

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**

PATRICIA CARNEIRO DE PAULA

**A libertação dos egípcios por mulheres em diálogo**  
Estudo exegético de Êxodo 3,21-22; 11,2-3; 12,35-36

MESTRADO EM TEOLOGIA

**São Paulo**

**2021**



PUC-SP

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**

PATRICIA CARNEIRO DE PAULA

**A libertação dos egípcios por mulheres em diálogo**

Estudo exegético de Êxodo 3,21-22; 11,2-3; 12,35-36

MESTRADO EM TEOLOGIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título no curso de Mestrado do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Matthias Grenzer.

**São Paulo**

**2021**

PATRICIA CARNEIRO DE PAULA

**A libertação dos egípcios por mulheres em diálogo**

Estudo exegético de Êxodo 3,21-22; 11,2-3; 12,35-36

Resultado da Pesquisa apresentado como exigência para o Exame final no curso de Mestrado do Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Matthias Grenzer.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. *Matthias Grenzer* – Orientador  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP

---

Prof. Dr. *Andre Luiz Boccato de Almeida*  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP

---

Prof. Dr. *Antonio Carlos Frizzo*  
Instituto Teológico São Paulo - ITESP

**São Paulo**

**2021**

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES-PROSUC) pelo apoio com a concessão de uma bolsa taxa – código de financiamento 001, bem como à FUNDASP pela concessão de desconto para a realização do curso de Mestrado no Programa de Estudos Pós Graduated em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP. Sem esse apoio financeiro não teria sido possível a conclusão de mais esta etapa de estudos.

## AGRADECIMENTOS

De início, agradeço às(aos) funcionárias(os) e demais colaboradores, bem como ao corpo docente da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, especialmente ao Professor Orientador Matthias Grenzer por todos esses anos de apoio e confiança que me permitiram fazer parte de seu grupo de alunas(os) nessa empreitada tão desafiadora que é o estudo da Bíblia. Foram vários anos de partilha, de ensinamentos e dedicação. Muito obrigada!

Também agradeço especialmente ao Professor André Luiz Boccato de Almeida que igualmente e de forma paciente e dedicada, durante todos esses anos em que fui sua aluna e integrante de seu grupo de pesquisa, também sempre auxiliou quando foi necessário, acolhendo meus questionamentos e demandas, dando exemplo de conhecimento, generosidade e dedicação que, por certo, me inspiram para continuar a caminhada.

Minha gratidão também aos familiares: mãe, pai, irmão e sobrinha(o), que sempre acompanharam e compreenderam a importância da dedicação acadêmica, bem como ao meu marido que pacientemente contribuiu, incentivou e também compreendeu a importância do conhecimento para o crescimento pessoal e social, bem como acompanhou as diversas dificuldades enfrentadas para se chegar até essa etapa.

Agradeço também às(aos) integrantes dos grupos de pesquisa TIAT – Tradução e Interpretação do Antigo Testamento e PHAES – Pessoa Humana, Antropologia, Ética e Sexualidade, e às(aos) inúmeras(os) amigas(os) e colegas de faculdade, às bibliotecárias, às(aos) companheiras(os) de trabalho e demais amigas(os), e a todas(os) aquelas(es) que eu não pude mencionar nessa oportunidade mas que estão gravados em meu coração, e que sempre auxiliaram, admiraram e respeitaram minha necessária e prazerosa dedicação aos estudos.

Por fim, e não por último, agradeço a Deus por me conceder gratuitamente o dom da vida e me possibilitar, dentre outras coisas, alcançar mais essa etapa.

Agradeço a todas(os)!

## RESUMO

A presente dissertação aqui apresentada visa ao estudo exeético de Êxodo 3,21-22, 11,2-3 e 12,35-36. Para tanto, foi realizada a delimitação, segmentação e tradução dos textos originalmente em hebraico para o português, bem como realizados estudos linguísticos e literários, uma vez que a Bíblia se apresenta como literatura, com análise morfológica e sintática, a fim de favorecer a compreensão exata do texto bíblico, com o reconhecimento dos elementos estilísticos e uma análise narrativa. Ainda, houve a necessidade de investigar o contexto histórico-cultural e realizar uma reflexão teológica promovida pelas narrativas, especialmente em razão da participação ativa das mulheres no processo de libertação dos povos. O estudo se justifica uma vez que se encontra na Bíblia as origens e o fundamento da fé cristã e, desse modo, foi aplicada a metodologia da exegese bíblica por meio de uma leitura sincrônica, com o estudo linguístico-literário e do contexto histórico-geográfico-cultural, tanto do mundo narrado como do mundo dos autores; estudo da reflexão teológica promovida pela unidade literária a ser estudada, com a consequente atualização dos modelos de fé e comportamento favorecidos pela narrativa bíblica.

**Palavras-chave:** Êxodo, libertação, mulheres, diálogo.

## ABSTRACT

This dissertation presented here is aimed at the exegetical study of Exodus 3:21-22, 11:2-3 e 12:35-36. For that purpose, was performed the delimitation, segmentation and translation of the texts originally in Hebrew to the Portuguese, as well as linguistic and literary studies, since the Bible presents itself as literature, with morphological and syntactic analysis, in order to favor the exact understanding of the biblical text, with the recognition of stylistic elements and a narrative analysis. Even, there was a need to investigate the historical-cultural context and carry out a theological reflection promoted by the narratives, especially because of the active participation of women in the process of freeing people. The study is justified since the origins and foundation of the Christian faith is found in the Bible and, thereby, the methodology of biblical exegesis was applied through a synchronic reading, with the linguistic-literary study and the historical-geographical-cultural context, from both the narrated world and the world of authors; study of theological reflection promoted by the literary unit to be studied, with the consequent updating of the models of faith and behavior favored by the biblical narrative.

**Keywords:** Exodus, release, women, dialogue.

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

#### 1 TEXTO E CONFIGURAÇÃO POÉTICA

##### 1.1 Os textos em Êxodo 3,21-22; 11,2-3; 12,35-36

##### 1.2 Variantes textuais

1.2.1 A variante em Ex 3,22a

1.2.2 A variante em Ex 11,2b

1.2.3 As variantes em Ex 11,3

##### 1.3 Estudo morfológico-sintático

##### 1.4 Configuração poética

1.4.1 Contexto literário

1.4.2 Elementos estilísticos

1.4.3 Análise narrativa

a) Personagens

b) Notícias cronológicas e geográficas

c) Narrador

d) Trama

#### 2 ESTUDO TEMÁTICO

##### 2.1 O Egito no livro do Êxodo

##### 2.2 Mulheres como agentes na narrativa do êxodo

2.2.1 As parteiras dos hebreus

2.2.2 A mãe e a irmã de Moisés

2.2.3 A princesa do Egito

2.2.4 Séfora

2.2.5 Miriam

2.2.6 As egípcias

##### 2.3 A transferência de bens materiais por comiseração

2.3.1 Prata

2.3.2 Ouro

2.3.3 Vestimentas

2.3.4 Comiseração

## **2.4 A preocupação com filhos e filhas**

2.4.1 Os que caminham a passos miúdos

2.4.2 Filhos e filhas

## **2.5 Libertação ou despojamento dos egípcios?**

**CONSIDERAÇÕES FINAIS**

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

## INTRODUÇÃO

A pesquisa apresentada em forma de Dissertação de Mestrado tem por objetivo o estudo exegético pormenorizado de Êxodo 3,21-22, 11,2-3 e 12,35-36, sendo este o objeto material da presente pesquisa bibliográfica, inseridos em vários contextos literários, uma vez que a Bíblia se apresenta como literatura, e que se utiliza do método histórico crítico e/ou literário, como objeto formal, por meio de um estudo dos textos bíblicos em sua língua original (hebraico), com a consequente delimitação, segmentação e tradução, seguindo-se com um estudo literário que envolve a análise de suas variantes (crítica textual), bem como um estudo morfológico-sintático e a compreensão de seus elementos estilísticos que compõe também a análise narrativa, tudo com base em estudo interpretativo por meio de uma leitura sincrônica que envolve pesquisas bibliográficas linguístico-literárias, histórico-culturais e teológicas.

Posteriormente foi realizado um estudo temático tendo como base toda a análise exegética desenvolvida, onde se analisa o Egito no livro do Êxodo, bem como as mulheres como agentes da macronarrativa, tais como as parteiras dos hebreus, a mãe e a irmã de Moisés, a princesa do Egito e, ainda, a figura de Séfora, Miriam e as egípcias, a fim de compreendermos o papel atuante das mulheres como integrantes do projeto de libertação. Ainda, foram analisados, de forma preliminar, os objetos solicitados como prata, ouro e vestimentas e, também, em que consiste a comiseração almejada e alcançada com a transferência incomum de bens, além dos sujeitos destinatários desses objetos que são aqueles que caminham a passos miúdos, ou seja, as crianças, e os filhos e filhas descritos no texto. Por fim, se analisa a divergência que decorre da compreensão entre libertação ou despojamento e a tradução e consequente interpretação correta do texto, tudo com base em apurada pesquisa bibliográfica.

A metodologia empregada é aquela decorrente da atual metodologia da exegese bíblica adotada, com o estudo dos textos bíblicos em sua língua originalmente em hebraico, e o consequente reconhecimento da configuração literária e artística do texto bíblico. Ainda, realiza-se um estudo do provável contexto histórico-geográfico-cultural do texto bíblico até o estudo da reflexão teológica, sobretudo do papel ativo de mulheres que dialogam na busca de reparação e justiça social.

As referências bibliográficas serão citadas no decorrer da pesquisa, optando-se, nas notas de rodapé, pela citação completa da obra na primeira oportunidade, e pela citação reduzida, quando há necessidade de nova citação. Em caso de citação literal de textos, este será colocado entre aspas, observando-se o limite de até três linhas no interior do texto e com destaque e deslocamento esquerdo quando houver mais de três linhas. Quando se tratar de citação livre, acolhe-se a ideia de outra(o) autora(autor) e não são usadas aspas, com menção expressa dele e da obra. Ainda, ao apresentar o nome da(o) autora(autor), o nome principal recebe destaque, sendo usado o recurso das letras maiúsculas. Ao se procurar por esse nome na bibliografia final, se ganha acesso aos demais dados referente à publicação em questão.

Os nomes dos livros bíblicos citados entre parênteses são abreviados de acordo com a lista de siglas na Bíblia Sagrada, Edição Pastoral, e nos casos de citação livre, os nomes dos livros serão apostos de forma expressa. No que se refere à apresentação dos números de capítulos e versículos, segue-se as orientações da citada Bíblia.

Em relação à apresentação do nome próprio de Deus, como será explicado ao longo do texto, uma vez que a análise do nome de Deus faz parte do contexto literário do trecho de Êxodo 3,21-22, o qual, no texto bíblico de origem é escrito, em hebraico, como tetragrama, quer dizer, formado por quatro consoantes (יהוה), optou-se pela palavra *SENHOR*. Desse modo, observa-se a tradição que se iniciou com a tradução grega da Bíblia Hebraica. Quando, pois, nos séculos III a II a.C., o Pentateuco foi traduzido para o grego, os tradutores traduziram o tetragrama como κύριος, ou seja, *SENHOR*.

Ademais, o estudo aqui apresentado foi realizado no contexto do Programa de Estudos Pós-Graduados da Faculdade de Teologia da PUC-SP e do Grupo de Pesquisa Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (TIAT), liderado pelo professor Dr. Matthias Grenzer, também orientador dessa investigação. Assim, a pesquisa e seus resultados decorrem de estudos bibliográficos realizados conjuntamente, como comumente se realizam pesquisas científicas, o que também se infere das múltiplas coautorias empreendidas nos últimos anos. Ademais, acolheu-se também a necessidade de publicar parcialmente e de forma acelerada os resultados deste estudo. Desse modo, a questão do Egito no livro do Êxodo, do questionamento a respeito da libertação ou despojamento dos egípcios e parte dos resultados, constante nessa Dissertação já se encontram lançados no Periódico Científico *Interações* (Qualis B1), o qual pertence à PUC-Minas. Assim, de acordo com as orientações transmitidas no âmbito do PPG em Teologia da PUC-SP, parte-se da ideia de que pesquisas ganham a sua

validade no momento da publicação, sendo que, além do debate crítico favorecido assim, a avaliação da própria Universidade se encontra vinculada a tal processo. São estes os dados bibliográficos: GRENZER, Matthias; DE PAULA, Patricia C. A libertação dos Egípcios (Ex 3,22; 12,36). *Interações*. v. 15, n. 1, p. 167-177, 2020.

Enfim, o estudo dos trechos em questão, metodologicamente justificado, pode oferecer uma contribuição válida sobretudo à sociedade e à Igreja na busca de modelos de fé e comportamento capazes de garantir um futuro melhor a todas as pessoas, livre de leituras fundamentalistas e conseqüentemente prejudiciais, sobretudo em relação à figura feminina e sua importância.

## 1 TEXTO E CONFIGURAÇÃO POÉTICA

O objeto material da pesquisa apresentada é formado por seis versículos que pertencem ao livro bíblico do Êxodo. Trata-se, primeiro, do trecho que se ouve ou lê em Êxodo 3,21-22. Num segundo e terceiro momentos, por sua vez, a macronarrativa sobre o êxodo (Êxodo a Deuteronômio) acolhe novamente o mesmo motivo (Êxodo 11,2-3 e 12,35-36). Os paralelismos existentes entre os três trechos, de forma clara, indicam que existe uma mesma ideia três vezes exposta. No entanto, na literatura bíblica, raramente algo é repetido igualmente. Assim, existem variações no que se refere aos detalhes, sendo que essas assumem importância no momento de compreender-se mais exatamente o texto.

O livro do Êxodo – assim como o Pentateuco, formado pelos livros Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio – é, também, literatura. Todos os textos foram artisticamente compostos. Isso vale para os três grandes gêneros literários presentes nos quarenta capítulos, a saber, as narrativas épicas, os poemas líricos e os conjuntos de leis. Sempre de novo se observa que, a cada trecho, originalmente composto em hebraico, foi conferida determinada configuração poética. Assim, os textos bíblicos não se apresentam como textos comuns, pensando-se, por exemplo, em artigos jornalísticos, boletins de ocorrência, relatos de pesquisa etc. Pelo contrário, a Bíblia – e, com isso, também o livro do Êxodo – é uma obra de arte. Por causa disso, faz parte do patrimônio cultural da humanidade.<sup>1</sup>

A partir desse reconhecimento, nasce o objetivo do primeiro capítulo da Dissertação apresentada. Qual é, mais exatamente, a configuração poética do texto que se ouve ou lê em Êxodo 3,21-22; 11,2-3 e 12,35-36? Antes disso, no entanto, via o trabalho de crítica textual, é preciso estabelecer o texto bíblico a ser investigado.

### 1.1 Os textos em Ex 3,21-22; 11,2-3; 12,35-36

Para facilitar a leitura da pesquisa proposta, seja apresentado, inicialmente, o texto hebraico dos três trechos em questão (Êxodo 3,21-22; 11,2-3 e 12,35-36). Segue-se, neste momento, a versão apresentada como principal e, provavelmente, mais “original” pela *Bíblia*

---

<sup>1</sup> Em relação ao estudo do *Pentateuco* como *literatura*, ver a seguinte bibliografia: James W. WATTS, *Understanding the Pentateuch as a Scripture*; Cássio Murilo Dias da SILVA, *Leia a Bíblia como literatura*; Jean Louis SKA, *"Our Fathers Have Told Us"*; Daniel MARGUERAT; Yvan BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*.

*Hebraica Stuttgartensia* (BHS), sendo que essa edição crítica acolhe, em princípio, o manuscrito do *Códice Leningradensis*.<sup>2</sup> Além disso, logo é inserida uma numeração de versetos, a qual servirá de referência até o final deste estudo. Com isso, a segmentação do texto bíblico logo ganha visibilidade, sendo que cada verseto, em princípio, inicia com o verbo na primeira posição, às vezes antecedido por uma conjunção ou pela partícula de negação. No mais, oferece-se uma tradução o mais literal possível do texto bíblico para o português, a fim de facilitar a leitura desta pesquisa. Tal tradução, em princípio, é o resultado de todas as investigações realizadas. No entanto, para aumentar a legibilidade do trabalho, ela é antecipada.

