvinte-leitor como seções explicativas a respeito do que se tratam as narrativas onde estão contidos. O conteúdo aqui sintetizado encontra-se mais amplamente exposto em: ALTER, 2011, p. 79-110.

¹²⁷ Fazendo menção ao trabalho de Robert Alter (citado na nota anterior), inclusive, Adele Berlin – ao trabalhar a questão do *ponto de vista narrativo*, ou talvez seja melhor utilizar o plural (pontos de vista) –, realça o papel retórico dos discursos diretos nas narrações bíblicas. Para ela, ainda que a história em si só possa ser contada através da narração, os autores bíblicos ao precisarem transmitir seu ponto de vista sobre o assunto da história, o fazem através da inserção de elementos cênicos. Assim, dentre os principais elementos cênicos, está o discurso direto, que possui capacidade dramática suficiente para transmitir os pontos de vista psicológicos e ideológicos internos dos personagens que, a depender da caracterização (protagonista ou antagonista), representam a ideia que o autor quer defender ou combater. A eficiência, portanto, dessa técnica, está na potencialidade dramática capaz de promover no ouvinte-leitor um engajamento emocional com as ideias do autor. Essa abordagem encontra-se exposta com inúmeros exemplos, em: BERLIN, 1994, p. 64-72; sobre a fala dos personagens como fator de caracterização, e seu potencial retórico-ideológico, ver também: BAR-EFRAT, 2008, p. 64-77.

proeminência retórica frente ao que, em última instância, representa ser o assunto principal da grande narrativa exodal.

Apresentados, portanto, os principais elementos textuais que caracteristicamente fazem parte da *análise narrativa*, retoma-se à questão relativa ao relacionamento entre o autor e o leitor. Tendo consciência da intencionalidade retórica das narrativas bíblicas e tomando-se posse das ferramentas metodológicas adequadas a essa categoria literária, o ouvinte-leitor encontra-se apto a acessar eficientemente o texto.¹²⁸ À vista disso, é papel do leitor rastrear no mundo narrado, com vistas aos dilemas de hoje, aquela sabedoria divinamente transmitida. A justiça divina transcrita no caráter do libertador de Israel permanece, ainda hoje, como paradigma solucionador de questões problemáticas, as quais apenas se adaptaram à novas épocas e culturas.

1.9 Considerações finais acerca da configuração literária do texto

O primeiro discurso direto do Senhor, Deus de Israel, no monte Sinai, no âmbito desse primeiro capítulo, teve seu contorno estético apresentado de maneira pormenorizada. Tal empresa, contudo, não se deu superfluamente, mas antes, mediante a pauta metodológica da *análise narrativa*, obteve-se acesso a aspectos literários exegeticamente decisivos em termos dos significados contidos nessa pequena seção artística. Além disso, numa segunda linha de comunicação, as constatações aqui sublinhadas puderam justificar o caminho metodológico adotado. Pois, numa via de mão

¹²⁸ Para se ter acesso a uma exposição de técnicas de leitura e questionamento dos textos bíblicos, ver: MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 169-183.

dupla, apresentou-se Ex 19,3-7 sob perspectivas peculiares, que o prepararam para a próxima etapa dessa dissertação.

A concepção inicial da abordagem sincrônica aqui adotada ao texto bíblico refere-se ao fato de que a pequena unidade literária, que contém o discurso de YHWH ao seu povo, pertence ao enredo do mundo narrado. Esse ato de fala encontra-se deliberadamente inserido em um momento histórico – no âmbito da trama – de crucial relevância narrativa. Trata-se de uma seção cênica de grande valor significativa para os propósitos do discurso narrativo, empregado no evidente enquadramento dramático dos episódios que se sucedem até esse momento. A narração habilidosamente abre espaço para a introdução da fala do protagonista, visto que, conforme foi demonstrado no item 1.3, os elementos textuais delimitadores – tanto na voz do narrador, quanto do Senhor – cumprem o duplo propósito de que, ao mesmo tempo em que demarcam os limites do discurso, estabelecem elos com elementos da história contada.

Tais observações, entretanto, são plenamente percebidas apenas ao vislumbrar-se o texto em seu idioma original. Nesse sentido, se justifica a longa – e até mesmo, aparentemente, pouco interessante – tarefa de investigação das variantes textuais, da análise morfológica e da tradução para a língua portuguesa. Com esse trabalho, porém, pôde-se apresentar nessa dissertação uma versão em idioma português, que tem maior aderência aos postulados metodológicos que levaram a uma percepção estética mais exata do texto em questão. Ademais, por meio dessas análises minuciosas, destacou-se peculiaridades ortográficas, semânticas, sintáticas, etc., que evidenciaram diversas marcas do contorno artístico aplicado na configuração de Ex 19,3-7.

A qualidade poética desse elemento cênico o destaca dos trechos narrativos, onde uma voz impessoal promove o desenrolar da história contada. Pois, a fala do

personagem, em forma de discurso direto, abre uma janela dramática capaz de, em poucas palavras, trazer significado a todas as questões ideológicas levantadas ao longo da trama. A análise dos blocos sintáticos do discurso do Senhor demonstrou como esse ato de fala estruturou rapidamente a sua percepção de todo o enredo, de forma a alicerçar os interesses retóricos do discursista. Além disso, sintaticamente se situaram, também, os papéis de cada personagem pertencente ao universo do discurso.

Em perspectiva e prospectiva temporal – conforme destacado no item 1.5 –, o Deus de Israel, em seu ato de fala, arranja sua argumentação de forma que cada bloco sintático do discurso é proferido sob uma progressão temporal distinta. Além disso, os estudos sobre a configuração verbal da fala de YHWH puseram em destaque o sujeito das ações referidas em cada etapa discursiva. Assim, ressaltou-se o protagonismo verbal do Senhor. Na referência passada, o povo é colocado na posição de espectador e beneficiário das ações divinas, ao passo que, na etapa que progride para o futuro, Deus pretende agir através dos israelitas. Em todos os casos, entretanto, a ação do protagonista ganha proeminência, visto que a ação do povo é requerida em forma de contrapartida.

Outra questão verificada a partir das dimensões temporais do discurso tem a ver com a ambientação da fala de YHWH. Uma das características da inserção de elementos cênicos, como o caso de discursos diretos, é o seu posicionamento dramático em tempo real. Assim, quando o Senhor fala, *agora*, a narrativa está situada justamente naquele ambiente e naquele momento. A retro referência, portanto, em progressão pretérita, bem como entrevedo o futuro, põe em evidência a informação contida na única frase nominal do discurso. Toda a terra pertence a YHWH. Essa é uma informação que se refere ao passado e ao futuro, do Egito à Canaã.

Sob essa perspectiva temporal apresentou-se, no item 1.6, a forma como o discursista colocou em paralelo os elementos de sua fala. Tendo o momento da cena discursiva no Sinai como pivô temporal, o presente ato de fala estabeleceu diversos paralelismos, contrastando o ambiente pré e pós discurso. O reino egípcio sofrendo a reprovação e o juízo divino, na referência pretérita, é anteposto ao futuro reino de sacerdotes pretendido pela eleição do Senhor. Assim, toda uma gama de elementos postos em relacionamento paralelístico assimétrico realça o acordo que se está propondo ao povo, do qual depende o sucesso do plano de YHWH para eles.

O item 1.7, por sua vez, trouxe à tona a configuração retórica da fala do Senhor dirigida a seu povo. Uma vez que as pistas externas ao discurso – contidas no padrão cenográfico dos episódios antecessores – já situavam YHWH como principal personagem da trama, o arranjo retórico aqui disposto veio a confirmar esse vestígio interpretativo. O próprio discursista começa sua fala colocando-se como protagonista de tudo o que aconteceu anteriormente até que se chegasse àquele momento. Sua ação graciosa em favor dos oprimidos constitui-se como apelo retórico para que o povo aceitasse a aliança a eles proposta. Ademais, sua posição de soberania fundamenta sua autoridade de ter realizado a intervenção junto ao sistema opressor de Faraó, bem como garantia o sucesso da missão futura que lhes estava propondo.

Assim, na óptica da soberania de YHWH diante de toda a terra, o ato de fala do Senhor a seu povo, no Monte Sinai, traz consistência ao discurso narrativo da história contada. Trata-se de um enredo que narra a ação de um Deus que ouve o clamor dos oprimidos e, graciosamente, age em favor deles, interferindo nos sistemas opressores e promovendo juízo contra eles. Além disso, baseado em sua própria reputação, assume um compromisso com o povo liberto, objetivando transformá-los em uma nação oposta aos

princípios de justiça daqueles que os oprimiam. Conta-se a história de um Deus que traz os mais sofredores para si, para que de si o representem como modelos de justiça ao mundo.

Esses foram os resultados interpretativos adquiridos pela observação estética de Ex 19,3-7 e de seu contexto. A profundidade, entretanto, do conteúdo dessa fala tão cuidadosamente elaborada e habilidosamente introduzida no enredo, requer, a partir do próximo capítulo, uma aproximação teológica que leve em conta os aspectos históricos inerentes ao mundo narrado. A teologia narrativa, portanto, fluirá tanto do discurso narrativo evidente no enredo, quanto da configuração retórica da fala do Senhor. O ouvinte-leitor tem, agora, à sua disposição todas essas ferramentas de investigação, capazes de lhe prover os meios necessários para dialogar com o texto sagrado.

2 ESTUDO HISTÓRICO–TEOLÓGICO

Os significados teológicos compreendidos no âmbito do conteúdo do primeiro discurso do Senhor, Deus de Israel, no Monte Sinai, passam a ser de agora em diante objeto da empreita exegética da presente dissertação. Em virtude do corte metodológico adotado e demonstrado no capítulo anterior, ressalta-se, entretanto, que essa abordagem aqui proposta visa, em primeiro plano, o desenvolvimento da teologia narrativa do texto. Pois não é desejável ocorrer uma descaracterização da identidade metodológica, até aqui dissertada.¹²⁹

Assim, muito embora os elementos textuais do discurso possuam potencial teológico para extensas exposições descritivas – merecendo cada um deles, quem sabe, em virtude de sua ampla carga semântica e extensa presença no texto bíblico, ser objeto, individualmente, de estudos monográficos, dissertativos, etc. –, aqui será dado um enfoque mais restrito à sua locação na fala do Senhor. Ou seja, o que se pretende realçar é como esses elementos funcionam dentro do enredo, no ambiente da referência temporal onde surge o discurso. Em segundo plano, contudo, evitando-se negligenciar o alto referencial teológico desses elementos na esfera das tradições bíblicas, promover-se-á um

¹²⁹ Estudos que enfocam, primordialmente, o conjunto semântico de termos e/ou expressões-chave de grande relevância teológica, são extremamente importantes. Porém, é preciso que se tenha em conta a natureza da pesquisa em que se propõe inseri-los. Via de regra, esse tipo de viés – mais abrangente – se compatibiliza mais perfeitamente aos estudos que tenham, em essência, o objetivo de analisar o referido termo e/ou expressão em si, de maneira mais aprofundada. Quando, por outro lado, se desenvolvem estudos que pretendem analisar o contexto, ou o pequeno trecho literário em que tal termo e/ou expressão aparece, há de se evitar incorrer numa falácia exegética que supervaloriza o campo de significado mais amplo do termo e/ou expressão, em detrimento de uma investigação mais orientada a descrever como ele funciona naquela locação específica. Isso, de maneira nenhuma, despreza a importância de uma investigação mais abrangente, mas privilegia, em primeiro plano, a apresentação dos resultados mais específicos. Sendo, dessa forma, o acesso às operações investigativas mais abrangentes, requerido na perspectiva de contribuir para a elucidação do trecho em estudo. Para uma abordagem mais ampla sobre essa questão, ver: CARSON, Donald A. **Exegetical Fallacies**. Grand Rapids: Baker Academic, 1996, p. 27-64.

vislumbre das possibilidades de leitura teológica que o ouvinte-leitor pode desenvolver a partir das palavras do Senhor a seu povo.

O avanço em estilo de comentário bíblico – pretendido para o presente capítulo – dispõe-se a antever a teologia narrativa de Ex 19,3-7. Isso significa que, seguindo as bases metodológicas amplamente trabalhadas no capítulo anterior, levar-se-á em conta, no processo de exposição teológica, dois elementos fundamentais da análise narrativa: o enredo da história contada e a retórica do discurso do protagonista. Pois, no enredo se identifica o discurso narrativo empregado pelo autor, que, por sua vez, no discurso do Senhor, encontra sua principal chave de leitura. O enfoque dado pelo autor no processo de seleção e edição das cenas que compõem o enredo, bem como a configuração retórica do ato de fala de YHWH naquele momento narrativo, são, no âmbito dessa dissertação, o ponto de partida para a reflexão teológica subsequente.

Abstendo-se, no entanto, do perigo de uma abordagem estruturalista e/ou anacrônica do texto, levar-se-á em conta os cenários que constituem o ambiente da narração, como também as imagens que o autor selecionou cuidadosamente para representar aspectos intrínsecos a esse universo. Estudos históricos, nesse propósito, carregam o potencial de promover uma compreensão de mão dupla, porquanto, ao mesmo tempo que situam historicamente o texto ao identificar-se elementos peculiares ao mundo narrado, propiciam ao ouvinte-leitor a possibilidade de compreender mais profundamente o panorama da narrativa. Assim, pretende-se mostrar que Ex 19,3-7 pertence a um cosmo histórico, narrado sob tamanha precisão, que é capaz de desvendar-se ao leitor atual.

Sendo que, na esfera dessa dissertação, visa-se satisfazer as demandas da leitura sincrônica do texto, o acesso às ferramentas de pesquisa histórica cumprirá ao propósito de facilitar a mediação entre o leitor e o mundo narrado. Indagações, no entanto, inerentes

aos estudos diacrônicos, não serão levadas a fundo nesta pesquisa por duas razões principais: primeiro, a justificativa metodológica do presente estudo encontra-se delimitada, ao que se pretende manter fidelidade, e, em segundo lugar, existem inúmeros e renomados estudos diacrônicos do Pentateuco que se ocupam de tais questões. Assim, pretende-se manter em vista – na medida do possível – a atenção do ouvinte-leitor fixada na história narrada.

Por isso, a perspectiva do enredo é tão importante, pois, através desse roteiro cuidadosamente editado – para se contar a história –, o autor insere as pistas que ele pretende que seu leitor siga, a fim de que este encontre suas proposições teológicas. No caso da narrativa do êxodo, esses marcadores enfáticos já vem sendo objeto de pesquisa em diversos estudos de natureza sincrônica, desenvolvidos em língua portuguesa por pesquisadores como Matthias Grenzer e Leonardo Agostin Fernandes,¹³⁰ por exemplo. Tais publicações tem promovido – dentre inúmeras reflexões teológicas extraídas dessa riquíssima fonte textual – o realce do padrão narrativo, que se repete¹³¹ em diversos episódios, desde o início do livro do Êxodo até à chegada do povo ao Sinai.

¹³⁰ Seguem-se algumas referências, sendo que as mais importantes para essa dissertação já tiveram seu conteúdo sintetizado em diversas notas de rodapé do item 1.8 dessa dissertação: FERNANDES; GRENZER, 2011, 209 p.; GRENZER, 2001; GRENZER, GRENZER, 2006; GRENZER, 2007; GRENZER, 2014 A; GRENZER, 2014 B; GRENZER, Matthias. DO CLÁ DE JACÓ AO POVO DE ISRAEL (Ex 1,1-7). In: **Revista de Cultura Teológica**, v. XXI, n. 81, p. 83-94, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i81.15573>>. Acesso em: 04 nov. 2018; GRENZER, Matthias. IMIGRANTE EM MADIÃ (Ex 2,15c-22): Traços característicos do personagem Moisés. **Atualidade Teológica** (PUCRJ), v. 49, p. 75-89, jan./abr. 2015. Disponível em: <<http://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.24952>>. Acesso em: 04 nov. 2018.

¹³¹ De acordo com Robert Alter nenhuma repetição nas narrativas bíblicas deve ser passada por alto, visto que se trata de uma das principais técnicas de composição narrativa da Bíblia Hebraica. As repetições podem se referir a palavras, expressões, jogos de palavra, temas, sequências de ação, cenas padrão, etc., de forma que a atenção do leitor seja chamada para algum aspecto que o autor pretende realçar. Ver mais amplamente em: ALTER, 2011, p. 111-141; ademais, Meir Sternberg assevera que, naquilo que se refere as repetições paralelísticas da narrativa bíblica, até mesmo palavras diferentes podem figurar em paralelo (contrastivo ou de equivalência) desde que preservem o significado pretendido, o que torna esse processo extremamente flexível e, por consequência, largamente utilizado pelos autores da Bíblia Hebraica. Para uma exposição mais ampla, ver: STERNBERG, Meir. **The Poetics of Biblical Narrative: ideological literature and the drama of reading**. Bloomington: Indiana University Press, 1987, p. 365-440.

Basicamente, o padrão dramático empregado nesses episódios – conforme observado pelos pesquisadores supracitados¹³² – segue a seguinte estrutura: apresenta-se uma situação inicial com uma expectativa frustrada por algum acontecimento imprevisto e humanamente insolúvel, que, por sua vez, gera no povo uma reação de murmuração, a qual, por intermédio de Moisés, é solucionada pelo poder de YHWH. Esse esquema narrativo é praticamente igual ao que John H. Sailhamer ressaltava em sua análise sobre a sequência narrativa das dez pragas.¹³³ Assim, consolida-se na estrutura do enredo um molde sobre o qual os personagens são caracterizados, de forma que o ouvinte-leitor pode facilmente identificar qual é o papel de cada um na trama.

A correlação, portanto, entre o discurso do Senhor em Ex 19,3-7 e o enredo mais amplo da narrativa exodal será apreciada mais extensamente no desenvolvimento dos itens 2.1 e 2.2 do presente capítulo, respectivamente. Pois é no ambiente temporal descrito pela sequência narrativa que os personagens – através de suas relações interpessoais – criam as demandas temáticas do enredo. Conforme foi explicado no item 1.8 do capítulo anterior, uma vez estabelecido tal script, o autor abre espaço na narração para inserção de um elemento cênico dotado de superior capacidade de verter com maior exatidão o seu ponto de vista ideológico. Assim, o momento presente da cena narrada, com toda sua carga dramática desenvolvida, alberga as palavras do Senhor.¹³⁴

Tendo em mente, todavia, a estrutura retórica – evidenciada no capítulo anterior – em que o discurso de YHWH ao seu povo encontra-se configurada, os itens 2.3 ao 2.9,

¹³² FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 80, 81.

¹³³ O conteúdo desse estudo também já foi sintetizado em nota ao pé de página no item 1.8 do capítulo anterior, referindo-se a: SAILHAMER, 1992, p. 252-264.

¹³⁴ O primeiro ato de fala do Senhor destinado ao povo (Ex 19, 3-6a) tem em perspectiva passada os eventos do êxodo e, em prospectiva, projeções que vão muito além do Sinai. Para uma abordagem contextual mais ampla de Ex 19,3-6a, desenvolvida em forma de retrospectiva e previsão, ver: DOHMEN, Christoph. **Exodus 19-40**. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg: Verlag Herder, 2004, p. 49.

sucessivamente, irão ao encontro da mensagem aqui contida. O que, de fato, o Senhor está querendo dizer aos israelitas que ele libertou do Egito? Qual é o impacto dessas palavras no âmbito da trama narrada, levando-se em conta aquele exato momento da história? Qual é o potencial prospectivo do que se diz aqui, em vista das tradições bíblicas e da reflexão teológica do Pentateuco? O artesão, compositor desse pequeno trecho artístico, infunde – mediante um arranjo retórico finamente ajustado ao enredo – elementos carregados de significado, acessíveis ainda hoje, por meio de suas sugestões literárias.¹³⁵

As palavras e expressões desse pequeno texto, amplamente conhecidas nas tradições bíblicas posteriores, refletidas teologicamente a ponto de algumas delas, constituírem profundas concepções sobre a própria natureza da cristandade,¹³⁶ surgiram, entretanto, retoricamente configuradas nesse discurso, que é, em realidade, o preâmbulo da constituição do antigo Israel.¹³⁷ Aqui, no seu ambiente de origem, tais palavras carregam em si as marcas de um processo de libertação, que se tornará um paradigma teológico revisitado amplamente desde então. Contudo, mais importante do que os acontecimentos descritos na narrativa exodal, como arquétipo para as futuras tradições, é necessário que se pergunte sobre o que essas palavras dizem a respeito de quem as profere.

¹³⁵ Conforme observado por Cassuto, a elevação linguagem usada para introduzir a cena em que o discurso do Senhor ao povo está alocado, indica que todo esse episódio está sendo contado de forma poética. Não se trata de um trecho de prosa simples, o que indica um esforço especial para a comunicação de algo importante. Trata-se de uma cena icônica, que trás luz à narrativa como um todo. Ver: CASSUTO, Umberto. **A Commentary on the Book of Exodus**. Jerusalém: The Magnes Press, The Hebrew University, 1967, p. 223.

¹³⁶ Descrevendo o processo em que a teologia cristã se baseia fontalmente no texto bíblico, tendo-o como Palavra-proposta, para o desenvolvimento teológico (Palavra-resposta), Clodovis Boff apresenta uma ampla abordagem sobre a relação entre a Bíblia e o processo de construção teológica. Ver: BOFF, Clodovis. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 197-236.

¹³⁷ Sobre a configuração das últimas redações da perícopes do Sinai, tendo Ex 19 como ponto de relevância teológica, ver: CRÜSEMANN, Frank. **A Torá: teologia e história da lei do Antigo Testamento**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002, p. 75-92.

Assim, tanto a edição do enredo quanto a configuração retórica do discurso do Senhor apontam para a mesma direção, que parece ter algo importante a dizer sobre o protagonista do êxodo. Levando-se em conta que o cristianismo herdou a fé monoteísta hebreia, o que se diz sobre esse Deus retratado na trama bíblica constitui-se como questão de profunda relevância ainda hoje. Isso porque, principalmente, certas questões atuais que dizem respeito à opressão e à injustiça, por exemplo, permanecem correlativas ao ambiente do mundo narrado no livro do Êxodo.

2.1 Os cenários do discurso: o monte, o deserto e o Egito

O primeiro discurso do Senhor ao seu povo, ambientado no Monte Sinai, convida o ouvinte-leitor a viajar através dos ambientes que caracterizam o mundo narrado no livro do Êxodo. Esse primeiro encontro do povo com seu Deus, na montanha sagrada, se dá após uma jornada de fuga em meio ao deserto e, por meio das primeiras palavras a eles dirigidas, logo fazem referência ao Egito, lugar de onde eles estavam vindo.¹³⁸ O discursista tenciona – v.4a – que a presença deles naquele lugar seja considerada enquanto se tem em vista sua antiga moradia – v.4b – e os acontecimentos ocorridos durante sua peregrinação até ali – v.4c, v.4d.¹³⁹

¹³⁸ O ouvinte-leitor já tem na abertura do episódio em questão (Ex 19,1.2), um claro indicativo de que as cenas que se desenrolarão a partir daí tem relações explícitas e implícitas com os acontecimentos prévios, tanto no Egito quanto ao longo do deserto. Assim, volta-se a atenção de quem está a ler o evento narrado, para o poder daquele que está cumprindo a promessa de libertar seu povo do poder egípcio. Essa perspectiva encontra-se mais amplamente desenvolvida em: HOUTMAN, Cornelis. **Exodus**. Vol. 2. (Historical Commentary on the Old Testament). Leuven: Peeters Publishers, 1996, p. 424, 425.

¹³⁹ O caráter do libertador, que terá sua revelação máxima em seu ato de adoção, foi sendo desvendado desde sua reprovação ao sistema opressor egípcio e suas intervenções salvíficas através do deserto. Assim, em forma de contraste com o Egito, e reforçado pela revelação de sua misericórdia, o Senhor apresenta-se diante de seu povo. O sistema legal de Israel surge através da revelação moral de seu legislador no âmbito de seu contexto narrativo. Mais detalhes sobre o ingresso da legislação israelita na narrativa exodal, ver: SKA, Jean L. **Antigo Testamento: 2. Temas e Leituras**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018, p. 75-83; DURHAM John I. **Exodus**. (Word Biblical Commentary, vol.3). Dallas: Word, Incorporated, 1987, p. 258-

Como foi observado no item 1.8, do que afirma Shimon Bar-Efrat,¹⁴⁰ as narrativas bíblicas não se ocupam de uma descrição detalhada do espaço físico/geográfico das locações onde as cenas se desenvolvem. Isso porque os autores bíblicos ambientam suas narrações valendo-se muito mais da relevância simbólica desses lugares do que de sua modelagem espacial. Além disso, como ressalta Sternberg,¹⁴¹ em trechos elaborados com um contorno poético – como é o caso dos discursos diretos –, o valor simbólico dos elementos textuais é potencializado. Destarte, na voz do Senhor, inclusive por sua referência indireta e/ou pressuposta, os ambientes têm muito a comunicar ao ouvinte-leitor a respeito dos significados da trama.

Do ponto de vista retórico, por conseguinte, o Egito¹⁴² é vislumbrado nas palavras do protagonista – em Ex 19,4 – sob duas perspectivas que se congridam com a notoriedade da índole do libertador dos oprimidos. Primeiro, o regime opressor do Faraó representa, aos olhos de YHWH, um sistema iníquo que precisa ser subvertido em favor

262; MURPHY, James G. **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Exodus**. Edinburgh: T&T Clark, 1866, p. 186-188; sobre a introdução da Lei do Sinai no contexto canônico, ver: CHILDS, Brevard S. **Exodus: a commentary**. (Old Testament Library). London: SCM Press, 1991, p. 337-339; sobre os propósitos divinos a respeito da sua autorrevelação no contexto da apresentação de sua vontade – na forma canônica da narrativa sinaítica –, e as implicações teológicas de conhecê-la e obedecê-la, ver: CHILDS, Brevard S. **Old Testament Theology in a Canonical Context**. Philadelphia: Fortress Press, 1989, p. 43-62.

¹⁴⁰ BAR-EFRAT, 2008, p. 184-196.

¹⁴¹ Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: STERNBERG, 1987, p. 172-175.

¹⁴² O substantivo מִצְרַיִם aparece seiscentas e oitenta vezes na Bíblia Hebraica, podendo ser traduzido tanto por Egito (país), quanto por egípcios (povo). Ver em: HOLLADAY, 2010, p. 299; em seu relacionamento com Israel, o Egito recebe mais atenção nas páginas do AT do que qualquer outra nação. O nascimento de Israel como nação ocorreu no Egito com o Êxodo, naquele que foi incontestavelmente o acontecimento central da história da salvação no AT. Apesar da opressão sofrida pelos israelitas no Egito, fica claro que Deus tinha um propósito com a estada temporária de Israel naquele país. Deus usou a impotência total de Israel diante da força de faraó para redimir Israel (que havia sido seduzida pela filosofia e religião egípcia), e deixar claro que todo o crédito pela salvação do povo pertencia ao Senhor. O desenvolvimento dessa abordagem, bem como a repercussão dessa narrativa no horizonte da literatura veterotestamentária, pode ser encontrada em: HOFFMEIER, James K. מִצְרַיִם. In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 4. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997, p. 564-570; sobre o nome “Egito”, sua geografia, história, língua e literatura, religião e ética, ver: EGITO. In: CHAMPLIN, Russell, N. (Ed.). **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia, D-G**. Vol. 2. São Paulo: Editora Hagnos, 2006, p. 294-306.

da justiça social.¹⁴³ Segundo, sob o enfoque de que toda a terra lhe pertence – Ex 19,5 –, aquela nação, também, corresponde aos interesses do Senhor, fazendo parte de seus planos de salvação.¹⁴⁴ Visto que, ao longo das narrativas bíblicas, o Egito geralmente apresenta-se sob o prisma de um relacionamento bastante próximo com os interesses – ora favoráveis, ora reprováveis – de Deus e seu povo.¹⁴⁵

No âmbito da narrativa que apresenta a saga de José, por exemplo, diante de uma situação de vulnerabilidade representada pela escassez de alimentos, o Egito representa o lugar de refúgio, para onde o povo – naquele tempo, incipiente – vai e é acolhido no seu momento de necessidade. Interessantemente, numa dinâmica narrativa inversamente proporcional à Moisés, o libertador daquela ocasião – José, que havia sido traído por seus irmãos, e vendido como escravo – chega ao Egito e, após uma breve série de acontecimentos, é exaltado a uma posição que lhe confere autoridade para conduzir seu

¹⁴³ O enfoque sobre a ação divina frente ao sistema de governo egípcio será objeto de estudo do item 2.3.

¹⁴⁴ Essa ideia, inclusive, encontra eco em outras passagens do AT, por exemplo em II Crônicas 35,20-27 onde Josias, o piedoso rei de Judá, morreu porque não deu ouvidos à palavra de Deus por boca do faraó egípcio Neco, e em Isaías 19,16-25, onde se antevê a conversão do Egito ao Senhor, e YHWH bendiz os egípcios e os chama de “meu povo”. Estas e outras menções curiosas sobre o Egito em relação aos planos de Deus podem ser vistas em: HAMILTON, Victor P. מִצְרָיִם. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Ed.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 523.

¹⁴⁵ Diversos estudos históricos demonstram que o Egito sempre esteve em evidência no que tange à sua relação com os povos de Canaã, visto que, por exemplo, este normalmente tinha excesso de alimentos, coisa que Canaã não tinha. Além disso, o Egito também tinha controle do ouro, das minas das montanhas do leste, e das rotas terrestres e marítimas. Essas questões podem ser encontradas de maneira extensamente desenvolvida em: WARD, William A. EGYPTIAN RELATIONS WITH CANAAN. In: FREEDMAN, David N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary, D-G**. Vol. 2. New Haven: Yale University Press, 1992. p. 399-408; assim, no âmbito das relações entre o Egito e os Israelitas, relatadas nos textos bíblicos (mais de seiscentas menções), essa grande nação é vista na perspectiva de duas grandes narrativas: (1) a história de José, e (2) a história do Êxodo. Na primeira, a relação é positiva, visto que a abundância egípcia socorre a família faminta de José (que nesse momento corresponde ao povo incipiente), ao passo que na segunda, o relacionamento é negativo, pois reflete um processo de exploração do povo de Deus (que nesse momento é estrangeiro). Essas perspectivas se refletirão no pensamento dos Salmos, dos Provérbios de Salomão, nas relações geopolíticas entre as duas nações (descritas nos livros históricos), ganhando destaque na fala dos diversos profetas que usam, muitas vezes, a referência egípcia de maneira metafórica. Geralmente essas alegorias fazem uso da perspectiva negativa da relação entre Israel e os egípcios, tendência que se observa nos oráculos sobre as nações estrangeiras em Isaías, Jeremias e Ezequiel, por exemplo. Uma abordagem bastante ampla das presenças que relatam as relações entre o Egito e o povo de Deus, na Bíblia Hebraica pode ser encontrada em: RINGGREN, Helmer. מִצְרָיִם. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. 8. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 519-530.

povo para o ambiente de segurança egípcia. Assim, naquele momento, o sistema de governo egípcio – que havia sido inspirado por Deus, através de José – sabiamente garante o sustento e a segurança pessoal tanto dos nativos, quanto dos estrangeiros.¹⁴⁶

Assim, a grande nação egípcia, enquanto governada sob os sábios preceitos de YHWH, corresponde a um lugar de bênção e salvação, onde a prosperidade é compartilhada justamente entre todos aqueles que ali vivem e/ou buscam guarida. A situação, contudo, se transforma quando o sistema de governo é alterado e os princípios de justiça social são abandonados. O Egito, que em tempos de fragilidade econômica, se rendeu às instruções divinas e garantiu o sustento de todos, agora, em tempos de prosperidade, permitiu a segregação social, econômica e étnica em seu território. Aquele território que simbolizava a inclusão social e refúgio de justiça transformou-se em símbolo de exploração, escravidão e injustiça. Isso não tem relação com a localização geográfica, mas com o posicionamento ideológico de quem está no poder.¹⁴⁷

Aos ouvidos daqueles fugitivos que peregrinaram pelo deserto, a menção ao Egito é motivo para recordação de todo tipo de maldade que é possível ser praticada por

¹⁴⁶ “No final do Livro de Gênesis, o povo de Deus [...] no Egito. Seus dias de fome haviam passado e o conforto e segurança de uma nova terra tinham trazido um enriquecimento imenso a todos eles. Os egípcios os aceitavam por dever obrigação a José. Ele os liderara de maneira tão forte e sábia que o mínimo que podiam fazer era providenciar abrigo para sua grande família. Êxodo vem depois de Gênesis e continua a história do povo de Deus, mas há um salto no tempo: ‘Então subiu ao trono do Egito um novo rei, que nada sabia sobre José’ (1,8). A essa altura os israelitas tinham se multiplicado; grande quantidade de hebreus era vista em muitas partes da terra. O novo rei ordenou que todos esses estrangeiros fossem designados para o trabalho rigoroso como escravos (1,9-14) e, para diminuir seu número, toda criança israelita tinha de ser morta ao nascer (1,15-22). [...] Nos capítulos de fechamento do livro de Gênesis somos informados de como ele (YHWH) levantou José para uma missão especial. Agora, nos capítulos de abertura do livro seguinte, vemos como escolheu Moisés para outra tarefa.” Ver: BROWN, Raymond. **Entendendo o Antigo Testamento:** esboço, mensagem e aplicação de cada livro. São Paulo: Shedd Publicações, 2004, p. 17-18.

¹⁴⁷ Uma abordagem sobre a evolução histórica do Egito – levando-se em conta a sucessão de faraós e a mudança de mentalidade governamental – durante o período de permanência dos israelitas em seu território e que descreve também, como se deu a mudança de status do povo hebreu de uma posição de prestígio (nos dias de José), para a condição de escravidão (nos dias de Moisés), pode ser vista em: KITCHEN, Kenneth A. EGYPT/EGYPTIANS. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (eds.). **Dictionary of the Old Testament:** Pentateuch. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 207-214.

um sistema de governo opressor. Para eles, aquele país era símbolo de injustiça e sofrimento.¹⁴⁸ Assim, comovido pelo clamor do povo oprimido, YHWH, ao resgatá-los propõe-se a fazer deles um reino do qual, na perspectiva retórica do seu discurso, o Egito é o antirreino. Ou seja, através desse paralelismo de contraste, a nação egípcia representa tudo aquilo que o Senhor pretende que Israel contraponha como nação santa.