**a) Êxodo 3,21-22**

וְנִתְּתִי אֶת־חַן הָעַם־הַזֶּה בְּעֵינֵי מִצְרַיִם	v. 21a	“E infundirei comiseração por esse povo nos olhos dos egípcios.
וְהָיָה	v. 21b	E ocorrerá:
כִּי תֵלְכוּן	v. 21c	quando fordes,
לֹא תֵלְכוּ רִיקָם	v. 21d	não ireis sem nada,
וְשִׂאֵלָה אִשָּׁה מִשְׁכַּנְתָּהּ וּמִגֵּרַת בֵּיתָהּ בְּלִי־כֶסֶף וּבְלִי זָהָב וּשְׂמֹלֹת	v. 22a	mas (cada) mulher solicitará, à sua vizinha ou à hospedeira de sua família, objetos de prata, objetos de ouro e vestimentas,

<sup>2</sup> “O termo ‘original’ deve ser colocado entre aspas já que o ‘verdadeiro texto original’ não existe. (...) O primeiro manuscrito de qualquer texto bíblico perdeu-se no tempo e no espaço. (...) Tudo o que nos resta são cópias, por vezes defeituosas, incompletas, ou mesmo tardias” SILVA, Cassio Murilo Dias da. *Metodologia da exegese bíblica*. Coleção bíblia e história. 3ª ed., São Paulo: Paulinas, 2009, p. 38.

No que se refere à edição crítica do texto hebraico usado, ver Karl ELLIGER; Wilhelm RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Usa-se a abreviação BHS.

וְשַׂמְתֶּם עַל-בְּנֵיכֶם וְעַל-בָּנוֹתֵיכֶם	v. 22b	os quais colocareis sobre vossos filhos e sobre vossas filhas.
וְנִצַּלְתֶּם אֶת-מִצְרַיִם	v. 22c	E libertareis os egípcios!"

### b) Êxodo 11,2-3

דַּבֵּר-נָא בְּאָזְנֵי הָעָם	v. 2a	"Dize, pois, aos ouvidos do povo,
וַיִּשְׁאַלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רֵעוּתָהּ כְּלֵי-כֶסֶף וְכֵלֵי זָהָב:	v. 2b	que solicitem, cada homem a seu companheiro e cada mulher à sua companheira, objetos de prata e objetos de ouro!"
וַיִּתֵּן יְהוָה אֶת-חֶסֶן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם	v. 3a	E o SENHOR infundiu comiseração pelo povo nos olhos dos egípcios;
גַּם הָאִישׁ מֹשֶׁה גָּדוֹל מְאֹד בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּעֵינֵי עַבְדֵי-פַרְעֹה וּבְעֵינֵי הָעָם:	v. 3b	inclusive o homem Moisés tornou-se muito grande na terra do Egito, seja aos olhos dos servos do faraó, seja aos olhos do povo.

### c) Êxodo 12,35-36

וּבְנֵי-יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כְּדַבַּר מֹשֶׁה	v. 35a	E os filhos de Israel agiram de acordo com o dizer de Moisés
---	--------	---

וַיִּשְׁאַלוּ מִמִּצְרַיִם כְּלֵי־כֶסֶף וְכְלֵי זָהָב וְשָׂמֶלֶת:	v. 35b	e solicitaram, aos egípcios, objetos de prata, objetos de ouro e vestimentas.
וַיַּהֲוֶה נָתַן אֶת־חַן הָעַם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם	v. 36a	E o Senhor infundiu comiseração pelo povo nos olhos dos egípcios;
וַיִּשְׁאַלוּם	v. 36b	e deixaram-nos fazer as solicitações,
וַיִּנְצְלוּ אֶת־מִצְרַיִם	v. 36c	para que libertassem os egípcios.

## 1.2 Variantes textuais

Não existe um texto original do livro do Êxodo, escrito em hebraico. Têm-se cópias antigas do escrito bíblico originalmente composto em hebraico e cópias de traduções antigas. Assim, existem os manuscritos hebraicos antigos e as traduções antigas para diversas línguas (aramaico, grego, latim, siríaco etc). A crítica textual realiza estudos comparativos entre os manuscritos antigos, visando à idade e à qualidade de cada cópia.<sup>3</sup> Em especial, ela se preocupa com as variantes existentes. Ao explicá-las, seguindo-se determinados critérios, procura-se pelo texto provavelmente mais original. Como resultado de tais estudos crítico-textuais, tem-se um texto favorecido como original e, eventualmente, variantes avaliadas como secundárias.

No trabalho apresentado, parte-se da análise de dois recursos oferecidos pela *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (= BHS). De um lado, essa edição crítica acolhe "o texto bíblico hebraico baseado no Códice de Leningrado B19a", o qual a BHS apresenta como texto principal.<sup>4</sup> De outro lado, a BHS analisa em seu "aparato crítico ou aparato de variantes textuais, tendo o texto do Códice L comparado com o de outros textos hebraicos e também

<sup>3</sup> No que se refere à crítica textual, existem três introduções em língua portuguesa: Alexander Achilles FISCHER, *O Texto do Antigo Testamento*; Emanuel TOV, *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*; Edson de Faria FRANCISCO, *Manual da Bíblia Hebraica*.

<sup>4</sup> FRANCISCO, E. D. F. *Manual da Bíblia hebraica. Introdução ao texto massorético. Guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 3ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 19. A abreviação comumente usada para indicar o Códice de Leningrado é L.

com o de antigas versões clássicas da Bíblia" oferece informações sobre variantes.<sup>5</sup> Aproveitando tais recursos, percebe-se que, em relação aos trechos estudados (Êxodo 3,21-22; 11,2-3 e 12,35-36), existem seis variantes textuais anotadas pelos editores da BHS.

### 1.2.1 A variante em Êxodo 3,22a

Em relação ao que se ouve ou lê em Êxodo 3,21-22, uma só variante é indicada pela BHS. Tal variante se refere às primeiras três palavras no v. 22a. A seguinte tabela procura visualizar as diferenças, pondo em paralelo o texto hebraico baseado no *Códice de Leningrado B19a*, apresentado pela BHS como texto principal, e a variante presente no Pentateuco Samaritano, sendo que ambos os textos se encontram acompanhados de uma tradução literal para o português. Palavras apresentadas entre parênteses não figuram assim no texto hebraico. Ora são subentendidas pela expressão hebraica, ora indicadas pela flexão da palavra hebraica em questão.

<b>Códice Leningrado B19a</b>	<i>Tradução literal</i>	<b>Pentateuco Samaritano</b>	<i>Tradução literal</i>
וְשָׂאָהּ	mas solicitará	וּשְׂאֵל	mas solicitará
		אִישׁ	(cada) homem
		מֵאֵת רֵעֵהוּ	a seu companheiro
אִשָּׁה	(cada) mulher	וְאִשָּׁה	e (cada) mulher
מִשְׁכְּנֹתֶיהָ	à sua vizinha	מֵאֵת רֵעוּתָהּ	a sua companheira
וּמִגֵּרַת בֵּיתָהּ	ou à hospedeira de sua casa/família		

O *Código Leningradense* ou *Petropolitano*, manuscrito pertencente ao início do século XI d.C. e guardado na *Biblioteca Nacional da Rússia*, em São Petersburgo, antiga Leningrado, apresenta um texto mais curto. Guarda-se, pois, na crítica textual o princípio de que o texto mais curto, comumente, é o texto original. Cultiva-se, assim, a ideia de que os copistas, mais facilmente, acrescentam um elemento, a fim de que o texto em questão se explique melhor, do que ocorra o caso de um elemento ser suprimido.

<sup>5</sup> FRANCISCO, 2008, p. 19.

Nesse sentido, o texto do *Pentateuco Samaritano* parece apresentar um acréscimo em relação ao texto no *Códice Leningrado*.<sup>6</sup> Enquanto neste último o sujeito se limita à *mulher* hebraica, no primeiro se visa à *mulher* e ao *homem*. Mais ainda, o *Pentateuco Samaritano*, aparentemente, acrescenta em Êxodo 3,22a o que, mais tarde, se encontra em Êxodo 11,2. Inclusive em relação aos vocábulos traduzidos como "companheiro" e "companheira" (v. 22aδ.η), diferentes do que se ouve ou lê no *Código de Leningrado* – ver as palavras traduzidas como "vizinha" e "hospedeira da família" em v. 22aγ.δ-ε –, o *Pentateuco Samaritano* parece antecipar o que encontrou em Êxodo 11,2. Em vista disso, o texto mais curto merece a preferência como texto original.

### 1.2.2 A variante em Êxodo 11,2b

Após a última palavra do texto hebraico em Êxodo 11,2b, assim como tal texto se encontra no *Códice de Leningrado*, um manuscrito hebraico medieval, o *Pentateuco Samaritano* e a *Septuaginta*, tradução grega da Bíblia Hebraica, acrescentam um elemento. Em vez de somente apresentarem as palavras "objetos de prata e objetos de ouro" (v. 2bθ-λ), colocam "objetos de prata, objetos de ouro e mantos (ישמלות)" (v. 2bθ-μ).

Outra vez, a variante atestada em diversos lugares apresenta um texto mais longo e, por isso, provavelmente secundário. O próprio aparato crítico na BHS avisa a respeito do paralelismo existente entre tal variante e o que se ouve ou lê em Êxodo 3,22 e Êxodo 12,35. Portanto, a variante, provavelmente, seja o resultado de copistas e tradutores que queriam uniformizar o texto, favorecendo-se a tendência de igualar o texto mais curto em Êxodo 11,2 aos textos mais longos nos lugares paralelos:

<i>Códice Leningrado B19a</i>	<i>Tradução literal</i>	<i>Pentateuco Samaritano</i>	<i>Tradução literal</i>	<i>Septuaginta</i>	<i>Tradução literal</i>
כְּלֵי־כֶסֶף וְכֵלֵי זָהָב	objetos de prata e objetos de ouro	כלי כסף וכלי זהב ושמלות	objetos de prata e objetos de ouro e manto	σκεύη ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ καὶ ἱματισμόν	objetos de prata e ouro e manto

<sup>6</sup> No que se refere a informações sobre o *Pentateuco Samaritano*, cf. Alexander Achilles FISCHER, *O Texto do Antigo Testamento*, p. 77-89; Emanuel TOV, *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*, p. 65-82; Edson de Faria FRANCISCO, *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 405-419.

### 1.2.3 As variantes de Êxodo 11,3

Em relação ao que se lê em Êxodo 11,3, os editores da BHS apresentam quatro variantes no aparato crítico. A primeira delas se refere à primeira palavra da frase em Êxodo v. 3a:

<i>Códice de Leningrado</i>	<i>Pentateuco Samaritano</i>
וַיִּתֵּן יְהוָה = "e o SENHOR infundiu"	וַיִּתְּתֵי = "e infundirei"
conjugação de prefixos com waw inversivo, terceira pessoa do singular masculino	conjugação de sufixos com waw inversivo, primeira pessoa do singular

Observa-se no texto hebraico pertencente ao *Códice de Leningrado* que o discurso direto do *SENHOR*, introduzido em v. 1a, termina no final do v. 2, ocupando os versetos em v. 1b-2b. A partir do v. 3a, retorna a voz do narrador com a informação de que "o SENHOR infundiu comiseração pelo povo nos olhos dos egípcios". Não é assim no *Pentateuco Samaritano*. Segundo esse manuscrito, o discurso direto do *SENHOR* continua no v. 3, no sentido de este último, ao usar o verbo na primeira pessoa do singular, afirma: "Infundirei comiseração pelo povo nos olhos dos egípcios". Com isso, além de o verbo ser flexionado de forma diferente, também desaparece o tetragrama, ou seja, o nome do Deus de Israel. Enfim, é possível que os copistas do *Pentateuco Samaritano* quisessem igualar o texto no v. 3a ao que se lê em Êxodo 3,21a. A BHS vê nisso uma variante secundária.

A *segunda* variante em relação ao texto favorecido pelo *Códice de Leningrado* em Êxodo 11,3 nasce de um acréscimo após a palavra "povo" no *Pentateuco Samaritano* e no texto grego da *Septuaginta*, sendo que este último é seguido também pelo texto latim na *Vulgata*:

<i>Códice Leningrado</i>	<i>Pentateuco Samaritano</i>	<i>Septuaginta</i>
הָעָם "o povo"	הָעָם הַזֶּה "esse povo"	τῷ λαῷ αὐτοῦ "ao povo dele"

Enquanto o *Códice Leningrado* lê "E o *SENHOR* infundiu comiseração (pel) o povo nos olhos dos egípcios", o *Pentateuco Samaritano* acrescenta um pronome demonstrativo ao substantivo: "E o *SENHOR* infundiu comiseração (por) esse povo nos olhos dos egípcios". Com isso, é possível adotar novamente o princípio de que o texto mais curto, provavelmente,

seja o texto mais original a tradução grega da *Septuaginta* evidencia ainda mais as relações entre os elementos que compõem a frase. De um lado, introduz o caso do dativo. Com isso, o substantivo "povo" ocupa claramente a posição do objeto indireto. No texto hebraico, sente-se a ausência de uma preposição que indicasse a função do substantivo "o povo". Por isso, na tradução portuguesa proposta acima, tal preposição é apresentada entre parênteses. Além disso, a *Septuaginta* traz o pronome demonstrativo no genitivo singular masculino, traduzido como "dele". Com isso, se entende que "o povo" favorecido pela "comiseração infundida nos olhos dos egípcios" é o "povo" pertencente ao *SENHOR*. Contudo, tal acréscimo, o qual resulta num texto mais comprido, outra vez parece ser secundário.

A terceira variante surge após a palavra traduzida como "egípcios" (v. 3a), sendo que o *Pentateuco Samaritano* e a *Septuaginta* apresentam outra variante que, no Códice de Leningrado, não encontra nenhum equivalente.

<i>Códice Leningrado</i>	<i>Pentateuco Samaritano</i>	<i>Septuaginta</i>
-----	והשאלום "e os deixarão fazer solicitações"	καὶ ἔχρησαν αὐτοῖς "e lhes fizeram solicitações"

No caso, o *Pentateuco Samaritano* parece adequar o texto em Êxodo 11,3 ao que se lê em Êxodo 12,36: "e deixaram-nos fazer as solicitações (וַיִּשְׁאַלֵּנוּ)". Aquilo que no texto paralelo se ouve do narrador se torna discurso direto do *SENHOR*: "e os deixarão fazer solicitações" (v. 3b). Outra vez se trata de um texto aumentado. O texto mais curto no *Códice de Leningrado* merece preferência. A *Septuaginta* acompanha a variante encontrada no *Pentateuco Samaritano*. O verbo χράω pode traduzir a raiz hebraica traduzida como "deixar fazer uma solicitação" (שאַל no grau do *Hifil*).<sup>7</sup> Dessa forma, se compreende: "e lhes fizeram solicitações".

E a quarta e última variante em Êxodo 11,3 resulta da circunstância de que *poucos manuscritos da Septuaginta* leem, no lugar de "na terra" (v. 3b: אֶרֶץ), "nos olhos de" (o que corresponderia em hebraico a בְּעֵינָי. Quer dizer: em vez de se compreender, conforme o texto no *Códice de Leningrado*, que "o homem Moisés se tornou muito grande na terra do Egito", se entende: "o homem Moisés tornou-se muito grande nos olhos do Egito".

<sup>7</sup> MURAOKA, Takamitsu. *A Greek ≈ Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint*. p. 128-358.

<i>Códice Leningrado</i>	<i>Tradução literal</i>		<i>Septuaginta</i>	<i>Tradução literal</i>
גַּם הָאִישׁ מֹשֶׁה גָּדוֹל מְאֹד בְּאַרְצֵי מִצְרַיִם	inclusive o homem Moisés tornou-se muito grande na terra do Egito		καὶ ὁ ἄνθρωπος Μωϋσῆς μέγας ἐγενήθη σφόδρα ἐναντίον τῶν Αἰγυπτίων	o homem Moisés tornou-se muito grande nos olhos do Egito

Como o texto hebraico, logo a seguir, apresenta as palavras traduzidas como "seja aos olhos dos servos do faraó, seja aos olhos do povo", com dupla presença da expressão "aos olhos de" (v. 3: בְּעֵינָיו), alguns poucos manuscritos da *Septuaginta* parecem repetir o elemento uma terceira vez. Todavia, o texto mais difícil e, portanto, preferível é aquele que pertence ao *Códice de Leningrado*.

Por fim, registra-se que, no que se refere a Êxodo 12,35-36, a edição crítica da BHS não anota nenhuma variante em relação ao que se lê no *Códice de Leningrado*. Resumindo: após a verificação de todas as variantes referentes aos textos estudados (Êxodo 3,21-22; 11,2-3 e 12,35-36), acolhe-se como texto a ser investigado o que se lê no *Códice de Leningrado*, sendo que as variantes apresentadas pelo *Pentateuco Samaritano* e pela *Septuaginta* são explicáveis como secundárias.

### 1.3 Estudo morfológico-sintático

Os textos bíblicos estudados nesta Dissertação, originalmente, foram escritos em hebraico. Trata-se do hebraico antigo e/ou bíblico, pertencente ao primeiro milênio a.C. Portanto, para acessar o objeto material visado nesta investigação, é preciso acolher o texto hebraico palavra por palavra e frase por frase. Isso, por sua vez, envolve primeiro estudos morfológicos, sendo que se analisa a forma – em grego: μορφή – de cada palavra do texto. Num segundo momento, é preciso compreender como as palavras foram juntadas para que surgissem as frases. Trata-se dos estudos sintáticos.

As seguintes tabelas apresentam as duas análises, ou seja, o estudo morfológico e o estudo sintático de cada palavra contida em Êxodo 3,21-22; 11,2-3 e 12,35-36, procurando-se por forma e função dos vocábulos. Para facilitar a organização do presente estudo, segue-se a sequência das palavras que compõem o texto hebraico. Até se repete a análise da palavra, quando ela aparece pela segunda ou terceira vez. Na última coluna no lado direito da tabela,

apresenta-se a carga semântica de cada palavra. Escolhe-se o significado da palavra favorecido neste estudo, sendo que os dicionários informam sobre os campos semânticos mais abrangentemente.<sup>8</sup>

a) Êxodo 3,21-22

Versículo e verseto	Palavra hebraica	Análise morfológica	Análise sintática	Tradução
21a	וַנְתִּי	Verbo no grau do <i>Qal</i> , conjugação de sufixos, primeira pessoa singular, com <i>waw</i> inversivo prefixado	Sujeito (oculto) e predicado	“E infundirei”
21a	אֶת־	Partícula intraduzível que introduz o objeto direto		
21a	חַן	Substantivo singular masculino absoluto	Objeto direto	“comiseração”
21a	הָעָם	Artigo definido e substantivo singular masculino absoluto	Complemento	“(por) povo”
21a	הַזֶּה	Artigo definido e pronome demonstrativo singular masculino		“este”
21a	בְּעֵינָי	Preposição prefixada e substantivo dual masculino construto		“nos olhos”
21a	מִמִּצְרַיִם	Substantivo: nome próprio		“dos egípcios”
21b	וְהָיָה	Verbo no grau do <i>Qal</i> , conjugação de sufixos, terceira pessoa do singular masculino, com <i>waw</i> inversivo prefixado	Sujeito (oculto) e predicado	“E acontecerá”
21c	כִּי	Conjunção temporal		“quando”
21c	תִּלְכוּן	Verbo no grau do <i>Qal</i> , conjugação de prefixos, segunda pessoa do plural	Sujeito(oculto) e predicado	“fordes”

<sup>8</sup> Em português, existem quatro Dicionários de maior importância: Luis ALONSO Schökel, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*; Benjamin DAVIDSON, *Léxico Analítico Hebraico e Caldaico*; William L. HOLLADAY, *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*; Nelson KIRST; Nelson KILPP; Milton SCHWANTES; Acir RAYMANN; Rudi ZIMMER, *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*. Somente o último nasceu no Brasil, sendo que os outros foram traduzidos de outra língua para o português.

		masculino, com <i>nun</i> eufônico		
21d	לֹא	Partícula de negação	Adjunto adverbial	“não”
21d	תִּלְכוּ	Verbo no grau do <i>Qal</i> , conjunção de prefixos, segunda pessoa do plural masculino	Sujeito (oculto) e predicado	“ireis”
21d	רִיקָם	Advérbio	Adjunto adverbial	“de mãos vazias” “sem nada” “gratuitamente”
22a	וְשֹׂאֵלָהּ	Verbo no grau do <i>Qal</i> , conjunção de sufixos, terceira pessoa do singular feminino, com <i>waw</i> inversivo prefixado	Predicado	“mas solicitará”
22a	אִשָּׁה	Substantivo singular feminino absoluto	Sujeito	“(uma) mulher”
22a	מִשְׁכֻּנְתָּהּ	Prefixo: preposição (מִן) e substantivo feminino singular “construto”, com sufixo pronominal (terceira pessoa feminino singular)	Objeto indireto	à sua vizinha
22a	וּמְנַרְתָּ	Conjunção <i>waw</i> (e), preposição (מִן) e verbo (גִּיר) no grau <i>Qal</i> participio feminino singular construto	Objeto indireto	à sua hospedeira
22a	בֵּיתָהּ	Substantivo masculino singular construto (בֵּית), com sufixo pronominal (הּ) da terceira pessoa do feminino singular	Adjunto adverbial de lugar	<i>Na casa dela</i>
22a	כָּלֵי	Substantivo masculino plural construto	Objeto direto	<i>Objetos</i>
22a	כֶּסֶף	Substantivo masculino singular absoluto	Objeto direto	<i>de prata</i>
22a	וּכְלֵי	Conjunção <i>waw</i> e Substantivo masculino plural construto	Objeto direto	<i>e objetos</i>
22a	זָהָב	Substantivo masculino singular absoluto	Objeto direto	<i>de ouro</i>
22a	וּשְׂמֹלֶת	Conjunção <i>waw</i> e Substantivo feminino plural absoluto	Objeto direto	<i>e vestimentas</i>
22b	וּשְׂמֹתָם	<i>Waw</i> inversivo	Sujeito (oculto) e	<i>(e) (os quais)</i>

		prefixado, verbo no grau <i>Qal</i> , conjugação de sufixos, segunda pessoa masculino singular	predicado	<i>colocareis</i>
22b	עַל	Preposição	Objeto indireto	<i>Sobre</i>
22b	בְּנֵיכֶם	Substantivo masculino plural construto, com sufixo da segunda pessoa masculino plural	Objeto indireto	<i>(vossos) filhos</i>
22b	וְעַל	Conjunção <i>waw</i> + Preposição	Objeto indireto	<i>e sobre</i>
22b	בְּנֹתֵיכֶם	Substantivo feminino plural construto, com sufixo pronominal da segunda pessoa masculino plural	Objeto indireto	<i>(vossas) filhas</i>
22c	וְנִצַּלְתֶּם	Conjunção <i>waw</i> + Verbo no grau <i>Piel</i> , conjugação dos prefixos, segunda pessoa masculino plural	Sujeito (oculto) e predicado	<i>E libertareis</i>
22c	אֵת	Partícula hebraica intraduzível, usada para introduzir o objeto		
22c	מִצְרַיִם	Substantivo: nome próprio	Objeto direto	<i>(os) egípcios(as)</i>

b) Êxodo 11,2-3

Versículo e verseto	Palavra hebraica	Análise morfológica	Análise sintática	Tradução
2a	דַּבֵּר	Verbo no grau <i>Piel</i> : imperativo masculino singular	Sujeito (oculto) e predicado	<i>“Dize”</i>
2a	נָא	Interjeição		
2a	בְּאָזְנֶיךָ	preposição substantivo comum feminino dual construto		aos ouvidos
2a	הָעָם	Artigo Substantivo comum masculino singular absoluto		<i>d(o) povo</i>
2b	וְיִשְׁאַלְוּ	Conjunção <i>waw</i> e Verbo no grau <i>Qal</i> , conjugação de prefixos, segunda pessoa, masculino plural	Sujeito (oculto) e predicado	<i>Que (E) solicitem</i>

2b	איש	Substantivo comum masculino singular absoluto	Objeto indireto	<i>(cada) homem</i>
2b	מאת	Preposição seguida de partícula intraduzível		<i>A seu/A sua</i>
2b	רעהו	Substantivo singular masculino construto com sufixo da terceira pessoa masculino singular		<i>companheiro</i>
2b	ואשה	Conjunção <i>waw</i> (e) + substantivo feminino singular absoluto		<i>E (cada/a) mulher</i>
2b	מאת	Preposição seguida de partícula intraduzível		<i>A seu/A sua</i>
2b	רעותה	Substantivo feminino singular construto com sufixo pronominal de singular feminino		<i>companheira</i>
2b	כלי	Substantivo masculino plural construto	Objeto direto	<i>Objetos</i>
2b	כסף	Substantivo masculino singular absoluto	Objeto direto	<i>de prata</i>
2b	וכלי	Conjunção <i>waw</i> e Substantivo masculino plural construto	Objeto direto	<i>e objetos</i>
2b	זהב	Substantivo masculino singular absoluto	Objeto direto	<i>de ouro</i>
3a	ויתן	<i>Waw</i> inversivo e Verbo no grau <i>Qal</i> , conjugação de prefixos, terceira pessoa masculino singular	Predicado	<i>E infundiu</i>
3a	יהנה	Substantivo: nome	Sujeito	<i>Senhor</i>
3a	את	Partícula hebraica intraduzível		
3a	חן	Substantivo masculino singular absoluto	Objeto direto	<i>“comiseração”</i>
3a	העם	Artigo definido e substantivo singular masculino absoluto	Complemento	<i>“(por) povo”</i>
3a	בְּעֵינָי	Preposição prefixada e substantivo dual masculino construto	Objeto indireto	<i>“nos olhos”</i>
3a	מִצִּיפִים	Substantivo: nome próprio	Objeto indireto	<i>“dos egípcios”</i>
3b	גם	Conjunção		<i>“(e) / inclusive”</i>
3b	האיש	Artigo e Substantivo	Sujeito	<i>“O homem”</i>

		masculino singular absoluto		
3b	מֹשֶׁה	Nome próprio	Sujeito	“Moisés”
3b	גָּדוֹל	Adjetivo masculino singular absoluto	Complemento	<i>grande</i>
3b	מְאֹד	Advérbio	Complemento	<i> muito</i>
3b	בְּאֶרֶץ	Preposição + substantivo feminino singular construto	Complemento	<i>na terra</i>
3b	מִצְרַיִם	Nome próprio	Complemento	“do Egito”
3b	בְּעֵינָי	Preposição prefixada e substantivo dual masculino construto	Complemento	“aos olhos”
3b	עֲבָדֵי	Substantivo masculino plural construto	Complemento	(dos) servos
3b	פַּרְעֹה	Nome próprio	Complemento	(do) Faraó
3b	וּבְעֵינָי	Conjunção <i>waw</i> + preposição + substantivo masculino dual construto	Complemento	seja (e) aos olhos
3b	הָעָם	Artigo definido e substantivo singular masculino absoluto	Complemento	“(do) povo”

c) Êxodo 12,35-36

Versículo e verseto	Palavra hebraica	Análise morfológica	Análise sintática	Tradução
35a	וּבְנֵי	Conjunção <i>waw</i> + substantivo masculino plural construto	Sujeito	<i>E os filhos</i>
35a	יִשְׂרָאֵל	Nome próprio	Sujeito	<i>de Israel</i>
35a	עָשׂוּ	Verbo no grau <i>Qal</i> , conjugação de prefixos terceira pessoa plural masculino	Predicado	<i>agiram</i>
35a	כְּדָבָר	Preposição + substantivo masculino singular construto		“conforme (a) palavra”
35a	מֹשֶׁה	Nome próprio	Sujeito	“Moisés”
35b	וַיִּשְׁאַלֵּהוּ	Conjunção <i>waw</i> e Verbo no grau <i>Qal</i> , conjugação de prefixos, terceira pessoa masculino plural	Sujeito (oculto) e predicado	<i>e solicitaram</i>
35b	מִמִּצְרַיִם	Preposição + Substantivo (nome próprio)	Objeto indireto	aos egípcios
35b	כָּלֵי	Substantivo masculino	Objeto direto	<i>Objetos</i>

		plural construto		
35b	כֶּסֶף	Substantivo masculino singular absoluto	Objeto direto	<i>de prata</i>
35b	וּכְלֵי	Conjunção <i>waw</i> e Substantivo masculino plural construto	Objeto direto	<i>e objetos</i>
35b	זָהָב	Substantivo masculino singular	Objeto direto	<i>de ouro</i>
35b	וּשְׂמֹלֹת	Conjunção <i>waw</i> e Substantivo feminino plural absoluto	Objeto direto	<i>e vestimentas</i>
36a	וַיְהִי־הָ	Conjunção <i>waw</i> + Substantivo: nome próprio	Sujeito	<i>E (o) Senhor</i>
36a	נָתַן	Verbo no grau <i>Qal</i> , conjugação de sufixos, terceira pessoa masculino singular	Predicado	<i>(Deu) Infundiu</i>
36a	אֵת	Partícula hebraica intraduzível		
36a	חֵן	Substantivo masculino singular absoluto	Objeto direto	<i>“comiseração”</i>
36a	הָעָם	Artigo definido e substantivo singular masculino absoluto	Complemento	<i>“(pelo) povo”</i>
36a	בְּעֵינָי	Preposição prefixada e substantivo dual masculino construto	Objeto indireto	<i>“nos olhos”</i>
36a	מִצְרַיִם	Substantivo: nome próprio	Objeto indireto	<i>“dos egípcios”</i>
36b	וַיִּשְׁאַלֹּם	Conjunção <i>waw</i> + Verbo no grau <i>Hifil</i> , conjugação de prefixos, terceira pessoa masculino plural, com sufixo pronominal da terceira pessoa plural masculino	Sujeito (oculto) + Predicado	<i>E (deixou que pedissem) deixaram-nos fazer as solicitações</i>
36b	וַיִּנְצְלוּ	Conjunção <i>waw</i> + Verbo no grau <i>Piel</i> , conjugação de prefixos, terceira pessoa masculino plural	Sujeito (oculto) = Predicado	<i>Para que libertassem (e libertassem/tirar fora/entregar)</i>
36b	אֶת־	Partícula hebraica intraduzível usada, em geral, para enfatizar o substantivo		
36b	מִצְרַיִם	Substantivo: nome próprio	Objeto direto	<i>(os) egípcios(as)</i>

## 1.4 Configuração poética

### 1.4.1 Contexto literário

Para compreensão dos versículos que compõe o elemento analítico dessa pesquisa, é necessário ressaltar, primeiro, a narrativa sobre a vocação de Moisés, em Êxodo 3,1-4,16 e em Êxodo 6,2-30, que se inicia com uma breve cena em Êxodo 3,1-5, ou seja, com a aparição na sarça ardente, em que Deus se apresenta (Ex 3,2), cumprindo salientar que é possível se verificar pela leitura que somente o leitor, e não Moisés, consegue perceber que se trata de uma aparição do anjo do *SENHOR*<sup>9</sup> seguindo-se com o primeiro discurso do *SENHOR*, com o envio de Moisés em Êxodo 3,7-10, em que o *SENHOR* confirma ter ouvido o clamor do povo oprimido pela escravidão no Egito e, pela primeira vez, o chama de “meu povo” –, nasce o plano de libertação, com o cumprimento da promessa ligada à posse da terra, quando então Moisés é chamado por meio da ordem do *SENHOR*: *Vai, agora, pois te envio ao faraó! Faze sair do Egito o meu povo, os filhos de Israel!* (Ex 3,10).