Por outro lado, essa contraposição, quando vista pela óptica que toda a terra pertence ao Senhor, coloca o Egito em outro campo de visão. O posicionamento de Israel como representante do caráter divino – transcrito logo em seguida em forma de legislação – requer que todas as nações sejam abençoadas pelo povo eleito. Assim, a nação egípcia representa, também, um objeto de atenção divina, posto que a reprovação do Senhor se manifestou contra o regime opressor de Faraó e não contra a população daquele país.¹⁴⁹ Portanto, o cenário egípcio, em última instância, deve ser compreendido como palco da atuação de YHWH contra a opressão.¹⁵⁰

¹⁴⁸ A percepção israelita a respeito do Egito, nesse momento narrativo, passa a marcar a nação egípcia como um símbolo negativo, o que se dá em duas perspectivas: num sentido mais direto, o Egito passa a representar a escravidão e a opressão, sendo que a servidão de Israel passa a ser mencionada em várias ocasiões no corpo legal como lembrete para não se esquecer dessa experiência de abuso. Isto é, o povo liberto não deve tratar os estrangeiros e os vulneráveis da mesma maneira que foram tratados no Egito. Israel deve ser um tipo diferente de lugar, um oásis de graça e justiça social (Ex 23,9; Lv 19,34; Dt 5,12-15; 15,12-15; 16,9-12; 24,17-22). Por exemplo, em Amós 3,1-2; 9-10; 8,8 uma crítica social é feita metaforicamente, chamando o Egito para testemunhar a opressão dentro de Israel, pois a injustiça do povo de Deus os levou a se tornarem como seus antigos opressores. Por outro lado, num sentido paralelo, no contexto da fundação da monarquia israelita, o Egito passa a personificar a tentação política e militar de recorrer aos ídolos ao invés de YHWH, em tempos de crise (Is 30,1-5 cf. 20,1-6; 31,1-7; Ez 23; Jr 42-43; entre outros). Esse assunto encontra-se desenvolvido em: EGYPT. In: RYKEN, Leland; WILHOIT, James C; LONGMAN III, Tremper. (Ed.). **Dictionary of Biblical Imagery: an encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible.** Downers Grove: InterVarsity Press, 1998, p. 228-229.

¹⁴⁹ Essa ideia será retomada com maior profundidade no item 2.3.

¹⁵⁰ A partir da perspectiva do conflito entre YHWH e Faraó, no que tange ao tema da justiça, o Egito passa a incorporar um status simbólico, que no horizonte da Bíblia Hebraica se relaciona com as camadas de significados implícitos e explícitos na narrativa exodal. Sua lembrança ou menção em diversos momentos narrativos terão relação com as feições representativas adquiridas nessa seção narrativa (Ex 1-15). Nesses casos a associação entre os israelitas e o Egito passa a ser considerada como uma espécie de traição ao pacto de fidelidade com Deus, visto que, nas tradições do Êxodo, o conflito entre o Senhor e o sistema opressor faraônico representa muito mais do que a disputa entre deuses, mas, além disso, uma polarização entre a justiça e a injustiça. Tal paradigma, inclusive, encontrará paralelos em inúmeros contextos conflituosos entre o bem e o mal. O desenvolvimento dessa perspectiva conceitual, mostrada em suas

Depois de cerca de quatro séculos habitando o Egito, porém, o povo oprimido, apesar de sua condição de sofrimento, havia incorporado em seu modo de pensar muito da ideologia reprovada por YHWH.¹⁵¹ Dessa forma, não é à toa que o cenário da fuga do povo tenha sido o deserto,¹⁵² pois tal ambiente cenográfico – na esfera das narrativas bíblicas – carrega em si um grau de significado bem mais profundo do que a suposta temática do sofrimento.¹⁵³ É certo que a aflição seja o elemento mais evidente em quase

relações paralelísticas, é apresentada mais detalhadamente em: KESSLER, Rainer. **Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel: Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte.** (Stuttgarter Bibelstudien 197). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2002, p. 109-115.

¹⁵¹ De acordo com Jean-Louis Ska – tendo o contexto de murmuração do povo em Ex 14,11-12 –, a saída do Egito representa tanto a ruptura completa com o passado, quanto o ingresso numa nova vida. Nesse sentido, a permanência no deserto representa um processo de recriação da identidade do povo. As feições morais egípcias na natureza dos israelitas são vistas na sua reclamação constante pela falta daquilo que eles consideravam como privilégios da servidão. Os hebreus precisam entender que o desapego dessas supostas vantagens corresponde a uma mudança de paradigma moral – que é para eles a ruptura de amarras inconscientes –, e que os ganhos propostos por YHWH requer deles uma escolha. O grande paradoxo é que, a princípio, os israelitas estavam preferindo as amarras da escravidão à liberdade. Isso é sintomático na narrativa, visto que representa que o povo oprimido não era escravo apenas fisicamente, mas também ideologicamente. Esse assunto encontra-se mais amplamente desenvolvido, em: SKA, 2018, p. 80-83; além disso, no âmbito das inúmeras revoltas do povo contra Deus e contra Moisés, percebe-se a dificuldade dos israelitas em fazer uma leitura sóbria a respeito da intervenção divina. Mesmo diante de atuações extraordinárias de livramento, a confiança em YHWH permanece um constante desafio, visto que em momentos de aflição, parece mais seguro – na mentalidade dos hebreus – estar sob a proteção das divindades egípcias. Assim, o Senhor precisa agir repetidas vezes para mostrar a sua superioridade. Essa abordagem é mais amplamente apresentada em: MACCHI, Jean-Daniel. ÊXODO. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. (Orgs.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia.** São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 226-228; assim, para provar aos hebreus que era seu Deus, YHWH precisou derrotar as divindades egípcias em território egípcio, e ao longo do caminho, através de suas intervenções extraordinárias provar sua supremacia, para que, enfim, a visão de mundo hebraica pudesse ser subvertida e eles pudessem compreender sua condição de liberdade. Ver: VOGT, Peter T. **Interpreting the Pentateuch: an exegetical handbook.** (Handbooks for Old Testament Exegesis). Grand Rapids: Kregel Publications, 2009, p. 65-67.

¹⁵² O substantivo **רָמֵה** aparece duzentas e setenta vezes na Bíblia Hebraica, tendo seu significado mais frequentemente relacionado a áreas não cultivadas, regiões despovoadas e deserto. Ver: HOLLADAY, 2010, p. 258, 259; curiosamente esse mesmo termo também é traduzido como boca, no sentido de instrumento de fala. Ver: KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi. **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português.** 27. ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2013, p. 115; além disso, essa era a palavra aplicada à região entre a Palestina e o Egito, incluindo o Sinai. Ver: DESERTO. In: CHAMPLIN, Russell, N. (Ed.). **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia, D-G.** Vol. 2. São Paulo: Editora Hagnos, 2006, p. 83.

¹⁵³ O termo **רָמֵה**, que é uma das palavras usadas para representar regiões desérticas (principalmente no contexto da narrativa exodal), carrega em si diversas camadas de significado. Dessa forma, o seu emprego na composição do texto que narra a história do êxodo vai muito além do objetivo de descrever o cenário em questão. O autor, em seu ato de composição, lança mão de todo potencial simbólico desse termo a fim de comunicar explícita e implicitamente camadas mais profundas de significado. Tanto no hebraico bíblico quanto em outras línguas semíticas, esse vocábulo possui um vasto campo semântico, podendo evocar – além da descrição geográfica de uma determinada região, relações com a escassez, caos primitivo (ou retorno a ele, em virtude de algum tipo de juízo divino). A variedade mostrada pelo campo semântico,

todas as cenas que se desenvolvem em locações desérticas, mas essa característica se apresenta em benefício do processo de transformação humana, geralmente retratado em tais cenários.¹⁵⁴

Na esfera pessoal, ou, das relações humanas, a experiência do deserto impõe aos personagens bíblicos diversos desafios que exigem a mudança de seus paradigmas, tanto em termos de questionamentos de natureza íntima, quanto da interação mútua.¹⁵⁵ O ambiente desértico, ao mesmo tempo que se impõe como símbolo da escassez dos

reflete o uso dessa palavra para descrever um ambiente intensivo, existencial-ecológico e sócio histórico que representa a experiência vivida pelo antigo Israel. No contexto das dimensões histórico-espaciais entre o êxodo e a conquista de Canaã, o termo referente a deserto exhibe conotações que transcendem a descrição da modelagem espacial relacionando-se, principalmente, com as dimensões temporais, afinal, o deserto traduz quarenta anos de história. Assim, nesta perspectiva, o deserto é entendido e descrito para além de um lugar inóspito à habitação humana, mas ao relatar-se a saga dos habitantes (circunstanciais) dessa região, tal cenário também é visto como um lugar de refúgio. Trata-se de um período provisório, que YHWH manteve seu povo sob seus cuidados garantindo-lhes a provisão necessária para a vida. Nesse ínterim provisional, que marca a passagem de um polo negativo (escravidão) para um polo positivo (terra prometida), caracteriza-se o uso do termo, também, como uma experiência. Essa experiência, entretanto, é desenvolvida em duas dimensões, sendo uma positiva e outra negativa: a primeira tem que ver com o processo de saída do Egito, onde a sensação é de favorecimento e libertação pela graça de YHWH. A segunda, porém, refere-se ao um estágio posterior, que dura cerca de trinta e oito anos, quando o povo sai do da região do Sinai e vai para região de Parã. Esse outro período de permanência no deserto é marcado pelo atraso no que tange ao objetivo inicial de se atingir o objetivo (terra prometida), pois a ideia inicial era que o povo saísse do Egito se consagrasse no Sinai e seguisse para Canaã. Essa expectativa, entretanto, foi frustrada pela própria pecaminosidade do povo. Assim, em forma de castigo/correção, o Senhor manteve seu povo no deserto por muito mais tempo, visando corrigir seu comportamento. Dessa forma, o sofrimento imposto nesta fase desértica funciona como um processo de transformação da mentalidade do povo. Em termos do enredo da narrativa, com a saída do povo do Egito, cria-se uma expectativa (terra prometida), que é frustrada pelo comportamento pecaminoso do povo. A resolução, portanto, desse conflito gerado entre a santidade divina e o pecado do povo desenvolve-se numa longa experiência de renovação. O conteúdo aqui sintetizado, pode ser verificado na íntegra em: TALMON, Shemaryahu. מִצְרַיִם. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. 8. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997, p. 87-118.

¹⁵⁴ Nas narrativas do Pentateuco o deserto é descrito numa linguagem que vai muito além de suas características naturais. Sua presença tem significado teológico profundo no que tange a sua representação simbólica. As experiências descritas neste ambiente, tem ligação direta com processos de transformação pessoal. Deus age intensamente neste cenário, que representa o ponto de virada no estilo de vida daqueles que por ali passam. Essa perspectiva pode ser vista mais amplamente desenvolvida, em: BAKER, David W. WILDERNESS/DESERT. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 893-897.

¹⁵⁵ Ao serem levados para um ambiente muito diferente da terra que mana leite e mel, prometida por Deus, os israelitas passam por grandes desafios que os leva se questionarem sobre a razão de estarem ali. Esse processo, entretanto, pretendia tirá-los não apenas para fora do Egito mas, também, para fora de si mesmos. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: FRETHEIM, 1996, p. 103-108.

recursos básicos para a sobrevivência, representa, também, o silêncio proveniente da sensação de se estar em lugar nenhum.¹⁵⁶ Para quem se encontra vagando, perdido pelo deserto, já não importa nem qual é o seu próprio nome, visto que, nesse lugar e nessas condições, qualquer ser humano passa por um processo de descaracterização pessoal. Ou seja, o ser humano se encontra com o que ele é em sua forma mais básica, irreconhecível diante de qualquer aparência passada.¹⁵⁷

Diversos personagens como Jacó, Hagar e o próprio Moisés, anteriormente, tiveram essa experiência de transformação. O deserto representou para eles um período de incertezas, escassez, medo, etc., que os levaram a profundos questionamentos a respeito de si mesmos e da vida.¹⁵⁸ Mas foi nesse ambiente – onde não se ouve nenhuma voz e, por mais que se grite, ninguém ouvirá – que os personagens bíblicos submetidos a tais condições puderam encontrar-se com Deus totalmente despidos de si. Esse tipo de encontro, marcado por tal condicionamento, corresponde, nas narrativas bíblicas, aos mais profundos episódios de transformação pessoal.¹⁵⁹

¹⁵⁶ O termo deserto reflete, também, a ideia de “não palavra” ou “não fala”, ou seja, um lugar totalmente silencioso. Mais detalhes, ver: KALLAND, Earl S. דֶּבֶר. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 178-181.

¹⁵⁷ Uma abordagem sobre a história da interpretação do “deserto” nos textos bíblicos até chegar à compreensão de seu significado simbólico (pesquisas contemporâneas), passando por uma avaliação do uso deste termo a partir do Pentateuco, passando pelos livros históricos, pelos profetas e pelos sapienciais, ver: DIAMOND, A. R. Pete. DESERT. In: VANGEMEREN, Willem A. (Eds.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 4. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997, p. 520-528.

¹⁵⁸ HAMILTON, Victor P. **Exodus: An Exegetical Commentary** (Locais do Kindle 480-482). Baker Publishing Group. Edição do Kindle.

¹⁵⁹ “O deserto é o lugar da pobreza completa. No deserto, Israel é ainda mais pobre do que no Egito. Nada tem! Não tem ninguém, para falar como a Bíblia. Não há ninguém senão Deus. Por outro lado, se nada tem a não ser Deus, é este o lugar onde Deus pode manifestar mais claramente o seu poder de criador. A experiência de Israel será, portanto, uma experiência de dependência. [...] O deserto faz com que desapareçam todas as distinções e cria uma igualdade dificilmente realizável de outro modo. [...] todos dependem de Deus. A partir do momento em que todos são desprovidos de tudo, ninguém pode aproveitar-se da situação em seu favor. Nenhuma classe, nenhum grupo é capaz de emergir ou apropriar-se dos bens que não existem.” Ver: SKA. 2, 2018, p. 82.

Em certo sentido, a experiência do deserto tem efeito libertador, já que, ao adentrarem os personagens a essa jornada, via de regra estão carregados por algum tipo de sentimento de culpa, vergonha, angústia, etc., e, todavia, ao saírem, são retratados como libertos dessa carga. Trata-se de um período narrativo da caracterização desses personagens, que é descrito na perspectiva de um processo de aprendizagem pessoal, do qual quem passa é apresentado como uma pessoa cuja identidade tornou-se mais consistente. Isto é, o deserto é parte fundamental para o desenvolvimento do arco narrativo de grandes personagens bíblicos, que depois dessas experiências tem suas fragilidades convertidas em força, a fim de que realizem grandes ações.¹⁶⁰

Concomitantemente, as experiências coletivas descrevem ainda outros aspectos importantes, que têm relação com o desenvolvimento da identidade comunitária.¹⁶¹ Os desafios impostos pela escassez de recursos vitais no ambiente desértico requerem cooperação por parte de todos os membros do grupo. Não há espaço para individualismos, uma vez que tal tipo de conduta certamente resultará em morte. Os episódios bíblicos que retratam tais circunstâncias costumam pontuar o altruísmo como uma necessidade básica para sobrevivência. Assim, grupos de pessoas que passam pelo deserto precisam se organizar como uma comunidade que tenha, como princípio básico, a mútua proteção da integridade e a justa gerência dos bens de sobrevivência.¹⁶²

¹⁶⁰ Essa temática faz parte da análise das questões relacionadas ao deserto no livro de Números com referência ao livro de Êxodo, e pode ser vista em: ACKERMAN, James S. NUMBERS. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (Eds.). **The literary guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987, p. 78-91.

¹⁶¹ Sobre a importância da jornada do povo através do deserto, tanto na constituição nacional quanto na leitura posterior desse relato, ver: BLENKISOPP, 1992, p. 160-168.

¹⁶² “É certo que os israelitas e seus antepassados viveram, durante certo tempo, uma vida nômade ou seminômade no deserto. Ora, esta vida impõe estruturas sociais e comportamentos particulares, [...] No deserto, a unidade social deve ser, por um lado, bastante restrita para permitir a movimentação, e, por outro, bastante forte para garantir a própria segurança: isto é *a tribo*. No deserto, um indivíduo separado de seu grupo pode contar totalmente com a acolhida dos grupos que encontra em seu caminho ou aos quais se agrega. Qualquer um pode ter necessidade de tal ajuda e todos devem prestá-la: este é o fundamento das *leis de hospitalidade e de asilo*. No deserto, finalmente, onde não há nem polícia nem justiça superiores às

Dessa forma, pode-se afirmar que – no âmbito das narrativas bíblicas – o deserto é uma experiência. Pois como cenário trata-se de um lugar que não possui nem mesmo uma variedade de atributos estéticos a serem descritos, sendo assim um espaço cheio de nada que não pertence a ninguém. Entretanto, foi esse ambiente escolhido por Deus para levar seu povo. Um território que não pertence a nenhuma nação terrestre representa o ambiente perfeito para que o Senhor instrua seu povo, pois, livre da influência de qualquer instituição humana, YHWH estabelece a legislação dessa nova nação. Assim, como os personagens individualmente, os hebreus como povo precisavam se descaracterizar das feições egípcias em seu comportamento coletivo.

Essa transformação, contudo, só lograria êxito caso o povo se encontrasse intimamente com seu Deus. Por essa razão os sucessivos episódios de sofrimento no deserto ganham importância vital, pois, cada vez que o povo se deparava com um fator de risco, estava, na verdade, se deparando com sua própria incapacidade e, ao murmurarem, recebem a informação, através de um ato de livramento miraculoso, de que YHWH é quem está no controle. Esse processo longo de aprendizado, que se repete inúmeras vezes, é fundamental para que os fugitivos possam desenvolver confiança no Senhor que os estava libertando. Essa consciência, porém, só seria plena quando o povo se despisse totalmente em reconhecimento ao poder de seu Deus.¹⁶³

tribos, o grupo é solidário no crime e no castigo: é a *lei da vingança de sangue*.” Ver: VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 22.

¹⁶³ As palavras introdutórias de YHWH, em seu discurso direcionado ao povo (v.4a), chamam retoricamente atenção para as suas ações pregressas (v.4b-d), porque é justamente a sua ação em favor do povo que constitui a base da relação que ele pretende estabelecer com eles. Seus atos retentivos constituem-se como fatos históricos (a serem sempre lembrado por seu povo) que devem ser entendidos como os termos de uma relação permanente entre o Senhor e o seu povo. Essa abordagem encontra-se mais amplamente desenvolvida em: BUTTRICK, George A. (Ed.). **The Interpreter’s Bible: General Articles on the Bible; General Articles on the Old Testament; Genesis; Exodus**. Vol. 1. (In Twelve Volumes). Nashville: Abingdon Press, 1952, p. 970-972; na seção desértica que precede o Sinai as recorrentes dificuldades, por exemplo, o caso da falta de água (Ex 15,22-27) e o episódio sobre Jetro como conselheiro de Moisés (Ex 18), apontam para uma mesma temática: o poder soberano de YHWH. No primeiro caso, envolvendo questões de sustento e controle sobre a natureza, pois o Senhor é quem cria, fortalece e valida a fé. Na outra

O Sinai,¹⁶⁴ portanto, representa esse momento de encontro do povo com seu

situação, ao Jetro sugerir que Moises nomeie homens tementes a Deus, revela que o sogro dele reconhece que YHWH é maior do que todos os deuses (os outros deuses podem existir linguisticamente, mas não existem ontologicamente), assim, se os homens nomeados forem “tementes a Deus”, certamente Deus também agirá por intermédio deles, aliviando as cargas de Moisés. O líder do povo, então, poderia confiar na atuação divina. A abordagem aqui sintetizada, encontra-se desenvolvida em: HOUSE, 2009, p. 135-137; a ênfase sobre o tema do sustendo divino no deserto como fator de fundamentação da confiança do povo em seu Deus é tão forte, que os verbos usados para refletir as ações de *condução* e *sustento* do Senhor na narrativa exodal são amplamente refletidos nos salmos de cuidado divino. Essa abordagem pode ser vista em: BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**: testemunho, disputa e defesa. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2014, p. 286-289; desde uma perspectiva literária, a peregrinação no deserto (pré Sinai) está desenvolvida no enredo sob a perspectiva de uma configuração de cenas padrão, que possuem um apelo retórico orientado a fundamentar a ação do Senhor como digna de confiança. Cada episódio, cada cena põe em evidência explícita e implícita, o cuidado e proteção dispensada pelo protagonista em favor daqueles que são objeto de sua extrema atenção. Cada uma dessas cenas (águas amargas tronam-se doces: Ex 15,22-27; maná e codornizes: Ex 16,1-36 cf. Nm 11,4-35; água da rocha: Ex 17,1-7; luta contra Amaleque: Ex 17,8-16; atuação de Jetro: Ex 18) são analisadas em profundidade em: SAILHAMER, 1992, p. 272-281; essa dinâmica de cenas padrão, também, já foi observada anteriormente de acordo com as reflexões teológicas a respeito dos episódios que narram a fuga do povo através do deserto, em: FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 79-81; além disso, os episódios no deserto traçam uma espécie de itinerário crescente (geográfico-temporal) que conduz ao clímax (teofania no Sinai). As crises envolvendo água (Ex 15,22-27), comida (Ex 16), água novamente (Ex 17,1-7), guerra (Ex 17,8-16) e delegação de poder (Ex 18), conduzem o povo (e também o ouvinte-leitor) ao ápice retórico, que é o encontro com o Senhor na montanha. Essa abordagem pode ser vista, em: FOKKELMAN, 1987, p. 56-57; as histórias de conflito no Egito, bem como através da jornada pelo deserto, são organizadas numa estrutura de repetição de cenas temáticas. A chave interpretativa consiste na categoria principal de conflito, que no caso é entre YHWH e faraó. Cada um representando, em camadas secundárias, outros subtemas, por exemplo: liberdade x opressão. Uma análise das diversas camadas temáticas postas em paralelismos cenográficos, encontra-se em: DOZEMAN, Thomas B. **Commentary on Exodus**. (The Eerdmans Critical Commentary). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009, p. 432-435; a técnica da repetição constitui-se como uma das principais características da narrativa bíblica. O padrão proposital de se colocar em paralelo tanto pequenas frases quanto cenas inteiras – através da repetição de palavras (ipsis litteris), estruturas retóricas discursivas, elementos episódicos, etc. –, visam pôr em evidência o ponto de vista do autor em relação a determinados temas/motivos que são norteadores do discurso narrativo. Esse assunto é extensamente trabalhado em: ALTER, 2011, p. 111-141.

¹⁶⁴ O nome סיני aparece como um morfema livre (apenas “Sinai”) somente cinco vezes na Bíblia Hebraica (Ex 16,1; Dt 33,2; Jz 5,5; Sl 68,9.18). Outras dezesseis vezes, o nome aparece composto como הַר סִינַי – “Monte Sinai” (Ex 19,11.18.20.23; 24,16; 31,18; 34,2.4.29.32; Lv 7,38; 25,1; 26,46; 27,34; Nm 3,1; 28,6; Ne 9,13). A designação “o Monte” (הַהָר), entretanto, aparece duas vezes mais (Ex 3,12; 19 [12 vezes]; 20,18; 24 [7 vezes] 25,40; 26,30; 27,8; 32,1.15.19; 34,2.3ab.29). Além disso, a composição מִדְּבַר סִינַי, “deserto do Sinai”, ocorre treze vezes (Ex 19,1.2; Lv 7,38; Nm 1,1.19; 3,4.14; 9,1.5; 10,12; 26,64; 33,15.16). Quanto à sua significação, entretanto, existem diversas possibilidades, das quais, é mais assertivo simplificar – de acordo com Maiberger – para o lugar de encontro (no contexto do êxodo) entre o povo e o Senhor. O lugar para onde o povo vai para adorar seu Deus, é o lugar de onde YHWH vem para salvar seu povo. Além disso, questões relativas à localização geográficas, problemas de crítica literária e problemas de tradição histórica, são amplamente discutidos em: MAIBERGER, Paul. סִינַי. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. X. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 216-235; uma ampla abordagem a respeito da localização do Monte Sinai, bem como de sua relação com o Monte Horeb, e sua importância como lugar de teofania e rendição, no horizonte da Torá, pode ser visto em: DOHMEN, 2004, p. 52-54.

libertador.¹⁶⁵ O relevo da montanha não é descrito em detalhes suficientes para que se possa identificar geograficamente o local,¹⁶⁶ pois, como dito anteriormente, as narrações bíblicas abordam os ambientes por seu viés representativo.¹⁶⁷ Dessa forma, a questão mais importante, em termos de narrativas bíblicas, é identificar quais categorias de referência teológica se podem extrair dos episódios ambientados nesse tipo de cenário.

¹⁶⁵ Onde quer que “Monte Sinai” seja encontrado na Bíblia, o seu significado principal sempre será: um lugar de encontro com Deus. Essa ideia encontra-se melhor desenvolvida em: FISCHER Georg; MARKL, Dominik. **Das Buch Exodus**. (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament. 2). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2009, p. 210-211; o Sinai, como imagem, representa o lugar de onde Deus fala com seu povo, lugar de onde ele promulga a legislação de Israel e, também, o lugar onde ele se revela. Além disso, o Sinai representa o lugar para onde fogem em busca de Deus aqueles que não de desempenhar alguma missão muito importante, razão pela qual no horizonte bíblico muitos personagens vão ao deserto em busca de alguma montanha, e de lá voltam transformados. Essa abordagem, aqui sintetizada, encontra-se desenvolvida em: SINAI. In: RYKEN; WILHOIT; LONGMAN III, 1998, p. 794; teologicamente, o Sinai é de grande relevância para o judaísmo, porque trata-se do local a “Lei” foi outorgada. Além disso, por ter sido o lugar de onde Deus se revelou, o evento sinaítico apresenta através de sua representação cênica, os atributos de YHWH, pois as manifestações divinas no monte sagrado eram acompanhadas de fenômenos naturais que faziam alusão, por exemplo, à sua onipotência. Mais detalhes dessa abordagem podem ser vistos em: PATTERSON, Richard D. יְהוָה. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 622-623; a teofania sinaítica representa, no horizonte bíblico, o único lugar onde Deus encontra-se com toda a nação de uma só vez para realizar um pacto. O Sinai simboliza a porta de entrada da legislação israelita, a qual carrega em si o caráter revelado do legislador. É nessa montanha, através de impressionantes fenômenos naturais que a majestade de YHWH se revela, e é traduzida em forma legal para que acompanhe seu povo através de sua forma justa de viver. Para maiores detalhes dessa abordagem, ver: ROOKER, Mark F. THEOPHANY. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 859-864; num sentido mais profundo, o encontro do povo com o Senhor no monte Sinai representa o clímax do processo de libertação. Pois não se trata apenas da libertação da opressão egípcia, mas, também, da libertação do povo de seus pecados. Essa segunda modalidade de libertação é fundamentada na graça de YHWH, pois apesar de toda a incredulidade manifestada nas murmurações através do deserto, o Senhor os trouxe até ele (v.4d), a fim de purificá-los através da aceitação destes de sua proposta de aliança. Essa argumentação é apresentada mais amplamente em: HOUTMAN, 1996, p. 424-425.

¹⁶⁶ “A localização do monte Sinai ainda é incerta e pelo menos doze alternativas têm sido sugeridas, sendo que as mais fortes são Jebel Musa e Jebel Serbal, no sul, e Jebel Sin Bishar, no norte. Jebel Musa (2.281 metros) fica nas montanhas da região centro-sul do Sinai e, como é o pico mais alto da cadeia, tem tradicionalmente recebido apoio, desde o século 4 d.C. Essa região também compreende a planície de er-Raha, ao norte, que teria sido um lugar adequado para os israelitas acamparem (cerca de 160 hectares), apesar de não oferecer acesso direto à água. Jebel Serbal (2.069 metros) fica a 32 quilômetros a noroeste de Jebel Musa, isolado do restante da cadeia de montanhas, de modo que se destaca diante do uádi Feiran. O fato de se localizar perto de um oásis e de uma estrada principal que atravessa a região faz dele uma alternativa atraente, embora a área disponível para acampamento seja muito menor do que a de Jebel Musa. Alguns preferem localizá-lo mais ao norte, por presumirem que o pedido inicial de Moisés a faraó para uma peregrinação de três dias os levaria ao monte Sinai. Os defensores dessa posição argumentam também que uma rota em sentido norte estaria mais diretamente ligada a Cades-Barneia e às redondezas de Midiã, onde Moisés viveu por um tempo.” Ver: WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALLAS, Mark W. **The IVP Bible Background Commentary: Old Testament**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000, p. 93-94.

¹⁶⁷ BAR-EFRAT, 2008, p. 184-196.

Montanhas costumam causar admiração nas pessoas, seja por sua imponente beleza ou pelo desafio de serem escaladas. De qualquer forma, suas dimensões estéticas tendem a chamar a atenção em meio a paisagens cujo relevo é menos acidentado, de maneira que um monte no meio do deserto constitui-se como um significativo ponto de referência. Destarte, o local do encontro entre os hebreus e seu Deus possui em si um valor referencial de grande relevância, visto que, após a chegada do povo a esse lugar, a velocidade narrativa é alterada, assumindo outra cadência. O enquadramento dramático se afasta das relações cotidianas e passa a focar, na maior parte do tempo, os discursos legislativos de YHWH.

Essa nova dinâmica temporal, por conseguinte, passa a realçar o ofício legislativo do protagonista, pois, a partir da montanha, ele passará a falar na forma de frequentes discursos diretos. Assim, nesse ambiente, o narrador constantemente lhe empresta a voz, sendo sua instrução ouvida em primeira pessoa, a fim de que sua relação com o povo seja captada em seu espectro mais íntimo possível. Isso porque a relação de intimidade constitui-se como um dos elementos mais notáveis de episódios de montanha, onde algum personagem é atraído para a presença de Deus. Ademais, o fator da inacessibilidade representa a santidade do local onde YHWH se encontra, pois trata-se de um lugar fora da geografia comum.¹⁶⁸

¹⁶⁸ O encontro entre o Senhor e seu povo na montanha, é propositalmente descrito como algo fora da realidade comum, visto que se trata de um episódio que narra o momento em que os céus se aproximam da terra (relação vertical) para que, ao entrarem em comunhão, se estabeleça uma transformação social que seja refletida na forma da convivência coletiva (relação horizontal). A inacessibilidade gradual (Moisés sobe até o topo – lugar mais santo; os anciãos têm acesso à parte média – lugar intermediário, mas sagrado; o povo permanece na base – átrio de entrada do lugar santo) tem um certo paralelismo com a dinâmica do santuário que será posteriormente construído. Isso representa que a intimidade com Deus requer, em contrapartida, certas responsabilidades. O pacto que o Senhor está a propor ao seu povo apresenta-se de forma didática, objetivando instruir o povo sobre o valor comunitário da eleição. Assim, a santidade do Senhor manifestada poderosamente (fora da cadência temporal comum) atrai o povo para uma esfera espacial distinta, para que a partir daí este se comporte distintamente diante das nações da terra. Sintetizado de: PROPP, William H. C. **Exodus 19-40: a new translation with introduction and commentary.** (The Anchor Bible Commentary). New York: Doubleday, 2006, p. 300-301.

Os personagens atraídos para um encontro com Deus, nas cenas de montanha, são separados geograficamente do plano espacial onde se encontram as demais pessoas. Esse processo de santificação representa uma mudança no seu status de missão, pois, a partir desse encontro, esses indivíduos retornam ao seio das pessoas, portanto algum tipo de mensagem ou incumbidos de algum tipo de atividade a ser desenvolvida. Isso foi o que aconteceu com Moisés por ocasião do seu primeiro encontro com o Senhor na montanha, ocasião em que lhe foi dada a incumbência de voltar ao Egito a fim de libertar o povo.¹⁶⁹

Agora, no capítulo 19 do livro do Êxodo, Moisés traz consigo o povo, para que este também tenha um encontro transformador com o Senhor¹⁷⁰. Dessa forma, o Sinai, para o povo fugitivo, apresenta-se como símbolo da mudança de seu status de povo oprimido para *reino de sacerdotes e nação santa*. Deus os atraiu para sua presença – Ex 19,4 –, a fim de santificá-los para um propósito especial. Sua permanência aos pés da montanha – representação da morada de YHWH – mudou para sempre sua história, pois, depois disso, como povo eleito, sua influência atravessou milênios, através da tradição judaico-cristã, fazendo com que o valor simbólico do Sinai se estenda até a atualidade.¹⁷¹

Dessa forma, a narrativa do êxodo – na perspectiva de sua cenografia – apresenta-se para o ouvinte-leitor, ainda hoje, de modo surpreendente. As locações onde

¹⁶⁹ Depois da teofania da “Sarça ardente”, Moisés se tornou íntimo da montanha (presença de Deus) e encontrava-se apto a guiar o povo. Ver: ALTER, 2008, p. 422.

¹⁷⁰ Moisés sobe e desce o monte da presença divina, pois já havia, ali, recebido instruções preliminares de YHWH. Sua relação com o Sinai (presença de Deus) é um paradigma para o povo. Ver: SINAI, MONTE. In: CHAMPLIN, Russell, N. (Ed.). **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia, S-Z**. Vol. 6. São Paulo: Editora Hagnos, 2006, p. 223-224.

¹⁷¹ A chegada do povo à presença do Senhor, no monte Sinai, inaugura o estágio culminante no processo de forjar a identidade nacional e o destino espiritual de Israel. As experiências compartilhadas de escravidão e libertação devem ser suplementadas e receber um significado último pelo grande encontro comunitário com Deus. Daí em diante, Israel deve ser um povo inextricavelmente ligado a Deus por um relacionamento de aliança. Sintetizado de: SARNA, Nahum M. **Exodus Commentary**. (The JPS Torah Commentary). Philadelphia; New York; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1991, p. 102.

se desenvolve a trama convidam quem está a ler essa história, artisticamente contada, a um nível de interação extremamente profundo. O Egito representa um ambiente que pode ser extraordinariamente justo e bom, caso seus governantes o administrem sob os preceitos da justiça e sabedoria divina, ou assustadoramente opressivo e injusto, caso sua governança seja pautada pelo ódio e pela maldade da indiferença humana. Assim, em diversas esferas, as instituições do mundo atual podem estar sendo uma bênção ou uma maldição aos povos, a depender de que tipo de ideologia se está seguindo.

Em virtude da ação de regimes e sistemas opressores, populações inteiras ou grupos minoritários de diversas naturezas sofrem, ainda hoje, os efeitos de perseguições, cerceamento de direitos, privações de bens humanos básicos como a educação, tendo a sua dignidade desfigurada pela impossibilidade de acesso a condições de autossustentabilidade, por exemplo. Neste contexto caótico, inúmeros seres humanos fogem para o deserto, onde são destituídos de sua identidade e entregues à própria sorte, como é o caso dos refugiados, dos apátridas, dos moradores de rua, entre outros. Essas histórias convidam o ouvinte-leitor das narrativas bíblicas a refletir sobre a possibilidade de que aquela antiga sabedoria possa apresentar soluções para os problemas modernos.

Entretanto, as pessoas precisam aderir ao convite divino e despirem-se de sua ganância e egoísmo humanos, pois essa é a condição para que se tenha acesso ao monte que representa a presença do Senhor. A santidade requerida da vida religiosa vai muito além de se fazer coisas religiosas, visto que, a permanência do povo aos pés da montanha da presença de YHWH resultou numa mudança radical. Aqueles que murmuravam no deserto, reclamando das condições de sua sorte miserável, agora, na presença de Deus, recebem uma investidura que carrega consigo a missão de propagar – através de sua forma de viver – a justiça divina e combater a opressão. Dessa forma, o ouvinte-leitor encontra-

se com a oportunidade de refletir sobre o panorama do mundo narrado em face do seu próprio mundo.¹⁷²

2.2 Os personagens do discurso: o Senhor, Moisés, os anciãos e o povo

A pequena cena que abriga o primeiro discurso do Senhor, Deus de Israel, no Monte Sinai, envolve a interação de cinco categorias de personagens,¹⁷³ das quais se destacam aqui o protagonista, o coadjuvante principal, os coadjuvantes secundários e os figurantes. Essa classificação, entretanto, na esfera da história contada, merece considerações especiais, pois existe um certo protagonismo desempenhado por cada um deles. Os anciãos e o povo, por certo, devem ser entendidos como um bloco representativo que, em determinados momentos da trama, tem poder de decisão e certa autonomia. Além disso, as ações do protagonista visam a investir no personagem em bloco, aqui chamado de povo,¹⁷⁴ de características de protagonismo.