Seguem-se, ainda, os trechos nos quais Moisés apresenta seus questionamentos e objeções em relação à missão dada por Deus. Na primeira delas (Ex 3,11-12) Moisés destaca o sentimento da pequenez e incapacidade diante da tarefa descrita, ao dizer: *Quem sou eu para que vá ao faraó e faça sair do Egito os filhos de Israel?*, e a resposta de Deus, no entanto, insiste em dois elementos: a companhia que o *SENHOR* se propõe a fazer a seu líder e a esperança de que, no futuro, o povo dos libertados possa celebrar sua liberdade no monte de Deus. Ressalte-se que o contexto da narrativa sobre a vocação de Moisés, com a missão de libertação do povo, é o profetismo, diante do anúncio de futuro.<sup>10</sup>

Já na segunda objeção (Ex 3,13-14), também ligada à aparição na sarça ardente, quando Deus se apresenta, Moisés pergunta sobre o nome de Deus, o qual é convidado a conhecer. O profeta, pois, tem credibilidade porque conhece o nome de Deus: *Serei quem serei!* Em hebraico há semelhança entre o verbo *ser* e as quatro letras que formam o nome do Deus de Israel, sendo que o tetragrama יהוה parece estar acompanhado das seguintes conotações: a história revelará quem é esse Deus e, em sua mais absoluta autonomia, o

---

<sup>9</sup> KESSLER, Rainer. Vocación para la libertad: el caso Moisés. *Revista Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 5, 2013, p. 347.

<sup>10</sup> NEGRO, Mauro. *Nome de Deus no Antigo Testamento. Identidade e presença do mistério do único*. Revista Catequese, São Paulo, v. 144, p. 129/144, jul.dez. 2014, p. 131.

*SENHOR* é livre, mas escolhe se relacionar com o seu povo, ser para o seu povo, enviando-lhe seus profetas.

Ressalte-se o contexto do Egito antigo em que se cultuavam muitos deuses e deusas, assim a narrativa, para enfatizar a existência do poder de Deus dos hebreus, que praticavam o monoteísmo, em contraposição às crenças dos egípcios, menciona a importância do nome de Deus, de modo que o nome יהוה, em hebraico, ou κυριος, em grego, tem vários outros nomes no Antigo Testamento, como *El* (אֱל) usado como substantivo *Deus*; *Elohim* (אֱלֹהִים) é o plural majestático de Deus, ou seja, *Deuses*, atentando-se que não se trata de uma expressão politeísta mas um modo específico em hebraico de identificar Deus; *El Shaddai* (אֱלֹהֵי שָׁדַי) traduzido como *Deus todo-poderoso*; cumprindo salientar que Yah (יה) e YHWH (יהוה), é considerado um tetragrama sagrado uma vez que o nome de Deus não era pronunciado pelos judeus<sup>11</sup>, de modo que não é lido YHWH (יהוה) mas sim אֲדֹנָי, traduzido como *Adonai* ou *SENHOR de mim*, ou *Meu SENHOR*. Com o tempo houve a junção das consoantes de יהוה com as vogais de אֲדֹנָי surgindo então o termo híbrido יהוה־אֲדֹנָי traduzido como *Yahweh*, ou *Jeová*, salientando-se que a Septuaginta ou LXX traduz para κύριος (Kyrios), ou seja, *O SENHOR*, não se tratando de um nome de tratamento mas sim de um nome próprio, no nome de Deus.<sup>12</sup> Além disso, em Êxodo 3,15 fica claro que o Deus que se revela, que se dá a conhecer é o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, ou seja, o Deus dos patriarcas, indicando, desse modo, continuidade da promessa outrora feita aos patriarcas, com manutenção da aliança feita entre Deus e seu povo.

GRENZER e DIAS afirmam que a grafia do nome do *SENHOR* (em maiúsculas) segue a tradição judaica que não pronuncia o tetragrama, em razão da singularidade da divindade tratada pelos judeus que praticavam o monoteísmo, salientando que a tradição cristã, conforme orientação da Congregação para a Liturgia e a Ordem dos Sacramentos, também substituiu pela palavra *SENHOR*.<sup>13</sup>

Em continuação à macronarrativa do êxodo, a respeito da história sobre a vocação de Moisés, após um primeiro discurso em que o *SENHOR* se apresenta e expõe seu projeto de

---

<sup>11</sup> “O tetragrama sagrado era tão importante e único, que não era pronunciado. É por isso que nem se sabe o som dele. De fato, o hebraico antigo não era escrito com vogais, apenas com consoantes. São as vogais que determinam os sons das letras e, em consequência, das palavras. Mas mesmo que houvesse vogais, os hebreus não pronunciavam o tetragrama. As possíveis pronúncias que se têm são hipotéticas” (NEGRO, 2014, p. 142).

<sup>12</sup> NEGRO, 2014, p. 141.

<sup>13</sup> GRENZER, Matthias.; DIAS, Luciano José. “O *SENHOR* é o *SENHOR*” (Ex 34,6c). Insistência no nome visando à relação. *TeoLiterária*, São Paulo, v. 8, 2018, p. 141.

libertação, com a saída do Egito e a entrada na terra prometida aos patriarcas, como uma promessa de conquista<sup>14</sup>, há um segundo discurso do *SENHOR* em Êxodo 3,15-22 sendo que dessa vez o plano referente à libertação do povo dos oprimidos ganha centralidade.

Assim, de um lado, o *SENHOR* é identificado com o Deus dos patriarcas. Assim, a partir do conhecimento de seus cinco nomes – "Serei quem serei!" (v. 14), "o Serei que enviou Moisés" (v. 14), o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó (v. 15) –, as futuras gerações irão celebrar a memória dele (v. 15). De outro lado, em vista do projeto do êxodo, será preciso unificar a comunidade (v. 16-18). Os anciãos, líderes já existentes, devem se juntar a Moisés para que se cumpra a antiga promessa de Deus (Gn 50,24). Assim, ajudarão na tarefa de negociar a liberdade dos oprimidos com o opressor, que sequer permitirá três dias de festa religiosa. Não obstante, prevendo a resistência do faraó, Deus irá possibilitar a libertação dos oprimidos por meio de seus milagres (v. 19-20). Além disso, ainda faz parte do plano um projeto específico (v. 21-22), que é o objeto de estudo em questão.

A narrativa de Êxodo 3,21-22 faz parte do segundo discurso dirigido a Moisés, no qual o *SENHOR* descreve com detalhes seu plano de libertação dos hebreus e a estimulação do sentimento da comisseração por meio de um diálogo entre as mulheres hebreias e egípcias, conforme a textualidade do livro, indicando também um projeto de libertação do povo egípcio, não apenas libertação da escravidão e da opressão, mas também das amarras culturais egípcias, em geral politeístas, daí a relevância de saber o nome de Deus, enfatizando-se, por fim, que a equiparação dos hebreus e outros que, em liberdade, querem caminhar ao encontro de seu Deus, faz com que os egípcios passem a integrar também o projeto do êxodo, para igualmente serem libertados e salvos, alcançando-se assim, também, um diálogo entre a narrativa e o ouvinte-leitor na busca de sentido às inquietudes humanas.

#### 1.4.2 Elementos estilísticos

Alguns elementos estilísticos mencionados nos três trechos em estudo (Êxodo 3,21-22; 11,2-3 e 12,35-36), serão analisados conjuntamente com a análise narrativa. Contudo, outro elemento estilístico merece destaque já nessa oportunidade, como é o caso dos verbos, pois favorecem a compreensão do texto e sua construção.

---

<sup>14</sup> KESSLER, 2013, p. 352.

Para uma melhor compreensão, tanto no presente momento, quanto na análise narrativa, são apresentadas as seguintes tabelas, destacadas em cores para identificação de seus elementos estilísticos constitutivos como os verbos, os paralelismos (repetições, oposições e sequências), a linguagem metafórica e conceitos abstratos com carga teológica e, ainda, a consequente análise narrativa, com seus personagens, referências geográficas e cronológicas; voz do narrador e a trama.

a) Êxodo 3,21-22

וְנָתַתִּי אֶת־חַן עֵינַי בְּעֵינֵי מִצְרַיִם	21a	"E <b>infundirei</b> <b>comiseração</b> por esse <b>povo</b> nos <b>olhos</b> dos <b>egípcios</b> .
וְהָיָה	21b	E <b>ocorrerá</b> :
כִּי תֵלְכֶן	21c	quando <b>fordes</b> ,
לֹא תֵלְכֶן רִיקָם	21d	não <b>ireis</b> sem nada,
וְשָׁאַלְתָּ אִשָּׁה מִשְׁכַּנְתָּהּ וּמִגֵּרַת בֵּיתָהּ כָּל־כֶּסֶף וְכָל־זָהָב וְשִׁמְלֹת	22a	mas (cada) <b>mulher</b> <b>solicitará</b> , à sua <b>vizinha</b> ou à <b>hospedeira</b> de sua <b>família</b> , <b>objetos</b> de <b>prata</b> , <b>objetos</b> de <b>ouro</b> e <b>vestimentas</b> ,
וְשָׂמְתֶם עַל־בְּנֵיכֶם וְעַל־בְּנֹתֵיכֶם	22b	os quais <b>colocareis</b> sobre vossos <b>filhos</b> e sobre vossas <b>filhas</b> .
וְנִצַּלְתֶּם אֶת־מִצְרַיִם	22c	E <b>libertareis</b> os <b>egípcios</b> !"

b) Êxodo 11,2-3

דַּבֵּר־נָא בְּאָזְנֵי הָעָם	2a	" <b>Dize</b> , pois, aos <b>ouvidos</b> do <b>povo</b> ,
וְשָׁאַלוּ	2b	que <b>solicitem</b> ,
אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ		cada <b>homem</b> a seu <b>companheiro</b>

וְאִשָּׁה מֵאֵת רֵעֵתָהּ		cada <b>mulher</b> a sua <b>companheira</b> ,
כָּל־כֶּסֶף וְכָל־זָהָב		<b>objetos</b> de <b>prata</b> e <b>objetos</b> de <b>ouro!</b> "
וַיִּתֵּן יְהוָה אֶת־דָּמָו הַשֵּׁם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם	3a	E o <b>SENHOR</b> <b>infundiu</b> <b>comiseração</b> pelo <b>povo</b> nos <b>olhos</b> dos <b>egípcios</b> ;

c) Êxodo 12,35-36

וּבְנֵי־יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ קְדוּבָר מִשֵּׁד	35a	E os <b>filhos de Israel</b> <b>agiram</b> de acordo com a <b>palavra</b> de <b>Moisés</b>
וַיִּשְׁאַלּוּ מִצְרַיִם	35b	e <b>solicitaram</b> , aos <b>egípcios</b> ,
כָּל־כֶּסֶף וְכָל־זָהָב וְשִׂמְלֹת		<b>objetos</b> de <b>prata</b> , <b>objetos</b> de <b>ouro</b> e <b>vestimentas</b> .
וַיִּתֵּן יְהוָה דָּמָו אֶת־דָּמָו הַשֵּׁם בְּעֵינֵי מִצְרַיִם	36a	E o <b>SENHOR</b> <b>infundiu</b> <b>comiseração</b> pelo <b>povo</b> nos <b>olhos</b> dos <b>egípcios</b> ;
וַיִּשְׁאַלּוּם	36b	e <b>deixaram</b> -nos fazer solicitações,
וַיַּנְצִילוּ אֶת־מִצְרַיִם	36c	para que <b>libertassem</b> os <b>egípcios</b> .

Apresentadas as tabelas necessárias para a descrição dos elementos estilísticos e para a compreensão da análise narrativa, como já foi dito, os primeiros elementos estilísticos que devem ser analisados nos trechos em questão são os *verbos*.

Em Êxodo 3,21-22 constatamos que a construção literária do trecho se utiliza de sete verbos (*infundirei, ocorrerá, fordes, ireis, solicitará, colocareis, libertareis*). Importante é considerar que o redator se utilizou de sete verbos e que o número sete tem significado peculiar nos textos bíblicos, porque tem por finalidade indicar completude, ou, ainda, totalidade, a evidenciar que não se trata de um simples trecho construído após a narrativa da vocação de Moisés, mas de texto relevante para o redator. Os verbos empregados nesse trecho indicam uma sequência (paralelismo) bem orquestrada de ações, sendo que a primeira delas é atribuída a Deus “infundirei”. É o *SENHOR* Deus quem realizará a ação. Os demais verbos

como “ocorrerá”, “fordes” e “ireis” são ações previstas para o futuro daqueles que serão libertados.

Por fim, duas ações são atribuídas aos libertados “colocareis” e “libertareis”. Contudo, a mesma construção verbal não é adotada nos trechos de Êxodo 11,2-3a e 12,35-36 que apresentam três verbos no primeiro (“dize”, “solicitem” e “infundiu”), e três verbos no segundo (“agiram”, “solicitaram” e “infundiu”). Nesses dois últimos trechos há uma inversão quanto ao agente que inicia as ações. Primeiro são os hebreus e, após, é a ação do *SENHOR* Deus que, com a atuação dos hebreus, “infundiu” comiseração pelo povo nos olhos dos egípcios, sendo que em Êxodo 12,35-36, há ainda uma continuação da ação dos hebreus libertados que é “deixaram” – v. 36b e “libertassem” – v. 36c.

Há, entretanto, em todos os trechos, uma estreita relação entre os verbos “infundir”, no caso é “infundir comiseração” e o verbo “libertar”, de modo que uma ação, a primeira, “infundir”, resultará na outra, ou seja, em “libertar” e embora em 11,2-3 não conste expressamente o verbo “libertar”, há um acréscimo, no caso v. 3b, que parece indicar o resultado da comiseração (ou, ainda, misericórdia) infundida.

### 1.4.3 Análise narrativa

#### a) Personagens

Quanto aos personagens, o texto de Êxodo 3,21-22 nos apresenta sete personagens e, de novo, o número sete é utilizado como recurso estilístico pelo redator, a saber: o povo (se refere aos hebreus), os egípcios, a mulher (hebreia); hospedeira da família; vizinha; filhos e filhas (hebreus) e quase todos nos são apresentados de forma coletiva, e embora a hospedeira da família e a vizinha, a princípio, denotem singularidade, há evidente generalização destes personagens, podendo se afirmar que não se tratava apenas de uma, mas de várias delas.

A princípio, pode parecer difícil identificar, no caso, qual é o personagem protagonista, uma vez que todos eles ocupam uma função, mas é exatamente o autor do discurso, ou seja, o *SENHOR*, quem demonstra ser a figura mais forte da narrativa, e por certo está em primeiro plano ao anunciar o projeto de salvação, o que deve ser feito inicialmente e quais serão as consequências.

Ousaria dizer que, no caso, o povo, os egípcios e a mulher ocupam papel secundário em relação ao autor do discurso que embora não seja um personagem claramente descrito, é quem profere as palavras de ordem, ressaltando-se que a análise dos verbos do trecho em questão evidencia sempre um sujeito oculto, ou seja, o personagem principal não aparece, mas está evidentemente implícito. Além deles, há também os personagens considerados “figurantes”, que são apenas mencionados, como hospedeira da família; vizinha; filhos e filhas.

Feitas as considerações a respeito do protagonista, autor do discurso, o primeiro personagem na narrativa que se pode identificar claramente é o povo (עַם), que é uma palavra geralmente usada no Antigo Testamento para se referir a um agrupamento de pessoas que mantém relações entre si, relações essas que podem ser religiosas, de parentesco, de ancestralidade, etc, e que possuem certas características de unidade.<sup>15</sup>

Em relação ao personagem dos “egípcios”, é no livro do Êxodo que estão a maioria das citações da palavra Egito e os(as) egípcios(as), com ocorrência de cerca de cento e setenta e cinco vezes. No texto em questão, há menção como “egípcio(s)” (מִצְרַיִם plural: מִצְרַיִם). A distinção entre “Egito” (מִצְרַיִם) e “egípcios” (מִצְרַיִם) só é possível em decorrência do texto massorético, já citado.