¹⁷² O acesso ao conhecimento é um bem humano básico, de sorte que a transmissão do conhecimento constitui-se como obrigação de quem o detém. Observando como o processo didático do Senhor – ao interagir com seu povo no deserto do Sinai – tanto os libertou de uma forma de vida opressiva, como os comissionou a agir justamente em coletividade, a sociedade atual, por conseguinte, deve inspirar-se a promover o conhecimento daquilo que é justo. Ver mais amplamente em: BREY, Peterson. Direitos e deveres de um Reino de Sacerdotes em face ao Direito Humano básico à instrução: abstrações do discurso do Senhor no Monte Sinai (Ex 19,3-7). In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA, 3.; SIMPÓSIO INTERNACIONAL DO PEPG EM TEOLOGIA DA PUC-SP, 4.; CONGRESSO BRASILEIRO DE TEOLOGIA MORAL, 43., 2018, São Paulo. **Os Direitos Humanos à luz da Doutrina Social da Igreja**. (Anais eletrônico). ARAUJO, Gilvan Leite de; GRENZER, Matthias. (Orgs.). São Paulo: PUC-SP, 2018, p. 166-173. Disponível em: <<https://www.pucsp.br/sites/default/files/download/posgraduacao/programas/teologia/anais-texto-final-13-12-2018.pdf>>. Acesso em: 19 dez. 2018.

¹⁷³ Os egípcios citados pelo Senhor, logo no início de sua mensagem destinada ao povo, não serão abordados nessa seção, pois, fazem parte da análise a ser desenvolvida no item 2.3.

¹⁷⁴ O termo אָמָר, traduzido como “povo” para o português, é empregado nas narrativas bíblicas tanto num sentido individual quanto coletivo, e nessa segunda categoria apresenta, ainda, oito possibilidades de uso, dentre as quais, destaca-se aqui, a representação do povo como um todo (bloco). Para se ter acesso à explicação de todas as possibilidades, ver: LIPINSKI, Edward. אָמָר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p. 163-177; outra possibilidade referencial para povo (no contexto do discurso do Senhor no Sinai), é o termo אָמָר, traduzido como nação em

Todos os personagens envolvidos, de alguma maneira, na cena do discurso aqui estudado, encontram-se – no horizonte da grande narrativa exodal – em meio a um processo de caracterização e desenvolvimento de seu arco narrativo. Porém, suas principais motivações, interesses, índole, etc. já se mostram bastante desenvolvidas a essa altura da trama, de sorte que o ouvinte-leitor já teve condições de se familiarizar com eles, a ponto de poder precisar a classificação de cada um deles. O entendimento a respeito do papel que cada ator desempenha na história é fundamental para que se possa compreender os significados contidos na trama.

O Senhor¹⁷⁵ é aquele a quem o narrador empresta sua voz, para que ele fale com Moisés e dirija sua mensagem ao povo, porquanto nenhum outro personagem, mediante

v.6a. Entretanto, sua designação é inspirada numa perspectiva nacional. Ver: BOTTERWECK, G. Johannes. יהוה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975, p. 430; essa segunda possibilidade, todavia, será melhor explorada no item 2.10 da presente dissertação.

¹⁷⁵ No âmbito do discurso estudado nesse exercício dissertativo, a referência à Deus é feita através de duas formas: יהוה e אלהים. A primeira ocorre 225 vezes no Pentateuco, sendo utilizada para se referir tanto à deuses pagãos quanto ao Deus de Israel. Através de suas numerosas ocorrências, os autores bíblicos costumam mostrar os atributos e ações divinas que denotam seu relacionamento com os seres humanos. Além disso, אלהים costuma aparecer em contextos onde a relação com Deus é performativa aos relacionamentos humanos, isto é, o Deus que criou o homem à sua imagem e semelhança, requer que o homem se relacione com o seu semelhante como imagem de Deus. O tetragrama, por sua vez, é a forma mais comum de se referir à Deus, tanto no Pentateuco quanto em toda a Bíblia Hebraica, ocorrendo mais de cinco mil vezes. Seu uso é mais intimista, visto que está envolvido em contextos de autorrevelação, onde sua relação com o seu povo é percebida na perspectiva do cuidado paterno, numa relação de amor. O cuidado dos hebreus quanto ao pronunciar este nome, evidencia o profundo respeito que sua carga semântica carrega, pois trata-se de um elemento dos mais preciosos de sua religião – o nome do Deus que se revelou ao seu povo através de atos amorosos. Além do que foi aqui sintetizado, muito mais sobre os nomes de Deus, pode ser visto em: BAKER, David W. GOD, NAMES OF. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 359-368; os nomes de Deus na Bíblia Hebraica são, em certo sentido, apresentados na perspectiva de uma imagem de Deus em ação. Isto é, as diversas maneiras de se referir a Deus tem que ver com algum(s) aspecto(s) de seu comportamento naquele contexto. A divindade hebraica está sempre em ação, e sua descrição se dá através de seu movimento em meio a trama, por isso seus atributos são percebidos na forma como ele se porta diante do ser humano e seus dramas. Cada uma dessas facetas é transposta por diferentes imagens, que podem ser vistas na perspectiva de sacralidade, relacionamento familiar, poderio militar, trabalho incansável, socorro e, acima de tudo, em todas essas formas, a personalidade de Deus. A interpretação das imagens de Deus, inclusive, deve ser orientada por essa chave – sua personalidade – que permeia toda a sua ação em relação ao homem. O Deus das Escrituras é visto numa relação pessoal com o ser humano. O conteúdo aqui sintetizado pode ser acessado em: GOD. In: RYKEN; WILHOIT; LONGMAN III, 1998, p. 332-336.

discurso direto, se faz ouvir aqui. Isso significa, a partir da estratégia retórica do discurso narrativo, que os atos de fala do protagonista possuem máximo grau de relevância no âmbito da teologia narrativa.¹⁷⁶ Esse vestígio interpretativo é, por sua vez, realçado dentro do seu próprio ato de fala – Ex 19,5 –, quando, na perspectiva do arranjo argumentativo, a requisição de que se ouça atentamente a sua voz constitui-se como uma das condições para que o povo obtenha o status de propriedade peculiar dentre todos os povos.

Ademais, em seu discurso, o Senhor propõe sua aliança baseando seu argumento em sua própria reputação, visto que convida o povo a contemplá-lo na progressão pretérita dos eventos que os conduziram até aquele momento. Tal apelo evidencia que há entre eles um relacionamento que se encontra num estágio avançado de conhecimento, ou seja, os hebreus são capazes de reconhecer seu Deus a partir de sua ação em favor deles, nas etapas preliminares do processo de libertação.¹⁷⁷ A cada episódio da trama que narra a fuga dos oprimidos pelo regime injusto de Faraó, YHWH se dava a conhecer um pouco

¹⁷⁶ A configuração cênica do monte Sinai, que busca por em evidência a santidade de YHWH – através de um processo de inacessibilidade gradual, baseada na hierarquia dos personagens –, tenciona estabelecer uma distinção entre a sua categoria de divindade e as demais divindades (que podem ser tocadas pelas mãos humanas). O Deus de Israel requer uma distância permanente (Ex 19,23.24), pois não se pode dar oportunidade ao humano violar a sua santidade e as suas palavras. Assim, o processo de comunicação entre YHWH e o povo, requer que este passe por um processo de santificação (Ex 19,10-16; 21-24) o que, de certa forma, privilegia a santidade divina, evidenciando que o padrão moral do Senhor nunca é rebaixado. Quando Deus vai falar, a interface – que viabiliza a comunicação – é descrita através de fenômenos naturais extraordinários (Ex 19,9.16.18), o que confere projeção máxima às palavras do Senhor. Dessa forma, aliado ao fato de que o protagonista é o único personagem a falar em discurso direto, o arranjo retórico da cena conta com elementos cênicos excepcionais para dar proeminência aos atos de fala do Senhor. Isso tudo ressalta que as palavras de YHWH são tão santas como ele próprio é, e que o processo de comunicação entre ele e seu povo objetiva elevá-los à sua santidade. Essa abordagem, aqui sintetizada, pode ser vista em: HOUTMAN, 1996, p. 425; o movimento narrativo do capítulo dezenove de Êxodo tem a intenção de deixar bem claro que Deus é quem se dispõe a falar, e o povo a ouvir. Ver: ANDIÑACH, Pablo R. **O Livro do Êxodo**: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010, p. 255.

¹⁷⁷ “Segundo o relato do êxodo, YHWH mesmo, com o seu profeta Moisés, dirigiu o movimento de libertação. Em a nova sociedade, YHWH, o Deus libertador, ocupará o lugar que os reis ocupavam nas outras nações. O primeiro mandamento do novo Israel será a proibição de adorar a qualquer outro Deus que não seja YHWH, o Deus do êxodo. Qualquer outro culto será contrarrevolucionário, porque dará acesso às religiões que legitimam os reis.” Ver: PIXLEY, George V. **Êxodo**. (Grande Comentário Bíblico). São Paulo: Edições Paulinas, 1987, p. 136; em Ex 19,4.5, o Senhor o convida seu povo para uma aliança baseada nos seus grandes atos do passado, os quais Israel mesmo experimentou. Ver: CHILDS, 1991, p. 366.

mais aos israelitas.¹⁷⁸ Assim, em certo sentido, a narrativa exodal é, também, a história da autorrevelação do Deus de Israel.¹⁷⁹

No âmbito da literatura hebraica, a caracterização de um personagem se dá, primordialmente, pela apresentação de seu comportamento e atos de fala.¹⁸⁰ Dessa forma, a fim de que se disserte sobre o Deus das narrativas bíblicas, a questão inicial não deve ser sobre o que ele é, em categorias essencialistas, mas sim como ele é, na maneira como se comporta. Isso é caracterizado, por exemplo, na cena quando Moisés lhe pergunta o nome – Ex 3,13-14 –, para que possa dizer ao povo da parte de quem ele foi enviado. A resposta divina, por conseguinte, foi para que se dissesse aos hebreus: Eu *serei* quem *serei*!¹⁸¹ Tal sentença, vista à luz da sequência narrativa que compõe o enredo, acentua o traço mais marcante que a história contada pretende realçar sobre a identidade de YHWH: o seu comportamento em relação aos oprimidos pelas injustiças humanas.

Quando o Senhor fala a Moisés que será quem será, está dizendo que certamente estará com eles ao longo do caminho e que, através de suas ações salvíficas, o povo poderá

¹⁷⁸ As ações misericordiosas de YHWH ao longo do processo de fuga revelavam paulatinamente o seu caráter. Ver: HOUTMAN, 1996, p. 424-425; o reconhecimento de Jetro, evidente em Ex 18,1, demonstra que as ações divinas revelaram a ele a índole do Senhor, em quem ele passa a confiar. Tal confiança alicerça a sua proposta de que Moisés delegue funções administrativas a homens tementes a Deus. Ver: CASSUTO, 1967, p. 213; “A lealdade de Javé ao seu povo se evidenciou nos eventos das pragas, do Êxodo e da viagem no deserto.” Ver: KAISER Jr, Walter C. **Teologia da Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000, p. 108.

¹⁷⁹ “O ser dialógico de Deus, [...] e a autorrevelação relatada no Êxodo se repetem regularmente por todo o Antigo Testamento, [...] Deus quer ser conhecido tanto pelo Egito como por Israel. [...] Assim, o Livro dos Nomes – como o Êxodo é chamado na tradição judaica por causa de suas palavras de abertura – é com efeito o do Nome. Doravante, o cuidado de Deus envolve o povo eleito. A aliança entre eles tem sua formulação clássica no Êxodo.” Ver: FOKKELMAN, 1987, p. 64; “O êxodo é o relato da libertação de um povo vítima da opressão e da escravidão. O Deus do êxodo se revela, portanto, antes de tudo como um Deus que liberta os oprimidos. O Deus da Bíblia combate o mal sob todas as suas formas e liberta dele os homens.” Ver: MACCHI, 2010, p. 226.

¹⁸⁰ BAR-EFRAT, 2008, p. 64-77.

¹⁸¹ Para se ter acesso ao argumento de defesa dessa tradução, que leva em conta a conotação futura da conjugação dos prefixos, bem como a configuração paronomástica da frase em questão, ver: GRENZER, Matthias; DIAS, Luciano J. “O SENHOR É O SENHOR” (Ex 34,6c): insistência no nome visando à relação. **TEOLITERÁRIA – Revista de Literaturas e Teologias**. v. 8, n. 15, p. 140-153, (2018). Disponível em: <<https://doi.org/10.19143/2236-9937.2018v8n15p140-153>>. Acesso em: 20 dez. 2018.

saber quem ele é,¹⁸² dado que sua intenção era que os filhos de Israel o conhecessem intimamente. Isso significa que para se conhecer a Deus em essência se faz necessário um relacionamento que se desenvolva ao longo da trajetória da vida. Os hebreus saberiam quem seria seu Deus pelo cuidado que ele dispensaria a eles a cada obstáculo do deserto, o que não deve ser entendido como um processo simples, pois a repetição de cenas-padrão – expectativa + frustração + murmuração + livramento – revela que um relacionamento de confiança com Senhor requer persistência.

Dessa forma, quando Deus, em seu discurso, pede que o povo olhe para trás e contemple suas ações – Ex 19,4 –, está, na verdade, fazendo uma referência a quem ele é, pois, à vista disso, os israelitas poderiam, ao reconhecer o seu Libertador, confiar plenamente nas palavras de sua aliança. Essa retrorreferência exhibe, na mente do povo, as feições de um Deus que ouve o clamor dos oprimidos, que se irrita com a injustiça e que age para libertar e pôr em segurança, quem quer que esteja em situação de vulnerabilidade.¹⁸³ Tais qualificações, que descrevem o caráter daquele a quem pertence toda a terra – Ex19,5 –, tornam-se, para os “soberanos terrestres”, um paradigma de reputação.

O grande profeta das tradições bíblicas¹⁸⁴ – modo como Moisés é reconhecido tanto no judaísmo, quanto no cristianismo – encontra-se aqui retratado como um homem

¹⁸² A designação do nome divino em Ex 3,14 não se dá numa perspectiva ontológica ou estática de ser, mas a promessa de uma presença dinâmica e ativa. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: KAISER Jr, 2000, p. 112.

¹⁸³ Ao responder ao grito de dor dos israelitas, logo no início da narrativa exodal (Ex 2,23-25), o Senhor se apresenta na grande narrativa como um Deus atento ao clamor dos injustiçados, que responde o clamor de quem grita por ele e age em favor dos vulneráveis. Ver: GRENZER, 2014 b, p. 19-34.

¹⁸⁴ A imagem dominante de Moisés na Bíblia é a do legislador. Começando com Êxodo 20 e continuando por todo o restante do Pentateuco, Moisés recebe regularmente a Lei de Deus e a entrega a Israel (com exceção de Ez 40-48, toda a legislação da Bíblia hebraica vem através de Moisés). O próprio Moisés, no entanto, na verdade não promulga leis; ele só relata o que Deus revela a ele. Então, quando se lê da “lei de Moisés” (Lc 2,22; 1Co 9,9), o significado não é “a lei dada por Moisés”, mas “a lei dada através de Moisés”. Além de ser um legislador, Moisés é acima de tudo um libertador ou salvador. A dramática história do

êxodo é a história de Deus, através de Moisés, libertando Israel da escravidão e levando-os através do deserto para a Terra Prometida. Quando Deus chama Moisés em Êxodo 3-4, é com o propósito expresso de libertar o povo (cf. 1Sm 12,6-11). É Moisés que diz a faraó: “Deixa ir o meu povo”, que (com Arão) é o instrumento para as pragas e quem dirige o êxodo. Não é de surpreender que quando o livro de Juízes conta a história de Gideão, outro libertador da escravidão estrangeira, faz com que se assemelhe a Moisés (cf. Jz 6,1-24). Embora atualmente, geralmente, não se pense em Moisés como um profeta, na Bíblia, Moisés tem o Espírito de Deus (Nm 11,17), recebe um chamado divino e uma revelação divina (Êxodo 2-3) e fala a palavra de Deus. De acordo com Oséias 12,13, “por um profeta o Senhor trouxe Israel do Egito”. Deuteronômio 18,15-18 aparentemente contém uma série de profecias, cumprida de várias maneiras em Elias (ver especialmente 1Rs 17-19 e 2Rs 4,2), em Jeremias (Jr 1 cf. Ex 3) e em Jesus (cf. At 3,17-26). Dt 34,10 diz que “não surgiu em Israel profeta como Moisés. Moisés também é lembrado como: (1) um grande líder, sendo que seu “ofício” é passado para Josué (Nm 27,12-23), assim, também, Davi e Josias são descritos de forma a se assemelhar a ele; (2) um intercessor para Israel, por exemplo, Ex 32,11-13, 30-33, Moisés oferece sua própria vida por seu povo; (3) um grande operador de milagres (as dez pragas, o maná e a água da rocha). Apesar de suas conquistas, Moisés não é apresentado como um herói convencional. Ele não se senta em um trono ou trama estratégia para a guerra. Ele não tem certeza de si mesmo e não é eloquente (Ex 3,13-4,17). Ele não deixa filhos importantes e não tem mausoléu. Ele não age por conta própria, mas apenas por ordem divina. Em Êxodo 2,14-15 Moisés ataca uma vítima desavisada, esconde-se seu ato e foge à noite, o que o faz parecer covarde. Além disso, por causa da desobediência ele não entra na “terra” (Nm 20,10-13). Assim, ser um “homem de Deus” (cf. Dt 33,1; Js 14,6) e um fiel “servo de Deus” (por exemplo, Ex 14,31; Nm 12,7-8) não elimina o seu pecado. Moisés é o que Deus faz dele, apesar dele mesmo. O NT faz referências frequentes à Moisés, sendo que os exemplos mais marcantes são aqueles que comparam o líder do AT com Jesus Cristo. Por maior que fosse Moisés, Jesus é muito superior como legislador (Mt 5-7), um profeta (Atos 3,17-26), um líder e um salvador (1,17; 2Co 3,12-18; Hb 3,1-5). Sintetizado de: MOSES. In: RYKEN; WILHOIT; LONGMAN III, 1998, p. 570-571; sobre o retrato pós-exílico do personagem Moisés, e sua importância para as tradições bíblicas, ver: SKA, 2005, p. 52-53; O nome מֹשֶׁה surge no livro do Êxodo (2,10) por ocasião de seu resgate das águas e adoção pela filha de Faraó. Tal evento – de acordo com as palavras reputadas a esta personagem – influenciou a escolha do nome, que por assonância como o verbo מָשָׁה, que quer dizer “tirar, para fora de”, forma um jogo de palavras: “Esta lhe chamou Moisés (מֹשֶׁה) e disse: porque das águas o tirei (מָשָׁה)”. Ver: HAMILTON, Victor P. מֹשֶׁה. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 529-530; em egípcio, entretanto, o nome “Moisés” pode, também, significar “criança”, ou “filho”. Ver: MORAES, Elias S. de. **Dicionário etimológico de nomes bíblicos**. São Paulo: Beit Shalom Editora, 2010, p. 272; apesar do vocábulo “Moisés”, onomasticamente, não dizer muita coisa sobre o homem a quem ele veio a se tornar (tendo mais relação com o episódio de seu resgate nas águas), o seu nome se tornou, nas tradições bíblicas – em função de sua associação ao evento do êxodo –, altamente referencial, visto que a sua personalidade teológica adquiriu proporções que transcendem a esfera de seu arco narrativo, fazendo que seja lido, na maioria das vezes, através dessas lentes. Um estudo detalhado sobre a “teologia de Moisés”, desenvolvida através das várias redações e ao longo da Bíblia Hebraica, bem como na tradição extra bíblica (seguindo o seguinte itinerário: 1) Os problemas religiosos da era Mosaica; 2) a figura de Moisés apresentada por textos pré-proféticos; 3) Moisés nos profetas; 4) Moisés em Deuteronômio e a literatura Deuteronomista; 5) Moisés, o mediador no discurso pós-exílico; 6) Moisés no período pós-exílico; 7) Moisés nos Manuscritos do Mar Morto e literatura apocalíptica; 8) Desenvolvimentos posteriores: O Moisés dos Rabinos Farisaicos é o grande legislador não apenas por causa de sua lei escrita, mas também em virtude de sua tradição oral, que volta para o Sinai), pode ser visto em: CAZELLES, Henri. מֹשֶׁה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. IX. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 28-43; as quase trezentas vezes que o nome de Moisés é mencionado no Êxodo, repercutem em mais de sete centenas de vezes em toda a Bíblia Hebraica e cerca de oitenta vezes no Novo Testamento, na grande maioria dos casos, sendo referido como legislador e/ou autor do Pentateuco. Além disso, a figura de Moisés tem ampla referencialidade na literatura rabínica, literatura greco-romana, na tradição islâmica e do Alcorão. Ainda que a historicidade da vida de Moisés permaneça sendo um desafio, seu valor referencial costuma estar vinculado (no âmbito das tradições aqui citadas) aos eventos narrados na trama exodal. Além daquilo que aqui foi sintetizado, um estudo abrangente (contendo os seguintes tópicos: 1) Visão geral da vida de Moisés como descrito no Pentateuco; 2) Plausibilidade Histórica da Tradição mosaica – a. datação histórica de Moisés, b. nascimento de Moisés, c. o nome de

de dores, enquanto peregrino a liderar a fuga de um povo oprimido, através do deserto. Sua glamorosa reputação, vista pelos olhos de quem já conhece o final da história, passa longe das angústias referentes ao exercício do cargo de liderança de um povo murmurante. Desde o início joierado de sua vida, Moisés teve que lidar com situações conflituosas e de grande risco, que lhe exigiram ao máximo desapego, resignação, paciência, etc., sendo que, em certo sentido, tudo isso involuntariamente.¹⁸⁵

Tornou-se um nobre egípcio, ao ter sido adotado pela filha do Faraó, por ocasião do livramento daquilo que seria sua morte prematura, desferida por uma ordem do próprio soberano do Egito. Dessa forma, ainda bebê, Moisés foi submetido aos efeitos devastadores decorrentes do sistema discricionário faraônico, o que, de certa forma, constitui-se como uma prévia narrativa da trama que passaria a retratar a história desse personagem tão marcante. Seu arco narrativo artisticamente delineado, enquanto permeia

Moisés, d. Moisés como um jovem no Egito, e. Moisés em Midiã, f. Moisés e a revelação divina, g. Moisés e as pragas do Egito, h. Moisés e o Êxodo, i. Moisés, o Tabernáculo e a Arca, j. Moisés e o Bezerra de Ouro, k. Moisés e monoteísmo egípcio, l. Moisés e a Lei; 3) Tradições tardias – a. Fontes judaicas pós bíblicas, b. Fontes neotestamentárias, c. Fontes greco-romanas), que propõe-se a demonstrar como o personagem exodal tornou-se “o grande profeta”, pode ser visto em: CHAVALLAS, Mark W. MOSES. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 570-579.

¹⁸⁵ A narrativa exodal, desde seu início, cria para o personagem Moisés um ambiente temerário, visto que antes mesmo de nascer já corria risco de morrer em virtude de um decreto de morte expedido por faraó contra os meninos hebreus. Assim, de acordo com esse padrão inicial, a vida, o trabalho e o ministério de Moisés, ao longo da trama, serão apresentados através de episódios carregados de suspense e sofrimento. A iniciativa corajosa das parteiras que viabilizam sua salvação em tenra infância será para Moisés um paradigma de comportamento, pois a compaixão e a misericórdia que moveram a atitude daquelas mulheres (Ex 1,15-21) corresponderão ao comportamento de Moisés diante de toda maldade que ele verá pela frente em sua vida. Isso já é visto na cena seguinte da vida de Moisés (Ex 2,11-22), quando movido de indignação (contra o egípcio opressor) e compaixão (pelo hebreu oprimido), ele não titubeia e age matando o malfeitor, mesmo que isso o coloque em perigo. Muitos anos depois, já vivendo como pastor, o Senhor o convoca novamente (Ex 3,1-10) para voltar ao Egito e libertar seu povo. Após esgotarem-se suas objeções (3,11.14; 4,1), Moisés é comissionado como libertador do povo (4,27-31). Daí por diante a narrativa passa a apresentar a missão mosaica com toda sua carga de dificuldades, onde cada episódio exige de Moisés muita resignação. No entanto, apesar de todo o sofrimento ele parece aceitar (depois de relutar inicialmente) a missão que lhe foi dada, mesmo que em nenhum momento de sua vida narrada, ele tivesse tido a oportunidade de viver sua vida de forma autônoma ao que parecia lhe estar reservado desde antes de nascer. O conteúdo aqui sintetizado, encontra-se detalhadamente exposto (com todas as referências da vida narrada de Moisés no Pentateuco, bem como, com as referências do horizonte bíblico total), em: TAYLOR, Marion A; HARVEY, John E. MOSES. In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 4. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997, p. 949-962.

a progressão do enredo da narrativa exodal, retrata o processo de transformação do homem que foi escolhido por Deus para liderar um projeto que subverteria o panorama social de uma sociedade opressora.¹⁸⁶

Em diversos sentidos, o enfoque provido pelo desenvolvimento do arco narrativo do personagem Moisés estabelece uma relação paralelístico-paradigmática com a edição do enredo, realizada pelo artista compositor da história narrada.¹⁸⁷ Em sua condição de vulnerabilidade, a pequena criança, num ato de misericórdia, é acolhida pela princesa egípcia e, assim, ascende a uma posição social privilegiada. Ao deparar-se, contudo, já adulto, com uma cena de violência contra um homem de seu próprio sangue, Moisés reage com violência¹⁸⁸ fatal e, conseqüentemente, torna-se um fugitivo pelo deserto.¹⁸⁹

¹⁸⁶ O início do livro do Êxodo apresenta-se – através dos episódios que contam a forma como Deus suscitou Moisés (desde antes de nascer), o homem certo para a tarefa necessária – como esboço narrativo ideal para o livramento que o Senhor promoveria em relação ao seu povo. Tal dinâmica é tão cognoscível, que seu contorno é patente na estrutura organizacional do enredo do livro como um todo. A história exodal é contada (nessa perspectiva) de forma subdividida em duas partes principais: O homem de Deus (1 a 18) e a mensagem de Deus (19 a 40). Desde seu miraculoso livramento (ainda bebê), ao receber um lugar de honra no lar mais rico do Egito (2,1-10), Moisés foi conduzido por Deus a receber – através da educação e criação egípcias – ricos recursos intelectuais, que lhe seriam necessários para execução da missão que lhe estava proposta por YHWH. Por outro lado, os acontecimentos que o levaram ao deserto e o tornaram um pastor de ovelhas – longe da balada vida de cortesão –, serviram ao propósito de promover-lhe a profundidade espiritual que lhe seria fundamental como líder do povo de Deus. Essa abordagem encontra-se amplamente desenvolvida em: BROWN, 2004, p. 17-21.

¹⁸⁷ Todo o processo exodal de libertação é precedido por uma preparação longa que se desenvolve na perspectiva de consolidar o papel do personagem Moisés, que depois de ter passado por toda uma trajetória dramática (pessoal) retorna para fazer com que o enredo mude de fase (da preparação para a confrontação). Assim, a biografia de Moisés serve, em certo sentido, como pano de fundo para o enredo da narrativa. Ver: FOKKELMAN, 1987, p. 56-57; alguns dos eventos mais significativos da vida de Moisés são narrados sob uma configuração retórica que estabelece prenúncios de longo alcance no seu ministério futuro, por exemplo: 1) seu nascimento conturbado (2,1-10); 2) sua tentativa de agir como aplicador da lei, depois pacificador, e por fim, a rejeição (2,11-15a); 3) sua fuga para Midiã e seu casamento (2,15b-22). Essa análise encontra-se desenvolvida em: HAMILTON, 2003, p. 145-147.

¹⁸⁸ Ressalta-se que não se trata de uma violência desproporcional. Moisés, involuntariamente, mata um egípcio em defesa legítima de um terceiro. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: GRENZER, 2007, p. 33-47.

¹⁸⁹ Apesar de parecer controversa, essa atitude extrema de Moisés pode corresponder a um indício – deixado pelo autor – de que, mesmo antes de seu comissionamento, ele já estava assumindo correta e judiciosamente o caráter que Deus lhe havia determinado por vocação (cf. Hb 11,24-28). Essa perspectiva é discutida mais amplamente, em: CHILDS, 1991, p. 40-46.

Sua fuga o conduz, depois de bastante tempo vivendo no deserto, a um encontro com YHWH na montanha sagrada, que o chama para uma missão especial, que consistiria em retornar ao lugar de onde havia fugido, a fim de promover a libertação de seu povo que sofria pela opressão egípcia. Nesse processo, Moisés falaria como representante divino, emitindo condenação às injustiças e agindo em favor dos vulneráveis. Por fim, deveria conduzir os libertos à presença do Senhor, para que assim, como aconteceu com ele, também tivessem um encontro com Deus.¹⁹⁰

Semelhantemente, José em situação de vulnerabilidade é acolhido e exaltado pelo Egito, trazendo consigo, na sequência, sua família. Após muitos anos de permanência em território egípcio, essa família – que a essa altura da história contada já se configura como um povo – passa a ser oprimida em função de sua linhagem de sangue e corresponde, aos olhos do Faraó, uma ameaça à subsistência do povo nativo. Nesse ponto, a perspectiva macro da história dos hebreus e a perspectiva micro da vida de Moisés se entrelaçam. Por ocasião do retorno do personagem fugitivo, para resgatar seu povo, dá-se no desfecho do embate das dez pragas o derramamento do sangue dos primogênitos egípcios, assim como quando se derramou o sangue do soldado assassinado por Moisés. Em ambas as circunstâncias, esse foi o estopim da fuga que, paralelamente, deu-se deserto a dentro.¹⁹¹

¹⁹⁰ De acordo com os eventos narrados na trama exodal (Ex 3), Moisés só teria conhecido (intimamente) YHWH por ocasião de sua fuga para junto dos madianitas após ter matado um egípcio. Curiosamente a presença e/ou proximidade de Jetro, antecede os dois momentos de grande manifestação divina na trajetória de Moisés. Primeiramente, o Senhor se manifesta na “Sarça Ardente”, dando-se a conhecer à Moisés, quando este havia se agregado Jetro. Depois, no capítulo 18, após a chegada de seu sogro, aconselhando-o sobre a questão da delegação de liderança, o Senhor se manifesta novamente na montanha – desta vez, dando-se a conhecer ao seu povo. Ver: RÖMER, Thomas. **A Origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome.** São Paulo: Paulus, 2017, p. 57.

¹⁹¹ Quanto a perspectiva macronarrativa de Gênesis-Êxodo, José-Moisés, sangue dos primogênitos, etc., sob a ótica dos paralelismos literários que vinculam as grandes e as pequenas seções narrativas do Pentateuco, ver: FOKKELMAN, 1987, p. 58-63.

Remindo-se os detalhes, entretanto, é possível perceber que a angustiante jornada feita por Moisés anteriormente se repete agora pelo povo, que temerosamente trafega pelas mesmas angústias daquele fugitivo sem rumo, que os está a guiar. O destino é o lugar da morada de YHWH, fora dos limites geográficos das nações terrestres, onde o Senhor quer encontrar-se com seu povo. Assim como Moisés saiu da montanha da presença de Deus com a missão de retornar ao Egito, a fim de promover justiça e libertação, o povo, ao chegar ao Sinai, receberá a missão sacerdotal de representar a justiça divina diante de todos os povos da terra.

Na esfera do trecho delimitado para estudo nessa dissertação, ademais, pode-se observar, em miniatura, toda essa síntese do plexo do enredo e o arco narrativo de Moisés. Na perspectiva desse encadeamento, o comportamento desse personagem é performativo, ou seja, serve como paradigma para a nação santa, prestes a ser eleita. Nota-se, na moldura externa e interna do discurso (v.3a-b // v.7a-d ↔ v.3c-d // v.6b-c), uma intensa atividade de Moisés, contudo, não se ouve a sua voz. Seu ato de fala, que acontece por meio de discurso indireto, evidencia que sua missão consiste em promover e destacar as palavras do Senhor. Assim como ele se esforça por comunicar exatamente a mensagem divina, o futuro reino de sacerdotes terá na proclamação da lei do Senhor, sua principal atribuição.

Os anciãos¹⁹² aparecem em diversos momentos das narrativas bíblicas, onde, via de regra, a referência é feita a homens de idade mais avançada, que, por sua presumida

¹⁹² O termo אֲנִישִׁim ocorre 178 vezes no Antigo Testamento, sendo que em um terço dessas ocorrências possui o significado de “antigo”, podendo frequentemente aparecer como uma antítese para termos traduzidos como “jovem”. Além disso, é o termo mais comum para descrever alguém “velho”. Ver: CONRAD, J. אֲנִישִׁim. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. IV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p. 122-124; o termo “ancião” é usado na Bíblia Hebraica, tanto como adjetivo atributivo quanto substantivo, para designar uma pessoa mais velha que deve ser honrada. Quando usado no plural, via de regra, refere-se a um grupo governante ou chefes políticos da comunidade. Tal designação e atribuição, era comum, também, nas

maturidade de caráter, constituem-se como os líderes da comunidade.¹⁹³ Na esfera da narrativa exodal, estes homens tinham sua posição estabelecida antes mesmo do retorno de Moisés, visto que, quanto a seu regresso, este, em companhia de Aarão, reuniu-se imediatamente com os anciãos de Israel (Ex 4,29), a fim de deliberarem sobre a missão que recebera do Senhor.¹⁹⁴ Na estrutura social egípcia, curiosamente, uma função análoga era desempenhada por anciãos que eram funcionários do estado, desempenhando a função de líderes do povo e chefes políticos.¹⁹⁵

A narrativa exodal, por conseguinte, não deixa passar despercebida a presença desses personagens. Antes, cuidadosamente, os apresenta em cena sempre que seja conveniente para o discurso narrativo. Dessa forma, o que se deve investigar no desenrolar da trama é sobre qual seria o papel desses personagens, ou seja, até que ponto sua participação favorece ou não os propósitos divinos e que tipo de interação existe em

sociedades estrangeiras, como Babilônia e Egito, por exemplo. Os anciãos de Israel têm intensa atuação nas narrativas bíblicas, desempenhando funções políticas, religiosas (em alguns casos, como Lv 4,15; Nm 11,16.24.25 por exemplo), estavam lado a lado com os juízes perante a arca na cerimônia da leitura da Lei (Js 8,33; cf. 23,2; 24,1). Foram os anciãos de Israel que solicitaram um rei a Samuel (1Sm 8,4). Tiveram relativa influência na monarquia israelita (2Sm 5,3; 17,4.15; 19,11; 1Rs 20,7; 21,8; 23,1 por exemplo), e continuaram a ser influentes durante o exílio também (Jr 29,1; Ez8,1; 14,1; 20,1; Ed 10,8.14 por exemplo). Além disso, acompanharam de perto a liderança mosaica, no processo de fuga do Egito (Ex 3,16; 17,5.6; 18,2; por exemplo), e testemunharam a cerimônia da aliança e julgaram casos enquanto Moisés permaneceu na montanha (24,1.9.14). Ver: LEWIS, Jack P. *יִזְרְאֵל*. In: In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 249-250.