Conquanto o texto em questão se refira a promessa de libertação da escravidão no Egito, impondo àquela nação, portanto, uma certa conotação negativa, há que se considerar que nem sempre o Egito foi visto desse modo pelos hebreus, pois alguns personagens bíblicos tem algum relacionamento com o Egito, como Abraão e José. Mas é com o personagem Moisés que o texto bíblico exprime ao Egito alguma conotação negativa.<sup>16</sup>

Por não ser reconhecida somente como a terra da opressão e escravidão, há que se asseverar que o Egito também é pensado como terra que acolhe imigrantes necessitados, tanto que após a saída do Egito o texto bíblico nos lembra que os hebreus, ao atravessarem o deserto e enfrentarem a escassez de alimentos, correm o risco de “se arrependerem e quererem voltar para o Egito” (Ex 13,17), achando que “lhes era melhor servir aos egípcios” (Ex 14,12) do que enfrentar privações e ausência de bem-estar rumo a terra prometida.

---

<sup>15</sup> HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do ANTIGO TESTAMENTO*. Tradução de Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Oswaldo C. Pinto Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1133 – n. 1640a.

<sup>16</sup> HARRIS, 1998, p. 871.

De igual modo se conclui pela atitude das mulheres egípcias, como a “filha do faraó”, ajudada por “suas criadas”, que salvam a vida de Moisés, a reconhecer na criança hebreia uma vida humana a ser preservada, concluindo-se, assim, que até mesmo no palácio do faraó havia uma voz mais humana.<sup>17</sup>

Na narrativa em questão, o discurso divino menciona os egípcios em duas oportunidades, ou seja, logo no início (v. 21a) e ao final (v. 22c), consistindo tal paralelismo de repetição em uma verdadeira moldura na construção do texto. Primeiro, afirma que lhes proporcionará comiseração. Destaca-se que a comiseração é destinada aos “olhos” dos egípcios, são eles que terão compaixão pelo povo hebreu e são, portanto, os destinatários diretos da ação divina que resultará na libertação dos hebreus (destinatários indiretos), e também, dos egípcios, mencionados pela segunda vez ao final do versículo 22c. Assim, os egípcios voltam seus “olhos” para os escravos hebreus, que querem se livrar da escravidão e contam com o auxílio do *SENHOR* e, também eles, reconhecem essa necessidade entregando-lhes os objetos solicitados por ordem do *SENHOR*.

Os “egípcios” aparecem, ainda, em Êxodo 11,3a, ou seja, ao final do texto, em contraposição com “o povo” que aparece no começo do texto (v. 2<sup>a</sup>), e já em Êxodo 12,35-36 eles aparecem em três oportunidades (v. 35b, v. 36a e 36c) a evidenciar, de forma estruturada, que os egípcios ganham importância no texto e são citados praticamente em todos os momentos relevantes da narrativa.

Ainda, constitui-se em um dos elementos metafóricos da construção do texto o uso da palavra “olhos” (v. 21a; v. 3a e 3b e v. 36a). O “olho” é uma palavra semítica que não está limitada a indicar um simples órgão da composição da anatomia humana (visão), mas representa todo o processo de “ver” e, por extensão, o processo de compreender e obedecer. É, portanto, assim, como o “ouvido”(v. 2a), também empregado de forma metafórica no texto, usado no texto do Antigo Testamento de forma figurada para expressar conhecimento, caráter, atitude, inclinação, é indicação dos pensamentos mais íntimos do ser humano. Era considerado de extrema importância, tanto que se o olho de um escravo fosse destruído ele estaria automaticamente livre (Ex 21,26). A linguagem antropomórfica atribui os olhos a Deus, como em Provérbios 15,3, Isaias 1,15 e Salmo 33,18; 34,15.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> GRENZER, Matthias. Em defesa da criança (Ex 1,15-2,10). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, 14, 2006, p. 25-37.

<sup>18</sup> HARRIS, 1998, v. 1612a, p. 1108.

Outra personagem de destaque no trecho de Êxodo 3,21-22 é a mulher, ou melhor, são as mulheres (hebreias), pois o *SENHOR* determina que elas solicitem os objetos e a vestimenta aos egípcios.

Conquanto haja necessidade de se dedicar a essa personagem um subcapítulo à parte, cumpre salientar, desde já, a importância dessa personagem na narrativa. No texto, considerado mais próximo do original, conforme já afirmado na análise da crítica textual, é a mulher a agente do *SENHOR*. É exatamente a ação delas que vai fazer com que não somente os hebreus sejam libertos da escravidão, mas também os egípcios serão libertados ao demonstrar comiseração por eles. A importância dela também se observa na construção do texto, já que ela aparece uma única vez (v. 22a), e está no centro da narrativa.

A vizinha é outra personagem que surge como uma das pessoas para as quais as mulheres fariam suas solicitações. Tanto em Êxodo 3,22 quanto em Rute 4,17 encontra-se o mesmo substantivo, e nos dois casos designam as vizinhas com conotações positivas, a evidenciar relação amigável entre os moradores vizinhos, o que por certo autorizaria e justificaria a solicitação das mulheres.

Além de poder solicitar os bens à sua vizinha, as mulheres ainda poderiam solicitar à hospedeira da família. Tanto a vizinha quanto a hospedeira da família indicam que os hebreus viviam entre outras pessoas que não eram necessariamente ligadas por laços de parentesco. Ressalta-se, também, de forma indireta, a observância da lei da hospitalidade,<sup>19</sup> que deveria ser assegurada ao estrangeiro, e os hebreus eram considerados hóspedes estrangeiros no Egito (Ex 20,22 e Dt 10,17-19). Assim, essas hospedeiras seriam aquelas que assegurariam aos estrangeiros, no caso os hebreus, que fossem também recebidos em suas residências. Embora não se possa encontrar tal definição do texto bíblico, a prática da hospitalidade é evidenciada em inúmeras passagens bíblicas, muitas vezes quase desapercibida, como no caso.

---

<sup>19</sup> “O encontro entre aquele que oferece (anfitrião) e recebe hospitalidade (hóspede) é marcado por uma experiência de transcendência. Ela é uma porta de acesso ao divino. É um evento narrado em inúmeros mitos, os quais expressam a dimensão transcendente da hospitalidade. Nela existe um *élan* vital - espaço inominado, mas experimentado que extrapola o simples fato de receber alguém. Ela é a experiência compartilhada com um outro desconhecido, que nas suas vestes frágeis mostra o esplendor da divindade: por meio de uma *theoxenia* – a prova divina da hospitalidade, ou seja, a visita de um deus ou de seus representantes; ou por meio de uma *teofania* nutrida pela gratuidade e pela reciprocidade – “o hóspede, o estranho, traz Deus consigo, mas também quem o recebe, com este gesto de acolhida, oferece Deus ao hóspede”. RODRIGUES, Jeferson Ferreira. “Alarga o espaço da tua tenda”: uma abordagem teológica da hospitalidade inter-religiosa. Porto Alegre: TEDE PUCRS Teses e Dissertações dos Programas de Pós-Graduação da PUCRS. Programa de Pós-Graduação em Teologia, 2015. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/6117>. Acesso em: 09.abr.2020, p. 34.

Há que se afirmar, assim, que a hospitalidade era considerada uma prática costumeira entre o povo de Israel que viveu a experiência de peregrinar pelo deserto, bem como de ter sido acolhido anteriormente no Egito, e somente posteriormente levado à escravidão.

Os estrangeiros, assim como os órfãos, as viúvas, os pobres e até mesmo os levitas são considerados mais vulneráveis, e embora não pertençam àquele determinado povo, por ausência de vínculos consanguíneos, são acolhidos e passam a residir na comunidade, recebendo portanto a hospitalidade daquele que, embora não tenha obrigação de fazê-lo, não poderiam deixar de prestar-lhes os cuidados materiais necessários para subsistência e dignidade humana,<sup>20</sup> garantindo-lhes certos direitos civis e impondo-lhes alguns deveres, em observância ao preceito contido em Levítico 19,34: “O imigrante será para você um concidadão: você o amará como si mesmo, porque vocês foram imigrantes na terra do Egito”.

Não se pode deixar de mencionar, também, a existência de aspecto negativo da lei da hospitalidade no texto bíblico, como por exemplo, em Juízes 19, infelizmente com poucas considerações de comentaristas bíblicos a respeito da falta de hospitalidade não só com o levita, mas sobretudo com sua concubina, violentada e morta.

Entretanto, no texto em questão, o *SENHOR* Deus deu às mulheres que viviam no Egito e que teriam acolhido e recebido os hebreus em suas casas, em observância à lei da hospitalidade, a possibilidade de também serem “libertas” pelo *SENHOR* em decorrência de tal prática, assim como todos os seus convivas, cabendo a elas, ainda, assegurar aos hebreus (estrangeiros) que pudessem fazer a transição da escravidão para a liberdade sem a severa privação de bens para subsistência material, seja ela social ou religiosa, uma vez que se discutirá, mais adiante, a destinação dos bens (vestimentas) e objetos solicitados.

Em síntese, o que se quer enfatizar é que, muito embora a elaboração a respeito da lei da hospitalidade israelita possa ter sido posterior ao evento do Êxodo, sua origem e observância, contudo, pode indicar ter sido prática consuetudinária daquele povo que, por certo, não foi olvidada pelo redator do texto em questão, a tornar clara a finalidade e justiça do *SENHOR* Deus que recairia tanto sobre os hebreus quanto sobre os egípcios e, ressalte-se, por ação decisiva de mulheres, hebreias, egípcias ou estrangeiras.

Outros dois personagens surgem como destinatários das solicitações das mulheres, os filhos e as filhas (hebreus). Importante ressaltar, que, de imediato, só é possível se afirmar que estes dois últimos personagens sejam os destinatários das vestimentas e não necessariamente

---

<sup>20</sup> RODRIGUES, 2015, p. 36-37.

do ouro e da prata. Isso porque o verbo que antecede os substantivos em comento é “colocareis” que significa, basicamente, colocar “alguma coisa” em “alguém”. Dentro dessa concepção, não faz sentido afirmar que a prata e o ouro também seriam colocados sobre os “filhos” e “filhas”, já que não teriam nenhuma finalidade durante a peregrinação pelo deserto rumo à terra prometida. Apenas a vestimenta se enquadraria corretamente nesse contexto, diante da evidente necessidade humana de vestir-se, cobrir-se, proteger-se durante todo esse período, até então incerto. Todavia, o estudo a respeito desses objetos (prata e ouro), bem como sobre as vestimentas, será objeto de análise histórico-teológica em capítulo próprio.

A palavra filho, em regra, e na maioria dos casos, se refere à criança, do sexo masculino. De igual modo, também pode se referir, idiomáticamente, às crianças em geral ou aos descendentes. Por sua vez, filha, se refere à descendente do sexo feminino. Embora tal distinção possa parecer óbvia, é importante pontuar que a limitação da linguagem para definir os diversos tipos de gênero humano, ou as questões de gênero, conforme entendimento atual, não são tão óbvias quanto parecem, mas deveras dinâmica, e não meramente binária ou dimórfica como na linguagem bíblica.

A linguagem semítica, contudo, se utiliza da expressão “filhos e filhas” para denominar “crianças”, em aproximadamente 110 vezes no texto bíblico, e assim como “filhos”, a palavra “filhas”, no plural, pode designar membros de um determinado grupo, como, por exemplo, “filhas dos filisteus”,<sup>21</sup> mas não podemos nos esquecer, entretanto, da reduzida ênfase dada ao lugar das “filhas” em relação aos “filhos” a distinção depreciativa de tratamento, no caso.

Em Êxodo 11,2-3 não encontramos explicitamente a descrição dos mesmos personagens, mas o trecho nos mostra ainda outros personagens distintos, a saber: homem, companheiro e companheira, o *SENHOR*, Moisés e os servos do Faraó.

Nessa narrativa, o homem também é um agente da ação/determinação do *SENHOR* Deus, não apenas a mulher como em Êxodo 3,21-22. Destaca-se, que as palavras “homem” e “mulher” não estão juntas no texto hebraico, como querem fazer crer a maioria dos tradutores para a língua portuguesa, mas há uma descrição detalhada e repetida para cada um deles, o que afastaria o entendimento de que a ordem fosse direcionada aos hebreus de forma generalizada (v.2b cada homem a seu companheiro e cada mulher a sua companheira), ou

---

<sup>21</sup> A respeito, ver BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. *Theological Dictionary of the Old Testament. Translation of Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Revised edition 1977. Printed in the United States Of America, 1977, v. 9, p. 148 e seguintes.

seja, de que todos seriam agentes da ação de Deus. A inserção da palavra “homem” no segundo trecho, de forma distinta do inicial tido como mais próximo do original, por certo, quis incluir o homem em um protagonismo que, até então, era creditado somente às mulheres.

Outros personagens novos introduzidos por essa narrativa são o companheiro e a companheira, e se trata de uma palavra usada para designar alguém que mantém relação com o outro como amigo(a), vizinho(a), ou ainda alguém com quem se mantém relação íntima ou ocasional.

O nome de Deus יהוה,<sup>22</sup> que se traduz como o *SENHOR*, conforme tradição trazida pela Septuaginta (LXX) e já citado quando se tratou do contexto literário, é mencionado nesse trecho, como um personagem citado em Êxodo 11,3a, enfatizando que ele infundirá comiseração aos olhos dos egípcios.

Em 3b surge outro personagem, e o narrador enfatiza o homem Moisés. Repete-se, portanto, a palavra homem, usada no versículo 2b, e acrescenta-se o nome de Moisés. Todavia, a questão não se refere exatamente ao nome de Moisés, mas sim ao personagem Moisés e o que ele significa e, pelo que se depreende da narrativa, da sua importância tanto na terra do Egito quanto para os hebreus. Tudo que sabemos a respeito de Moisés tem apenas a fonte bíblica e, pela narrativa bíblica, é possível se afirmar que Moisés se tornou um líder, e que sua figura ocupa um cruzamento religioso entre os semitas e os egípcios, agraciado com a prerrogativa religiosa de líder de sua época.<sup>23</sup>

Os últimos personagens que surgem são os servos do faraó. É importante mencionar que se trata de “servos” e não necessariamente de “escravos”, estes constituídos, em regra, por prisioneiros de guerra. O antigo Egito pode ser considerado uma nação organizada, sobretudo, em classes sociais hierarquizadas, divididas em conformidade com a ocupação do indivíduo, e que não estão relacionadas a um sistema de castas,<sup>24</sup> ressaltando-se que o Faraó, que era considerado um verdadeiro deus, estava no topo da hierarquia.

Já Êxodo 12,35-36, que se aproxima muito do texto de Êxodo 11,2-3, sequer descreve quem faz as solicitações, mas sim os filhos de Israel (35a) como personagens que fazem a

---

<sup>22</sup> A respeito do tetragrama sagrado do nome de Deus ver: *GRENZER, Matthias; DIAS, Luciano José. O SENHOR é o SENHOR. (Êxodo 34,6c). Insistência no nome visando à relação. Teoliterária, v. 8, n° 15, 2018, p. 140/153. E, ainda: NEGRO, Mauro. Nome de Deus no Antigo Testamento. Identidade e presença do mistério do único. Revista Catequese, São Paulo: 2014, v. 144, jul/dez. 2014, p. 129/144.*

<sup>23</sup> BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. vol 1-4, 1977, v. 9, p. 34-35.

<sup>24</sup> FILHO, Acacio Vaz de Lima. Organização Política, Jurídica e Social do Egito no Antigo Império. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 104, p. 39-70, jan/dez.2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67849/70457>. Acesso em: 21.mai.2020, p. 62.

solicitação aos egípcios, sem nenhuma menção à hospedeira da família, à vizinha, ou aos companheiros(as), mas somente aos egípcios, Moisés, o *SENHOR* e o povo. A expressão “filhos de Israel” possivelmente pode ser designada como uma expressão mais metafórica da descrição dos descendentes de Jacó, em geral e, no caso, se refere à nação dos hebreus. A expressão ocorre 123 vezes no texto bíblico, mas nem sempre está relacionada à nação inteira, mas também ao grupo de tribos ao centro e ao norte da Palestina, distinta de Judá, o que, no caso, não se aplica dado o contexto.

#### b) Notícias cronológicas e geográficas

Outros elementos da análise narrativa também são importantes para o estudo em questão. O enquadramento geográfico do relato de Êxodo 3,21-22, também pressupõe, antes, que se analise o capítulo 3, especialmente o versículo 1, onde é possível se constatar que a narrativa situa Moisés exercendo o pastoreio do rebanho de seu sogro Jetro, sacerdote de Madiã. Moisés leva o rebanho de ovelhas até o Horeb, onde então Deus se revela a ele.

É importante considerar que o monte Horeb possui significado geográfico e simbólico, e a localização exata dele é desconhecida, além do que pode se referir a muitos lugares, como próximo a um vulcão ou na parte centro-sul da Península do Sinai, onde seria possível a pastagem. Possivelmente, era um deserto, uma área não cultivada, adequada para pastagem, salientando-se que o deserto é um local comum no texto bíblico onde Deus se revela, e se trataria do deserto no Monte Horeb, também conhecido como monte Sinai, a montanha de Deus, sendo a montanha outro local utilizado no texto bíblico onde ocorre revelação, em razão de a localização do topo da montanha propiciar uma maior proximidade entre a terra e o céu, ou seja, entre o homem e Deus. A palavra “horeb” (הורב) ainda pode ser traduzida por “deserto”, “desolado” ou “seco”.<sup>25</sup>

Conclui-se, assim, que situar a narrativa no monte Horeb confere ao discurso divino um peso relevante, uma vez que a ordem decorre diretamente da revelação de Deus a Moisés, um evento marcante para ele e para o povo para o qual foi escolhido como líder e legislador, responsável por conduzir o povo para fora do Egito e, portanto, para livrá-lo da escravidão.

---

<sup>25</sup> BAUKAL JR., Charles E. Pyrophanly on Mount Horeb: The burning bush. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, p. 215-235, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/09018328.2016.1226050>. Acesso em: 06 jun. 2020, p. 218-220.

Cronologicamente, é preciso retroceder um pouco mais no Livro do Êxodo para considerar que Moisés já havia deixado o palácio real no Egito, por medo da represália do Faraó, por conta do ferimento mortal de um egípcio (Ex 2,11-15a), quando então fugiu e se refugiou em Madiã<sup>26</sup>, que provavelmente era uma região no noroeste da península Arábica, no mar Vermelho, na margem do golfo de Àcaba. Ali, Moisés foi recebido e passou a morar com o “sacerdote de Madiã”, que deu a Moisés uma de suas filhas, Séfora (Ex 2,16-22).

A segunda narrativa em estudo, ou seja, Êxodo 11,2-3 é posterior e, talvez, derivada do primeiro relato a respeito do tema, pertencente à narrativa que relata o anúncio da última das dez pragas que o *SENHOR* teria feito recair sobre o Egito (Ex 11,1-10), a fim de que finalmente o Faraó os permitisse partir, livrá-los da opressão. Assim, a localização geográfica dessa segunda narrativa também é o Egito, e o contexto temporal é o anúncio da última praga.

Já em Êxodo 12,35-36 a localização geográfica da narrativa, de igual modo, também é o Egito, contudo, no enquadramento temporal, antecedente ao relato em questão, está a preparação para a Páscoa, bem como a descrição a respeito da décima praga, ou seja, a morte dos primogênitos, de modo que a ordem dada pelo *SENHOR* a Moisés é repassada também nessa oportunidade “aos filhos de Israel” (Ex 12,35) assim que se sucede a décima praga e que os egípcios pressionavam o povo para que saíssem do Egito (Ex 12,33).

### c) Narrador

De início, registre-se que o trecho de Êxodo 3,21-22, ao contrário de Êxodo 11,2-3 e 12,35-36, não possui um narrador explícito, pois o primeiro trecho é parte de um discurso direto do *SENHOR* Deus proferido à Moisés, conforme se conclui de toda a narrativa anterior de Êxodo 3, sendo que no trecho em comento o discurso equivale a uma ordem à Moisés para que repasse a ordem divina, sobretudo às mulheres.

Entretanto, a presença do narrador pode ser constatada pela leitura dos versículos anteriores, de modo que os versículos em estudo indicam a presença implícita de um narrador que se utiliza das palavras proferidas pelo *SENHOR*, como seu discurso direto a Moisés. Da descrição da narrativa é possível se afirmar, ainda, que o narrador se faz presente na cena

---

<sup>26</sup> Para uma melhor compreensão a respeito da região de Madiã, ver: RAMOS, Marivan Soares. *Moisés como imigrante em Madiã: estudo literário e histórico-teológico de Êxodo 2,15c-22d*. 2015. Dissertação (mestrado em Teologia\_ - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/18358>. Acesso em 06.jun.2020.

(intradiegético) mas não faz necessariamente parte da história (heterodiegético)<sup>27</sup>. Também é possível se afirmar que a presença do narrador teria ficado afastada da observação do leitor em decorrência do longo discurso divino, optando o narrador por não ofuscar tal discurso com sua intervenção. Assim, toda a narrativa constante em Êxodo 3,21-22 é composta pelo discurso direto do *SENHOR* à Moisés, descrito por meio de um narrador implícito, que demonstra presenciar a cena mas não faz parte dela.

Em Êxodo 11,2-3 a presença do narrador também é inquestionável, porém não tão distante como em Êxodo 3,21-22 já que se constata no versículo anterior, ou seja, em Êxodo 11,1 que o narrador já atua de forma impositiva ao afirmar “*SENHOR* disse a Moisés:”, além do que todo o versículo 3 é composto das afirmações do narrador. Contrariamente ao contido em Êxodo 3,21-22, o narrador assume como sua no versículo 3 parte da fala descrita como discurso divino em Êxodo 3,21-22, com o acréscimo a respeito da pessoa de Moisés, como um comentário explícito consistente em uma glosa explicativa dando uma maior importância e ênfase ao versículo 2, uma vez que era Moisés o portador da ordem divina e, como tal, de importância tanto para os hebreus quanto para os egípcios.

Por sua vez, em Êxodo 12,35-36 toda a narrativa é descrita como voz do narrador. Curiosamente, não se repete o discurso divino, mas o narrador faz referência ao que Moisés havia dito, ou seja, temporalmente, Moisés já teria relatado ao povo a ordem divina que foi lembrada pelo narrador nessa oportunidade que se realiza logo após a ocorrência da última praga sobre o Egito, com a morte dos primogênitos, de modo que o narrador repete ou transforma a ordem divina, o discurso, como algo que o povo já tinha conhecimento e, naquele momento, passou a cumprir.

---

<sup>27</sup> Daniel Marguerat e Ivan Bourquin ao esclarecer as diversas posições do narrador descrevem que, diante da história contada, o narrador pode se situar no exterior ou no interior da história contada, de modo que se ele está fora denominamos de *extradiegético*, ou se estiver dentro da narrativa chamamos de *intradiegética*. Ainda, em relação ao narrador com a história contada, ou seja, quando o narrador resolve não dissimular sua presença na narrativa, a classificação assume outras denominações, de modo que se o narrador relatar os acontecimentos que não interveio ou que não figurou, ele é *heterodiegético*, ao passo que, caso se faça presente na história que ele conta, então será *homodiegético*. Lembrando que diegese (ou história contada) é o universo espaciotemporal manifestado pela narrativa. Em: MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas. Iniciação à análise narrativa*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 39-41.

#### d) Trama

A trama também é um dos aspectos da análise narrativa, e como trama ou enredo se entende a “sistematização dos fatos que constituem a história contada. Esses fatos são ligados um ao outro por um liame de causalidade (configuração) e inseridos em um processo cronológico (consecução)”.<sup>28</sup>

Assim, o enredo no qual está inserida a narrativa de Êxodo 3,21-22 está relacionado à vocação de Moisés com a revelação de Deus (Ex 3,1-6), com a narrativa a respeito da missão dada a Moisés (Ex 3,7-12) bem como com a revelação do nome de Deus (Ex 3,13-15) e seu projeto para libertação do povo da escravidão no Egito (Ex 3,16-22), planos estes que teriam como porta-voz a pessoa de Moisés. Assim, tal enredo envolve todo o capítulo 3, e a micronarrativa ora estudada está inserida, especificamente, nos planos que Deus tem para a realização do projeto de libertação.

A trama que se desenvolve ao redor das narrativas de Êxodo 11,2-3 e 12,35-36 são distintas da primeira, uma vez que nestas as narrativas estão inseridas nos contextos das pragas que recaíram sobre o Egito, especialmente a última, relativa à morte dos primogênitos. Assim, a ação descrita nos trechos em questão, também lidas como pertencentes ao plano de libertação, são inseridas no enredo em contextos temporais distintos já que em Êxodo 11,2-3 a última praga ainda não teria ocorrido, de modo que as solicitações (de objeto de prata e de ouro) em Êxodo 11,2-3 são realizadas antes da efetivação da última praga. Já em Êxodo 12,35-36 a ocorrência da mencionada praga já teria se realizado, e o Faraó, diante da desolação da morte dos primogênitos, determina que os hebreus saiam do Egito, junto com todo seu rebanho e gado (Ex 12,31-32). A ação de solicitação determinada pelo *SENHOR* se efetiva, assim como a comiseração que os egípcios passaram a ter pelo povo.

Portanto, os três trechos narram os episódios que antecederam a saída (libertação) do povo da escravidão do Egito, sendo este o tema central dos enredos que envolvem as narrativas estudadas. Num primeiro momento, elas até parecem cronológicas: anúncio do projeto (Ex 3,21-22), plano que começa a ser colocado em prática com o anúncio da última praga (Ex 11,2-3) e, ao final, a efetivação do plano, com a ocorrência da morte dos primogênitos e a determinação pelo Faraó de que deixem o Egito, com todo seu rebanho e gado, conforme eles haviam pedido (Ex 12,35-36), mas é muito difícil fazer tal afirmação

---

<sup>28</sup> MARGUERAT e BOURQUIN, 2009, p. 56.

nessa oportunidade, uma vez que os três trechos possuem, como já foi explicado, algumas características distintas que impõe cautela ao querer se afirmar que seriam eles memória de um desenrolar cronológico da trama.

## 2 ESTUDO TEMÁTICO

### 2.1 O Egito no livro do Êxodo

Nenhum outro livro na Bíblia Hebraica menciona mais vezes o *Egito* e os(as) *egípcios(as)* do que o livro do Êxodo. Como *nome de nação e/ou país*, o substantivo *Egito* (מִצְרַיִם) ocorre cento e setenta e cinco vezes no segundo livro do Pentateuco. Como *gentílico*, forma que indica pertença de alguém a um povo ou a uma tribo, o substantivo e/ou adjetivo “egípcio(s)” (מִצְרַיִם plural: מִצְרַיִם) ou “egípcia(s)” (מִצְרַיִת plural: מִצְרַיִת) têm cinco menções. No caso do plural masculino, por sua vez, somente o texto massorético – trabalho hermenêutico medieval para facilitar a leitura pelo acréscimo de sinais vocálicos no texto hebraico mais antigo, escrito somente com consoantes – permite a distinção entre “Egito” (מִצְרַיִם) e “egípcios” (מִצְרַיִם), uma vez que as consoantes são as mesmas. Na Bíblia Hebraica, portanto, um quarto de todas as menções do povo no vale do rio Nilo se encontra no livro do Êxodo.

Em todos os períodos de sua existência, o antigo Israel refletiu sobre o *Egito*, sendo que a grandeza política, econômica e cultural da nação vizinha no sudoeste originou discursos diferentes. De um lado, os Profetas, que atuaram e escreveram no decorrer do primeiro milênio a.C., contemplam o *Egito* em vista da relevância dele para a política externa de Israel e Judá. Do outro, os Escritos Sapienciais, ao olharem para o *Egito*, visam à sabedoria e às diferenças culturais do povo vizinho. Focando, por sua vez, no que é narrado no Pentateuco e, em especial, no livro do Êxodo, prevalece amplamente um discurso teológico-libertador, no sentido de o *SENHOR*, Deus de Israel, ser meditado e confessado como quem inverte o destino daqueles que sofrem com o *Egito*, uma vez que o poder faraônico nas terras do rio Nilo insiste em políticas opressivas.<sup>29</sup>

Não obstante isso, ao controlar o total das cento e oitenta presenças do *Egito* no segundo livro do Pentateuco, percebe-se uma reflexão mais ampla e diferenciada sobre essa nação e sobre seu povo do que talvez se imagine em um primeiro momento. De forma alguma as narrativas sobre o evento do êxodo limitam o *Egito* a algo exclusivamente negativo, que, de forma antagônica, somente contrastaria *Israel* e/ou o povo *hebreu*. Eis alguns exemplos para ilustrar o que aqui é afirmado.

---

<sup>29</sup> KESSLER, Rainer. *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel: Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.

Logo no início, o livro do Êxodo cultiva a memória de como “os filhos de Israel”, a partir dos “setenta descendentes de Jacó”, se transformaram, justamente no *Egito*, em um povo numeroso (Ex 1,1-7). Lembra-se com isso do que é narrado no livro do Gênesis, texto que antecede o livro do Êxodo:

No que se refere às histórias dos patriarcas e matriarcas, somente Isaac e Rebeca não passaram pelo Egito, sendo que as secas repetidas na região de Canaã eram a causa de tais migrações (Gn 26,1-2). As terras no vale do Nilo, pois, não dependem da água proveniente da chuva, porque podem ser irrigadas com a água do rio. Na região de Canaã, por sua vez, a ausência da chuva significa seca e fome, um problema a ser enfrentado de geração em geração. Abraão e Sara foram os primeiros a descerem ao Egito (Gn 12,10-20). Mais tarde, Jacó enviou dez dos onze irmãos de José ao vale do rio Nilo, a fim de comprarem grãos quando a terra inteira ia ao Egito em razão da forte fome (Gn 41,57–52,3). Tal movimento se repetiu quando, ao se prolongar a fome, os onze irmãos de José foram enviados, outra vez, pelo pai, Jacó (Gn 43,1-2). Mas desta vez José, que tinha sido vendido por seus irmãos e, por isso, já estava no Egito, convidou os irmãos a buscarem também seu pai, Jacó, para a terra do rio Nilo (Gn 46,1-7). Essa migração fez com que, finalmente, todos os filhos de Jacó se reunissem no Egito; eram setenta pessoas (Gn 46,8-27).<sup>30</sup>

Portanto, o *Egito* é pensado como terra que acolhe imigrantes necessitados. Nesse sentido, o livro do Êxodo, na parte das tradições jurídicas, novamente lembra seus ouvintes-israelitas de que “foram imigrantes na terra do Egito” (Ex 22,20; 23,9). E, em vista disso, os hebreus libertados, ao atravessarem o deserto e enfrentarem a escassez de alimentos, correm o risco de “se arrependem e quiserem voltar para o Egito” (Ex 13,17), achando que “lhes era melhor servir aos egípcios” (Ex 14,12) do que enfrentar privações e ausência de bem-estar em seu caminho rumo à construção de uma nova sociedade na terra prometida. Enfim, por mais que a memória cultivada em relação à vida no *Egito* seja ilusória e enganadora, as terras no rio Nilo sempre são lembradas e pensadas como lugar capaz de assegurar a sobrevivência. É terra para onde se migra em momento de miséria. Por isso, vale o seguinte mandamento para Israel: “Não detestarás um egípcio, porque imigrante foste na terra dele!” (Dt 23,8).

---

<sup>30</sup> GRENZER, Matthias. Do clã de Jacó ao povo de Israel (Ex 1,1-7). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 21, n. 81, p. 83-94, 2013, p. 84.

Além disso, ainda nos primeiros dois capítulos do livro do Êxodo, surgem algumas *mulheres egípcias* com um comportamento salvador em relação a Moisés, o qual é identificado por elas com uma “criança hebreia” (Ex 2,6). No caso, a “filha do faraó”, ajudada por “suas criadas”, “sente compaixão por” Moisés, ao “ver a criança chorar” (Ex 2,5-6). Mais ainda, “quando a criança [Moisés] ficou grande”, “chega a ser um filho para ela” (Ex 2,10). Existe, portanto, no palácio do faraó uma voz mais humana.<sup>31</sup> Nessa mesma linha de pensamento, “as parteiras das hebreias”, “Séfra” e “Fua” (Ex 1,15), ao “não fazerem o que o rei do Egito lhes fala” (Ex 1,17), salvam meninos hebreus. E tais parteiras não precisam ser necessariamente hebreias. Talvez sejam mais bem contempladas como ajudantes egípcias das parturientes hebreias, “o que explicaria sua proximidade ao rei egípcio”.<sup>32</sup> Enfim, no início do livro do Êxodo, surpreendentemente, mulheres egípcias ganham destaque na narração de suas atitudes corajosas em defesa de crianças hebreias.