¹⁹³ No âmbito da narrativa exodal os anciãos são apresentados na perspectiva de sua posição de honra diante da comunidade (muito mais do que em face da idade). Esse posicionamento social constituiu-se como razão para a complexidade do relacionamento entre essa classe e Moisés, visto que a cooperação requerida por essa relação geralmente se transformava em questão de competição. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: PROPP, William H. **Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary**. Vol. 2. (The Anchor Bible Commentary). New Haven: Yale University Press, 2010, p. 232-233.

¹⁹⁴ Os anciãos passam a crer na missão de Moisés, apenas após verem os sinais que o Senhor havia concedido que Moisés fizesse. Ver mais amplamente em: ANDIÑACH, 2010, p. 91.

¹⁹⁵ Quanto ao valor figurativo/emblemático (tanto estético quanto ontológico) da função da liderança representativa no mundo do Antigo Israel (levando-se em conta as lideranças políticas, a organização social tribal, liderança familiar, e sua relação com aspectos religiosos, morais e militares), bem como das imagens e metáforas desenvolvidas em referência ao exercício dessa função, ver: LEADERSHIP. In: RYKEN; WILHOIT; LONGMAN III, 1998, p. 492-497.

eles e Moisés. Pois, como representantes do povo, eles sempre estão presentes, e basicamente toda comunicação destinada aos hebreus passa por sua supervisão.¹⁹⁶

Trata-se de uma liderança tradicional que, em certo sentido, incorporou muito das prerrogativas que os anciãos profissionais egípcios possuíam como líderes políticos da nação. Porquanto a narração se ocupa de realçar que Moisés e Aarão tiveram que, a princípio, esclarecer-lhes quais eram exatamente os seus planos, pois sua consonância era tão fundamental que, na primeira entrevista com Faraó, os anciãos tiveram presença recomendada pelo Senhor (Ex 3,16-19). Verifica-se, portanto, a aproximação cuidadosa – orientada por Deus, inclusive – que o personagem recém designado por YHWH para liderar o povo precisou empregar em relação a antiga liderança tradicionalmente estabelecida.¹⁹⁷

De certa forma, no desenvolvimento da trama, a presença dos anciãos em cena – observada superficialmente – tende mais a realçar as habilidades de liderança de Moisés do que destacar algum elemento especial desses personagens. Isso porque, não poucas vezes esses que deveriam cooperar com os planos divinos, apaziguando o povo e transmitindo-lhes segurança, eram os primeiros a duvidarem e exprimirem-se com murmurações. Em outros momentos, todavia, sua atuação junto aos hebreus representava

¹⁹⁶ Os anciãos formavam uma assembleia governante que supervisionava a liderança da comunidade. No âmbito do pacto no Sinai, eles representaram o povo em todo o processo do acordo da “aliança”, que agora ultrapassa a esfera familiar da “aliança” feita com Abraão, séculos antes, e se torna um acordo de toda a nação. Ver: WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 94.

¹⁹⁷ Quanto a estrutura da liderança tradicional desenvolvida pelos anciãos, bem como seus paralelos com a estrutura de natureza parecida egípcia, e os desafios que, como isso, se impunham à liderança mosaica, ver: ANCIÃO. In: CHAMPLIN, Russell, N. (Ed.). **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia, A-C**. Vol. 1. São Paulo: Editora Hagnos, 2006, p. 156-159.

grande auxílio para Moisés, o que faz deles – na ótica da estabilidade da liderança mosaica – uma variável instável.¹⁹⁸

Na cena do primeiro discurso do Senhor, no Monte Sinai, entretanto, a relação entre Moisés e os anciãos é descrita como sincronicamente perfeita. A mensagem de YHWH transmitida ao povo através de Moisés é, por sua vez, comunicada aos hebreus por intermédio dos anciãos, assim como a resposta trazida ao Senhor é comunicada ao profeta intermediário através desses líderes.¹⁹⁹ Isso significa que embora em alguns momentos a liderança tradicionalmente estabelecida represente um desafio à atuação do profeta designado por Deus, esses anciãos não são desprezados, antes, em momentos de importância crucial. Sua função pré-estabelecida de representantes do povo não é negligenciada.²⁰⁰

O povo,²⁰¹ enfim, corresponde ao bloco de personagens mais numeroso da narrativa do êxodo. Sua voz, entretanto, são os anciãos, que o representam (Ex 19,7), o

¹⁹⁸ Por se tratar de uma liderança representativa e tradicional – mas em muitos sentidos, despreparada do ponto de vista de uma governança centralizada –, os anciãos de Israel constituem um grupo desafiador, que possui muito valor agregado. Por essa razão Moisés foi instruído a não agir à margem de sistema de organização social, por mais que, em diversos momentos, isso requeresse mais trabalho. No âmbito dessa estrutura organizacional, estão envolvidas questões de profundo significado teológico que refletem, ainda que de maneira imperfeita (muitas vezes), aspectos importantes do sistema governamental pretendido pelo Senhor para seu povo. Um panorama da natureza e da tradição organizacional dos anciãos de Israel, levando em conta sua relação com o processo de libertação, sob o comando de Moisés, pode ser visto em: JACOBS, Mignon R. LEADERSHIP/ELDERS. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 515-518.

¹⁹⁹ DURHAM, 1987. p. 263-264.

²⁰⁰ Uma ampla abordagem sobre os anciãos no âmbito das narrativas bíblicas – levando-se em conta questões como: quem são? e qual é a sua função? – destacando-se, principalmente suas relações conflituosas com a liderança de Moisés e Arão, no contexto exodal, pode ser encontrado em: SKA, 2018, p. 174-184.

²⁰¹ No contexto do discurso do Senhor no Sinai há o emprego de duas palavras para se fazer referência ao que se traduz, em língua portuguesa, como “povo”: ׀ַע, e, ׀ִל. O termo ׀ַע, ocorre com maior frequência do que ׀ִל no AT e tem uma esfera semântica muito mais abrangente. Porém, essas duas expressões, aparecem em várias ocasiões como correlativos de “nação/nações”. Apesar da nuance nem sempre ficar clara de imediato, quando uma nação é chamada de ׀ַע, fica implícita uma consciência de comunidade étnica baseada em relacionamentos consanguíneos. No entanto, a expressão também é usada quando o escritor deseja ressaltar o relacionamento de uma nação com a divindade, como no caso de “povo do Senhor”, por exemplo. Por outro lado, ׀ִל, a designação mais comum para “nação” no AT, parece ter sido um termo exclusivamente do oeste semita, atestado apenas no hebraico. O termo ׀ִל se aplica a várias entidades, entre elas, as tribos cananeias pré-israelitas (Dt 7,1), tribos do deserto como as dos beduínos (Is

que, por conseguinte, constitui-se como um dado extremamente relevante, pois justifica a importância que é dada ao ofício representativo. A população, na esfera da trama, nunca fica sem voz, seus representantes não podem ser impedidos de atuar, haja vista a disposição do Senhor em sempre ouvir o grito dos oprimidos.²⁰² As narrativas bíblicas dão voz aos que são calados pela opressão violenta dos poderosos e, também, pela indiferença da sociedade.

Assim o povo, através de quem o representa, murmura diante das suas angústias e temores. YHWH, entretanto, não os censura, mas, misericordiosamente ouve seu clamor

60,5-7), cidades-Estados (2Rs 19,13), nações-Estados (Israel) e um grande número de Estados imperiais (Egito, Babilônia, etc.; Jr 25,17-26). יָלָא era um termo bastante objetivo que não se prestava a grandes variações de forma. Somente em casos excepcionais eram aplicados sufixos pronominais (Gn 10,5.20.31.32; SI 106,5; Ez 36,13-15; Sf 2,9). Ver: BLOCK, Daniel L. NATIONS/NATIONALITY. In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 4. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997, p. 966-972; então, אָלָא é amplamente empregado para designar ou um grupo de pessoas ou pessoas em geral. Às vezes, entretanto, quando aparece num paralelo poético com יָלָא, pode estar se referindo a uma nação (mais frequentemente estrangeira). Ver: HARRIS, Lair R. אָלָא. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 153; já o termo יָלָא, é especialmente empregado para referir-se especificamente a grupos de pessoas em seu aspecto político, étnico ou territorial. Ver: VAN GRONINGEN, Gerard. יָלָא. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 154.

²⁰² Em Êxodo 2,23,24,25 o narrador informa ao ouvinte-leitor que, em função da opressão violenta que estavam a sofrer, os hebreus “gereram” e “clamaram”, e o seu “grito” foi ouvido por Deus, que atentou para sua condição. Sem pretender se fazer uma exegese completa desse trecho, destaca-se aqui o verbo קָוָו, que é a palavra usada para expressar que eles “clamaram”. Dentre uma vasta possibilidade de usos para esse termo, o contexto aqui delimita sua possibilidade de significado para um tipo de invocação dirigida diretamente à Deus, o que indica uma certa intencionalidade no que tange ao destinatário do clamor. Além disso, os contextos onde esse termo é empregado dessa maneira, demonstram que esse tipo de clamor é correspondido por YHWH através de algum tipo de ação em favor de quem está a clamar. Isso, no contexto aqui abordado, é teologicamente muito significativo, pois pode se dizer que todo o projeto do Êxodo tenha sido desencadeado pela reação divina ao clamor dos injustiçados. Essa análise completa (com todas as referências bíblicas que a amparam) pode ser vista em: HASEL, Gerhard. קָוָו. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. IV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980, p. 112-122; “o episódio aqui analisado apresenta justamente a fé de que o grito do oprimido mexe com Deus. Por isso, compreendendo o sofrimento dos miseráveis, Deus se revelaria novamente como se revelou quando estabeleceu sua aliança com Abraão, Isaac e Jacó. Ou seja: como um Deus que se compromete, de forma unilateral, com a sobrevivência daqueles que, de forma arriscada, precisam sobreviver em meio a outros que são mais fortes, justamente por se encontrarem favorecidos pelas circunstâncias político-econômicas e socioculturais. Nesse sentido, o texto em Êxodo 2,23-25 ajuda a superar uma mentalidade que pretende empurrar a situação opressora exclusivamente para o plano político, em que a fé pouco ou nada tem a contribuir; mas capta, com uma sensibilidade especial, a iniciativa da graça de Deus na história” do homem, tornando-se ela, desta forma, história da salvação.” Ver: GRENZER, 2014 b, p. 19-34.

e alivia seu sofrimento. Por isso, embora as murmurações²⁰³ transmitidas pelos líderes do povo pareçam, aos ouvidos de Moisés, um enfado desnecessário, a tolerância divina para com essa conduta reflete-se como uma garantia de que o povo tem um canal aberto de comunicação com Deus, que sempre lhes ouvirá.²⁰⁴ Isso porque, num sentido mais profundo, na óptica divina, as pessoas mais fragilizadas são o seu objeto de maior cuidado.²⁰⁵

A população oprimida constitui-se como o motivo da ação de YHWH contra o sistema de governo opressor de Faraó. É em função de salvaguardar os mais vulneráveis que o Senhor aciona Moisés na perspectiva de sua empreitada salvífica.²⁰⁶ É, também, em benefício dos oprimidos que se pôde vislumbrar os atributos mais extraordinários do caráter do Deus de Israel. O amor do Senhor por seu povo promove sua autorrevelação, traduzida, em face da injustiça, em ações misericordiosas que engendram reprovação e juízo sobre os opressores dos mais fracos.²⁰⁷

²⁰³ Existem dois tipos de murmurações: as legítimas, quando o povo grita porque um bem absolutamente necessário para sua sobrevivência está ausente, e as ilegítimas, quando o povo não está disposto a enfrentar sofrimentos no caminho à terra prometida. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: GRENZER, 2007, p. 49-65.

²⁰⁴ O canal aberto (de comunicação) entre o povo e YHWH – como paradigma – encontra-se estabelecido logo no início da narrativa exodal, onde apresenta-se um Deus que se compromete com o ser humano, libertando, cuidando e conduzindo seu povo através de seus mediadores. Ver: FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 5-7.

²⁰⁵ GRENZER, 2014 b, p. 19-34; GRENZER, 2001, p. 129-139.

²⁰⁶ A imagem do povo oprimido é o gatilho que põe em ação todo o aparato salvífico de YHWH através de seus agentes humanos. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: ALTER, 2008, p. 316-317.

²⁰⁷ O conflito gerado pela opressão violenta do sistema faraônico – no âmbito das narrativas bíblicas do Pentateuco (Gênesis – Deuteronômio) – fornecem ao ouvinte-leitor acesso ao desenvolvimento mais profundo das facetas que compõem o arco narrativo do grande protagonista das tradições bíblicas. É nesse ambiente, em que seu povo está em condição de vulnerabilidade, que o Senhor revela seu amor e cuidado em forma de ação concreta contra a injustiça. Essa questão é apresentada mais a fundo em: FOKKELMAN, 1987, p. 62-65.

2.3 Vós vistes o que fiz aos egípcios

O que, de fato, o Senhor, Deus de Israel, fez aos egípcios? Eis uma questão que requer, como resposta, uma ponderação abrangente que seja capaz de por em destaque não só os efeitos de suas ações, mas, também, as motivações que constituem o caráter do Senhor. Ainda que a sorte egípcia tenha sido retratada como receptora de juízo e reprovação no decorrer da trama, a sucessão de episódios ao longo da narrativa exodal sugere também que a sua mera destruição não corresponde exatamente ao que YHWH teria pretendido para eles. O libertador de Israel é, outrossim, em certo sentido, o libertador egípcio, pois a focagem da teologia narrativa da história contada tem em primeiro plano a reputação do Deus que liberta e, secundariamente, são desenvolvidas as demais temáticas, como a questão do juízo divino sobre o opressor, por exemplo.

O discursista – em Ex 19,4 – convida os destinatários de sua mensagem a contemplar no passado suas ações em relação aos egípcios. De igual maneira, o ouvinte-leitor que está acompanhando o desenvolvimento da trama, encontrará, no horizonte do discurso narrativo, as intenções retóricas desse pequeno ato de fala.²⁰⁸ No item 2.1, observou-se o Egito enquanto cenário das ações salvíficas de YHWH, sendo sua representação simbólica vertida na expressão da ideologia de governo posta em questão. Isto é, a condenação divina não era contra o que os egípcios eram em si – como etnia –, mas em relação ao comportamento deles e o que isso representava – injustiça.²⁰⁹

²⁰⁸ HOUTMAN, 1996, p. 424-425.

²⁰⁹ A atuação divina contra os egípcios não é especificada em termos explícitos (étnicos), mas tem em conta o comportamento destes, conforme descrito no início do segundo livro do Pentateuco. Ver: ANDIÑACH, 2010, p. 256; ademais, levando-se em conta o paralelismo entre o contexto dramático de José e Moisés – tendo o Egito como ambiente narrativo – o ponto de virada da trama, encontra-se na mudança de comportamento dos egípcios em relação aos hebreus (Ex 1,1-14). Ver: BROWN, 2004, p. 17-21; o modo enfático que o discursista conclama sua audiência (מִתְּחִלָּה אֲנִי וְאַתָּה) a olhar suas ações pretéritas, requer dos destinatários do discurso, o reconhecimento – que pode ser visto em paralelo à percepção de Jetro (Ex 18,1) – de suas intenções vertidas em ações em benefício de seu povo. O que Deus fez aos egípcios, deve ser

Partindo do panorama – já abordado anteriormente – da saga de José, seria equivocado o entendimento de que Deus estivesse em busca de promover um embate étnico, visto que, em momentos pretéritos, o povo egípcio havia sido, em cooperação com a sabedoria divina, portador de bênçãos aos hebreus. O que mudou agora foi a ideologia que se representa através de uma violenta opressão étnica.²¹⁰ O juízo do Senhor tem como alvo o comportamento iníquo²¹¹ – fruto de uma mentalidade perversa –, e não a integridade dos cidadãos daquele país, ou seja, YHWH está em busca de subverter essa ideologia, razão pela qual ao libertar os hebreus, os constitui como promotores de sua justiça.²¹²

O enredo evidencia isso, por exemplo, de maneira enfática nos episódios das pragas, onde se tem a repetição de dez cenas padrão, que obedecem praticamente ao

compreendido como uma ação motivada pelo que eles estavam fazendo (comportamento) contra os hebreus, e não como um ato xenofóbico. A temática corrente na trama tem a ver com a ação do Senhor contra a opressão. Ver: CASSUTO, 1967, p. 226-227; a referência de YHWH ao que ele fez, visa enfatizar a experiência que os israelitas tiveram, vindo por eles mesmos, as ações salvíficas do Senhor ao seu favor. Assim, “o que ele fez aos egípcios” sumariza a maneira como o poder opressor foi subvertido. Ver: DURHAM, 1987, p. 262; o chamado do Senhor para que o povo contemple seus atos a favor deles no passado recente faz referência a três categorias de ações: (1) contra os egípcios; (2) carregamento do povo sobre asas de abutre; e, (3) o traslado do povo até à sua presença no Sinai [os itens 2 e 3 serão verificados em profundidade nas seções 2.4 e 2.5 dessa dissertação, respectivamente]. A ação contra os egípcios, entretanto, remete à reprovação de YHWH contra seu comportamento, que é lembrado (Dt 29,2) como um símbolo do poder devastador do Senhor contra a injustiça, visto que essa menção aparece em vários contextos onde Deus está erigindo algum preceito legal do qual o comportamento egípcio deve ser visto em contraste. Além disso, na imagem do abutre, a ênfase é dada na ação divina contra os egípcios no sentido de subjugar-los à vontade de YHWH. Assim, a destruição de faraó e seus exércitos, é representativa das consequências decorrentes da não obediência à vontade do Deus de Israel. Os israelitas, ao ouvirem o discurso do Senhor, tinham em sua memória todas as solicitações divinas e as recusas do soberano egípcio para que o povo fosse deixado ir. O que destruiu os egípcios foi a sua insubmissão à vontade de YHWH. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: DOZEMAN, 2009, p. 442-443.

²¹⁰ BROWN, 2004, p. 17.

²¹¹ O regime faraônico, reprovado pelo Senhor, é caracterizado por uma mentalidade perversa que, valendo-se de justificativas egoístas vertidas em discursos demagogos, impõe de maneira violenta, condições de vida sub-humanas aos que não possuem condições de se defender. Tal comportamento visa obter proveito de pessoas condicionadas a uma situação totalmente desfavorável. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: GRENZER, 2014 a, p. 141-163.

²¹² A justiça requerida do “reino de sacerdotes” deve ser inversamente proporcional à injustiça que os israelitas vivenciaram no Egito. O comportamento de YHWH contra o sistema opressor egípcio constitui-se como paradigma para a “nação santa”. Esses são os termos da aliança. Ver: PROPP, 2006, p. 156-157.

mesmo modelo de micro enredo, com pequenas variações relativas ao tipo de praga.²¹³ Todas as vezes que Moisés é enviado à presença de Faraó – dispendo de algum tipo de demonstração de poder superior –, acaba conseguindo um acordo que rapidamente é descumprido por parte do monarca egípcio, que tem o seu coração endurecido por YHWH. Esse endurecimento – se melhor entendido como: tornar firme –, entretanto, constitui-se como uma oportunidade que o Senhor está dando ao líder maior da nação egípcia, de fazer o que é certo e mudar a sua mentalidade.²¹⁴

Repetidas vezes, portanto, YHWH espera que Faraó mude o seu comportamento em relação aos mais vulneráveis e, conseqüentemente, faça cessar a opressão violenta desferida contra quem não tinha condições mínimas de se defender. Isso representa enfaticamente o interesse do Senhor em libertar o Egito dessa mentalidade iníqua, visto que, de um jeito ou de outro, tal propósito se cumpriria, restando apenas verificar, como nos tempos de José, se Faraó se submeteria ou não ao mando de YHWH. Dessa forma, o que está no centro do embate não é meramente qual divindade é a mais poderosa, mas a configuração da trama está colocando em contraste o modelo ideológico da soberania divina em detrimento à mentalidade injusta que governa o Egito.

Não havendo disposição, afinal, da parte de Faraó, mesmo depois de tantas oportunidades, o Senhor prossegue em seu propósito de promover a libertação dos oprimidos. Após a última praga, por um momento, o monarca egípcio, tomado de pavor, manda que Moisés se vá com os hebreus. O povo egípcio, ademais, beneficia os israelitas

²¹³ Apesar de existirem abordagens interpretativas relacionadas ao significado de cada praga individualmente, o foco, aqui, será mantido na importância – para a teologia narrativa – da repetição das cenas padrão. Essa perspectiva encontra-se fundamentada em: ALTER, 2011, p. 120-141.

²¹⁴ Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: GROSS, Fernando. **O coração do faraó no livro do Êxodo e na Tradição Judaica**. 2017. 106 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: 2017.

com a doação de utensílios diversos – Ex 12,35-36 cf. 3,21-22 –, em reconhecimento ao poder devastador de YHWH que agora, finalmente, iria agir contra a renitência de Faraó. Tal indulto, no entanto, não refletia uma mudança de mentalidade, visto que tão logo os hebreus se colocaram em marcha pelo deserto, tomado por grande ira, todo o poderio bélico egípcio é convocado para perseguir e dizimar o povo em fuga.²¹⁵

Assim, no âmbito da trama, a cabal destruição de Faraó e seu mavórcio poder militar – engolido pelas águas do mar – representa não somente a eliminação do inimigo de Israel, mas, também, a libertação do povo egípcio de uma ideologia nefasta, que se traduzia num comportamento opressor e injusto. Portanto, quando o Senhor em seu discurso – Ex 19,4 – pede que seu povo contemple as suas ações pretéritas em relação aos egípcios, está, na verdade, fazendo uma retrorreferência muito além de promover a recordação de seu poder destruidor. O que ele está aduzindo aqui, num sentido mais profundo, é a sua intensa dedicação em erradicar a injustiça vertida em opressão violenta contra os vulneráveis.

A configuração retórica²¹⁶ do discurso do Senhor, ao situar suas ações em relação aos egípcios como componente de sua reputação, faz dessa referência um alicerce para a proposta de fazer do povo liberto uma nação santa. Isto é, o comportamento de YHWH frente ao sistema opressor egípcio constitui-se como paradigma para o comportamento do iminente reino de sacerdotes diante das nações do mundo. O que o Senhor, Deus de Israel, fez aos egípcios foi – mediante sua atuação poderosa em favor dos vulneráveis a

²¹⁵ BROWN, 2004, p. 18-21.

²¹⁶ Conforme verificado na seção 1.7 dessa dissertação, a expressão $\text{מִיָּדָיְךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$ (v.4a), deve ser vista e entendida em seu relacionamento retórico com as expressões יְיָ אֱלֹהֵינוּ (v.5a), e יְיָ אֱלֹהֵינוּ (v.6a). Assim, o protagonismo do Senhor (v.4b-d), do qual o povo é expectante e enfaticamente chamado a recordar (v.4a), constitui-se como alicerce da aliança (v.5c) que os tornará propriedade peculiar (v.5d) de YHWH e, concomitantemente, paradigma comportamental para o reino de sacerdotes (v.6a). Dessa forma, as experiências passadas no Egito, bem como a atuação divina contra tal regime, representam no âmbito do discurso, as memórias fundantes da ideologia dessa nova nação. Ver: PROPP, 2006, p. 156-157.

sofrer opressão – libertá-los da mentalidade iníqua de Faraó, vertida em obstinada impiedade.

2.4 Vos carreguei sobre asas de águia e/ou abutre?²¹⁷

"Vós vistes o que fiz aos egípcios, como vos carreguei sobre asas de águias/abutres e os trouxe a mim" (Ex 19,4). Eis a primeira presença do substantivo **נְשָׂרִים** na Bíblia Hebraica, sendo que se lê o plural **נְשָׂרִים**.²¹⁸ No Pentateuco, há cinco ocorrências do pássaro em questão (Ex 19,4; Lv 11,13; Dt 14,12; 28,49; 32,11). Uma vez ele aparece nos Profetas anteriores (2Sm 1,23), e treze vezes nos Profetas posteriores (Is 40,31; Jr 4,13; 48,40; 49,16.22; Ez 1,10; 10,14; 17,3.7; Os 8,1; Ab 1,4; Mq 1,16; Hab 1,8). Sete vezes ele se encontra nos Escritos (Sl 103,5; Jó 9,26; 39,27; Pr 23,5; 30,17.19; Lm 4,19).

No que se refere à palavra **נְשָׂרִים** em Ex 19,4, as traduções da Bíblia Hebraica para o português, em geral, optam por "águia" ou "águias".²¹⁹ Surge, no entanto, uma dúvida sobre o que motivou os tradutores a escolherem essa alternativa, uma vez que os dicionários apresentam as alternativas "águia" e "abutre".²²⁰ Parece que a águia goze de

²¹⁷ Esta seção encontra-se publicada integralmente em: GRENZER, Matthias; BREY, Petterson. **ÁGUIA OU ABUTRE?** (Ex 19,4). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. XXV, n. 90, p. 347-360, jul./dez. 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.23925/rct.i90.35981>>. Acesso em: 27 out. 2018.

²¹⁸ O estudo aqui apresentado usa a seguinte edição crítica: ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (ed.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

²¹⁹ Ver "águia" (singular!) na NOVA BÍBLIA PASTORAL (São Paulo: Paulus, 2014), BIBLIA DE JERUSALÉM (Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2011), BÍBLIA SAGRADA (Tradução da CNBB. 7. ed. Brasília/São Paulo: Edições CNBB/Canção Nova, 2008), BÍBLIA SAGRADA (versão dos textos originais. 4. ed. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2003), BÍBLIA DO PEREGRINO (São Paulo: Paulus, 2002), BÍBLIA SAGRADA (45. ed. Petrópolis: Vozes, 2001) e BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA (São Paulo: Loyola, 1994), assim como "águias" (plural) no ANTIGO TESTAMENTO INTERLINEAR HEBRAICO-PORTUGUÊS; Volume 1 – Pentateuco (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012).

²²⁰ DIETRICH, Walter; ARNET, Samuel (org.). **Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament**; Koehler & Baumgartner. Leiden/Boston: Brill, 2013, p. 367; ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 455; HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida

maiores simpatias na imaginação do ouvinte-leitor moderno do que o abutre. Assim, ao imaginar algo mais positivo, opta-se por “águia”. No caso contrário, porém – por exemplo, ao imaginar os animais avaliados como impuros ou imundos, os quais não devem ser comidos (Lv 11,13; Dt 14,12) –, pensa-se mais facilmente no abutre.

Qual, no entanto, seria uma compreensão de Ex 19,4 mais de acordo com os textos da Bíblia Hebraica e seu contexto histórico-cultural? Existe hoje a consciência de que, além dos textos – bíblicos e extra bíblicos –, também as imagens transmitem importantes informações sobre o período e as culturas em questão. Trata-se, praticamente, de uma segunda voz audível do passado. Nesse sentido, o estudo iconográfico de algumas imagens, as quais existem em forma de joia preciosa, alto-relevo em pedra – no caso, de uma paleta de maquiagem – ou gravura em um selo rolante, auxiliarão a pesquisa aqui em foco. O objeto de estudo – o significado de נְשָׂרָיִם em Ex 19,4 – será abordado de trás para frente, iniciando-se a análise com trechos que pertencem à terceira parte da Bíblia Hebraica.

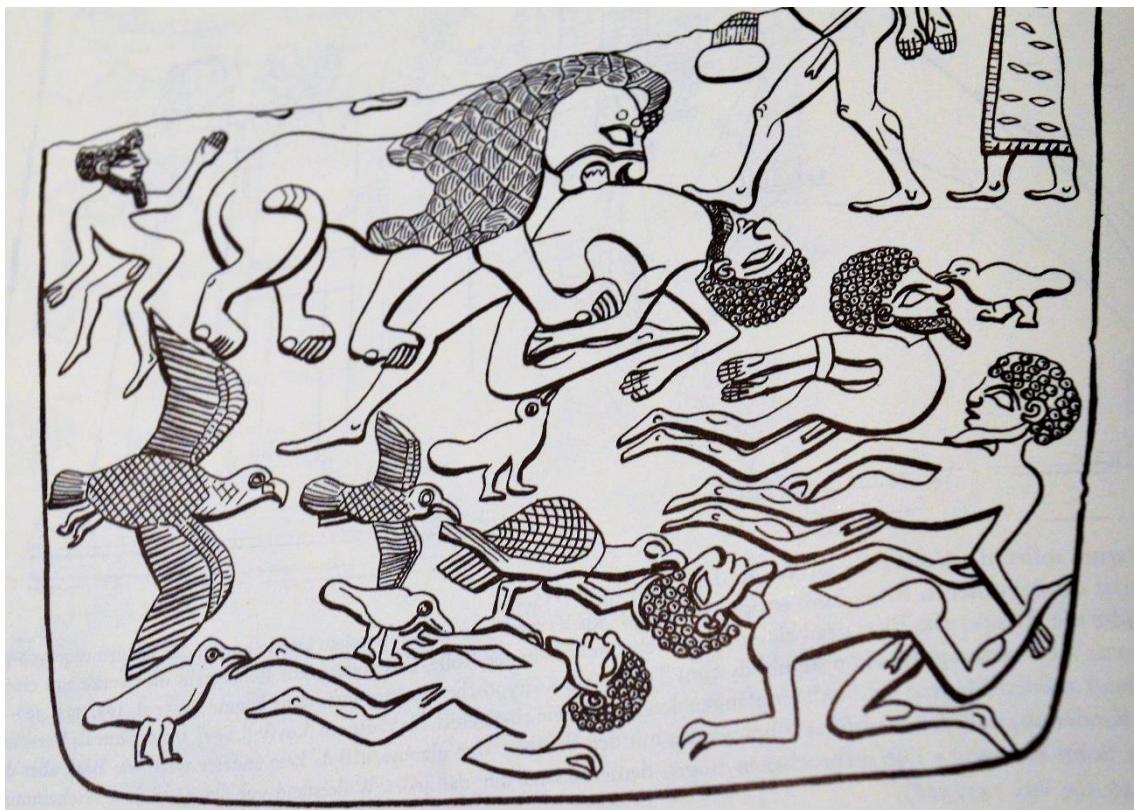
Em Sl 103,5, afirma-se a respeito do Senhor, Deus de Israel, que este "renova a juventude" do orante "como a do abutre". A metáfora empregada parece acolher "o abutre, que, empanturrado, cambaleia e tropeça no chão, mas, em seguida, se lança no abismo e, aproveitando a térmica, se eleva, de forma majestosa, às alturas".²²¹

Além disso, é preciso levar em consideração outra reflexão: "O abutre, tendo, como pássaro necrófago, contato íntimo com os mortos, também é ligado à simbologia

Nova, 2010, p. 352. Diferentemente e de forma limitada, aparece somente o significado "águia" em KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi. **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português**. 27. ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2013, p. 162.

²²¹ HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. **Psalmen 101–150**. Freiburg: Herder, 2008. p. 59.

do renascimento e da vida".²²² Essa simbologia ganha mais visibilidade quando se contempla uma paleta de maquiagem do antigo Egito de antes de 2850 a.C., encontrada em El Amarna ou Abidos, sendo que nela é apresentado um campo de batalha.²²³



O leão parece representar o rei vitorioso. Além dele, três abutres e quatro corvos se alimentam dos restos dos combatentes mortos. Diferentemente da águia, esses dois pássaros são necrófagos.

²²² A BÍBLIA; Salmos (Tradução do hebraico, introdução e notas de Matthias Grenzer). São Paulo: Paulinas, 2017, p. 235.

²²³ O objeto faz parte do acervo do Museu Britânico (BA 20791) e pode ser conferido no site do museu (www.britishmuseum.org). O desenho a traços aqui reproduzido se encontra em: KEEL, Othmar. **Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament**; am Beispiel der Psalmen. 5. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 92.

Justamente nesse sentido é que a metáfora do רָשָׁף é trabalhada em diversos textos sapienciais. Em Jó 39,27-30, lê se, por exemplo, a seguinte reflexão: “É por teu mando que o abutre faz alto seu ninho? Habita no penhasco e pernoita sobre o cimo do penhasco, em lugar seguro? Dali, descobre seu alimento; seus olhos o avistam de longe. Os filhotes chupam sangue; onde há mortos, aí está ele”. A ideia da necrofagia acompanha também a imagem do רָשָׁף em Pr 30,17: “O olho que zomba do pai e despreza a obediência à mãe, corvos do ribeiro o arrancarão e os filhotes do abutre o comerão”. Semelhantemente, os “abutres do céu” são comparados aos “perseguidores” que, “no deserto, espiam” aquele que pode se tornar alimento deles (Lm 4,19). Não faria sentido imaginar uma águia fazendo isso, pois, por não ser necrófaga, não espera pela morte do homem.

Enfim, “abutre e águia, quando, lá no alto, circulam no céu, não são facilmente distinguíveis”.²²⁴ Ambos se elevam com suas asas largas a alturas muito distantes do homem, que está na terra (Pr 23,5; 30,19). E ambos, do alto, “se lançam”, com enorme velocidade, “sobre seu alimento” (Jó 9,26). Contudo, é a necrofagia que distingue o abutre da águia.

Vale a pena, ainda, destacar um detalhe em relação à presença do abutre em Jó 39,27. O pássaro completa nesse contexto uma lista de dez animais que representam o lado caótico e anárquico do mundo. “Há, pois, espaços neste mundo, e poderes que os povoam, que o homem não consegue domesticar e integrar em sua ordem; pelo contrário, onde tal ordem sucumbe, por exemplo, numa guerra, abutres e corvos se reúnem”.²²⁵

²²⁴ KEEL, Othmar. *Jahwes Entgegnung na Ijob*; eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 69.

²²⁵ KEEL, Othmar. *Jahwes Entgegnung na Ijob*; eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 85.

Contudo, o livro de Jó justamente realça, através dos discursos do Senhor (Jó 38–41), que esse caos ainda se encontra sob o controle de Deus.

A iconografia do Antigo Oriente acompanha essa reflexão com a figura do senhor dos animais. Cabe reproduzir aqui a imagem de um selo do período do Império Neoassírio (911-609 a.C.), o qual mostra o senhor dos animais dominando três aves de rapina, aparentemente abutres.²²⁶ Ao integrar essa figura e essa reflexão pertencente ao contexto histórico-cultural dos povos vizinhos em seus escritos, a religião do antigo Israel se propõe a destacar a mais absoluta soberania ao Senhor, Deus de Israel. Ou seja, o abutre não desafia o poder de Deus, mas lhe é subjugado e pode também estar a serviço do Senhor, por exemplo, a fim “carregar” o povo “sobre as asas” dele (Ex 19,4).