Outro elemento na narrativa do êxodo que, em princípio, leva o ouvinte-leitor a imaginar uma relação positiva entre o *SENHOR*, Deus de Israel, e o faraó, rei do Egito, aparece nas histórias sobre os sinais e/ou as pragas (Ex 7,14–11,10), assim como na narrativa sobre a saída do Egito (Ex 12,1–14,31). Promove-se a ideia de que o Deus dos hebreus, em princípio, se propunha a “tornar forte” o coração do faraó, no sentido de “reforçá-lo” e “dar-lhe forças” (ver o verbo hebraico *qzx* no grau do *piel* em Ex 4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10). A intenção, aparentemente, era favorecer que o rei do Egito pensasse o que precisava pensar, uma vez que, na antiguidade e na cultura do antigo Israel, o *coração* representava, sobretudo, o raciocínio. Nesse sentido, era preciso que o faraó compreendesse que não lhe seria possível impedir para sempre a liberdade dos por ele oprimidos. Contudo, o faraó não reagiu como previsto. Pelo contrário, seu *coração*, “reforçado” pelo *SENHOR*, Deus de Israel, o levou a, definitivamente, insistir na perseguição, por mais que isso lhe pudesse custar a vida (Ex 14,4.8). Na linha desse pensamento, compreende-se também outra formulação: o *SENHOR*, Deus de Israel, se propôs a “atribuir peso” ou “importância” ao *coração* do faraó, no sentido de “honrá-lo” e, portanto, aumentar a autonomia dele (ver o verbo hebraico כבד no grau do *hifil* em Ex 10,1). Mais ainda, nem quando o Deus dos hebreus “mostrou dureza” com o coração do faraó (ver o verbo hebraico השק no grau do *hifil* em Ex 7,3) ou “lhe enviou sinais

---

<sup>31</sup> GRENZER, Matthias. Em defesa da criança (Ex 1,15–2,10). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 14, n. 55, p. 25-37, 2006.

<sup>32</sup> UTZSCHNEIDER, Helmut; OSWALD, Wolfgang. *Exodus 1–15*. Stuttgart: Kohlhammer, 2013, p. 79.

ao coração” (ver o verbo hebraico *קלל* no grau do *qal* com a preposição *ל* em Ex 9,14) ele visou a uma obstinação, a um pesar ou a um endurecimento que não mais deixasse espaço para um entendimento positivo e/ou a conversão do faraó. Quer dizer, acolhendo a reflexão teológica proposta pela narrativa bíblica, o *SENHOR*, Deus de Israel, insiste no livre-arbítrio do faraó e na capacidade dele de, como governador responsável, chegar a uma decisão favorável a todos. Por nada, existe uma predestinação ao mal, mas, pelo contrário, um respeito positivo ao Egito e a seu líder.<sup>33</sup>

Resumindo, com os pormenores do livro do Êxodo até aqui mencionados, percebe-se que o segundo livro do Pentateuco olha de forma mais ampla e diferenciada para o *Egito* do que comumente se entende: ora se sabe que as terras no rio Nilo são um destino para muitos que ali se refugiam como imigrantes, ora se enxerga o povo egípcio como sociedade no meio da qual existem vozes bem humanas. Além disso, põe-se fé na possibilidade de o governador do Egito abandonar suas políticas opressivas.

## **2.2 Mulheres como agentes na narrativa do êxodo**

Considerando o projeto de libertação no livro do Êxodo, não há como deixar de mencionar o papel das mulheres também como agentes de libertação. Além dos trechos objetos de estudo, há outras passagens na macronarrativa que destacam algumas dessas personagens por sua participação ativa na libertação e consequente constituição do povo. Sabe-se sobre o mundo narrado que guerras, trabalho forçado e a liturgia eram reservados aos homens, contudo, o papel feminino ganha destaque em Êxodo 1-15.

ANDERSON e GORGULHO afirmam que essas histórias “indicam os caminhos de uma antropologia do feminino que nasceu das lutas, nas origens do povo”, e que estudiosos sugerem que nessa época “as mulheres mudaram de posição social, e política, e também viram modificada sua posição no culto religioso”.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> KELLENBERGER, Edgar. *Die Verstockung Pharaos: exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006, p. 16-177.

<sup>34</sup> ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Paulo. *A mulher na memória do Êxodo*. v. 5. Centro de Estudos Bíblicos. Belo Horizonte, 1988, p. 9.

Desse modo, se pode depreender que o papel das mulheres no êxodo é anterior à constituição do Estado, que se formou e se estruturou a partir do tempo de Davi e de Salomão, tratando-se de um período decisivo para a situação sócio-religiosa das mulheres.<sup>35</sup>

A postura que passa a prejudicar consideravelmente as mulheres inicia-se no campo religioso, diante do confronto entre o culto a Javé (Ex 3,15.18) e os deuses e deusas da fertilidade. Assim, na infeliz tentativa de dissociar o culto a Javé do politeísmo dos outros povos, a figura feminina é afastada do culto que passa a se concentrar na figura masculina dos Levitas. Além disso, com a constituição do Estado e suas estruturas de dominação e patriarcalismo, se acentua a força e opressão do masculino sobre o feminino.<sup>36</sup>

Todavia, a despeito desse cenário, é o papel relevante das mulheres no livro do Êxodo que se caracteriza como elemento determinante para a modificação das estruturas opressivas e injustas dominantes na sociedade, o que também pode ser observado até mesmo nos dias atuais, sendo que os exemplos expostos na narrativa bíblica servem de paradigma de reflexão e de modificação de estruturas e comportamentos, conforme veremos.

### 2.2.1 As parteiras dos hebreus

A defesa dos hebreus oprimidos é um dos elementos constituintes do papel ativo das mulheres no projeto de libertação. A narrativa sobre as parteiras das hebreias,<sup>37</sup> ganha destaque em relação à atitude que assegurou a preservação da vida dos filhos de Israel. Assim, compreende-se por qual razão se afirma que as hebreias são “cheias de vida”, conforme afirmado em Êxodo 1,16-19.

Em Êxodo 1,15-22, o rei do Egito, preocupado com o crescente número de hebreus, por certo porque em maior número poderiam se organizar e se revoltar contra a opressão que sofriam, exacerbou ainda mais os atos de opressão (Ex 1,8-14) e ordenou às parteiras dos hebreus, de nomes Sefra e Fua que ao auxiliarem as hebreias a dar à luz, se fosse menino,

---

<sup>35</sup> ANDERSON e GORGULHO, 1988, p. 10.

<sup>36</sup> ANDERSON e GORGULHO, 1988, p. 10/11.

<sup>37</sup> Questiona-se se *Sefra* e *Fua* seriam parteiras hebreias ou parteiras egípcias das hebreias (v. 15). Conforme afirma GRENZER e BOAS, “as consoantes do texto hebraico permitem as duas compreensões, enquanto a vocalização massorética identifica as parteiras como hebreias. Todavia, embora os nomes das parteiras sejam hebraicos, seria surpreendente o fato de o rei do Egito se dirigir a mulheres estrangeiras. O texto bíblico, originalmente, talvez queira manter-se em aberto, permitindo certa ambiguidade no que se refere à pertença das parteiras a determinado povo. É muito mais decisivo o que pensam e como se comportam.” (BOAS, Alex Villas e GRENZER, Matthias. *A resistência das parteiras (Ex 1,15-22): especificidades de uma teologia literário-narrativa*. Estudos de Religião, v. 29, nº 1, p. 138-139, jan.-jun.2015.

deveriam matá-lo e se fosse menina, deveriam deixá-la viver (Ex 1,15-16). Todavia, contrariando a autoridade do rei do Egito, justamente porque “temiam a Deus”, elas assim não o fizeram.

Não se pode deixar de mencionar que é possível a história, não a narrativa escrita, mas a tradição oral ter sido criada por mulheres, porque dispõe de pormenores que não correspondem à experiência masculina<sup>38</sup>, como pode ser constatado nos versículos 16 e 19.

O redator confere tanta importância a tais personagens que, ao contrário do Faraó, cita ou atribui, expressamente, um nome a cada uma delas. Conforme afirma GRENZER, elas “são apresentadas como mulheres com coragem civil, desobedientes em relação à ordem injusta, opondo-se à maior autoridade, astutas, capazes de enganar o poder ingênuo.”<sup>39</sup>

Contudo, o Faraó não conseguiu enxergar o poder das mulheres, representadas pelas duas parteiras, cuja narrativa, apesar de expressar a morte por todos os lados, evidencia mulheres que defendem a vida. Elas resgatam, portanto, a hospitalidade anteriormente observada pelos egípcios, que é tão cara aos hebreus.<sup>40</sup>

Embora possam ser feitas muitas considerações a respeito das razões pelas quais as parteiras asseguraram a vida dos meninos hebreus, que no futuro serão libertos da escravidão (Ex 3,20-21), a razão expressa pelo texto bíblico para o ato de desobediência à ordem do Faraó se encontra no “temor a Deus”, que é um termo teológico para designar um reconhecimento de Deus como poderoso e soberano, digno de respeito, porque guia o agir moral da humanidade e, no caso, o agir das parteiras que, por sua vez, corresponde ao agir de Deus na defesa da vida das crianças.

### 2.2.2 A mãe e a irmã de Moisés

Conforme se depreende da leitura do Êxodo 1,15-22, as duas parteiras, embora tivessem agido de modo determinante, não conseguiram deter a obstinação do Faraó que, então, ordenou a todo seu povo que jogasse todo filho hebreu nascido no rio (Ex 1,22). Segue-se, então, uma outra narrativa em Êxodo 2,1-10. Novamente, destaca-se a atuação de

---

<sup>38</sup> SCHWANTES, Milton. *A origem social dos textos*. In: A memória popular do Êxodo. Estudos Bíblicos, v. 16. Petrópolis, Vozes, 1988, p. 34

<sup>39</sup> GRENZER, Matthias. *O projeto do Êxodo*. Coleção Bíblia e história. 2ª ed. ampl., São Paulo, Paulinas, 2007, p. 22.

<sup>40</sup> ANDRADE, Altamir Celio de. *Fundamentos ético-teológicos do poder: Uma reflexão a partir da Bíblia*. In: ANJOS, M. F.; ZACHARIAS, R. (Org.). *Ética entre poder e autoridade: perspectivas de teologia cristã*. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2019, p. 115/116.

três mulheres: a mãe, a irmã de Moisés, e a princesa do Egito, ou seja, mulheres com etnias e condições sociais e econômicas distintas. Sejam vistas, primeiro, a mãe e a irmã de Moisés.

Do mesmo modo que as parteiras, essas três personagens também desobedecem a ordem do opressor, e tal atitude é igualmente considerada fundamental para assegurar o projeto de libertação do povo.

Consigne-se que, neste momento, à mãe natural de Moisés não é atribuído um nome, como ocorreu com as parteiras. Entretanto, ela é identificada como “filha de Levi” (Ex 2,1) que passou a esposar um homem da casa de Levi. Mais adiante, em Êxodo 6,20, ela é chamada de Jocabed. Tal descrição visa legitimar a origem de Moisés como um hebreu e levita.

A mãe de Moisés desobedece a ordem do Faraó escondendo seu filho nascido por três meses e, depois, o coloca em um “cesto de papiro”,<sup>41</sup> sendo tudo observado pela irmã do menino, cujo nome também não é mencionado nessa narrativa, mas somente posteriormente, em Êxodo 15,20, descobre-se que se chama Miriam (מִרְיָם). Mais ainda, ela acompanha tudo até o momento em que o menino é recolhido das águas por ordem da princesa do Egito. Desse modo, conforme afirma CHILDS “o papel da irmã é um dos elementos mais belos do relato”, e que une a narrativa inicial a respeito da mãe com a da princesa.<sup>42</sup>

A irmã de Moisés, contudo, pergunta à princesa se deseja que chamem uma mulher dos hebreus para amamentar o menino (Ex 2,7). Diante da resposta afirmativa, ela chama a própria mãe, e mãe de Moisés, para amamentá-lo que, ironicamente, passa a ser paga para fazê-lo. Assim, “a mãe e a irmã de Moisés buscam salvar seu próprio sangue”.<sup>43</sup>

Convém mencionar, também, a importância da descendência levítica de Moisés, que não estava adstrita somente ao laço de sangue de seu parentesco, mas também pelo fato de ter sido amamentado pela própria mãe, retomando uma antiga concepção do parentesco e da solidariedade étnica estabelecidos também pela amamentação.<sup>44</sup>

De início, a atitude da mãe de Moisés parece estar em consonância com a ordem do Faraó de jogar o filho nascido no rio. Contudo, não há como se fazer essa afirmação, porque

---

<sup>41</sup> “O cesto (תָּבַחַ) lembra a arca (אֲרֹכָה) de Noé (cf. Gn 6-9), pois, em hebraico, se trata da mesma palavra. Além disso, são conhecidos barcos feitos de papiro (סִבְיָה) em Is 18,2.” (GRENZER, 2006, p.32).

<sup>42</sup> CHILDS, Brevard S. *Pentateuco. El Libro del Éxodo*. Comentario crítico y teológico. Tradução de Enrique Sanz Giménez-Rico. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003, p. 57-58.

<sup>43</sup> SOUZA CANDIOTTO, Jaci de Fátima. A experiência das mulheres na hermenêutica bíblica. *Interações: Cultura e Comunidade*. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil, vol. 10, n. 17, jan.-jun.2015, p. 207. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313041511014>. Acesso em: 03.11.2020.

<sup>44</sup> ANDERSON e GORGULHO, 1988, p. 19.

se fosse essa a intenção da mãe de Moisés ela não teria escondido a criança por três meses. Ademais, a ação parece apenas evidenciar o desespero da mãe, que não tinha mais como esconder seu filho, sendo que este corria o risco de morrer. Além disso, a mãe não teria tido todo o cuidado ao colocá-lo num cesto calafetado. Por certo, a descrição narrativa tem por finalidade demonstrar que a mãe preferia arriscar que seu filho tivesse maior sucesso ao ser colocado nas margens do rio do que morrer nas mãos do opressor. E a aposta da mãe se concretizou.

É curioso que tal atitude materna não é relegada apenas àqueles tempos antigos. Mesmo hoje mães abandonam seus filhos recém nascidos em hospitais e abrigos, ou até mesmo em passeios públicos. Às vezes, são julgadas e condenadas por tal atitude, sendo que poucos se questionam se tais mães não queriam que seus filhos tivessem a oportunidade de encontrar sobrevivência melhor, assim como o fez a mãe de Moisés. Portanto, nem sempre se trata de mero abandono.

No caso da narrativa exodal, não há como dizer se houve abandono, uma vez que a irmã de Moisés tudo acompanhou. Ela demonstrou astúcia e esperteza singular para o desfecho do episódio, confiando na compaixão feminina da princesa egípcia, a qual, fazendo com que a própria mãe voltasse a cuidar da criança, criou um artifício semelhante àquele produzido pelas parteiras para enganar o opressor.<sup>45</sup>

Conforme se observa nas duas narrativas em Êxodo 1,15-20 e 2,1-10, a atuação das mulheres é significativa na medida em que suas ações de coragem e subversão, contra ordens injustas, asseguraram a proteção da vida e a consequente libertação da escravidão.

### 2.2.3 A princesa do Egito

Conforme se depreende da análise das personagens da mãe e da irmã de Moisés, a atuação de uma terceira mulher em Êxodo 2,1-10, ou seja, da princesa do Egito, também foi decisiva. De modo semelhante às outras duas, também a ela não é atribuído um nome.

Como se sabe, prevalece o entendimento de que a compreensão da constituição e da dinâmica do antigo império egípcio é pouco conhecida, no sentido de ser impossível reconstituir integral e detalhadamente a história daquela época.<sup>46</sup> Todavia, é possível se

---

<sup>45</sup> GRENZER, 2006, p. 29.