Os profetas realçam, de modo metafórico, a "velocidade" (2Sm 1,23; Jr 4,13), as "asas estendidas" (Jr 48,40; 49,22; Ez 17,3.7), a "plumagem rica" (Ez 17,3.7), a

²²⁶ A imagem se encontra em: KEEL, Othmar. **Jahwes Entgegnung na Ijob**; eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 111.

construção do "ninho nas alturas" (Jr 49,16; Ab 4), a capacidade de "subir" e "voar" nas "alturas" (Jr 48,40; 49,22; Ab 4; Hab 1,8), assim como a "descida apressada" e a "precipitação" (Ab 4; Hab 1,8) do abutre e/ou da águia. Todos os atributos aqui alistados, em princípio, valem para os dois pássaros. Interessantemente, por sua vez, abutre e/ou águia se tornam imagem de desgraça (Os 8,1), enquanto Israel, em parte, usa justamente a mesma imagem para representar a assistência e o cuidado especial de seu Deus (Ex 19,4; Dt 32,11).

Existem, no entanto, duas presenças do רָשָׁף nos escritos proféticos, onde se impõe a compreensão como abutre. No caso, o profeta Miqueias menciona a "calva" do pássaro (Mq 1,16). Contrariamente à águia, o abutre tem uma calva. Além disso, o Dêutero-Isaías diz que "os que põem a esperança no SENHOR renovam a força, fazendo subir", ou seja, "formando asas como os abutres", sendo que assim "correm sem se cansarem e caminham sem se fatigarem" (Is 40,31). "O motivo da renovação da força" parece corresponder ao "motivo da regeneração do abutre, o qual se alimenta da morte e decomposição da vida de outro", para assim lhes nascerem "asas, com as quais se eleva às alturas".²²⁷

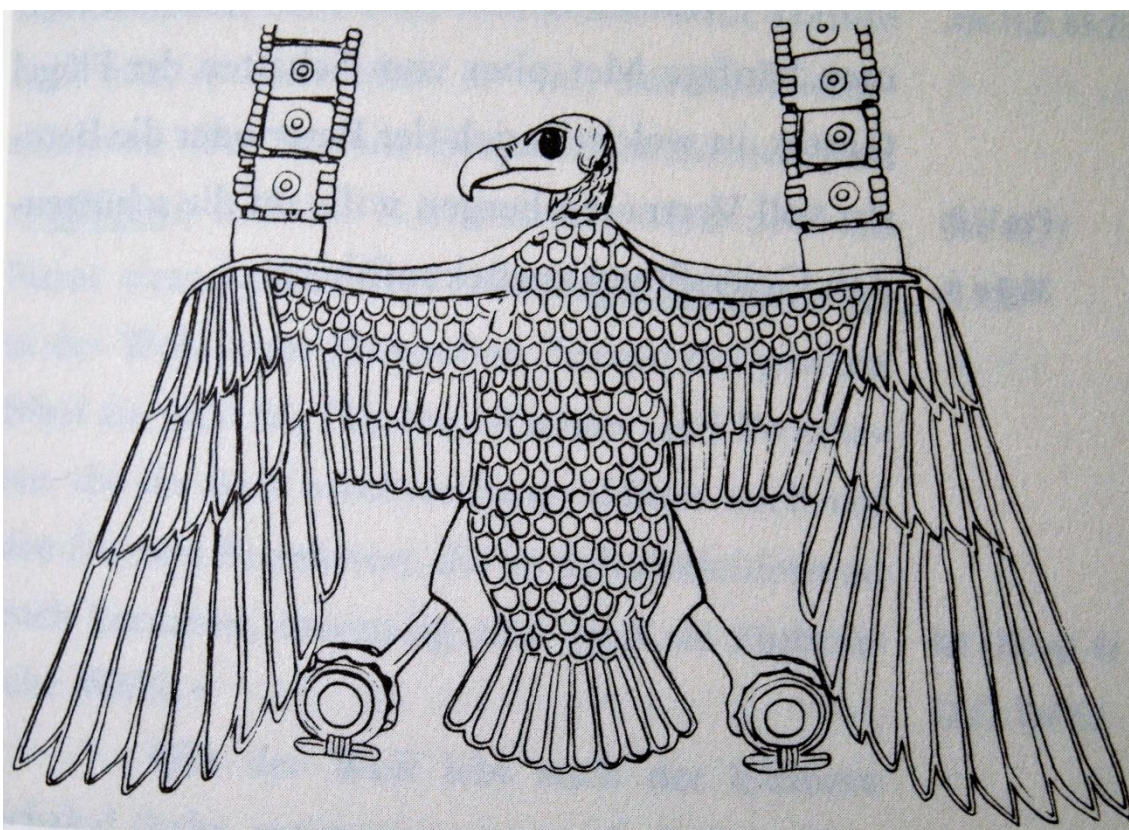
Enfim, por mais "que os abutres, praticamente por causa de seu ofício, fizessem parte dos animais impuros, isso não lhes trazia prejuízo em vista de sua admiração".²²⁸ Assim, "na iconografia do Antigo Oriente Próximo, o abutre, desde os tempos mais remotos, não é estigmatizado, mas, contrariamente, apresentado de forma muito positiva,

²²⁷ BERGES, Ulrich. **Jesaja 40–48**. Freiburg: Herder, 2008, p. 164.

²²⁸ SCHROER, Silvia. **Die Tiere in der Bibel**; eine kulturgeschichtliche Reise. Freiburg: Herder, 2010, p. 97.

enquanto a águia se tornou popular na Palestina apenas com a cunhagem ptolomaica de moedas".²²⁹

Um peitoral do túmulo do faraó Tutancâmon, de cerca de 1300 a.C., ilustra essa admiração. O abutre-fouveiro "representa a deusa materna Nekhbet, a qual acolhe os mortos debaixo de suas asas e lhes oferece nova força de vida", sendo que "a imagem dela se encontra, igualmente, tanto no berçário como nos túmulos".²³⁰



Das cinco presenças do substantivo נֶכֶבֶת no Pentateuco, duas se dão no contexto das recomendações relativas aos animais puros e impuros para a alimentação humana (Lv 11,13; Dt 14,12). No caso, a ave em questão encabeça uma "lista de vinte espécies de

²²⁹ BERGES, Ulrich. **Jesaja 40–48**. Freiburg: Herder, 2008, p. 164.

²³⁰ SCHROER, Silvia. **Die Tiere in der Bibel**; eine kulturgeschichtliche Reise. Freiburg: Herder, 2010, p. 99-100 (inclusive a imagem aqui apresentada).

pássaros não próprias para a alimentação".²³¹ Nesse contexto, observa-se também que "a lista dos pássaros impuros em Dt 14,12-18 é idêntica à lista em Lv 11,13-19".²³² Diversos motivos originam a classificação desses pássaros como "abomináveis" (Lv 11,13). Trata-se, de um lado, de aves de rapina que "comem carne e, com isso, sangue, que é portador da vida"; de outro lado, ao declarar esses animais como impuros, "Israel se diferencia de outros povos e justamente dos ritos de culto deles dedicados à adoração de outros deuses".²³³ Como visto acima, o abutre era venerado como deusa no Egito. Comumente ele era tido como símbolo sagrado nas nações circunvizinhas de Israel, algo que não pode ser afirmado sobre a águia.²³⁴ Nesse sentido, é preciso afirmar que também as leis dietéticas que proíbem o consumo da carne do אֲבִירָא (Lv 11,13; Dt 14,12) não veiculam apenas uma questão física ou material. Justamente por causa das conotações simbólico-religiosas pertencentes ao abutre, a observação do mandamento em questão expressa um posicionamento que atribui exclusividade ao Senhor, Deus de Israel.

Contudo, além de uma postura marcada pela rejeição ou oposição, a religião do antigo Israel, de forma positiva, também integra o אֲבִירָא em suas narrativas e, com isso, sua reflexão teológica a respeito da história da salvação. Justamente nessa perspectiva é que as três outras presenças da ave nas tradições do Pentateuco parecem ganhar sua maior força.

Em Dt 28,49, a "águia" ou o "abutre" representa e/ou descreve uma "nação" estrangeira que irá assaltar o povo eleito. "Por causa de Israel ter rejeitado a oferta do Senhor de servir-lhe com alegria e na abundância, este entrega seu povo a seus

²³¹ HIEKE, Thomas. *Leviticus 1–15*. Freiburg: Herder, 2014, p. 424.

²³² OTTO, Eckart. *Deuteronomium 12,1–23,15*. Freiburg: Herder, 2016, p. 1306.

²³³ BRAULIK, Georg. *Deuteronomium 1–16,17*. Würzburg: Echter, 1986, p. 108.

²³⁴ Ver: TYRWHITT, Richard St. John. Eagle. In: SMITH, William; CHEETHAM, Samuel (ed.). *A Dictionary of Christian Antiquities*. London: John Murray, 1875–1880, p. 585–586.

inimigos".²³⁵ No caso, a "nação" inimiga é comparada ao רִשְׁפָּן na sua capacidade de "voar" nas alturas e de lá se precipitar sobre sua caça (Dt 28,49), algo que caracteriza tanto a águia como o abutre. Contudo, por mais dramática que essa situação seja para Israel, a ave em questão é apresentada, de certa forma, como quem está a serviço do Senhor. Ou seja, sua presença corresponde à vontade do Deus de Israel.

De um modo ainda mais extenso e positivo, o cântico de Moisés em Dt 32,1-44 acolhe a imagem do רִשְׁפָּן . Diversos aspectos de sua existência são acolhidos para ilustrar o comportamento de Deus com seu povo. Contemplando, pois, o êxodo, o "SENHOR" (Dt 32,9.12) agiu "como um abutre" ou "uma águia que vela por seu ninho, paira sobre seus filhotes e estica suas asas", a fim de "tomar" seu povo e "carregá-lo sobre suas penas" (Dt 32,11). Novamente, não é possível definir a identidade da ave em questão a partir do que aqui é dito sobre ela. Contudo, levando em consideração a presença do abutre nas culturas religiosas das nações vizinhas, parece ocorrer uma transferência de significados. Não é que o abutre tenha forças divinas, no sentido de que ele, como divindade ou sacrifício oferecesse proteção a alguém, mas, segundo a leitura do Deuteronômio, "o SENHOR sozinho guia" seu povo, uma vez que "junto a ele não há um deus estrangeiro" (Dt 32,12). Ou seja, explorando o paralelismo, é "o espírito de Deus que", desde as origens, "paira sobre as águas" (Gn 1,2), sendo estas últimas a representação do caótico.

De um modo bem semelhante, o רִשְׁפָּן exerce sua força como metáfora em Ex 19,4, ao se ouvir o seguinte discurso direto do Senhor: "Vós vistes [...] que vos carreguei sobre asas de abutre" ou "asas de águia e vos trouxe a mim!". Traz-se à lembrança a maneira extraordinária com que os israelitas, anteriormente oprimidos, foram resgatados

²³⁵ BRAULIK, Georg. **Deuteronomium 16,18–34,12**. Würzburg: Echter, 1992, p. 208.

do cativo egípcio. Com a metáfora da grande ave, que “carrega seus filhotes sobre suas asas, enquanto sobrevoa penhascos, desfiladeiros e outros territórios hostis,” o Senhor, Deus de Israel, afirma que garantiu a seu povo, indefeso diante dos perigos, sua chegada ao Sinai, monte que, nesse momento, representa a segurança do ninho.²³⁶

Enfim, ao visitar os trechos que introduzem o אֲשֵׁרָה nas tradições do Pentateuco, percebe-se uma perspectiva dupla: ora ele personifica os antagonistas que ameaçam o povo eleito – seja uma nação estrangeira, seja a divindade adorada por ela –, ora ele representa as ações do grande protagonista, que é o Senhor, Deus de Israel, ilustrando os propósitos salvadores dele como libertador de seu povo.²³⁷

Ao traduzir os textos da Bíblia Hebraica para o português, diversas dificuldades não de ser enfrentadas. No que se refere, de um modo específico, ao termo אֲשֵׁרָה, surge a dúvida sobre se o vocábulo pode ter uma carga semântica dupla, no sentido de representar, dependendo da ocasião, o *abutre* e/ou a *águia*, ou se um dos dois significados prevalece em todas as presenças do termo.²³⁸

Observa-se, primeiramente, que podem existir conotações simbólicas diferentes no que se refere às aves em questão. Desde o período da dinastia ptolomaica (séculos III a I a.C.), pois, a águia se tornou um símbolo positivo, representando, até hoje, o poder estatal em muitos países. O abutre, por sua vez – assim como o urubu, parente dele no mundo novo –, carrega, como todas as aves necrófagas, conotações simbólicas mais

²³⁶ FISHER, Milton C. אֲשֵׁרָה. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Ed.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 606, 607.

²³⁷ KRONHOLM, Madla T. אֲשֵׁרָה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Theological Dictionary of the Old Testament**; vol. X. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans, 1999, p. 83-84.

²³⁸ Em relação à história das traduções da Bíblia no Brasil, ver: MALZONI, Claudio Vianney. **As edições da Bíblia no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2016.

negativas. Todavia, seria anacrônico pressupor a mesma percepção para o mundo antigo. Vê-se, pelo contrário, que a águia, anteriormente ao tempo dos ptolomeus, não está presente no imaginário simbólico-religioso, verificando-se textos e imagens que pertencem ao contexto do antigo Egito e do Antigo Oriente Próximo. Consequentemente, há que prevalecer a tradução do termo נְשֹׂר como “abutre”, uma vez que essa compreensão corresponde melhor ao contexto histórico-cultural dos textos contidos na Bíblia Hebraica. De certo, por razões estéticas e/ou simbólico-teológicas, a tradução de נְשֹׂר como “águia” talvez ganhe simpatia, imaginando-se que assim se capte melhor o valor da metáfora. Contudo, perde-se em termos de literalidade da tradução.

Ao investigar as vinte e seis presenças do termo נְשֹׂר nas diversas partes da Bíblia Hebraica, verificou-se que, em alguns momentos, são mencionadas características que somente valem para o abutre. No caso, diversas presenças do נְשֹׂר trazem o elemento da necrofagia, algo que somente corresponde ao abutre, mas não à águia. A partir disso, compreende-se também mais facilmente que, em determinados momentos, o abutre serve como símbolo de renovação da força e juventude. Também a menção da calva somente combina com o abutre, sendo que a águia tem penas sobre a cabeça.

Outras características que os textos da Bíblia Hebraica atribuem ao נְשֹׂר – a velocidade, as asas estendidas, a plumagem rica, a construção do ninho nas alturas, a capacidade de subir e voar nas alturas, a descida apressada ou precipitação – valem tanto para o abutre como para a águia. Ou seja, com base nesses elementos, não é possível optar por uma distinção entre as duas aves em questão.

Enfim, em nenhum caso das vinte e seis presenças do רָשָׁף na Bíblia Hebraica pode se optar, de forma exclusiva, pela compreensão do termo como “águia”. Em alguns momentos, porém, há que se optar necessariamente por “abutre”. No mais, pelo que foi observado a respeito do contexto histórico-cultural do que se ouve e/ou lê nas tradições literárias da Bíblia Hebraica, parece ser mais provável que os autores bíblicos pensem, originalmente, no Senhor, Deus de Israel, que “carrega” seu povo “sobre asas de abutres” (Ex 19,4).

2.5 A mim vos trouxe!

De acordo com a configuração sintática²³⁹ do primeiro discurso direto do Senhor, Deus de Israel, no monte Sinai, a expressão $\text{אֲנִי אֶתְּכֶם אֶבְרָא}$ (v.4d) encontra-se posicionada desde a perspectiva da expressão אֶתְּכֶם אֶבְרָא (v.4a), ou seja, a ação de trazer o povo a si mesmo corresponde a um dos três atos que YHWH, enfaticamente, traz a memória dos destinatários de suas palavras. Além disso, como demonstrado na seção 1.7 dessa dissertação, o bloco sintático ‘C’ (v.4a-d) ocupa a função retórica de – através do realce da reputação do Senhor – alavancar o apelo argumentativo do discurso, isto é, as três ações rememoradas pelo discursista proveem informações sobre o caráter de quem está a falar.²⁴⁰ Assim v.4d, especificamente, além de informar ao ouvinte-leitor que Deus

²³⁹ Como pode ser observado na seção 1.4 dessa dissertação, mais especificamente na análise do terceiro bloco sintático em que o discurso está configurado.

²⁴⁰ Os atos salvíficos de YHWH (v.4b-d), rememorados (v.4a) em seu discurso, dão prova de seu domínio sobre o mundo e de seu amor para com seu povo. Assim, o valor da mensagem eletiva a eles dirigida, fundamenta-se naquilo que eles já vinham experimentando desde a sua libertação. Ver mais amplamente em: CASSUTO, 1967, p. 226-227. O apelo retórico do discurso chama a atenção do povo para a sua experiência recentemente vivenciada, onde eles puderam sentir (vendo com os próprios olhos) a ação de YHWH em seu favor (v.4a). O que ele fez para/por Israel (v.4b-d), sumariza a garantia de sua presença e proteção para com seu povo. DURHAM, 1987, p. 262; ao trazer à memória do povo (v.4a) suas ações

trouxera o povo a seu encontro no Sinai, revela que, dessa ação protagonizada por YHWH, os israelitas desempenharam uma função passiva, apenas.

Outra questão que merece destaque é que a categoria de linguagem aplicada na descrição dos atos salvíficos do Senhor (v.4b-d) – por estarem alocadas em uma seção artisticamente composta²⁴¹ – carrega em si possibilidades de aderência semântica em camadas mais profundas de significado. Quando o Senhor diz que trouxe²⁴² o povo para si mesmo, a referência transcende a questão do deslocamento geográfico, pois, no âmbito das narrativas bíblicas, ir à presença de Deus refere-se, sobretudo, a um evento teológico.²⁴³ Dessa forma, v.4d faz referência ao evento cúltil em que a aliança seria

salvíficas (v.4b-d), YHWH impõe a si mesmo como proposta favorável para o pacto sinaítico. Ver: HOUTMAN, 1996, p. 425.

²⁴¹ Como já demonstrado anteriormente de: CASSUTO, 1967, p. 223; ademais, o próprio discurso (v.4a-v.6a) cumprindo a função de introdução formal da legislação – a ser comunicada em seguida – configura-se como um resumo poético da teologia da aliança. Sua formulação segue um padrão litúrgico, que poderia muito bem ser utilizado em cerimônias cúltils de renovação de aliança. Ver mais amplamente em: DURHAM, 1987, p. 261-262.

²⁴² O verbo סִב ocorre mais de 2.500 vezes na Bíblia Hebraica tendo uma vasta gama de possibilidades de uso, podendo significar, por exemplo, entrar; se cumprir; ter negócios com; trazer/carregar; conduzir; adquirir; levar à justiça; apresentar; etc., ver: HOLLADAY, 2010, p. 46-47; além disso, o quarto verbo mais usado na Bíblia Hebraica possui, pelo menos, quatro grandes blocos de significado teológico: (1) quando é encontrado com referência a YHWH, quando este aparece como aquele que vem até o seu povo (por exemplo, Ex 19,9; 20,20), seu significado é essencialmente entendido como uma intervenção; (2) quando está associado com o tema do cumprimento de promessas (por exemplo, Js 23,14), seu uso aplica-se ao anúncio de ameaças ou proclamação de salvação; (3) o verbo também é usado em contextos relacionados com o Messias “que vem” e trará salvação (por exemplo, Ez 21,27); (4) por fim, é também usado com referência ao homem que vem ao santuário juntamente com sua comunidade para orar e trazer sacrifícios (por exemplo, Dt 12,5; 31,11). Ver: MARTENS, Elmer A. סִב . In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 93-95; mais especificamente, quando esse verbo se encontra no *hiphil*, seus significados tendem a estar associados a aspectos cúltils, como é o caso aqui estudado. A declaração de YHWH ao povo ($\text{סִבְתִּי אֶלְכֶם מִן הַר}$), não se refere apenas a trazê-los para a montanha, mas, na perspectiva da terminologia cúltil, a referência deve ser feita, também, a um evento cúltil. O Deus dos hebreus promoveu um encontro, vindo até eles e trazendo-os a si mesmo. Essa ação deve ser entendida em suas dimensões culturais, em que Deus leva seu povo à sua presença para estabelecer uma relação espiritual que se desdobrará no estabelecimento de inúmeras ordenanças cerimoniais. Uma ampla abordagem sobre essa questão (contendo inúmeras referências bíblicas sobre o uso do verbo סִב , no *hiphil*, com conotação cúltil), pode ser encontrada em: PREUSS, Horst D. סִב . In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 20-49.

²⁴³ Como texto que articula uma ampla visão espiritual, o Êxodo é definido pelos momentos de clímax da revelação na montanha de Deus. A revelação divina no Sinai diz respeito ao próprio Deus que quer ser conhecido pelo seu povo. Assim, ele os atrai para si mesmo para uma relação espiritual de parceria, a qual

estabelecida, visto que “a justificação legal de Israel como povo é, ao mesmo tempo, uma experiência religiosa inesquecível de encontro com Deus”.²⁴⁴

Portanto, tendo como base a configuração retórico-sintática do discurso, a expressão אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי יְהוָה (v.4d) – assim como soou aos ouvidos dos destinatários das palavras de YHWH no Sinai – convida o ouvinte-leitor das narrativas bíblicas a refletir sobre as dimensões teológicas desse encontro do povo com o Senhor na montanha sagrada.²⁴⁵ O Deus de Israel trouxe seu povo para fora dos domínios das nações terrestres, o que simboliza a atração destes para a sua morada, onde estabeleceria com eles uma nova categoria de relacionamento, pois tal evento – que se desenrolou cerimonialmente – figura-se como uma imagem de matrimônio entre YHWH e Israel.²⁴⁶ Essa relação de parceria,²⁴⁷ entretanto, é teologicamente fiada na graça do Senhor – unicamente –, visto que, de todas as suas ações de resgate (v.4b-d), Israel participa apenas passivamente (v.4a).²⁴⁸

é fiada pela sua própria reputação, que é vertida em seus atos salvíficos. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: FOKKELMAN, 1987, p. 62-63.

²⁴⁴ O encontro com Deus no Sinai corresponde a um ritual de central importância na narrativa exodal, que desencadeia a revelação do Decálogo. A constituição nacional de Israel é marcada pela experiência do encontro do povo com YHWH. Ver: FISCHER; MARKL, 2009, p. 215-216.

²⁴⁵ O conteúdo essencial das palavras introdutórias do Senhor, ao lembrar (v.4a) ao povo suas ações em favor deles (v.4b-d), é um convite formal para o relacionamento pactual a ser estabelecido cerimonialmente pela aliança que seria em seguida proposta. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: HONEYCUTT Jr, Roy L. ÊXODO. In: ALLEN, Clifton J. (Ed.). **Comentário Bíblico Broadman: Velho Testamento**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1987, p. 481.

²⁴⁶ O Senhor atraiu o povo para a sua presença na montanha sagrada tomando Israel para si em sua morada. Essa imagem cerimonial de matrimônio reflete a profundidade do tipo de relação que YHWH queria ter com os hebreus. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: PROPP, 2006, p. 156.

²⁴⁷ Trazer o povo para si significa, também, estabelecer com eles uma relação de parceria. Ao se encontrarem com seu Deus na montanha sagrada os israelitas, entraram em comunhão profunda com os seus ideais. Logo, o Senhor os trouxe à sua presença para investi-los com a sua justiça a fim de torná-los parceiros de seus propósitos, visto que o próprio propósito do Êxodo é o encontro e a comunhão do povo com Deus. Assim, na perspectiva dessa relação, o povo deve olhar (v.4a) através das ações divinas a seu favor (v.4b-d), no intuito de tomar parte (responsabilidade) no projeto de justiça divino diante das nações. Ver essa abordagem mais amplamente em: FISCHER; MARKL, 2009, p. 212-216.

²⁴⁸ A fundamentação da aliança – fiada nas ações do Senhor em favor do seu povo (v.4b-d) – posiciona-se contra uma interpretação legalista da lei (aparte do contexto do pacto exodal), mas enfaticamente chamando a atenção (v.4a) do povo para a graça de Deus. Porém, toda a dramaticidade desenvolvida no enredo – relativa à reprovação do Senhor contra a opressão, resumida em v.4b-d – resguarda o ouvinte-leitor da

Assim, a expressão aqui traduzida como “a mim vos trouxe” refere-se a uma intervenção realizada por YHWH em favor de seu povo, libertando-os da opressão egípcia e os conduzindo à sua presença. Esse encontro – entre o povo e o seu Deus –, por conseguinte, corresponde ao clímax das expectativas dramáticas da trama exodal, visto que a graça divina, vertida em suas ações salvíficas, os conduziu ao momento em que os hebreus mudaram seu status de “fugitivos” para “propriedade peculiar do Senhor”. A inesquecível experiência religiosa, em que YHWH se revela aos que outrora eram escravos de um regime opressor, patenteia o caráter do Deus, que intervém na história para fazer cessar a injustiça.

Além disso, a percepção – por parte do povo – dos atributos característicos do caráter do Senhor corresponde ao que se poderia chamar de condição para a aliança. Isso significa dizer que, diante do que o discursista lhes havia exposto (v.4a-d), não haveria alternativa a não ser reconhecer que a graça do Senhor, que os salvara espontaneamente – motivado unicamente por seu amor e justiça, em resposta ao seu grito de dor –, constituía-se como a única garantia de subsistência futura.²⁴⁹ Deus os trouxe até ali, sem que lhes fosse exigido qualquer tipo de contrapartida prévia. O que lhes foi requerido na sequência do discurso – nos termos da aliança – tem como base fundamental o fato de que o Senhor protagonizou a sua libertação.²⁵⁰

concepção de uma alegada aliança da graça concebida sem conteúdo. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: CHILDS, 1991, p. 382-384.

²⁴⁹ Essa percepção – conforme já analisada no item 2.2 dessa dissertação – foi aprofundada através do processo de repetição de cenas padrão ao longo da fuga pelo deserto. Em todos os casos, os hebreus se deparavam com algum problema insolúvel, e a partir de sua murmuração, o Senhor agia miraculosamente revertendo a situação e provendo solução para as necessidades do povo.

²⁵⁰ “Obedecer à lei não significava uma condição prévia à salvação, mas a resposta grata dos que já haviam sido salvos. As condições estabelecidas eram um sinal da graça de Deus, a sua aliança pretendia mantê-los santos (Ex 19,4-6); as regras não eram uma obrigação imposta ao povo, mas uma expressão da revelação de sua aliança”. OSBORNE, 2009, p. 240.

2.6 Se ouvirdes atentamente a minha voz

A voz do Senhor, na configuração do presente discurso, constitui-se como um componente de substancial importância, pois, conforme verificado no item 1.7, empregou-se um nítido arranjo retórico para que a fala desse personagem tivesse proeminência, sendo a única a ser ouvida aqui. Além disso, ela adquire maior monta, ao ser referida – pelo próprio Deus, em Ex 19,5 – como essencial veículo das proposições instrutivas da aliança que estava sendo proposta. A magnitude de sua função retórica, aliás, é intensificada pelo enfático requerimento de que esta seja ouvida atentamente.

O substantivo **קוֹל** (voz) tem mais de quinhentas presenças na Bíblia Hebraica, tendo seu campo de significado bastante multimodo,²⁵¹ equivalendo, de um modo geral, a qualquer som produzido com as cordas vocais.²⁵² Outras vezes, entretanto, recebe certa aderência de acepções específicas, sendo acepilhado dentro de algumas searas semânticas, como é o caso, aqui estudado, de corresponder a uma fala divina. Nessas ocorrências, por conseguinte, existe uma gama de possibilidades, das quais se ressalta o seu uso no sentido de representar o conteúdo da instrução legal, que será proferido por Deus no transcorrer da estância do povo no Sinai.²⁵³

²⁵¹ Os significados de **קוֹל** na Bíblia Hebraica são bastante variados, podem significar som, voz, brado de um homem; barulho, som de batalha (toque de chifre de carneiro); voz de Deus; sons da natureza, como o trovão, por exemplo; notícia, rumor, etc. Ver: HOLLADAY, 2010, p. 448.

²⁵² O vocábulo **קוֹל**, enquanto relacionado ao ser humano, tem basicamente o sentido de som produzido pelas cordas vocais, reais ou figuradas, podendo variar de acordo com o contexto poético em que esteja alocado. Para se ter acesso a uma explanação com uma extensa gama de exemplos, ver: COPPES, Leonard J. **קוֹל**. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 792-793.

²⁵³ Quando **קוֹל**, no âmbito das narrativas bíblicas, está relacionado à Deus, seu emprego pode se dar em duas vias distintas. A primeira, é caracterizada por situações em que Deus é o destinatário da voz humana. Centenas de ocorrências na Bíblia Hebraica fazem menção ao Deus que ouve a voz daqueles que sofrem (por exemplo, Gn 21,17), bem como daqueles que são adversários de YHWH (por exemplo, Sl 74,23), Deus julga e responde à voz (Gn 30,6) de acordo com seu amor e sua justiça (Sl 119,149), ou destrói a voz arrogante dos poderes adversários (Jr 51,55; Ez 26,13). Em todo caso, Deus sempre ouvirá graciosamente a voz do seu povo (Is 30,19). Além disso, há um extenso emprego de **קוֹל** dirigido à Deus em contextos

A enfática requisição para que se ouça atentamente – produzida pela assonante repetição do verbo *שמע* (*ouvir*)²⁵⁴ – aprofunda o significado pretendido para a expressão que é objeto de análise do presente tópico. Ouvir atentamente, em um sentido mais profundo, significa mais do que puramente prestar bastante atenção, mas obedecer.²⁵⁵ Sob o prisma da configuração sintática do discurso – referindo-se à relação de prótase e apódose, demonstrada no item 1.4 –, bem como da análise dos elementos retóricos, no item 1.7, essa audição atenta da voz do Senhor constitui-se como um dos elementos condicionantes para que o povo se torne uma propriedade peculiar de YHWH. Logo, essa

litúrgicos. A segunda via, no entanto, refere-se a ocasiões em que Deus dirige sua voz ao ser humano. Nesses casos, via de regra, a voz do Senhor pode vir caracterizada por algum elemento da natureza que denote poder, por exemplo, o trovão. Assim, sua referência principal está associada a ideia de uma proclamação que reflete a vontade e o poder de YHWH. Dessa forma, por exemplo, quando faraó não deu ouvidos à voz do Senhor, ele se recusou a obedecer a sua vontade e desafiou o seu poder. Uma vez que nas narrativas bíblicas a voz do Senhor, também, reporta sua instrução, a obediência resulta em benção, ao passo que a desobediência resulta em punição (por exemplo Dt 28,1.15.45. etc.). O castigo, nesses casos, leva as pessoas a se arrependerem e, mais uma vez, prestar atenção à voz de YHWH. Portanto, a voz do Senhor, enquanto dirigida ao ser humano, estará sempre vinculada ao contexto de obediência e reconhecimento de sua soberania e justiça, como é o caso em que o Senhor propõe sua aliança em Ex 19,5. O conteúdo aqui sintetizado, encontra-se extensamente exposto (com centenas de referências bíblicas como exemplo) em: KEDAR-KOPFSTEIN, Benjamin. *שמע*. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 576-588.

²⁵⁴ Verbo que ocorre mais de mil vezes na Bíblia Hebraica, cujas possibilidades de significado vertem em duas direções principais: ouvir e obedecer. Ver: HOLLADAY, 2010, p. 613.

²⁵⁵ O verbo *שמע*, em função de sua ampla ocorrência na Bíblia Hebraica, possui inúmeras possibilidades de significado. O uso mais comum, entretanto, se dá em associação com o substantivo *שמע*, como é o caso aqui analisado. Nessas circunstâncias, todavia, é comum que se trate de uma expressão que se refira ao ato de ouvir a voz de alguém. Mas, essa atitude de ouvir, muitas vezes está associada à submissão aos ensinamentos de um superior (obediência), por exemplo crianças em relação aos seus pais, um discípulo em relação ao seu instrutor, Israel em relação à YHWH. Outras vezes, no entanto, refere-se ao ato de Deus ouvir o ser humano. Nesses casos, porém, não se trata de uma audição submissa, mas sim de ouvir caridosamente, geralmente em circunstâncias de vulnerabilidade humana. O Deus que quer ser ouvido também ouve amorosamente com profundidade cada ser humano. No âmbito da Bíblia Hebraica o processo de audição é tão importante que a sua suspensão ou recusa (de se ouvir) é associado ao caos (como o caso da Torre de Babel), visto que a interação social depende fundamentalmente da comunicação linguística. Sem linguagem (fala e audição) a constituição da sociedade humana seria inconcebível. No caso egípcio, sua recusa em ouvir a voz de YHWH – que consequentemente insistia que eles ouvissem a voz dos oprimidos – resultou em caos e destruição. O conteúdo aqui sintetizado, encontra-se amplamente exposto, com centenas de referências bíblicas, em: RÜTERSWORDEN, Udo. *שמע*. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998, p. 253-279.

ênfase aqui empregada no ato de ouvir constitui a obediência à voz divina como elemento fundamental para a estabilidade da nova nação.²⁵⁶

Sendo que, no horizonte narrativo da trama, o embate entre YHWH e os egípcios se deu principalmente em virtude da reprovação da sua mentalidade iníqua – vertida em um regime opressor –, a libertação dos hebreus não deve ser entendida apenas como uma transferência geográfica. Muito mais, trata-se de uma libertação ideológica, visto que, em certo sentido, as feições egípcias indesejáveis podiam ser reconhecidas na mentalidade dos fugitivos. Por essa razão, o Senhor os guiou para o deserto – lugar onde não há nenhuma voz –, objetivando exclusividade discursiva.²⁵⁷ Assim, ouvir atentamente a voz divina significa, no sentido do discurso narrativo, desvencilhar-se das vozes do Egito e sua ideologia, dispondo-se a internalizar profundamente a instrução do Senhor.²⁵⁸

Assim como Deus prestou atenção à voz daqueles que gemiam e gritavam, em face da opressão sofrida pelo regime faraônico, agora, no Sinai, a voz do Senhor constituiu-se como a resposta definitiva à injustiça praticada por aqueles que não quiseram dar

²⁵⁶ A associação entre a partícula adverbial וְהָיָה (v.5a) e a conjunção $\text{וְ$ (v.5b), desencadeiam uma progressão temporal que condiciona v.5d à satisfação de v.5b-c, isto é, o discursista está oferecendo aos destinatários de suas palavras uma escolha a ser feita entre obediência ou desobediência. Caso decidam desobedecer, o resultado será o caos – a mesma sorte que levaram os egípcios (v.4a-b) –, porém se a escolha for pela obediência, então, como resultado o povo se tornará propriedade peculiar de YHWH (v.5d). Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: DURHAM, 1987, p. 262.

²⁵⁷ O soberano egípcio (bem como suas divindades) não deu ouvidos à voz do Senhor, que lhe solicitava ouvir o clamor dos oprimidos, pois sua ideologia previa apenas que se cuidasse de seus próprios súditos. Os escravos estrangeiros não mereciam sua atenção e cuidado, muito menos havia algum tipo de responsabilidade social em relação a eles. YHWH, por outro lado, diferencia-se de todas as divindades pagãs porque seu reinado abrange toda a terra. Seus súditos agora, no deserto, deveriam aprender que a aliança que lhes estava sendo proposta exige-lhes que se ouça as necessidades de todo ser humano, até mesmo dos estrangeiros. A organização social da nova nação terá, em primeiro plano, a valorização incondicional da vida humana, ideologia que não fazia parte do pensamento egípcio. Essa é uma condição básica para que os israelitas se tornem um reino de sacerdotes. Ver: CASSUTO, 1967, p. 227.

²⁵⁸ No âmbito da sociedade pretendida por Deus, as pessoas precisavam ouvir-se mutuamente, no sentido de prestarem atenção no direito e necessidades uns dos outros. Quando YHWH quis ser ouvido por faraó, sua intenção era que a sociedade egípcia ouvisse o clamor dos oprimidos, que até ele chegava. A recusa egípcia em ouvir o Senhor reflete sua indisposição em ouvir o clamor dos vulneráveis. Essa abordagem encontra-se amplamente disposta em: RÜTERSWORDEN, 1998, p. 253-279.

ouvidos às palavras de YHWH através de Moisés.²⁵⁹ Uma vez que a voz dos que clamavam por socorro desencadeou toda a ação divina – sumarizada em v.4b-d, e trazida à consideração dos israelitas em v.4a –, que culminou na libertação do povo, agora – em v.5b – o Senhor requer que estes, também, em contrapartida, ouçam/obedeçam a sua voz. Portanto, ouvir a voz de Deus, nesse contexto, constitui-se – por se tratar de um ato de reconhecimento da graça divina – como uma condição prévia para a própria bênção diante das nações,²⁶⁰ tal qual foi, também, nos contextos prévios de aliança patriarcal.²⁶¹

²⁵⁹ Conforme foi analisado no item 2.3 dessa dissertação, o que destruiu os egípcios foi a sua insubmissão à vontade do Senhor vertida nas palavras de seu mediador – Moisés.

²⁶⁰ O reconhecimento da graça salvadora de YHWH – demonstrada em grata obediência – constitui-se como elemento fundamental para a aceitação da aliança, bem como do sucesso dos propósitos divinos em relação ao futuro de seu povo. Ver mais amplamente em: OSBORNE, 2009, p. 240.

²⁶¹ A forma de tratamento empregada pelo protagonista – ao referir-se ao povo – na moldura interna do discurso (B // B^c), faz referência à *casa de Jacó* (v.3c) e *filhos de Israel* (v.3d; v.6c). Essa remissão paralelística, intencionalmente estabelecida, resgata elementos teológico-literários dos episódios anteriores de aliança entre Deus e os patriarcas, sendo v.3c apontando para sua linhagem natural, e v.3d; v.6c, se referindo às suas relações espirituais. Assim, de igual forma, nos contextos de aliança anteriores, a obediência à voz divina também se constituía como requisito fundamental para o sucesso do pacto. Todos os patriarcas recebiam instruções da voz do Senhor, e a ela deveriam obedecer, por mais desafiador que isso pudesse parecer. Além disso, no âmbito das narrativas bíblicas, a desobediência à voz do Senhor está sempre associada à quebra de relação com ele, como é o caso de Adão e Eva, por exemplo. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: MURPHY, 1866, p. 192.

2.7 Se observardes a minha aliança

O substantivo **בְּרִית**,²⁶² traduzido como pacto ou aliança,²⁶³ é precedido, em v.5c,

²⁶² O termo **בְּרִית** aparece mais de duzentas e oitenta vezes na Bíblia Hebraica, em pelo menos sete formas diferentes. Suas possibilidades de tradução variam entre: acordo, aliança e/ou pacto. Tais empregos podem fazer referência a acordos entre homens, em contextos de proposição de alianças, aceitação de pactos, reclamação para que se cumpram obrigações acordadas, quebra de acordos e celebração de matrimônios. Além disso, na maioria das vezes, a referência é feita para a relação de aliança entre Deus e os homens. Ver mais amplamente em: HOLLADAY, 2010, p. 65-66; a palavra **בְּרִית**, mais especificamente, quando empregada na relação pactual entre YHWH e os homens, descreve a aliança de Deus com Noé, com os patriarcas, com Moisés, com Davi e, também, é utilizada eventualmente nos profetas. Em tais casos, o relacionamento pactual é descrito nos moldes de fidelidade e obediência do povo para com seu Senhor, tendo como contrapartida a benção divina sobre seu povo diante das nações e/ou promessa de renovação, sendo que em todas as circunstâncias, a aliança é uma oferta graciosa do Senhor – para o homem – que tem o objetivo de separá-lo para um propósito especial. No âmbito da aliança do Sinai (mosaica), por exemplo, cuja essência é expandida em Ex 19-24, a libertação – concedida ao povo por Deus – da escravidão egípcia constitui-se como base (Ex 19,4; 20,2) e, por sua vez, liga-se à aliança com Abraão (Ex 3,7-14; 6,2-5). Aqui, porém, a ênfase recai sobre as responsabilidades do povo de “guardar” a aliança (Ex 19,5; cf. Gn 17,9). A característica própria da aliança mosaica é sua apresentação das leis de Deus para regulamentar a vida de Israel dentro da estrutura de uma teologia da eleição de Israel pela graça. Essa característica é ilustrada por Ex 19,5-6, no início do relato do Sinai e por meio do prologo dos Dez Mandamentos: “Eu sou o SENHOR teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão” (Ex 20,2). Para se ter acesso a essa explanação que descreve o uso da palavra **בְּרִית**, em todos os contextos de aliança da Bíblia Hebraica, ver: McCONVILLE, Gordon J. **בְּרִית**. In: VANGEMEREN, Willen A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. Vol. 1. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011, p. 723-731; as alianças divino-humanas do Antigo Testamento, via de regra, acarretam em um compromisso de obediência sancionado e selado. A lei e os aspectos da promessa da aliança de Deus com o seu povo não se violam mutuamente. Dt 29,13.14 mostra que a Aliança Sinaítica era uma extensão da Aliança Abraâmica, sendo que ambas são chamadas aqui de “aliança com juramento”. A renovação do Sinai apenas enfatizou a responsabilidade humana onde a Aliança Abraâmica enfatizava a promessa de Deus. Ver: SMICK, Elmer B. **בְּרִית**. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 128-130; há, ainda, que se levar em conta, no que tange ao contexto em que se usa o termo **בְּרִית**, sua percepção em relação ao modelo pactual comum em antigas sociedades, tais como a egípcia e a hitita, por exemplo. Assim como nos tratados referentes a essas civilizações, a relação vassalo-suserano ganha destaque, visto que Deus é o verdadeiro rei de Israel, sendo o povo, os seus súditos. O rei do Egito e o rei dos hititas, respectivamente, eram senhores dos pequenos reinos da região. A terra e o reino desses pequenos estados foram concebidos como concessões feudais concedidas a eles pelo grande suserano, em troca do qual esses estados eram obrigados a ser leais ao seu senhor. Conceitos de Israel de sua relação com Deus seguiu linhas semelhantes. Os israelitas acreditavam que deviam sua terra e a dinastia real a seu suserano, Deus. Além disso, como a relação entre o suserano e o vassalo tinha que ser baseada em um documento escrito, ou seja, um tratado, então, da relação entre Deus e Israel deve ser expressa em forma escrita. Não é de surpreender, portanto, que as tábuas do pacto dessempehassem um papel tão importante na religião de Israel. Assim, o pacto do Sinai constitui-se como o ponto de partida para entender a religião de Israel. Tal abordagem é amplamente desenvolvida em: WEINFELD, Moshe. **בְּרִית**. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 253-279.

²⁶³ Desde a perspectiva da forma final (canônica) do Pentateuco, a aliança mosaica é subordinada à abraâmica, visto que a promessa de terra e posteridade garantidos correspondem ao tema abrangente dentro do qual a aliança mosaica da lei é abraçada. A chave hermenêutica para o evento do Êxodo e sua sequência (a aliança Sinaítica) é encontrada em Ex 2,23-25. Desse texto fica claro que a intervenção de Deus em favor dos israelitas no Egito foi motivada pelas promessas da aliança que fizera aos patriarcas. Assim, a libertação

pelo emprego do verbo do bloco ²⁶⁵que, de acordo com a configuração retórica ²⁶⁴שמר sintático ‘D’,²⁶⁶ posiciona v.5c junto com v.5b, como ações condicionantes para a efetivação de v.5d. Isto é, a obediência tanto à voz do Senhor, quanto aos termos de sua aliança, é atitude esperada do povo²⁶⁷ – em reconhecimento à graça divina²⁶⁸ (referida em v.4a-d) –, para que YHWH o estabeleça como seu representante.²⁶⁹ Tal estruturação é

do Egito e a revelação de Deus no Sinai devem ser interpretadas à luz da agenda programática estabelecida em Gênesis (conforme as alusões às promessas patriarcais em Ex 3,7-8; 16-22; 6,4-6; 13,5.11). Essa abordagem é amplamente exposta, com riqueza de detalhes, em: WILLIAMSON, Paul R. COVENANT. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 139-155; quando o tema da aliança é visto na perspectiva do Pentateuco como um todo, verifica-se que existe uma mudança característica do contexto patriarcal para a sequência sinaítica. A imagem que surge não é mais individualista, mas nacional. Essa imagem se expande ao retratar um Deus que cuida de sua aliança em termos dos tratados de suserania do Antigo Oriente Próximo. Os governantes hititas reivindicavam a lealdade de seus vassallos em contratos formais, cujos itens incluíam: (1) identificação do suserano – marcando-se suas características de caráter – evocando temor a ele; (2) um prólogo histórico em que os vassallos eram lembrados dos atos e benefícios do rei para com eles; (3) obrigações dos vassallos para com seu senhor, requerendo lealdade absoluta, proposta em termos bênçãos ou maldições resultantes da obediência ou desobediência. Deus, o grande rei, portanto, entra em um relacionamento com seu povo servo, através de uma metáfora política, que reflete o relacionamento do Senhor com seu povo. Essa aliança não é um acordo entre partes iguais, mas é um relacionamento iniciado pelo suserano com seu vassallo. Assim, no pacto sinaítico de Ex 19-20, encontra-se Deus no lugar do suserano e Israel como seu vassallo, cuja relação depende da escolha – por parte dos servos – entre obediência e desobediência. Essa abordagem encontra-se amplamente desenvolvida em: COVENANT. In: RYKEN; WILHOIT; LONGMAN III, 1998, p. 176-178.

²⁶⁴ Verbo que ocorre mais de 440 vezes em 87 formas diferentes, e no qal (como é o caso em Ex 19,5), significa guardar/observar, no sentido obedecer a uma ordem, respeitar a um acordo e/ou cumprir com uma obrigação. Ver: HOLLADAY, 2010, p. 536-537.

²⁶⁵ A análise retórica (relativa ao v.5, especialmente) realizada nessa dissertação (item 1.7), por sua vez, encontra-se fundamenta nas análises preliminares: morfológica e sintática (item 1.4), e análise das dimensões apectuais e temporais dos verbos (item 1.5).

²⁶⁶ Que de acordo com a análise da estrutura concêntrica, realizada no item 1.6 dessa dissertação, constitui-se como o bloco central da mensagem do discurso.

²⁶⁷ A obediência à voz de YHWH e à sua aliança são questões inegociáveis que, em sentido mais profundo, explicitam os termos da nova sujeição ao novo Senhor. Essa relação requer que Israel confie sem restrições e obedeça radicalmente ao comando divino, por isso, de antemão, o povo deve decidir se aceita ou rejeita tal proposta (v.5b-c). Ver mais amplamente, em: BRUEGGEMANN, 2014, p. 261-262, 753-754.

²⁶⁸ A aliança sinaítica teve seu início no amor, misericórdia e graça de YHWH, portanto, obedecê-la implica no reconhecimento dos atributos graciosos do Senhor. Ver mais amplamente em: KAISER Jr, 2000, p. 115-119.

²⁶⁹ A santidade da nova nação (em Ex 19,5-6) encontra-se totalmente condicionada à obediência dos mandamentos divinos. Essa abordagem se encontra mais amplamente exposta em: OTTO, 2011, p. 69-71.

sintomática para a relação pretendida por Deus em referência ao seu povo,²⁷⁰ visto que o seu pacto requer que os israelitas se comportem como seus vassalos.²⁷¹

Conforme analisado no item 1.7 desta dissertação, o posicionamento retórico da partícula adverbial וְעַתָּה em v.5a, funciona como um eixo de transição entre o prólogo do discurso e o bloco da proposição da aliança.²⁷² Na primeira parte da fala do protagonista (v.4), apresentou-se o comportamento de YHWH como penhor para o pacto, entretanto, agora (v.5), cabe ao povo aceitar os termos da aliança. As ações pretéritas do Senhor informam aos destinatários do discurso que Deus ouviu o seu grito de sofrimento e se lembrou da aliança que havia firmado com seus antepassados (Ex 2,24). Agora, se obedecerem a ele, serão reconectados à promessa feita à casa de Jacó e aos filhos de Israel (v.3c-d).²⁷³

Além disso, no item 1.7, verificou-se que a configuração sonora do discurso marca o ritmo da sua sucessão/alternância verbal.²⁷⁴ No verso 4, o povo é expectador das ações salvíficas do Senhor, ao passo que, no verso 5, é requerido que este, em contrapartida, obedeça a aliança para que seja eleito propriedade de YHWH.²⁷⁵ A

²⁷⁰ A posição privilegiada diante das nações, a qual YHWH estava pretendendo erigir Israel, dependia de um relacionamento exclusivo com ele. Ver mais amplamente em: WALTKE, Bruce K. **Teologia do Antigo Testamento**: uma abordagem exegética, canônica e temática. São Paulo: Vida Nova, 2015, p. 403-404.

²⁷¹ Sobre o tema: YHWH – rei e Israel – vassalo, em comparação com tratados políticos internacionais que estabelecem as relações entre governantes e governados, ver: PROPP, 2006, p. 301-302.

²⁷² A palavra וְעַתָּה introduz a conclusão após as declarações do prefácio, sendo que em Ex 19,5 tal conclusão corresponde a uma proposta a ser aceita pelo povo, mediante certas condições. Ver: CASSUTO, 1967, p. 227.

²⁷³ YHWH não está forçando os hebreus a servi-lo, como seria o caso de um rei-conquistador humano, pelo contrário, ele espera por uma resposta voluntária do povo aos seus feitos em favor deles. Suas ações salvíficas visaram apresentar-se aos israelitas como o Deus de seus antepassados, que cumpre suas promessas. Portanto, caso o eles se decidissem pela obediência, significaria o nascimento de Israel como povo de YHWH. Ver mais amplamente em: DURHAM, 1987, p. 262.

²⁷⁴ $\text{וְעַתָּה} + \text{וְעַתָּה} + \text{וְעַתָּה} // \text{וְעַתָּה} + \text{וְעַתָּה} + \text{וְעַתָּה} // \text{וְעַתָּה} + \text{וְעַתָּה}$

²⁷⁵ “Apesar da desobediência de Israel no deserto (15,22-17,7) YHWH mostra-se disposto a continuar com Israel; ele até oferece um relacionamento duradouro: Israel ocupará uma posição exclusiva entre as nações, será o único povo que lhe é concedido um vínculo pessoal, desde que seja fiel a ele, atendendo a seus preceitos (19,5). O próprio YHWH estimula uma resposta favorável, lembrando a Israel como agiu como seu salvador e guia (19,4).” Traduzido de: “Notwithstanding Israel's disobedience in the wilderness (15,22-

obediência, nesse caso, é um requerimento baseado na reputação do Senhor – um ato de confiança –, e não no conteúdo legal, que ainda seria comunicado ao povo.²⁷⁶ A legislação, que corresponde ao conteúdo da aliança sinaítica, deveria ser aceita de antemão, assim como o Senhor os havia libertado sem exigências de obediência prévia. Tal dinâmica eleva o conceito de aliança, no âmbito das palavras do discursista-legislador, ao patamar de uma relação de parceria – baseada na confiança – com os seus ouvintes-destinatários.²⁷⁷

Por fim, há de se levar em conta que “ouvir” (v.5b) e “observar” (v.5c) – conforme analisado nos itens 1.4 e 1.7 dessa dissertação –, de acordo com a configuração de prótase/apódose, se constituem como elementos condicionantes para a aceitação da aliança. Mas não só isso, metaforicamente esses dois verbos ajudam a desvendar o enredo dos capítulos 19-24, visto que o avanço da trama progride de uma experiência de se ouvir a voz divina – que estava a se manifestar – para a codificação e observação da aliança, em forma de lei. O caráter/reputação do Senhor que, ao longo do processo de libertação, havia se revelado/consolidado diante do povo através de seus atos salvíficos (v.4a-d), agora seria transcrito no Livro da Aliança. Assim, ouvir a voz de YHWH passa a significar observar a sua lei.²⁷⁸

17,7), YHWH shows himself willing to continue with Israel; he even offers Israel a lasting relationship: Israel will occupy an exclusive position among the nations, be the only people granted a personal bond with him, provided it be faithful to him, heeding his precepts (19,5.6). YHWH himself prompts a favourable answer by reminding Israel of how he acted as their savior and guide (19,4).” Em: HOUTMAN, 1996, p. 424, 425.

²⁷⁶ A aliança é firmada sob uma dimensão relacional, visto que o seu conteúdo refere-se a estipulações a serem estabelecidas posteriormente. Ver: SARNA, 1991, p. 103.

²⁷⁷ Como já mencionado anteriormente, de: FISCHER; MARKL, 2009, p. 212-216; “A eleição envolve um relacionamento especial entre os parceiros da aliança, Deus e seu povo.” Ver: WALTKE, 2015, p. 403.

²⁷⁸ Em Dt 15,5; 28,1, por exemplo, o ato de “ouvir” a voz divina é entendido como “observar” a lei escrita, tal como pode ser observado em Sl 78,10; 103,18. Essa linguagem metafórica empregada na oferta da aliança indica que o discursista tenciona estabelecer a autoridade da lei escrita. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: DOZEMAN, 2009, p. 444.

Dessa forma, a imagem da aliança, dentro do discurso do Senhor, representa a capitulação dos hebreus à YHWH mediante a uma resposta positiva – vertida em obediência – ao tipo de relacionamento que ele lhes estava oferecendo. Tal aceitação, por parte do povo (v.5b-c), representa a transição de uma mera descendência de sangue (v.3c-d) para uma comunidade de fé (v.5d; v.6a), cujo suserano já deu prova de seu distinto/santo caráter (v.4a-d).²⁷⁹ Portanto, a aceitação da aliança constitui-se como o meio pelo qual Deus transferirá a sua santidade para o seu povo, pois, v.5d e v.6a prenunciam que os israelitas aderirão à lei divina.²⁸⁰

2.8 Minha propriedade peculiar dentre todos os povos

O clímax da proposta retórica do primeiro discurso do Senhor, Deus de Israel, no Monte Sinai,²⁸¹ se dá quando se apresenta a razão pela qual o povo foi trazido até aquele lugar (v.3b)²⁸² na presença de YHWH.²⁸³ A palavra-chave usada para retratar aquilo que se estava propondo – através da aliança – ao povo, traduzida aqui como propriedade peculiar, é o substantivo הֵיִלָּוֶת ,²⁸⁴ ou seja, os israelitas passam a ser descritos

²⁷⁹ Se o povo aceitasse os termos da aliança, estaria entrando em um relacionamento pessoal com YHWH, que graciosamente já havia dado provas de suas intenções. Ver mais amplamente em: DURHAM, 1987, p. 262.

²⁸⁰ O caráter santo de YHWH, vertido em suas ações salvíficas e condenação da opressão e injustiça (componentes do caráter do faraó egípcio), será transcrito em forma legal, assim, se os israelitas aceitarem tal aliança – proposta graciosamente – passarão a representar a santidade do Senhor. Ver mais amplamente em: DOZEMAN, 2009, p. 444, 445, 447.

²⁸¹ Como foi demonstrado no item 1.7 dessa dissertação.

²⁸² O “monte” – cenário analisado no item 2.1 dessa dissertação.

²⁸³ Refere-se aqui ao que se analisou no item 2.5 dessa dissertação.

²⁸⁴ A palavra הֵיִלָּוֶת ocorre apenas oito vezes na Bíblia Hebraica (Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; I Cr 29,3; Sl 135,4; Ec 2,8; Ml 3,17), tendo seu significado geralmente traduzido como *propriedade pessoal*. Ver: HOLLADY, 2010, p. 359; em sentido profano e secular, a palavra refere-se as posses pessoais de alguém (I Cr 29,3), nesse caso a doação por Davi de seu próprio ouro e prata para o templo do seu Deus (cf. 27,25-31; cf. também Ec 2,8). No uso teológico desse termo, seu referente mais importante é Israel, a quem Deus transforma em sua הֵיִלָּוֶת (Ex 19,5), sua própria e inigualável possessão. Apesar de todas as nações lhe pertencerem, Israel se toma a “joia da coroa”, dentre todas as nações. Sua qualidade única está na sua posição/função/caráter de reino de sacerdotes e nação santa (separada para ele; ver também Dt 7,6; 14,2;

na perspectiva de sua nova relação com o Senhor.²⁸⁵ Tal descrição, dimensiona tanto um relacionamento especial quanto um valor especial,²⁸⁶ sendo que este último é resultante do primeiro.²⁸⁷

26,18; SI 135,4). Em Malaquias o substantivo se refere a comunidade que tem um coração temente a Deus (MI 3,17). Eles são do Senhor e tem um futuro glorioso, ao contrário do complacente e rebelde (3,18- 4.1). Ver: CARPENTER, Eugene. תְּשׁוּבָה. In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 3. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997, p. 224; aqueles que temem o Senhor tornam-se sua propriedade peculiar, dos quais ele jamais se esquecerá... (MI 3,16-18). Israel era a propriedade particular de Deus (SI 135,4). Moisés lembrou Israel de que Deus os escolhera e os resgatara de escravidão não devido à bondade de Israel, mas unicamente porque ele o amava e era fiel às promessas feitas aos patriarcas. Israel devia refletir a santidade divina e viver de acordo com os mandamentos de Deus (Dt 14,2), refletindo o padrão divino numa vida de aceitação, sem reserva alguma, dos termos da Aliança feita no Sinai (Ex19,5-6) e renovada por ocasião de sua entrada em Canaã (Dt 26,16-19). Ver: PATTERSON, Richard D. תְּשׁוּבָה. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 617; a palavra תְּשׁוּבָה, que também aparece no hebraico Talmudico e Mishinaico, possui seu campo conceitual semântico relacionado (derivado) ao termo Acadiano *sikiltum* [transliteração], cujo significado (assim como na LXX: + λαός) pode ser: posse de alguém sob tutela ou com direitos legais, por exemplo a propriedade de uma esposa, um filho que vive na casa de seu pai ou um servo que mora com seu mestre; pessoas escolhidas; posseção especial; posseção pessoal de YHWH. Para se ter acesso a uma abordagem mais ampla sobre essa questão, ver: LIPINSKI, Edward. תְּשׁוּבָה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. X. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p. 144-148; “A expressão *tesouro pessoal* [propriedade peculiar] emprega uma palavra comum em outras línguas do antigo Oriente Próximo para descrever bens acumulados, seja por meio da divisão de despojos, seja por direito de herança. A evidência de que essa expressão podia também ser aplicada a pessoas se encontra no selo real de *Alalakh*, no qual o rei se identifica como o *tesouro pessoal* do deus *Hadad*. Semelhantemente, em um texto ugarítico, o rei vassalo de Ugarit recebe o favor de seu senhor *hitita*, que o descreve como seu *tesouro pessoal*”. Traduzido de: “The phrase *treasured possession* uses a word common in other languages of the ancient Near East to describe accumulated assets, whether through division of spoils or inheritance from estate. The people can be so described is evident in a royal seal from *Alalakh*, where the king identifies himself as the *treasured possession* of the god *Hadad*. Likewise in a Ugaritic text the king of Ugarit’s favored status as a vassal is noted by naming him a *treasured possession* of his Hittite overlord”. Em: WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 94.

²⁸⁵ A nova identidade dos israelitas é descrita pela palavra תְּשׁוּבָה, cujo significado remete-se aos propósitos de YHWH para Israel diante das nações. Ver: DOZEMAN, 2009, p. 444, 445.

²⁸⁶ A ideia de Israel como propriedade peculiar do Senhor tanto pode significar que o povo tem algum valor especial, quanto que seu valor se deve ao relacionamento especial que tem com Deus. Ver: COLE, R. Alan. **Exodus: an introduction and commentary**. (TOTC – Tyndale Old Testament Commentaries; Vol. 2). Downers Grove: InterVarsity Press, 2008, p. 152; a palavra תְּשׁוּבָה, usada para descrever a nova condição de Israel diante de YHWH e das nações da terra, não significa propriedade em geral, mas propriedade valiosa, aquela que é separada, posta à parte. Ver: KEIL, Karl F; DELITZSCH, Franz. **Keil e Delitzsch Comentário Bíblico sobre o Antigo Testamento**. Edição do Kindle. (Locais do Kindle 13366-13376).

²⁸⁷ O valor de Israel como tesouro de YHWH resulta de seu relacionamento com ele, pois levando-se em conta a equivalência de תְּשׁוּבָה com o termo acadiano *sikiltum* [transliteração], o referencial resultante remete-se a uma propriedade privada, independentemente de seu valor inerente. Assim, a legitimidade da santidade de Israel, como posseção divina, é resultante de sua aceitação da aliança de YHWH, visto que é ele quem confere valor às suas posses. Ver: DOZEMAN, 2009, p. 444, 445.

De acordo com a configuração retórica do discurso – que dá destaque especial à ação graciosa do Senhor em favor dos oprimidos (v.4a-d)²⁸⁸ –, Israel foi escolhido como propriedade peculiar de YHWH.²⁸⁹ Nesse sentido, a ênfase do discursista, em v.5d, recai sobre a qualidade da relação de Deus com seu povo, enfatizando de maneira única a associação inextricável entre a propriedade peculiar e a busca por santidade.²⁹⁰ No âmbito da narrativa exodal, a aceitação da aliança – por parte dos israelitas – os habilita a uma nova categoria de relacionamento com Deus, cuja parceria requer – mediante obediência – um comportamento santo.²⁹¹

Por fim, é digno de nota o fato de que Israel é feita propriedade peculiar de YHWH dentre todos os povos. Trata-se de uma relação radical, visto que, ao se estabelecer essa distinção, o discursista está falando sobre um relacionamento de exclusividade, no qual Deus é o único Senhor dos israelitas.²⁹² Além disso, ao levantar-se uma nação peculiar – por representar, através de sua obediência à lei divina, o caráter divino²⁹³ – dentre todos os povos da terra, espera-se que tal eleição desempenhe, também,

²⁸⁸ Conforme foi demonstrado no item 1.7 dessa dissertação, a graça do Senhor – vertida em suas ações salvíficas (Ex 19,4) – constitui-se como apelo retórico para que Israel aceite a aliança.

²⁸⁹ A consumação da aliança no Sinai – em que Israel é escolhido por YHWH como sua propriedade peculiar (Ex 19,5) – após a graciosa libertação do povo cativo pelo regime opressor egípcio, constitui-se como o clímax da promessa patriarcal, pois finalmente, dentro do panorama canônico do Pentateuco, a linhagem familiar escolhida em Gn 15 e 17 torna-se uma nação. Essa abordagem encontra-se amplamente exposta em: CHILDS, 1989, p. 93-96; apesar de que a posição de Israel como propriedade peculiar de YHWH esteja condicionada à sua obediência à aliança, tal obediência não deve ser considerada a motivadora de tal pacto, visto que Israel tornou-se o povo de Deus, não por uma obrigação natural, mas por sua experiência de redenção do Egito, que deve ser entendida como um ato de favor divino. Essa abordagem encontra-se amplamente exposta em: CHILDS, Brevard S. **Biblical Theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 1993, p. 138-140.

²⁹⁰ Israel constitui-se como propriedade peculiar do Senhor ao passo que se dispõe refletir sua santidade, mediante à obediência à sua aliança. Ver mais amplamente em: SARNA, 1991, p. 104.

²⁹¹ O chamado à obediência – integrante fundamental da aliança – visa separar Israel para o propósito de representar a santidade do Senhor diante de todos os povos. Ver mais amplamente em: SAILHAMER, 1992, p. 282.

²⁹² Essa questão é tão fundamental, que o próprio Decálogo é introduzido com a ordenança de que Israel não deve servir a outro deus que não seja o Deus que os tirou da terra do Egito (Ex 20,2.3).

²⁹³ A imagem que representa a posse única e exclusiva de YHWH sobre Israel é, também, uma representação única do caráter e justiça do Senhor diante das nações da terra. Ver: DURHAM, 1987, p. 262.

um papel que tenha em conta o benefício de todas as nações,²⁹⁴ assim como vislumbrava a promessa feita à Abraão – “em ti serão benditas todas as famílias da terra” (Gn 12,3).

2.9 Porque toda a terra é minha!

A única frase nominal de todo o discurso do Senhor, direcionado ao seu povo no Monte Sinai, é introduzida pela partícula ׀, a qual recebeu bastante atenção no item 1.7 dessa dissertação, onde se destacou seu grande potencial retórico. Sua função estratégica – ao introduzir uma cláusula não verbal (incomum) no seio de uma sequência de frases verbalmente regidas – põe em perspectiva uma informação fundamental, que transcende o contexto imediato em que o discurso é proferido. A atenção tanto da audiência imediata quanto do ouvinte-leitor da narrativa exodal é chamada para um tema patente no desenvolvimento da trama, que dá causa e/ou garantia para o que está sendo dito.²⁹⁵

A soberania de YHWH sobre toda a terra constitui-se como razão fundamental para que ele tenha agido contra o sistema opressor egípcio, bem como, legitimidade para eleger Israel como nação e nomeá-la para uma função sacerdotal diante das nações.²⁹⁶ O Egito recusou-se a seguir as instruções do Senhor, como fizera nos dias de José. Assim,

²⁹⁴ Em v.5d o discursista tenciona sublinhar uma distinção entre Israel e os demais povos da terra. Isso é feito em duas perspectivas: (1) a exclusividade do relacionamento dos israelitas com seu Deus se dá em forma de estrita obediência, a qual os santifica ao ponto de assumir os ideais de justiça de seu libertador/legislador em forma de comportamento; (2) esse processo de separação se dá em perspectiva de todas as nações da terra, o que, por sua vez, significa que tal eleição confere a Israel o atributo de primogênito dentre os povos, isto é, existe uma responsabilidade inerente à tal exclusividade. Ver mais amplamente em: ANDIÑACH, 2010, p. 257.

²⁹⁵ O reconhecimento da soberania de YHWH é refletida na disposição imediata em obedecer às suas palavras. Sem isso o discurso direto do Senhor ao povo seria inviável. Ver: HOUTMAN, 1996, p. 425.

²⁹⁶ Porque o Senhor é, como ele declara aqui, soberano de toda a terra, é sua prerrogativa privilegiar um povo entre os muitos como sua propriedade peculiar. Essa abordagem encontra-se em: ALTER, 2008, p. 423; a proclamação dessa cláusula nominal serve como explicação para o porquê é uma grande honra ser uma propriedade peculiar de YHWH. Sendo o Senhor soberano sobre toda a terra, Israel recebe, também, uma posição de destaque de igual monta. Ver: PROPP, 2006, p. 157.

sendo Deus soberano sobre as nações, interveio através de Moisés na libertação dos oprimidos. A constituição de Israel como sua propriedade peculiar, em contrapartida, cumpre o propósito de refletir a soberania do Senhor diante de todos os povos, ao mesmo tempo que é garantida por ela.²⁹⁷

O discurso do Senhor ao povo, propondo-lhes uma aliança (v.5a-d), apela para que se lembrem de suas ações pretéritas (v.4a-d) em prospectiva de seus objetivos futuros (v.6a), tendo como fundamento legitimador/fiador a soberania de YHWH (v.5e).²⁹⁸ No passado, Deus mostrou-se diferente dos reis terrestres e suas divindades, que governam apenas para seus súditos étnico-regionais. A divindade hebreia está atenta às injustiças que permeiam todas as nações e intervém nos governos iníquos, a fim de fazer cessar a opressão.²⁹⁹ Dessa forma, a adoção de Israel não é o mero estabelecimento de uma nação livre, mas, além disso, tal eleição carrega em si prerrogativas especiais, vertidas na responsabilidade sacerdotal de representar a santidade do Senhor diante de toda a terra, mediante obediência estrita à sua lei.³⁰⁰

²⁹⁷ A relação de exclusividade com o soberano de todas as nações, ao mesmo tempo que significa segurança (principalmente porque ele já deu prova de sua reputação protetora – Ex 19,4), também, implica em representar dignamente o caráter do Senhor, que é distintivo. Ver: ANDIÑACH, 2010, p. 257; “... a função da aliança é separar Israel como uma nação que pode mediar a identidade divina para toda a família de nações.” Ver: HOUSE, 2009, p. 138.

²⁹⁸ Conforme foi demonstrado na análise da configuração retórica do discurso – item 1.7 dessa dissertação.

²⁹⁹ YHWH não é apenas o Deus dos hebreus, ele é o Senhor de toda a terra. As divindades egípcias, bem como os demais deuses da terra de Canaã, são divindades territorialistas e mantêm dominação sobre seus súditos apenas. Tal soberania confere a Israel prerrogativas especiais – mediante obediência – de representar os propósitos divinos a toda a terra, reprovando a ilegitimidade de sistemas de governos opressores. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: CASSUTO, 1967, p. 227.

³⁰⁰ A proclamação do governo divino sobre toda a terra contrasta uma perspectiva de eleição de Israel em perspectiva de isolamento geográfico e/ou social. A distinção entre a propriedade peculiar e todos os povos, deve ser vista em referência qualitativa, isto é, toda a nação israelita passa a ser vista em seu papel sacerdotal diante das nações. Essa abordagem encontra-se amplamente exposta em: DOZEMAN, 2009, p. 445-446; a eleição requer dos israelitas estrita fidelidade ao soberano de toda a terra. A posição privilegiada concedida a eles exige devoção total e reconhecimento ao domínio global do Senhor. Ver: WALTKE, 2015, p. 403, 404.

2.10 Um reino de sacerdotes e uma nação santa!

As duas expressões paralelas, מְמַלְכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ³⁰¹ – em vista de sua carga

³⁰¹ O substantivo מְמַלְכֶת ocorre na Bíblia Hebraica cento e quinze vezes em sete formas diferentes, tendo como possibilidade de tradução: reino, domínio; poder ou dignidade de rei; poder real. Ver: HOLLADAY, 2010, p. 282; entretanto, a expressão associada – מְמַלְכֶת כֹּהֲנִים – ocorre uma única vez (Ex 19,6), razão pela qual possui – teologicamente – um amplo histórico de interpretações/traduições, desde versões mais antigas da Bíblia até aos comentaristas mais modernos. Tal histórico pode ser encontrado tanto em: DURHAM, 1987, p. 262-263, quanto em: PROPP, 2006, p. 157-160; o substantivo כֹּהֲנִים – que aparece aqui no plural (כֹּהֲנִים) –, por sua vez ocorre setecentas e quarenta vezes em dezoito formas diferentes no texto da Bíblia Hebraica. Ver: HOLLADAY, 2010, p. 215; tendo como raiz subjacente o verbo כָּהֵן – cujo significado é associado a desempenhar os deveres de um sacerdote – que ocorre vinte e três vezes no texto hebraico do Antigo Testamento. Ver: KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. **Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament**. Band I. Leiden: Brill, 2004, p. 440; o termo כֹּהֵן, portanto, como substantivo pode significar *autoridade principal, oficial-mor e/ou sacerdote*, ou até mesmo *ministro das coisas sagradas*, especialmente dos sacrifícios. Além disso, o substantivo כֹּהֵן é uma palavra comum para sacerdotes de outras divindades que não YHWH – Baal, por exemplo (II Rs 10,19) – quando assume, também, o significado de autoridade principal. Ver: PAYNE, J. Barton. כֹּהֵן. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 431-432; na maioria das ocorrências, um כֹּהֵן é um membro de um grupo sacerdotal distinto dentro da sociedade, definido tanto pela genealogia quanto pela função. Diz-se, frequentemente que, no AT, o sacerdócio não é uma vocação, mas sim, um ofício. Talvez o conceito central de sacerdócio seja a mediação entre a esfera do mundo divino e a do mundo comum. Um sacerdote, com suas ações rituais e palavras, facilita a comunicação através do limite que separa o santo do profano. Os sacerdotes representavam Deus para o povo no esplendor pelas roupas que usavam, pelo comportamento que assumiam e pelos oráculos e instruções que transmitiam, ao passo que, no sacrifício e na intercessão, eles representavam o povo diante de Deus. O sumo sacerdote representa toda a nação levando, normalmente, o nome das doze tribos para o Santuário (Ex 28,29-30) e fazendo, uma vez por ano, a expiação pelo povo (Lv 16). Entretanto, a linguagem sacerdotal é usada, ocasionalmente, a respeito da nação de Israel. Em Êxodo 19,6 Israel é chamado de “um reino de sacerdotes e uma nação santa”. O povo sacerdotal deve mediar o conhecimento e a bênção do Deus santo para outros povos (cf. 15,11-17; 19,5-6; Lv 20,22-26). Essa abordagem encontra-se amplamente exposta em: JENSON, Philip. כָּהֵן. In: VANGEMEREM, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis**. Vol. 2. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997, p. 600-605; além disso, em sentido mais específico, o termo כֹּהֵן, em função de sua associação com outras palavras e contextos, pode assumir diversas facetas: (1) em Levíticos 21,10, por exemplo, e outros dezesseis textos do Antigo Testamento, a palavra כֹּהֵן ocorre na expressão הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, que significa *sumo sacerdote*, referindo-se à função de chefe dos sacerdotes; (2) as cento e noventa e seis vezes que o substantivo כֹּהֵן ocorre no livro de Levíticos, sua referência principal é o *Sacerdócio Levítico*, isto é, dos levitas; (3) em Êxodo 19,6, porém, o substantivo כֹּהֵן é integrante da expressão מְמַלְכֶת כֹּהֲנִים, significando *reino de sacerdotes*. Uma referência ao povo, como um todo, exercendo uma função sacerdotal; (4) a figura do *rei sacerdote* – Melquisedeque, em Gn 14,18, por exemplo – constitui-se como uma das mais notáveis associações do termo כֹּהֵן. O conteúdo aqui sintetizado encontra-se amplamente exposto em: DOMMERSHAUSEN, Werner. כֹּהֵן. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. VII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 66-75; o termo כֹּהֵן, além de poder representar o ofício sacerdotal de outras deidades (egípcias: Gn 41, 50; 46, 20; 47,26; filisteias: I Sm 6,2; sacerdotes de Dagom: I Sm 5,5; de Baal: II Rs 10,19; de Quemós: Jr 48,7; de Baalins e de Aserá: II Cr 34,4.5), remete-se, também, ao ofício sacerdotal pré estabelecimento do sacerdócio levítico, como pressuposto em Ex 19,24. Ver mais amplamente em: SACERDOTE. In: VINE, William E; UNGER, Merrill F; WHITE Jr, William. (Eds.). **Dicionário VINE**: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. Rio de Janeiro: CPAD, 2012, p. 271-273; na época patriarcal o ofício sacerdotal – não profissional – recaía sobre o chefe de família e era transmitido através das gerações via

semântica e em vista do ponto de referência –, projetam em imagem,³⁰² um sumário prospectivo e retoricamente engendrado, sobre o objetivo do discurso do Senhor. Pois, de

primogenitura. Essa abordagem encontra-se amplamente exposta em: WOLFF, Hans W. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Hagnos, 2008, p. 271-281; o adjetivo $\psi\delta\eta\gamma$ pode significar tanto aquilo que é intrinsecamente sagrado, quanto o que foi admitido no âmbito do sagrado por meio de um rito divino ou de ato público. Tem conotação daquilo que é distinto do que é comum ou profano. No âmbito da Bíblia Hebraica aquilo que é santo, entretanto, não apenas se distingue do profano, mas também se opõe a ele. Essa abordagem encontra-se exposta (com diversas referências a textos bíblicos) em: MCCOMISKEY, Thomas E. $\psi\delta\eta\gamma$. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980, p. 786-789; assim como os demais adjetivos formados de verbos de condição, $\psi\delta\eta\gamma$, qualifica lugares ritualmente significativos, o acampamento, o povo de Israel, seus sacerdotes, levitas, bem como o próprio Deus. Ver mais amplamente em: KORNFELD, W. $\psi\delta\eta\gamma$. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 527-530; no âmbito de Êxodo 19,6 – o uso do adjetivo $\psi\delta\eta\gamma$ – a questão é se a expressão “nação santa” é mais ou menos o equivalente à “minha propriedade peculiar” ou se refere à consagração ao serviço sacerdotal, ou até mesmo envolve exigências éticas e morais. De acordo, entretanto, com outras referências do Pentateuco, O significado flutua assim entre obediência ética, abstinência do que é impuro e adoração do único Deus. Todas essas condições levam ao relacionamento adequado com Deus. Essa abordagem encontra-se amplamente (com diversas referências bíblicas) exposta em: RINGGREN, Helmer. $\psi\delta\eta\gamma$. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 530-543.

³⁰² Apesar da primeira associação direta (formal) da instituição sacerdotal (Ex 28,29) – no âmbito das narrativas do Pentateuco – tenha sido após eles terem sido (como nação) designados como *reino de sacerdotes* (Ex 19,6), a imagem do sacerdócio já possui (ainda que incompletamente às vezes) vislumbres de diversos aspectos de suas funções e prerrogativas (por exemplo: Abel – Gn 4,4; Noé – Gn 8,20; Jacó – Gn 31,54; 46,1; a menção à Melquisedeque – Gn 14,18-20). Esse assunto encontra-se amplamente exposto em: DUKE, Rodney K. PRIESTS/PRIESTHOOD. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 646-655; a imagem de Israel como reino de sacerdotes evoca, em primeiro plano, seu status de *resgatados*, e por conseguinte sua função. Pessoas resgatadas são imagens restauradas de Deus e, portanto, sacerdotes. Nesse sentido, a imagem sacerdotal está metaforicamente relacionada ao ser humano como imagem de Deus. Tal correlação tem como arquétipo, Adão, o primeiro homem. De acordo com Gn 1,28; 2,15; 3,24, o paradigma sacerdotal – que emana das atribuições de Adão – consiste em cuidar da terra, mantendo-a pura. Tal abordagem encontra-se exposta em: PRIEST. In: RYKEN; WILHOIT; LONGMAN III, 1998, p. 662-663; a imagem de santidade é um conceito dominante no Pentateuco (especialmente em Êxodo e com exceção de Gênesis). A santidade é poderosamente manifestada nos episódios de revelação de Deus (Sarça Ardente, no Mar, na teofania do Sinai, Moisés refletindo a glória de Deus, etc.). Mas, não se trata – unicamente – da apresentação gloriosa de YHWH, a imagem de santidade está atrelada à ética divina vertida em seu comportamento, ou seja, a santidade representa a essência do caráter do Senhor. A reputação de Deus é forjada pelo seu comportamento santo. Suas ações o distinguem de qualquer outra divindade. Tornar-se uma *nação santa* exige de Israel um comportamento ético-religioso orientado pelo caráter de Deus. Essa abordagem, aqui sintetizada, se encontra amplamente desenvolvida em: HARTLEY, John E. HOLY AND HOLINESS, CLEAN AND UNCLEAR. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003, p. 420-431; a santidade do Senhor é transferida para Israel mediante sua obediência – vertida em comportamento – à aliança proposta por Deus (Ex 19,5). O reinado de YHWH sobre toda terra é legitimado por seu comportamento santo. O reinado divino é compartilhado com Israel na medida em que o povo se relaciona com o Senhor (por ter sido escolhido por ele – paralelo entre Ex 19,6 e I Cr 28,5), comportando-se de acordo com o caráter de Deus. A imagem do reinado está atrelada à imagem da santidade (Ex 19,6). Ver mais amplamente em: KING, KINGSHIP. In: RYKEN; WILHOIT; LONGMAN III, 1998, p. 476-478; a experiência da santidade de Deus requer, em contrapartida, uma responsabilidade humana. O chamado

acordo com a configuração retórica do ato de fala do protagonista do êxodo,³⁰³ as imagens contidas em v.6a constituem-se tanto como resultado de v.5d, quanto como evidência de v.5b-c, porquanto, como demonstrado anteriormente, o status de *propriedade peculiar* do Senhor (v.5d) é dependente das atitudes – da parte do povo – de se *ouvir a voz de Deus* (v.5b) e *obedecer a sua aliança* (v.5c).³⁰⁴ Destarte, *reino de sacerdotes e nação santa* (v.6a), enquanto resultado de v.5b-d, constitui-se como o objetivo do discurso do Senhor, em face de sua soberania sobre toda a terra (v.5e).³⁰⁵

Outro elemento retórico – também evidente na estrutura concêntrica do discurso³⁰⁶ – é o paralelismo envelope formado, assimetricamente, pelo jogo de palavras homônimas na introdução de cada bloco sintático, que corresponde à fala do Senhor ao seu povo (C // D // C'). O emprego incomum do pronome de segunda pessoa do plural $\square\eta\aleph$, introduzindo v.4a e v.6a³⁰⁷ – tendo como referência temporal a partícula adverbial $\eta\eta\aleph$ (v.5a) –, estabelece um paralelo entre as ações de YHWH em face do sistema opressor egípcio (v.4b-d) e o comportamento esperado – pelo Senhor – do povo (v.6a) em virtude da relação de parceria estabelecida pela aceitação dos termos da aliança (v.5b-

para Israel ser uma nação santa (Ex 19,6; Lv 19,2) significa, por um lado, que é para eles serem diferentes e distintos dos outros povos, por causa de seu relacionamento com YHWH, mas isso demanda, também, por outro lado, uma dimensão ética distintiva. Israel precisa de distinguir moralmente, refletindo a moral e santidade de seu Deus. O povo israelita precisa ser santo em caráter e comportamento – em relação aos povos de toda a terra –, para que possa refletir a imagem do Senhor. Ver mais amplamente em: HOLINESS. In: RYKEN; WILHOIT; LONGMAN III, 1998, p. 389-390.

³⁰³ Demonstrada no item 1.7, tendo como base a análise da estrutura concêntrica do discurso no item 1.6 dessa dissertação.

³⁰⁴ A proposta de YHWH prevê uma aliança bilateral, dando a Israel uma posição exaltada entre os povos, no lugar da aceitação de uma disciplina peculiar. Ver mais amplamente em: CASSUTO, 1967, p. 227.

³⁰⁵ As declarações de v.6a definem ainda mais a implicação de ser a *propriedade peculiar* do Senhor. A soberania nacional expressa pela imagem de um *reino de sacerdotes*, é indispensável para o cumprimento adequado da missão de Israel. Para que o povo cumpra seu papel entre as nações, ele precisa ser separado por um modo distintivo de vida, consagrado ao serviço de Deus e dedicado a atender as necessidades dos povos. Assim, a luta pela santidade na vida do povo constitui-se como uma marca da existência de Israel. Ver mais amplamente em: SARNA, 1991, p. 104.

³⁰⁶ Realçado pela análise do tecido verbal do discurso, no item 1.5 dessa dissertação.

³⁰⁷ Sobre o uso supérfluo, aqui, do pronome de segunda pessoa, ver: PROPP, 2006, p. 157.

d). Assim sendo, a ação divina descrita em Ex 19,4 assume uma função performativa para o comportamento do *reino de sacerdotes* e da *nação santa* em Ex 19,6.³⁰⁸

Além disso, ainda em vista da análise das expressões verbais, verifica-se que a referência temporal da cena do discurso é anterior ao pronunciamento do decálogo. Razão pela qual o discursista, ao convidar os israelitas a tomar a atitude de aceitar a aliança (v.5b-c) – cujo conteúdo ainda está por ser promulgado –, expressa os verbos relativos às ações do povo (v.5d; v.6a) de maneira passiva. Isso significa que as ações verbais resultantes da aceitação da aliança correspondem, no momento do discurso, às expectativas divinas em relação aos israelitas.³⁰⁹

Em Ex 19,4-6a, Deus está explicando ao povo que o significado do que ele fez ao egípcios em seu favor (v.4) é a expressão da sua santidade. Por conseguinte, ao propor que, em contrapartida, se disponham a ouvir sua voz e obedecer a sua aliança (v.5b-c), eles poderão, então, desfrutar uma relação especial – sendo sua propriedade peculiar (v.5d) –, onde, enfim, o caráter santo de YHWH se manifeste através do comportamento dos israelitas (v.6a). O soberano sobre toda a terra (v.5e), ao trazer à memória de seu povo (v.4a) o seu empenho em fazer cessar a injustiça – esperando que lhe deem ouvidos e obedeçam (v.5b-c) –, propõe-lhes uma parceria, na qual deseja torná-los um *reino de sacerdotes* e uma *nação santa*.³¹⁰

³⁰⁸ “É um convite à justiça e a respeito ao próximo, um convite para aplicar a lei do amor. [...] Trata-se de destacar que, no centro da preocupação da vida, devem estar as leis que combinam, de modo indissolúvel, a justiça com o reconhecimento de Deus, o respeito pela vida alheia e a adoração exclusiva a Deus. Simultaneamente está implícito que cada israelita será – pelo menos simbolicamente – um sacerdote de YHWH, tendo a responsabilidade de cumprir a sua vontade.” Ver: ANDIÑACH, 2010, p. 258.

³⁰⁹ A implementação das promessas divinas em relação à Israel está condicionada à manutenção, pelo povo, dos termos do convênio. A aspiração do discursista, aqui, é que o abismo entre o comportamento ideal e o comportamento real de Israel seja transposto pela sua obediência aos termos da aliança. Embora, a preocupação quanto ao reto comportamento do povo continue sendo uma preocupação dos escritores bíblicos, através dos profetas. Ver mais amplamente em: ALTER, 2008, p. 423.

³¹⁰ Esse panorama do discurso está baseado em: CASSUTO, 1967, p. 226-227.

A relação entre as duas imagens de v.6a expressa cumulativamente a extrema santidade de todo o Israel, visto que, por exemplo, em Ex 19,10-15, todo o povo deve observar requisitos de pureza e continência.³¹¹ As duas expressões, entretanto, por apresentarem configurações gramaticais distintas – (1) relação construta entre dois substantivos, e (2) substantivo qualificado por adjetivo –, sugerem também dimensões de significado ligeiramente diversas. Israel como מְמִלְכָת פְּהַגִּים deve ser um reino comprometido com a extensão universal do ministério da presença de YHWH,³¹² cujo governo não pode depender das conveniências e articulações políticas dos reis terrestres, antes, pelo contrário, espera-se que Israel seja uma nação que depende da fé em Deus, unicamente, e que se relacione com as demais nações na perspectiva – servidora – de agir em favor daqueles que não tem como se defender,³¹³ assim como o Senhor também agiu anteriormente em seu favor (v.4).

Ademais, como גִּי קְדוֹשׁ, a nação israelita deve manter-se fiel à lei de YHWH, que, na verdade, corresponde à sua própria santidade.³¹⁴ A estrita obediência aos termos da aliança corresponde, em última instância, ao processo de santificação de Israel,³¹⁵ a

³¹¹ Se lido em conjunto com o versículo anterior, 19,6 explica em que medida Israel é a propriedade peculiar do Senhor, visto que é a nação mais santa da terra, a única cuja proximidade YHWH pode tolerar. Isso porque toda a nação passa por processos de purificação que envolvem restrições especiais na dieta, casamento, sexualidade, luto, higiene, etc. Essa abordagem encontra-se amplamente exposta em: PROPP, 2006, p. 158-160.

³¹² A expressão *reino de sacerdotes* investe Israel de um papel sacerdotal entre as outras nações, como um mediador entre os povos e Deus. Ver mais amplamente, em: WALTON; MATTHEWS; CHAVALLAS, 2000, p. 94; como *reino de sacerdotes*, Israel recebe uma atribuição sacerdotal diante das nações. Ainda que, tal propósito não tenha se cumprido plenamente naquela época, ressalta-se o propósito universalista – bem mais amplo – que o Senhor tinha potencializado em suas promessas. Ver mais amplamente em: COLE, 2008, p. 152-153.

³¹³ Essa abordagem – que compreende a expressão מְמִלְכָת פְּהַגִּים como uma nação comprometida em propagar entre os povos da terra a promoção da justiça e equidade – encontra-se desenvolvida em: DURHAM, 1987, p. 262, 263.

³¹⁴ A natureza revelada de YHWH – santidade descritiva de Deus – assumiu um significado fortemente moral e passou a ser uma exigência moral constrangedora sobre o povo (Lv 20,7). Ver mais amplamente em: COLE, 2008, p. 153.

³¹⁵ A linguagem proposta na aliança (v.5b-c), em que se condiciona – em forma de promessa de recompensa – os seus resultados (v.5d; v.6a) aos atos de obediência, corresponde ao processo no qual o Senhor transferirá sua santidade para o povo. Essa abordagem encontra-se desenvolvida em: DOZEMAN, 2009, p. 447.

fim de que, diante de todos os povos da terra, a *nação santa* possa demonstrar como uma relação de parceria obediente com Deus pode transformar um povo.³¹⁶ Assim, o poder transformador do Senhor seria testemunhado no comportamento da sua *propriedade peculiar*.³¹⁷ Destarte, a eleição de Israel – mediante a aliança sinaítica – corresponde a um episódio que diz respeito ao próprio YHWH. Porquanto, todo o projeto do êxodo constitui-se como um arquétipo das intenções salvíficas de um Deus que interfere na história, para libertar os oprimidos e mudar a trajetória de suas vidas.³¹⁸

³¹⁶ Quanto à imagem de *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* como um povo de exibição do poder transformador de YHWH, ver: DURHAM, 1987, p. 263; a ideia de que a santidade de YHWH será conhecida pelas nações através de Israel, encontra-se amplamente exposta em: DOZEMAN, 2009, p. 446.

³¹⁷ “Há ainda um conceito largamente comprovado no antigo Oriente Próximo de que uma cidade ou povo podia ser liberto da sujeição a um rei para se sujeitar diretamente a uma divindade. Assim, Israel, libertado do Egito, é colocado agora numa posição sagrada.” Traduzido de: “Additionally there is a well-attested concept in the ancient Near East that a city or group of people may be freed from being subject to a king and placed in direct subjection to a deity. So Israel, freed from Egypt, is now given sacred status.” Em: WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 94.

³¹⁸ Essa perspectiva pode ser vista em: GRENZER, 2007, p. 13-16.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O primeiro discurso do Senhor, Deus de Israel, no monte Sinai – investigado nessa dissertação –, apresentou-se academicamente como um objeto de estudo profundamente rico. Tanto em vista da percepção estética, quanto da reflexão teológica, o pequeno ato de fala do protagonista principal da narrativa exodal pôde ser observado a partir de pontos de vista potencialmente inovadores, porquanto, o que foi possível desenvolver-se nesse trabalho dissertativo corresponde a um vislumbre introdutório que se propôs a abrir portas – metodologicamente demarcadas – para investigações mais avançadas. Percebeu-se que o estudo literário do texto bíblico, quando realizado com competência metodológica, é capaz de promover reflexões teológicas eminentemente apetecíveis à produção acadêmica da Pós-Graduação.

Como foi evidenciado nas considerações finais do primeiro capítulo dessa dissertação, a apoderação visual da configuração estética do discurso do Senhor em Ex 19,3-7 mostrou-se altamente decisiva para a compreensão das camadas de significado subjacentes à história narrada. A configuração retórica adotada pelo discursista, em seu ato de fala, dialoga profundamente com questões temáticas que emergem do desenvolvimento do enredo, podendo assim explicá-las ao mesmo tempo que delas se faz entender. Nessa relação com o mundo narrado, as palavras do protagonista principal da trama constituem-se como principal chave de leitura para a história do êxodo dos hebreus.

Destarte, a aproximação estética ao texto se demonstrou uma tarefa imprescindível, visto que, em virtude da consistência de sua relação com o enredo, forjou vias de acesso – igualmente consistentes – ao conteúdo teológico do texto. Os elementos retóricos – evidentes na configuração sintática e na textura verbal das palavras do Senhor – constituem-se sinalizadores do caminho pelo qual o discurso narrativo trafega em

direção aos seus destinatários, transportando ao atual ouvinte-leitor uma mensagem intrinsecamente contundente. O narrador da trama exodal empresta sua voz a seu personagem principal, para que, através de um dos elementos cênicos mais marcantes, o seu ponto de vista – o significado mais profundo – da história contada possa ser apresentado em primeiro plano.

Ao serem desenvolvidos os primeiros tópicos do segundo capítulo dessa dissertação, percebeu-se o quanto a narração da história exodal se esforçou para caracterizar seus personagens e ambientá-los em cenários altamente icônicos. O desenvolvimento dramático das relações interpessoais dos personagens, em cada uma das locações descritas pelo narrador, forneceu ao ouvinte-leitor subsídios interpretativos suficientemente eficazes para que a reputação de cada ator pudesse ser discernida. Dessa forma, não restam dúvidas de que o único personagem a quem o narrador empresta sua voz, no episódio da chegada ao Sinai, é o protagonista principal da história.

A narração faz uso de todo um aparato cênico para realçar – mediante manifestações fantásticas de elementos da natureza, como trovões e terremotos – os pronunciamentos de seu personagem principal. Tal esforço retórico cumpre ao propósito de informar ao ouvinte-leitor sobre a circunstância de que as palavras do Senhor a seu povo carregam em si a principal chave de leitura daquilo que é sintomático na história narrada. Isso se torna evidente quando o protagonista começa a discursar. Suas palavras, dirigidas ao povo, são introduzidas em perspectiva de tudo o que se desenvolveu na trama até aquele momento e em prospectiva de suas expectativas futuras. Em progressão pretérita, o discursista quer que suas ações sejam compreendidas, ao passo que olha para o futuro com o anseio de que suas expectativas sejam atendidas.

O Senhor dá início ao seu discurso trazendo à memória de sua audiência as suas ações salvíficas em favor dela, realizadas enquanto estava a sofrer com a opressão violenta desferida pelo sistema opressivo do Egito escravista. O apelo retórico para que o povo ouça sua voz e obedeça a sua aliança consiste em consolidar a sua reputação através da descrição de seu comportamento diante da injustiça. Dessa forma, a base argumentativa do discurso e o enredo da narrativa se congridam perfeitamente, pois o ouvinte-leitor foi informado – através da sucessão de cenas padrão que compõem a trama – de que o povo vivenciou profundamente cada uma das situações rememoradas pela retrorreferência discursiva.

Os destinatários das palavras divinas, por serem lembrados enfaticamente por meio desse discurso, dos atos protagonizados pelo Senhor, têm a sua atenção, propositalmente, posta em perspectiva de três dimensões do comportamento, que descrevem as feições do caráter santo do Senhor. O discursista pretende fazer da sua própria reputação – construída aos olhos do povo, pouco a pouco, à medida em que Deus se revelava diante de cada uma das situações que iam surgindo ao longo da trama – um referencial argumentativo, a partir do qual é possível estabelecer embasamento retórico para diversos motivos discursivos. Além de servir como fiadora da aliança, a reputação do Senhor, contrastada com o comportamento do faraó egípcio, ao mesmo tempo que provê uma percepção prática da santidade divina, constitui-se como paradigma comportamental para o futuro *reino de sacerdotes e nação santa*.

Primeiramente, no âmbito de sua retrorreferência retórica, o Senhor fala a respeito do que ele fez aos egípcios, porquanto, no contexto narrativo que desencadearam essas ações se encontram os motivos fundamentais do projeto do êxodo. Aquela nação que havia sido cenário dos planos de salvação para a casa de Jacó, passa agora – em

virtude da ideologia de seu novo soberano – a privilegiar a injustiça, vertida em comportamento opressor e violento contra a parcela mais indefesa de sua população. O grito de dor dos oprimidos, ao chegar aos ouvidos do Senhor, o irrita profundamente contra a injustiça institucionalizada e imediatamente desencadeia a sua reação. Moisés – o porta-voz de YHWH – é enviado com uma mensagem direcionada ao faraó, solicitando que ele liberte o Egito da condenação divina a esse comportamento iníquo.

Obstinadamente o soberano egípcio se recusa a fazer cessar a opressão violenta contra os hebreus, razão pela qual ele mesmo colocou seu reino em rota de colisão com a justiça de YHWH. As diversas oportunidades que faraó desperdiçou, deixando de fazer o que era certo e causando sofrimento sobre seu próprio povo, dão oportunidade para que um traço fundamental do caráter do Senhor seja realçado: a sua insistência na justiça. O Deus dos hebreus não estava disposto a desistir dos oprimidos e não seria condescendente com a injustiça, ao tolerar por tempo indeterminado aquela situação. Apesar de seus interesses salvíficos incluírem a transformação do comportamento egípcio, o gemido de dor do povo escravo clamava por um ponto final à insubordinação faraônica. Assim, na imagem da perseguição do exército egípcio aos hebreus no deserto, consuma-se o destino de faraó, que corre, obstinado, rumo à sua destruição.

A confiança do faraó egípcio estava, orgulhosamente, depositada no poder militar de seu reino e na proteção de suas divindades, que por sinal eram deuses territorialistas e etnocêntricos, pois não reconheciam a dignidade dos escravos estrangeiros. Ao utilizar a imagem do abutre – divindade protetora de faraó –, o Senhor realça na memória de seus ouvintes a sua capacidade de subverter em favor de seus propósitos a vontade do sistema mais poderoso da terra, porquanto, faraó e seu exército – sob a proteção de seus deuses –, constituindo-se como o arquétipo de um vilão

invencível, não conseguiu prevalecer contra o poder de YHWH. Assim, o discursista ressalta a sua capacidade protetora – invencível –, que resistiu ao ataque da maior potência militar de seus dias, subvertendo uma situação de extremo perigo numa das cenas de livramento – abrindo o mar – mais fantásticas das narrativas bíblicas.

O caráter protetor do Senhor passa a ser um tema recorrente em todas as cenas de perigo através do deserto. Todas as ocasiões em que o povo se encontra em alguma situação de vulnerabilidade – impotente diante das circunstâncias adversas –, Deus reitera diante de seus olhos a sua capacidade protetora. O discursista apela, por meio do acesso a essa memória, para que o povo confie sem reservas em seu poder e sua fidelidade. Por meio de seu comportamento protetor o Senhor estava dando provas de que não abandonaria o seu povo, fossem quais fossem as circunstâncias. Destarte, esse segundo traço do caráter divino consolida-se como um dos elementos mais importantes, no qual se fiará a aliança que logo será proposta.

Finalmente, o terceiro atributo do caráter do Senhor, trazido à memória de sua audiência, refere-se ao fato de que eles foram trazidos até ali, na presença de YHWH, sem que tivessem protagonizado qualquer tipo de ação que pudesse lhes imputar algum mérito que Deus tivesse obrigação de recompensar. O discurso é claro em expressar que o grande protagonista daquelas ações salvíficas é o Senhor, que os trouxe até si movido pelo seu amor e demonstrado pela sua indignação diante da injustiça. Ao ouvir o grito dos oprimidos, Deus irritou-se contra a injustiça e manifestou a sua graça em favor dos vulneráveis, não exigindo deles qualquer tipo de obediência prévia. Primeiro ele simplesmente os libertou e os conduziu para fora da zona de risco, suprindo-lhes todas as necessidades, para que, então, pudesse propor a sua aliança.

Dessa forma, o discursista apresenta à sua audiência os três grandes traços – expressados pelo seu comportamento – que descrevem o caráter do Senhor: (1) um Deus que se irrita com a injustiça e age contra os opressores; (2) um Deus que protege e sustenta aqueles que se encontram em situação de vulnerabilidade; e (3) um Deus que manifesta sua graça e misericórdia em favor daqueles que se encontram com sua dignidade cerceada. De acordo com a configuração retórica discursiva, portanto, o Deus dos hebreus está estabelecendo dois alicerces basilares do seu discurso. Em primeiro plano ao demonstrar as suas diferenças fundamentais em relação aos reis da terra com suas divindades, YHWH está provando – na expressão de seu caráter – a sua legitimidade como soberano, em quem o povo poderia confiar. Em segundo lugar, porém, a reputação do Senhor é paradigmática, esperando-se que Israel assim, também seja distinguida entre os povos da terra.

A proposição da aliança, portanto, pressupõe que os israelitas têm plena consciência desses dois fatores, porquanto lhes são requeridas – como condição para o pacto – duas atitudes que presumem o reconhecimento tanto da soberania, quanto da graça do Senhor. Assim como Deus os libertara sem nenhuma condição prévia, agora, no momento em que lhes faz recordar de tudo isso, o discursista propõe que o povo se disponha a ouvir atentamente a voz de YHWH e a obedecer aos termos da aliança, que seria posteriormente apresentada em forma de lei. Isso demandaria deles duas coisas: (1) confiança – fé – na liderança divina, e (2) compromisso – obras – com os propósitos salvíficos do Senhor em âmbito global.

A voz do Senhor, no horizonte do seu discurso, é uma imagem retoricamente estabelecida como se fosse um personagem que falou com faraó através de Moisés, que fala agora com o povo e que pretende falar ao mundo através de Israel. A narração cuidou

para que Deus fosse o único personagem a falar através de discurso direto, conferindo-lhe, assim, centralidade argumentativa – Moisés e o povo falam através da voz do narrador –, pois é através de sua voz que a lei será comunicada. A voz do Senhor é, portanto, a pura expressão de seu anelo por justiça, vertido em repreensão, instrução e bênção.

Da mesma forma como Deus ouviu o grito de dor do povo oprimido e, graciosamente, se dispôs a salvá-los, agora ele lhes pede que ouçam a sua voz e se disponham a obedecê-lo, pois a voz do Senhor é o veículo de bênção que os tornará sua *propriedade peculiar*. A voz que fora rejeitada por faraó, quando Moisés – porta voz de YHWH – lhe foi enviado com a repreensão de que deveria dar ouvidos à voz de sofrimento do povo, dando-lhes a liberdade, está, agora, prestes a lhes instruir com preceitos que, se obedecidos, os farão veículos de bênção para todas as nações da terra. O Senhor deseja transformar aquele povo oprimido, de quem outrora ouviu o seu grito de dor, em portadores de sua própria voz de salvação.

Ouvir atentamente a voz do Senhor é – de acordo com a retórica discursiva de YHWH – ao mesmo tempo uma expressão de gratidão como um requisito de confiança, visto que, em virtude do que foi dito em Ex 19,4, requer submissão e obediência. É como se o discursista estivesse dizendo: vocês viram que faraó não deu ouvidos à minha voz e nem quis me obedecer, escolhendo a condenação, agora, portanto, se vocês escolherem me ouvir atentamente – internalizando a minha instrução – e me obedecerem, certamente serão abençoados! Eu dei provas de meu caráter gracioso cuidando de vocês através do deserto e os trazendo em segurança até mim, para que sejam – mediante obediência – peculiarmente justos, como eu demonstrei que sou justo!

O povo, que tinha sido testemunha do caráter de Deus em ação, estava, agora, prestes a receber a transcrição legal dessa conduta, à qual – para que tivessem legitimidade de serem considerados *propriedade peculiar* de YHWH – deveriam ser estritamente obedientes. A aliança é, portanto, o caráter do Senhor – legitimado por sua reputação, vertida em uma conduta salvífica que o distingue de todos os reis terrestres com suas divindades – sendo compartilhado com o povo que ele libertou, mediante obediência. Em outras palavras, a obediência à aliança possibilita ao povo entrar em uma relação de parceria com Deus, cuja base fundamental é a santidade do caráter divino vertido em forma de legislação.

Destarte, a peculiaridade da nação que é propriedade do Senhor – em virtude de sua graça – reside no fato de que o seu sistema legal representa as credenciais de um Deus que se irrita com a injustiça e age contra os opressores, protegendo e sustentando os mais vulneráveis, bem como manifestando sua graça e misericórdia em favor daqueles que tem a sua dignidade cerceada. É, justamente, a conduta distinta de YHWH que o legitima como soberano sobre toda a terra, pois os reis humanos governam apenas para seus reinos e praticam injustiças por causa de seus interesses particulares. Portanto, as mesmas características que o tornam peculiar como soberano devem ser encontradas na conduta da nação que com ele se relaciona intimamente.

A única cláusula não verbal do discurso do Senhor se distingue das demais por não estar vinculada ao tempo referencial, que rege as demais frases. O restante do discurso é proferido em perspectiva pretérita e em prospectiva futura – referindo-se ao Egito e a Israel –, entretanto, a soberania divina sobre a terra é atemporal. Ele era soberano no passado – por isso agiu contra os egípcios – e continuará sendo soberano no futuro – por isso agirá através de Israel. Se a sua soberania, no passado, foi vindicada por suas ações

salvíficas em favor dos oprimidos, então, no futuro, o soberano das nações será vindicado por suas ações através de Israel. Nisso consiste o privilégio e a responsabilidade que recai sobre o povo que foi escolhido para ser *propriedade peculiar* do Senhor.

O reino de sacerdotes não é fruto de uma conquista de um rei guerreiro, que agora passou dominar um novo território e se impôs como suserano, cujos vassalos – como despojos de guerra – lhe são anexados autoritariamente. Na posição de Senhor de toda a terra, Deus não está envolvido em disputas territoriais, visto que – na perspectiva atemporal e geograficamente abrangente dessa declaração – todo o mundo sempre lhe pertenceu. Seu domínio é eterno. A questão, portanto, é que dentre todas as nações da face da terra, o Senhor *escolheu* preferencialmente os mais vulneráveis – os oprimidos pelo sistema mais poderoso do mundo narrado – para serem a sua *propriedade peculiar*. Tal escolha, fundamentada na graça de YHWH, constitui-se como uma imagem paradigmática, que traduz ao ouvinte-leitor o ponto de vista – sintomático na narrativa exodal – do autor sobre o que é, legitimamente, a soberania.

O Senhor – a quem toda a terra lhe pertence – demonstra didaticamente, através de seu comportamento, que a legítima soberania não se estabelece por meio da condescendência e/ou conivência com sistemas opressores/corruptos poderosos. Ao contrário disso, a legitimidade de um soberano é vindicada por uma reputação vertida em ação graciosa, que não é provocada por algum tipo de honorário/suborno/propina cobrado e/ou condição requerida previamente e que ocorre em favor daqueles que menos podem se defender. Dessa forma, a legitimidade do *reino de sacerdotes e nação santa*, que foi escolhida para ser *propriedade peculiar* do Senhor, consiste em comportar-se de acordo com os termos da aliança – transcrição legal do caráter do soberano de toda a terra – com eles estabelecida.

A estrutura concêntrica do discurso, na qual está retoricamente configurado, estabelece paralelismos contrastantes entre a soberania de faraó e YHWH, entre o Egito e Israel e, também, um paralelismo consonante entre o Senhor e os israelitas. Tendo a soberania divina – reputada por seu comportamento – como paradigma fundamental em todos os paralelos estabelecidos, o discursista, ao mesmo tempo que denuncia o comportamento iníquo que tornou faraó indigno como soberano, afirma que Israel, como *reino de sacerdotes e nação santa*, é sua *propriedade peculiar* na medida em que, nas palavras do Senhor, *ouve a minha voz e obedece a minha aliança*. Na perspectiva dessa parceria entre Deus e Israel, então, o *reino de sacerdotes* encontra na figura do Egito, a imagem do antirreino, isto é, a *nação santa* jamais deverá se comportar ao modo de seus antigos opressores. Ela foi escolhida para representar, unicamente, o caráter santo de YHWH.

Na concepção discursiva da fala divina a respeito da expressão *propriedade peculiar*, portanto, as imagens paralelas – *reino de sacerdotes e nação santa* – que descrevem a expectativa do Senhor em relação à Israel, caso decidam *ouvir a sua voz e obedecer a sua aliança*, constituem-se como paradigma dos propósitos salvíficos de YHWH para todas as nações. A legitimidade de Israel como *reino de sacerdotes* está vinculada, unicamente, ao seu papel diplomático de representar os interesses divinos diante de todos os povos da terra e, como *nação santa*, constituindo-se como exemplo de retidão e justiça, para que todos os povos da terra vejam como o Senhor é capaz de transformar – mediante parceria – um povo que outrora era escravo, em instrumento de libertação. Em ambos os casos – guardadas as dimensões específicas – o referencial que ratifica a eleição de Israel é o cumprimento da vontade de YHWH.

Destarte, evidencia-se no ato de fala do Senhor que a narrativa sobre o êxodo dos hebreus e a eleição de Israel são, na verdade, uma história a respeito de um Deus soberano que age na história humana. Aquilo que é sintomático no desenrolar do enredo – que narra o projeto do êxodo – é trazido à luz através do discurso de seu protagonista principal, que se revela ao ouvinte-leitor como paradigma de graça e justiça. Israel, enquanto parceira de YHWH, ao tornar-se sua porta-voz e modelo de santidade – *reino de sacerdotes e nação santa* –, constitui-se como arquétipo de uma sociedade cujos valores legais transcrevem o caráter santo do legítimo do soberano de toda a terra.

A história da humanidade carrega em si as marcas de incontáveis disputas por domínio e soberania. Impérios foram forjados às custas da injustiça e opressão desferidas contra minorias que eram impotentes diante da covardia de líderes, que pretenderam consolidar-se como soberanos mediante exploração e violência desproporcional. Em tempos atuais, mesmo diante dos horrores contados pela história, entretanto, a humanidade continua a protagonizar a opressão contra seus membros mais indefesos. Sistemas iníquos de poder cuidam de manter sua soberania político-econômica mediante a exploração e violência contra parcelas da sociedade global, que não tem a mínima chance de conquistar a sua dignidade.

Nesse ínterim, a produção literária que reproduz a experiência de fé do antigo Israel constitui-se como proposta de sabedoria altamente atual. Na perspectiva da história que narra as ações do soberano de toda a terra em favor dos oprimidos – constituindo a si mesmo como paradigma de justiça para a nação que ele escolheu como representante –, qualquer que seja a instituição, pessoa ou governo, que pretenda levantar-se diante da humanidade, só poderá ter a sua soberania legitimada mediante a um comportamento

santo, ao modo do Deus de Israel. Sistemas de poder que não optem, preferencialmente, pela defesa dos mais vulneráveis não podem ser legitimados como soberanos.

Assim como ao Israel entrar em parceria com Deus – mediante obediência à sua aliança, que transcrevia em texto de lei o caráter do Senhor – recebeu sobre si a transferência de sua santidade, os sistemas que hoje se reputam como seus representantes serão assim legitimados, unicamente, por uma conduta semelhante àquela que fora requerida do *reino de sacerdotes e nação santa* da narrativa exodal. Uma religiosidade de categorias individuais é incompatível com o conceito de eleição que elevou Israel ao status de *propriedade peculiar* do Senhor, porquanto só se pode representar a Deus em perspectiva da partilha daquilo que se recebeu dele.

A concepção exagerada que os sistemas de poder da atualidade têm sobre a legitimidade da posse dos bens materiais e recursos naturais, como sendo direito inalienável de quem os conquistou, assemelha-se em grande medida à mentalidade egípcia, que fora condenada por YHWH. O discurso do Senhor, Deus de Israel, no Sinai, entretanto, fundamenta-se no fato de que toda a terra é posse divina. Assim, diante de uma partilha injusta dos recursos necessários à manutenção e dignidade da vida humana, o Senhor, legitimamente, interferiu em prol de se fazer cessar a injustiça. Dessa forma, a humanidade atual tem – a partir da sabedoria que emana da narrativa exodal – a oportunidade de refletir sobre muitas dificuldades que têm cerceado a dignidade de milhões de pessoas ao redor do mundo.

Por fim, ressalta-se que cada indivíduo, que professa representar o caráter do Senhor nos dias atuais, somente poderá ser legitimado como tal mediante a um comportamento santo, que tenha em vista a dignidade do seu próximo, abstendo-se da condescendência com a opressão e a corrupção dos sistemas ilegítimos de poder.

BIBLIOGRAFIA

A BÍBLIA; Salmos. São Paulo: Paulinas, 2017.

ABDALA JUNIOR, Benjamin. **Introdução à Análise Narrativa**. São Paulo: Scipione, 1995.

ACKERMAN, James S. NUMBERS. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (Ed.). **The literary guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.

AEJMELAEUS, Anneli. FUNCTION AND INTERPRETATION OF כִּי IN BIBLICAL HEBREW. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 105, n. 2, p. 193-209, jun., 1986.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **A manual of hebrew poetics**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.

ALTER, Robert. **The art of Biblical narrative**. New York: Basic Books, 2011.

_____. **The art of Biblical poetry**. New York: Basic Books, 1985.

_____. THE CHARACTERISTICS OF ANCIENT HEBREW POETRY. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (Ed.). **The literary guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.

_____. **The Five Books of Moses: a translation with commentary**. New York: W. W. Norton & Company, 2008.

ANDIÑACH, Pablo R. **O Livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

ANTIGO TESTAMENTO INTERLINEAR HEBRAICO-PORTUGUÊS; Volume 1 – Pentateuco. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

ARNOLD, Bill T; CHOI, John H. **A Guide to Biblical Hebrew Syntax**. New York: Cambridge University Press, 2016.

BAKER, David W. GOD, NAMES OF. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.

_____. WILDERNESS/DESERT. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.

BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative art in the Bible**. New York: T&T Clark, 2008.

- BARTELMUS, Rüdiger. **Einführung in das Biblische Hebräisch**: Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1994.
- BARTHES, Roland. INTRODUÇÃO À ANÁLISE ESTRUTURAL DA NARRATIVA. In: BARTHES, Roland [et al.]. **Análise estrutural da narrativa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- BARTHOLOMEW, Craig G. **Introducing Biblical Hermeneutics**: a comprehensive framework for hearing God in Scripture. Grand Rapids: Baker Academic, 2015.
- BARTOR, Assnat. **Reading Law as Narrative**: a study in the casuistic laws of the Pentateuch. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- BERGES, Ulrich. **Jesaja 40–48**. Freiburg: Herder, 2008.
- BERLIN, Adele. **The dynamics of biblical parallelism**. Indianapolis: Indiana University Press, 1985.
- _____. **Poetics and Interpretation of Biblical Narrative**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- _____. INTRODUCTION TO HEBREW POETRY. In: **The New Interpreter's Bible**. v. 4. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- _____. READING BIBLICAL POETRY. In: BERLIN, Adele; BRETTLER, M. Z. (eds.). **The Jewish Study Bible**. New York: Oxford University Press, 2004.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM; nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2011.
- BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA SAGRADA; tradução da CNBB. 7. ed. Brasília/São Paulo: Edições CNBB/Canção Nova, 2008.
- BÍBLIA SAGRADA; versão dos textos originais. 4. ed. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2003.
- BÍBLIA SAGRADA. 45. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.
- BLAU, Joshua. **Phonology and Morphology of Biblical Hebrew**: an introduction. Winona Lake: Eisenbrauns, 2010.
- BLENKINSOPP, Joseph. **The Pentateuch**: an introduction to the first five books of the Bible. (The Anchor Bible Reference Library). New York: Doubleday, 1992.
- BLEICH, David. EPISTEMOLOGICAL ASSUMPTIONS IN THE STUDY OF RESPONSE. In: TOMPKINS, Jane P. (Ed.). **Reader-Response Criticism**: from formalism to post-structuralism. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.

- BLOCK, Daniel L. **NATIONS/NATIONALITY**. In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 4. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
- BOFF, Clodovis. **Teoria do Método Teológico**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- BOTTERWECK, G. Johannes. **יָלָא**. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975.
- BRAULIK, Georg. **Deuteronomium 1–16,17**. Würzburg: Echter, 1986.
- _____. **Deuteronomium 16,18–34,12**. Würzburg: Echter, 1992.
- BRAY, Gerald. **História da Interpretação Bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- BREY, Petterson. Direitos e deveres de um Reino de Sacerdotes em face ao Direito Humano básico à instrução: abstrações do discurso do Senhor no Monte Sinai (Ex 19,3-7). In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA, 3.; SIMPÓSIO INTERNACIONAL DO PEPG EM TEOLOGIA DA PUC-SP, 4.; CONGRESSO BRASILEIRO DE TEOLOGIA MORAL, 43., 2018, São Paulo. **Os Direitos Humanos à luz da Doutrina Social da Igreja**. (Anais eletrônico). ARAUJO, Gilvan Leite de; GRENZER, Matthias. (Orgs.). São Paulo: PUC-SP, 2018, p. 166-173. Disponível em: <<https://www.pucsp.br/sites/default/files/download/posgraduacao/programas/teologia/anais-texto-final-13-12-2018.pdf>>. Acesso em: 19 dez. 2018.
- BROCKELMANN, Carl. **Hebräische syntax**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004.
- BROTZMAN, Ellis R; TULLY, Eric J. **Old Testament Textual Criticism: a practical introduction**. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.
- BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R; BRIGGS, Charles A. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon: with an appendix containing the Biblical Aramaic**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2015.
- BROWN, Gillian; YULE, George. **Discourse Analysis**. New York: Cambridge University Press, 2012.
- BROWN, Raymond. **Entendendo o Antigo Testamento: esboço, mensagem e aplicação de cada livro**. São Paulo: Shedd Publicações, 2004.
- BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa**. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2014.
- BUBER, Martin; ROSENZWEIG, Franz. **Scripture and Translation**. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

- BULLINGER, Ethelbert. W. **Figures of speech used in the Bible**. Mansfield Centre: Martino Publishing, 2011.
- BUTTRICK, George A. (Ed.). **The Interpreter's Bible: General Articles on the Bible; General Articles on the Old Testament; Genesis; Exodus**. Vol. 1. (In Twelve Volumes). Nashville: Abingdon Press, 1952.
- CARPENTER, Eugene. סְגֻלָּה. In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 3. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
- CARSON, Donald A. **Exegetical Fallacies**. Grand Rapids: Baker Academic, 1996.
- CASSUTO, Umberto. **A Commentary on the Book of Exodus**. Jerusalém: The Magnes Press, The Hebrew University, 1967.
- CAZELLES, Henri. מִשְׁפָּחָה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. IX. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- CHAMPLIN, Russell, N. (Ed.). **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia, A-C**. Vol. 1. São Paulo: Editora Hagnos, 2006.
- _____. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia, D-G**. Vol. 2. São Paulo: Editora Hagnos, 2006.
- _____. **Enciclopédia de Bíblia Teologia e Filosofia, S-Z**. Vol. 6. São Paulo: Editora Hagnos, 2006.
- CHAVALAS, Mark W. MOSES. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- CHILDS, Brevard S. **Old Testament Theology in a Canonical Context**. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- _____. **Exodus: a commentary**. (Old Testament Library). London: SCM Press, 1991.
- _____. **Biblical Theology of the Old and New Testaments: theological reflection on the Christian Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- COLE, R. Alan. **Exodus: an introduction and commentary**. (TOTC – Tyndale Old Testament Commentaries; Vol. 2). Downers Grove: InterVarsity Press, 2008.
- CONKLIN, Blane. **Oath Formulas in Biblical Hebrew**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.

- CONRAD, J. קָרָא. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. IV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- COOK, John A. **Time and the Biblical Hebrew Verb: the expression of tense, aspect, and modality in biblical Hebrew**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- COPPES, Leonard J. קָרָא. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980.
- COTTERELL, Peter; TURNER, Max. **Linguistics e Biblical Interpretation**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1989.
- CRÜSEMANN, Frank. **A Torá: teologia e história da lei do Antigo Testamento**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- DAVIDSON, Benjamin. **The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1993.
- DIAMOND, A. R. Pete. DESERT. In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 4. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
- DIETRICH, Walter; ARNET, Samuel (org.). **Konziise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament**; Koehler & Baumgartner. Leiden/Boston: Brill, 2013.
- DOHMEN, Christoph. **Exodus 19-40**. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg: Verlag Herder, 2004.
- DOMMERSHAUSEN, Werner. קָרָא. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. VII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- DORSEY, David A. **The literary structure of the Old Testament: a commentary on Genesis-Malachi**. Grand Rapids: Baker Academic, 1999.
- DOZEMAN, Thomas B. **Commentary on Exodus**. (The Eerdmans Critical Commentary). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.
- DUKE, Rodney K. PRIESTS/PRIESTHOOD. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- DURHAM John I. **Exodus**. (Word Biblical Commentary, vol.3). Dallas: Word, Incorporated, 1987.

- DYK, Janet, W; TALSTRA, Eep. PARADIGMATIC AND SYNTAGMATIC FEATURES IN IDENTIFYING SUBJECT AND PREDICATE IN NOMINAL CLAUSES. In: MILLER, Cynthia L. (Ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.
- EGRI, Lajos. **The Art of Creative Writing**. New York: Carol Publishing Group, 1995.
- _____. **The Art of Dramatic Writing: its basis in the creative interpretation of human motives**. [S. l.]: BN Publishing, 2009.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FERNANDES, Leonardo A; GRENZER, Matthias. **Êxodo: 15,22-18,27**. (Comentário Bíblico Paulinas). São Paulo: Paulinas, 2011.
- FISCHER Georg; MARKL, Dominik. **Das Buch Exodus**. (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament. 2). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2009.
- FISHER, Milton C. פְּשָׁלָה. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980.
- FLOSS, Johannes P. FORM, SOURCE, AND REDACTION CRITICISM. In: ROGERSON, John. W; LIEU, Judith M. (Eds.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010.
- FOKKELMAN, Jan P. EXODUS. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (Eds.). **The literary guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
- _____. **Reading biblical poetry: an introductory guide**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- FRANCISCO, Edson de F. **Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético: guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- FRETHEIM, Terence E. **The Pentateuch**. (IBT – Interpreting Biblical Texts). Nashville: Abingdon Press, 1996.
- GABEL, John B; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- GANCHO, Cândida V. **Como analisar narrativas**. São Paulo: Editora Ática, 2002.
- GARCIA LÓPEZ, Félix. **Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia**. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2016.
- GESENIUS, Wilhelm. **Gesenius' Hebrew Grammar**. Mineola: Dover Publications, 2016.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GREENFIELD, Jonas C. THE HEBREW BIBLE AND CANAANITE LITERATURE. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (Eds.). **The literary guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987.

GRENZER, Matthias. DECIDIDO A DEFENDER O OPRIMIDO (Ex 2,11-15c). **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, v. IX, n. 35, p. 129-139, abr./jun. 2001. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i35.24167>>. Acesso em: 29 out. 2018.

_____. EM DEFESA DA CRIANÇA (Ex 1,15-2,10). **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, v. XIV, n.55, p. 25-37, abr./jun. 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i55.15032>>. Acesso em: 29 out. 2018.

_____. **O Projeto do Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. DO CLÃ DE JACÓ AO POVO DE ISRAEL (Ex 1,1-7). In: **Revista de Cultura Teológica**, v. XXI, n. 81, p. 83-94, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i81.15573>>. Acesso em: 04 nov. 2018.

_____. O FRACASSO DA POLÍTICA DE OPRESSÃO VIOLENTA (Êxodo 1,8-14). **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, p. 141-163, jan./mar. 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2014v12n33p141-163>>. Acesso em: 27 out. 2018.

_____. O GRITO DOS OPRIMIDOS (Ex 2,23-25). **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, v. 4, n. 1, p. 19-34, dez. 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.25247/2237-907x.2014v4n1.p319-334>>. Acesso em: 29 out. 2018.

_____. IMIGRANTE EM MADIÃ (Ex 2,15c-22): Traços característicos do personagem Moisés. **Atualidade Teológica** (PUCRJ), v. 49, p. 75-89, jan./abr. 2015. Disponível em: <<http://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.24952>>. Acesso em: 04 nov. 2018.

_____. AS DIMENSÕES TEMPORAIS DO VERBO HEBRAICO: desafio ao traduzir o Antigo Testamento. **Revista Pistis Praxis Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 15-32, jan./abr. 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.7213/pp.v8i1.1270>>. Acesso em: 27 out. 2018.

_____; BREY, Petterson. ÁGUIA OU ABUTRE? (Ex 19,4). **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. XXV, n. 90, p. 347-360, jul./dez. 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.23925/rct.i90.35981>>. Acesso em: 27 out. 2018.

_____; DIAS, Luciano J. “O SENHOR É O SENHOR” (Ex 34,6c): insistência no nome visando à relação. **TEOLITERÁRIA – Revista de Literaturas e Teologias**. v. 8, n. 15, p. 140-153, (2018). Disponível em: <<https://doi.org/10.19143/2236-9937.2018v8n15p140-153>>. Acesso em: 20 dez. 2018.

- GROPP, Douglas M. PROGRESS AND COHESION IN BIBLICAL HEBREW NARRATIVE: the function of kē-/bē- + the infinitive construct. In: BODINE, Walter R. (Ed.). **Discourse Analysis of Biblical Literature: what it is and what it offers.** Atlanta: Scholars Press, 1995.
- GROSS, Fernando. **O coração do faraó no livro do Êxodo e na Tradição Judaica.** 2017. 106 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: 2017.
- HAMILTON, Victor P. מִשֶׁה. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament.** Chicago: Moody, 1980.
- _____. מִצְרַיִם. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament.** Chicago: Moody, 1980.
- _____. **Handbook on the Pentateuch: Genesis Exodus Leviticus Numbers Deuteronomy.** Grand Rapids: Baker Book House, 2003.
- _____. **Exodus: An Exegetical Commentary.** Baker Publishing Group. Edição do Kindle.
- HANHART, Robert. (Ed.). **Septuaginta.** Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- HARRIS, Laird R. מֵ. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament.** Chicago: Moody, 1980.
- HARSHAV, Benjamin. **Explorations in poetics.** Stanford: Stanford University Press, 2007.
- HARTLEY, John E. HOLY AND HOLINESS, CLEAN AND UNCLEAR. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch.** Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- HASEL, Gerhard. מִשֶׁה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament.** Vol. IV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.
- _____. **Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual.** São Paulo: Academia Cristã, 2012.
- HAUSER, Alan J; WATSON, Duane F. (Eds.). **A History of Biblical Interpretation.** Vol. 1-3. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.
- HIEKE, Thomas. **Levitikus 1–15.** Freiburg: Herder, 2014.

- HOFFMEIER, James K. מִצְרַיִם. In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 4. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
- HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- HONEYCUTT Jr, Roy L. ÊXODO. In: ALLEN, Clifton J. (Ed.). **Comentário Bíblico Broadman: Velho Testamento**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1987.
- HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. **Psalmen 101–150**. Freiburg: Herder, 2008.
- HOUSE, Paul R. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- HOUTMAN, Cornelis. **Exodus**. Vol. 2. (Historical Commentary on the Old Testament). Leuven: Peeters Publishers, 1996.
- JACOBS, Mignon R. LEADERSHIP/ELDERS. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- JENSON, Philip. בְּהַן. In: VANGEMEREM, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis**. Vol. 2. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
- JOÜON, Paul; MURAOKA, Takamitsu. **A Grammar of Biblical Hebrew: part one orthography and phonetics / part two morphology**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993.
- _____. **A Grammar of Biblical Hebrew: part three syntax**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993.
- KAISER Jr, Walter C. **Teologia da Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.
- KALLAND, Earl S. דְּבַר. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980.
- KEDAR-KOPFSTEIN, Benjamin. קוּל. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- KEEL, Othmar. **Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament; am Beispiel der Psalmen**. 5. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

- _____. **Jahwes Entgegnung na Ijob**; eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- KEIL, Karl F; DELITZSCH, Franz. **Keil e Delitzsch Comentário Bíblico sobre o Antigo Testamento**. Edição do Kindle.
- KELLEY, Page H. **Hebraico bíblico: uma gramática introdutória**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1998.
- _____; MYNATT, Daniel S; CRAWFORD, Timothy G. **The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: introduction and annotated glossary**. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company, 1998.
- KESSLER, Rainer. **Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel: Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte**. (Stuttgarter Bibelstudien 197). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2002.
- KIRST, Nelson; KILPP Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi. **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português**. 27. ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2013.
- KITCHEN, Kenneth A. EGYPT/EGYPTIANS. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. **Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament**. Band I. Leiden: Brill, 2004.
- KORNFELD, W. וְדָרָא. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- KÖSTENBERGER, Andreas J; PATTERSON, Richard D. **Convite à Interpretação Bíblica: a tríade hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- KRONHOLM, Madla T. וְשָׁרָא. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**; vol. X. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. 1999.
- KUGEL, James L. **The Idea of Biblical Poetry: parallelism and its history**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- LAMBDIN, Thomas O. **Gramática do hebraico bíblico**. São Paulo: Paulus, 2003.
- LEGASPI, Michael C. **The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies**. (Oxford Studies in Historical Theology). New York: Oxford University Press, 2011.

- LEVINSON, Stephen C. **Pragmatics**. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1989.
- LEWIS, Jack P. לָקַח. In: In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980.
- LIMA, Maria L. C. **Exegese bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LIPINSKI, Edward. סָגְלָה. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. X. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- _____. עָם. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XI. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- LISOWISKY, Gerhard. **Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament**. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1958.
- LONGACRE, Robert E. **The Grammar of Discourse**. New York & London: Plenum Press, 1996.
- MACCHI, Jean-Daniel. ÊXODO. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. (Orgs.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- MAGONET, Jonathan. JEWISH INTERPRETATION OF THE BIBLE. In: ROGERSON, John W; LIEU, Judith M. (Eds.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010.
- MAIBERGER, Paul. חִיּוּ. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. X. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- MALZONI, Claudio V. **As edições da Bíblia no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- MARTENS, Elmer A. אָב. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980.
- MCCOMISKEY, Thomas E. קָדוּשׁ. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980.

- McCONVILLE, Gordon J. **בְּרִית**. In: VANGEMEREN, Willen A. (Ed.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. Vol. 1. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.
- MERWE, Christo H. J. van der. DISCOURSE LINGUISTICS AND BIBLICAL HEBREW GRAMMAR. In: BERGEN, Robert D. (Ed.). **Biblical Hebrew and Discourse Linguistics**. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994.
- _____; NAUDÉ, Jacobus A; KROEZE, Jan H. **A Biblical Hebrew Reference Grammar**. London/New York: T&T Clark, 2017.
- MILLER, Cynthia L. INTRODUCING DIRECT DISCOURSE IN BIBLICAL HEBREW NARRATIVE. In: BERGEN, Robert D. (Ed.). **Biblical Hebrew and Discourse Linguistics**. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994.
- _____. DISCOURSE FUNCTIONS OF QUOTATIVE FRAMES IN BIBLICAL HEBREW NARRATIVE. In: BODINE, Walter R. (Ed.). **Discourse Analysis of Biblical Literature: what it is and what it offers**. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- _____. PIVOTAL ISSUES IN ANALYZING THE VERBLESS CLAUSE. In: MILLER, Cynthia L. (Ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.
- _____. **The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: a linguistic analysis**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.
- MITCHELL, Margaret M. RHETORICAL AND NEW LITERARY CRITICISM. In: ROGERSON, John. W; LIEU, Judith M. (Eds.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010.
- MOORE, Stephen D. BIBLICAL NARRATIVE ANALYSIS FROM THE NEW CRITICISM TO THE NEW NARRATOLOGY. In: FEWELL, Danna N. (Ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**. New York: Oxford University Press, 2016.
- MORAES, Elias S. de. **Dicionário etimológico de nomes bíblicos**. São Paulo: Beit Shalom Editora, 2010.
- MUILENBURG, James. THE LINGUISTIC AND RHETORICAL USAGES OF THE PARTICLE **וְ** IN THE OLD TESTAMENT. **Hebrew Union College Annual**, Cincinnati, v. XXXII, p. 135-160, 1961.
- MURAOKA, Takamitsu. **Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew**. Jerusalem/Leiden: The Magnes Press / The Hebrew University, 1985.
- _____. THE TRIPARTITE NOMINAL CLAUSE REVISED. In: MILLER, Cynthia L. (Ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.

MURPHY, James G. **A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Exodus**. Edinburgh: T&T Clark, 1866.

NEWPORT, John P. CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL, LITERARY, AND SOCIOLOGICAL HERMENEUTICS. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve W; LOVEJOY, Grant I. (Eds.). **Biblical Hermeneutics: a comprehensive introduction to interpreting Scripture**. Nashville: B&H Publishing Group, 2002.

NICCACCI, Alviero. ON THE HEBREW VERBAL SYSTEM. In: BERGEN, Robert D. (Ed.). **Biblical Hebrew and Discourse Linguistics**. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994.

_____. TYPES AND FUNCTIONS OF THE NOMINAL SENTENCE. In: MILLER, Cynthia L. (Ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.

NIHAN, Christophe; RÖMER, Thomas. O DEBATE ATUAL SOBRE A FORMAÇÃO DO PENTATEUCO. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. (Orgs.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014.

NUNES JÚNIOR, Edson M. **Poesia Hebraica Bíblica: uma introdução geral**. Engenheiro Coelho: UNASPRESS, 2016.

O'CONNOR, Michael P. **Hebrew verse structure**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1980.

OSBORNE, Grant, R. **A Espiral Hermenêutica: uma abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

OTTO, Eckart. **A Lei de Moisés**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. **Deuteronomium 12,1–23,15**. Freiburg: Herder, 2016.

PATTERSON, Richard D. אֲגָלָה. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980.

_____. אֲיִן. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980.

PAYNE, J. Barton. כָּהֵן. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980.

PIXLEY, George V. **Êxodo**. (Grande Comentário Bíblico). São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2015.

PREUSS, Horst D. אִיב. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

PRINCE, Gerald. INTRODUCTION TO THE STUDY OF THE NARRATEE. In: TOMPKINS, Jane P. (Ed.). **Reader-Response Criticism: from formalism to post-structuralism**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.

PROPP, William H. C. **Exodus 19-40: a new translation with introduction and commentary**. Vol. 2A (The Anchor Bible Commentary). New York: Doubleday, 2006.

_____. **Exodus 1-18: a new translation with introduction and commentary**. Vol. 2. (The Anchor Bible Commentary). New Haven: Yale University Press, 2010.

RABIN, Chaim. **Pequena história da língua hebraica**. São Paulo: Editorial Summus, 1973.

REGT, Lénart J. de. MACROSYNTACTIC FUNCTIONS OF NOMINAL CLAUSES REFERING TO PARTICIPANTS. In: MILLER, Cynthia L. (Ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.

REVELL, Ernest. J. THEMATIC CONTINUITY AND THE CONDITIONING OF WORD ORDER IN VERBLESS CLAUSES. In: MILLER, Cynthia L. (Ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.

RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. **Hermenêuticas e Ideologias**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

RINGGREN, Helmer. אִיב. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. 8. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

_____. אִיב. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

ROBBINS, Vernon K. **Exploring the Texture of Text: a guide to socio-rhetorical interpretation**. Harrisburg: Trinity Press International, 2012.

- ROGERSON, John. W. OLD TESTAMENT. In: ROGERSON, John W; LIEU, Judith M. (Eds.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010.
- RÖMER, Thomas. A FORMAÇÃO DO PENTATEUCO: história da pesquisa. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. (Orgs.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- _____. **A Origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome**. São Paulo: Paulus, 2017.
- ROOKER, Mark F. THEOPHANY. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- ROSS, Allen P. **Gramática do hebraico bíblico**. São Paulo: Vida Acadêmica, 2008.
- RÜTERSWORDEN, Udo. **יְהוָה**. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. XV. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- RYKEN, Leland; WILHOIT, James C; LONGMAN III, Tremper. (Eds.). **Dictionary of Biblical Imagery: an encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1998.
- SAILHAMER, John H. **The Pentateuch as Narrative: a biblical-theological commentary**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.
- SARNA, Nahum M. **Exodus Commentary**. (The JPS Torah Commentary). Philadelphia; New York; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1991.
- SCHROER, Silvia. **Die Tiere in der Bibel; eine kulturgeschichtliche Reise**. Freiburg: Herder, 2010.
- SILVA, Cássio M. D. **Leia a Bíblia como literatura**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- SIMIAN-YOFRE, Horácio. ACRONIA: os métodos estruturalistas. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (Org.); GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean L; PISANO, Stephen. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- _____. ANA-CRONIA E SINCRONIA: hermenêutica e pragmática. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (Org.); GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean L; PISANO, Stephen. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

- _____. DIACRONIA: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (Org.); GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean L; PISANO, Stephen. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- SIQUEIRA, João H. S. **Organização textual da narrativa**. São Paulo: Selinunte, 1992.
- SKA, Jean L. **Our Fathers Have Told Us: introduction to the analysis of Hebrew narratives**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.
- _____. **A Palavra de Deus nas narrativas dos homens**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. **Introdução à Leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- _____. **O Antigo Testamento: explicado aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele**. São Paulo: Paulus. 2015.
- _____. SINCRONIA: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (Org.); GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean L; PISANO, Stephen. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- _____. TENDÊNCIAS FUNDAMENTAIS NA PESQUISA DO PENTATEUCO NOS ÚLTIMOS DEZ ANOS. In: CARNEIRO, Marcelo da S; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo J. A. de. (Orgs.). **Pentateuco: da formação à recepção**. (Contribuições ao VII Congresso ABIB – UMESP). São Paulo: Paulinas, 2016.
- _____. **Antigo Testamento: 1. Introdução**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- _____. **Antigo Testamento: 2. Temas e Leituras**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- SMICK, Elmer B. תַּרְגָּוָה. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980.
- STEINER, Vernon J. LITERARY STRUCTURE OF THE PENTATEUCH. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- STERNBERG, Meir. **The Poetics of Biblical Narrative: ideological literature and the drama of reading**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- STUART, Douglas; FEE, Gordon D. **Manual de exegese bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- TALMON, Shemaryahu. מִדְּבַר לְמִדְּבַר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. 8. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

- TAYLOR, Marion A; HARVEY, John E. MOSES. In: VANGEMEREN, Willem A. (Ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 4. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
- TODOROV, Tzvetan. AS CATEGORIAS DA NARRATIVA LITERÁRIA. In: BARTHES, Roland [et al.]. **Análise estrutural da narrativa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- TOMPKINS, Jane P. AN INTRODUCTION TO READER-RESPONSE CRITICISM. In: TOMPKINS, Jane P. (Ed.). **Reader-Response Criticism: from formalism to post-structuralism**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.
- TOV, Emanuel. **Textual Criticism of the Hebrew Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- TULL, Patricia K. METHODS OF INTERPRETATION. In: ARNOLD, Bill T; WILLIAMSON, Hugh G. M. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: historical books**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005.
- TYRWHITT, Richard St. John. EAGLE. In: SMITH, William; CHEETHAM, Samuel (Eds.). **A Dictionary of Christian Antiquities**. London: John Murray, 1875–1880.
- UNGER, Merrill F. **Manual bíblico Unger**. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- VAN GRONINGEN, Gerard. ״ל. In: HARRIS, Laird R; ARCHER, Gleason L; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody, 1980.
- VANHOOZER, Kevin J. **Há um significado neste texto?** interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Editora Vida, 2010.
- VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.
- VINE, William E; UNGER, Merrill F; WHITE Jr, William. (Eds.). **Dicionário VINE: o significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.
- VITÓRIO SJ, Jaldemir. **Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método**. (Bíblia como Literatura, 8). São Paulo: Paulinas, 2016.
- VOGT, Peter T. **Interpreting the Pentateuch: an exegetical handbook**. (Handbooks for Old Testament Exegesis). Grand Rapids: Kregel Publications, 2009.
- WALTKE, Bruce K. **Teologia do Antigo Testamento: uma abordagem exegética, canônica e temática**. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- _____; O'CONNOR, Michael P. **Introdução à sintaxe do hebraico bíblico**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006.

- WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. **The IVP Bible Background Commentary: Old Testament.** Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.
- WARD, William A. EGYPTIAN RELATIONS WITH CANAAN. In: FREEDMAN, David N. (Ed.). **The Anchor Bible Dictionary, D-G.** Vol. 2. New Haven: Yale University Press, 1992.
- WATSON, Wilfred. G. E. **Classical hebrew poetry: a guide to its techniques.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984.
- _____. **Traditional techniques in classical Hebrew verse.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- WENDLAND, Ernest. R; ZOGBO, Lynell. **Hebrew poetry in the Bible: a guide for understanding and for translating.** New York: United Bible Societies, 2000.
- WEISS, Meir. **The Bible from within: the method of total interpretation.** Jerusalém: The Hebrew University Magnes Press, 1984.
- WEINFELD, Moshe. בְּרִיית. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament.** Vol. II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- WILLIAMS, Ronald J. **Williams` Hebrew Syntax.** Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- WILLIAMSON, Paul R. COVENANT. In: ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David W. (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch.** Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- WOLDE, Ellen van. THE VERBLESS CLAUSE AND ITS TEXTUAL FUNCTION. In: MILLER, Cynthia L. (Ed.). **The Verbless Clause in Biblical Hebrew: linguistic approaches.** Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.
- WOLFF, Hans W. **Antropologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Editora Hagnos, 2008.
- WÜRTHWEIN, Ernst. **The Text of the Old Testament: an introduction to the Biblia Hebraica.** Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.
- YARCHIN, William. **History of Biblical Interpretation: a reader.** Grand Rapids: Baker Academic, 2011.