<sup>46</sup> FILHO, 2009, p. 67.

observar que mulheres podiam deter uma posição elevada, com acesso a grandes posições políticas e religiosas, e que até mesmo podiam ocupar o trono.

Enfim, a princesa do Egito é filha do Faraó, integrante da realeza egípcia. Ela acolhe e/ou até adota um menino hebreu, pois após salvar a vida do menino o leva para ser criado no interior do palácio real e, segundo a narrativa bíblica, ela é apresentada como salvadora do menino, tratando-se de uma escolha incomum do autor, uma vez que se esperaria, conforme características dos relatos populares egípcios, que uma deusa salvasse a criança.<sup>47</sup>

No entanto, o autor faz uma adaptação, de modo que a salvação do menino é realizada justamente pela filha do Faraó, sendo que este último ordena a morte dos meninos hebreus. Quer dizer, a filha do Faraó descumpra a ordem do pai. E isso, pelo que se conclui da narrativa, sem nenhuma objeção ou repressão do Faraó.

Acresça-se que ela é descrita no texto de forma positiva, contrariamente ao que se infere em relação ao Faraó, porque ela teve compaixão pela criança, ciente de que se tratava de uma criança hebreia. Tal postura, portanto, “representa a lembrança de uma resistência feminina que vem da própria casa, fonte de dominação”.<sup>48</sup>

Desse modo, a conduta da princesa integra os hebreus e os opressores egípcios, sobretudo quando atribuiu ao menino um nome egípcio designando-o como “filho” (=moses), sem menção ao nome do pai,<sup>49</sup> como se faria em relação ao filho de um deus estrangeiro como Tuht-moses (filho de Tut)<sup>50</sup> ou Ra-moses (filho de Ra).

Conclui-se, assim, que as narrativas iniciais do livro do Êxodo ressaltam a atuação e adesão corajosa e decisiva de mulheres ao projeto de Deus, sejam elas de qualquer classe social ou etnia, colaborando com a salvação do povo oprimido.

#### 2.2.4 Séfora

Séfora<sup>51</sup> é outra personagem de importância na macronarrativa do êxodo. Ela tem participação ativa em quatro micronarrativas no livro do Êxodo (Ex 2,15c-22; 4,18-20.24-26;

---

<sup>47</sup> CHILDS, 2003, p 57.

<sup>48</sup> ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Paulo. *A mulher na memória do êxodo*. In: A memória popular do Êxodo. Estudos Bíblicos. v. 16, Petrópolis, Vozes, 1988, p. 47.

<sup>49</sup> SOUZA CANDIOTTO, 2015, p. 207

<sup>50</sup> ANDERSON e GORGULHO, 1988, p. 19.

<sup>51</sup> “O nome *Séfora* é mencionado apenas três vezes no livro do Êxodo (Ex 2,21; 4,25; 18,2). Em hebraico, ele é pronunciado como *Zipporah* (זִפּוֹרָה). Aparentemente, seu significado nasce do substantivo *pássaro*. Na Septuaginta, esse nome foi transliterado como *Σεπφωρα*. Em latim, a Vulgata traz o nome *Sephora*. Em

18,1-7), sendo que, para o objeto de estudo em questão, é importante mencionar a história de seu casamento com Moisés (Ex 2,15c-22) e a cena da circuncisão (Ex 4,24-26), pois são eixos importantes para a compreensão dos trechos em estudo que ressaltam o papel da mulher.

Após a fuga de Moisés do Egito, em decorrência do episódio no qual é acusado pela morte de um egípcio,<sup>52</sup> Moisés foge para Madiã. A cena que marca então a primeira presença de Séfora é aquela descrita em Êxodo 2,21-22.

A personagem Séfora é uma das filhas do sacerdote de Madiã (Ex 2,16). Ela é dada como esposa a Moisés (Ex 2,21), e a ela é atribuído um nome (v. 21b) e, ainda, da união entre ela e Moisés nasce Gérson, sendo que mais tarde Eliezer nasce como segundo filho do casal. Ela passa a ser, assim, uma das mulheres de grande importância na vida de Moisés e na concretização do projeto de libertação.

Madiã é uma região que aparece nas tradições da Bíblia Hebraica na qual se praticavam a agricultura com técnicas de irrigação, com pequenas parcelas de terra em forma de terraços. Os madianitas eram também criadores de gado, em especial, de camelos. A narrativa em questão enfatiza que inicialmente Moisés teria sido recebido amistosamente pelos madianitas.<sup>53</sup>

Como filha do sacerdote de Madiã, ela pertence a uma “família nobre”<sup>54</sup>, e sua união com o então imigrante Moisés faz com que ele passe a ter enraizamento.<sup>55</sup> Questiona-se, entretanto, qual a função da personagem Séfora na narrativa.

Como já foi dito, a menção da Séfora na macronarrativa do êxodo é reduzida, mas não menos importante.

Além do trecho já mencionado, em que Séfora é dada a Moisés como esposa, a segunda micronarrativa (Ex 4,18-20), após o encontro de Moisés com o *SENHOR* no monte Sinai, quando ele decide retornar a Madiã, motivado pelas palavras de seu sogro e do

---

português, por sua vez, a personagem, comumente, é tida como *Séfora*. Além de *Séfora* ser apresentada, em três momentos, com seu nome (Ex 2,21; 4,25; 18,2), numa quarta oportunidade, ela figura como *mulher de Moisés* (Ex 4,20).” SUZUKI, Francisca Cirlema Cunha Oliveira. *SÉFORA. Estudo literário e histórico-teológico de uma personagem pertencente às tradições do êxodo*. Dissertação (mestrado em Teologia – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, p. 11. Disponível em: file:///F:/PUC%20-%20Mestrado/Artigos%20e%20LIVROS%20para%20leitura%20e%20pesquisa/S%C3%A9fora.pdf. Acesso em: 19.12.2020.

<sup>52</sup> A respeito ver: DE PAULA, Patricia C. *O ferimento mortal de um egípcio. Seria Moisés um assassino? Uma análise de Êxodo 2,11-15 à luz da justiça*. Contemplação, n. 21, p. 190-200, 2020. Disponível em: <http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/view/227>. Acesso em: 05.set.2020.

<sup>53</sup> GRENZER, Matthias. *Imigrante em Madiã (Ex 2,15c-22). Traços característicos do personagem Moisés*. Atualidade Teológica, v. 49, 2015, p. 80-81.

<sup>54</sup> GRENZER, 2015, p. 82.

<sup>55</sup> GRENZER, 2015, p. 86.

*SENHOR*, ele “toma sua mulher e seus filhos, os faz montar um jumento e volta rumo à terra do Egito”. Nessa micronarrativa é possível compreender que não era mais somente um filho, e mais adiante, como já foi dito, se pode constatar a existência de um segundo filho, de nome Eliezer (Ex 18,4).

Assim, como sequência de atos, Moisés regressa ao Egito acompanhado de sua família, e ganha relevância então o episódio em que o *SENHOR* vai ao encontro de Moisés e procura fazê-lo morrer (Ex 4,24). Nesse momento, Séfora “toma uma faca de sílex”, “corta o prepúcio de seu filho” e, em seguida, “toca os pés” de Moisés, dizendo “Tu és um noivo de sangue para mim” (Ex 4,25). Na sequência o narrador explica tratar-se de “noivo de sangue” por causa das circuncisões (Ex 4,26).

Há ainda outra cena que menciona Séfora (Ex 18,2.6) em que Jetro “toma Séfora, mulher de Moisés”, e a reaproxima do marido.

Não cabe nessa oportunidade fazer uma análise a respeito da atuação agressiva do *SENHOR*,<sup>56</sup> mas de compreender a reação de Séfora, na narrativa, em defesa da vida de Moisés. Ela até então tão passiva, no trecho em questão, “toma uma faca de sílex”, um instrumento cortante de pedra usado para a circuncisão.<sup>57</sup>

Apesar da presença do pai (Moisés), é a mãe (Séfora) que, diante da situação de urgência, realiza o ato de circuncidar o filho. Assim, como no rito em que se aplica “sangue sobre as casas”, Séfora toca os pés ou, em um sentido metafórico, os genitais de seu esposo Moisés, realizando assim um ato ritual e simbólico. A atuação de Séfora, portanto, se assemelha a atuação das parteiras (Ex 1,15-22), da mãe e da irmã de Moisés, e da filha do Faraó (Ex 2,1-10), a favorecer a sobrevivência do agente libertador do povo.<sup>58</sup>

Além disso, como asseveram ANDERSON e GORGULHO, “os versículos em questão tematizam a circuncisão do menino Gerson”, sendo que, “costumeiramente a circuncisão é feita por homem, de preferência por um sacerdote. Portanto, a memória do êxodo atribui, inclusive, funções sacerdotais à mulher!”.<sup>59</sup>

Enfim, o discurso direto atribuído à Séfora, dessa forma, “De fato, tu és um noivo de sangue para mim”, aliado ao ritual praticado, libera Moisés do ataque divino e, assim, “supera

---

<sup>56</sup> A respeito, ver: GRENZER, Matthias; SUZUKI, Francisca Cirlena Cunha. Em defesa de seu esposo. O protagonismo de Séfora em Ex 4,24-26. *Theológica Xaveriana*, n. 187, Bogotá, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-187.dsepse>. Acesso em: 19.dez.2020.

<sup>57</sup> GRENZER e SUZUKI, 2019, p. 12.

<sup>58</sup> GRENZER e SUZUKI, 2019, p. 13-14.

<sup>59</sup> ANDERSON e GORGULHO, 1988, p. 34.

a passividade do companheiro”.<sup>60</sup> Séfora é, por consequência, “como muitas mulheres na Bíblia, agentes de salvação”.<sup>61</sup>

### 2.2.5 Miriam

Como se pode verificar, a importância da atuação das mulheres na narrativa do êxodo ganha notoriedade. ANDERSON e GORGULHO destacam que “foi na época da libertação dos escravos do Egito e dos camponeses dominados pelas cidades-estado que as mulheres mudaram de posição social” e, ainda, que “esta situação excepcional que fez com que as mulheres aparecessem em cena com tanta frequência e importância. Mas, posteriormente os escribas fariam tudo para abafar a memória subversiva das mulheres”.<sup>62</sup>

Assim, outra figura feminina de destaque na macronarrativa é Miriam. A primeira menção ao seu nome ocorre em Êxodo 15,20, onde ela é apresentada sob duas perspectivas: profetisa e irmã de Aarão.

Como profetisa, ela se aproxima da figura de Débora (Jz 4,4). Miriam é a profetisa e a líder do grupo libertado do Egito, como protótipo para todo o povo, e seu cântico é de celebração da vitória de libertação.<sup>63</sup>

Além disso, como profetisa, ela também se assemelha aos irmãos Moisés e Aarão, e, por meio de seu canto, ela “realça a atuação do *SENHOR* no momento do êxodo”.<sup>64</sup> Contudo, no episódio de Ex 15,20-21 (Cântico de Miriam), ela assume a liderança em um momento em que o êxodo deve ser interpretado e celebrado, em atuação profética e religiosa.

No mais, o parentesco entre os três irmãos, Moisés, Aarão e Miriam é mencionado em Números 26,59, 1 Crônicas 5,29 e Miquéias 6,4, e conquanto sejam chamados de profetas e profetisa, as tradições do êxodo reservam-lhes papéis específicos, sendo que Moisés representa a Torá; Aarão, o culto e Miriam, a profecia.<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> GRENZER e SUZUKI, 2019, p. 17.

<sup>61</sup> FERNANDES, Leonardo Agostini. Séfora: a mulher proativa que livra o homem da morte (Ex 4,24-26). *Revista de Cultura Teológica*, n. 86, jul/dez 2015, p. 82.

<sup>62</sup> ANDERSON e GORGULHO, 1988, p. 38.

<sup>63</sup> ANDERSON e GORGULHO, 1988, p. 42-43.

<sup>64</sup> GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas. O canto de Miriam (Ex 15,20-21). *Revista de Cultura Teológica*, v. 87, p. 282-299, 2016, p. 288-289.

<sup>65</sup> GRENZER e BARROS, 2016, p. 290.

Conquanto não se possa identificar diretamente Miriam como a irmã anônima de Êxodo 2,4,<sup>66</sup> a sua identificação como irmã de Aarão e Moisés é mostrada em Números 26,59. O título de “irmã de Aarão” (Ex 15,20) busca mostrar um elo entre eles nos meios levíticos, uma vez que Aarão é um levita profeta e, buscando injustamente não salientar a liderança de uma mulher, sua vinculação como “irmã de Aarão” tenta justificar sua subordinação ao irmão, e o mesmo acontece quando ela questiona e resiste à autoridade de Moisés (Nm 12), sendo que nesse episódio sua insubordinação é punida com a lepra.<sup>67</sup>

Registre-se que além do discurso das palavras de Miriam (Ex 15,20s e Nm 12,1s), de Débora (Jz 4,6s.9.14;5) e de Hulda (2Rs 22,15-20), não é transmitido nenhum outro discurso de uma profetisa, nem mesmo lhes é atribuído um livro específico como profetisa.<sup>68</sup>

GRENZER e BARROS, entretanto, sustentam que semelhantemente a Miriam, Aarão também sacerdote e profeta, de igual modo estaria subjugado a Moisés (Ex 4,14-16;7,1), uma vez que Moisés e a Torá, a qual recebeu de Deus (Ex 20,18-21; Dt 5,22-33), detém autoridade absoluta, portanto, acima da profecia.<sup>69</sup>

#### 2.2.6 As egípcias

As mulheres egípcias também ganham destaque nas narrativas em estudo. Desde, possivelmente, as parteiras dos hebreus de nomes Sefra e Fuá (Ex 1,15-21), até mesmo a princesa do Egito e suas servas (Ex 2,1-10), bem como a vizinha (Ex 3,22a), a hospedeira da família (Ex 3,22a) ou a companheira (Ex 11,2b), todas apresentam papel relevante no projeto de libertação dos hebreus da escravidão no Egito.

Não há como deixar de mencionar, diante da tradição oral, que, possivelmente, os israelitas tinham conhecimento de que as mulheres no Antigo Egito eram iguais aos homens, ao menos juridicamente. No entanto, no que se refere às ocupações e trabalhos, as mulheres estavam destinadas a afazeres domésticos, como mães e esposas.

---

<sup>66</sup> “Já em Ex 2,1-10, ouve-se ou lê-se que uma irmã de Moisés, junto com a filha do faraó e com a mãe de Moisés, consegue salvar, de forma corajosa, a vida de seu irmão. Contudo, essa narrativa não transmite o nome da irmã de Moisés. Apenas juntando as informações presentes em outros episódios é possível imaginar que tal irmã seja Miriam.” GRENZER e BARROS, 2016, p. 289.

<sup>67</sup> ANDERSON e GORGULHO, 1988, p. 43-44.

<sup>68</sup> GRENZER e BARROS, 2016, p. 288.

<sup>69</sup> GRENZER e BARROS, 2016, p. 290.

A igualdade de direitos entre homens e mulheres, contudo, dependia mais da classe social do que do sexo biológico.<sup>70</sup> Além disso, o respeito à mulher egípcia abrangia desde as crenças religiosas até os costumes sociais, ressaltando-se que os egípcios cultuavam deuses masculinos e femininos, razão pela qual as mulheres também eram colocadas em cargos nos templos.<sup>71</sup> O clero no Antigo Egito tinha grande relevância social e uma mulher também poderia, a depender da classe social ou descendência, se formar como escriba e, por consequência, ascender ao sacerdócio.

Além dessa ocupação, a mulher também poderia seguir pela medicina ou, ainda, observada também a classe social a que pertencia, trabalhar como tecelã, cozinheira, empregada ou mesmo como “Dona de Casa”, o que corresponderia a uma proprietária.

Assim, mesmo após a morte do marido ou quando o casal se divorciava, ela poderia manter a posse de sua casa e geri-la. Desse modo, a mulher egípcia decidia por sua própria vontade como ganharia seu dinheiro e como manteria suas propriedades. Registre-se, ainda, que elas poderiam recorrer a vizinhos ou conhecidos para realização de empréstimos,<sup>72</sup> portanto, tinham liberdade para a realização de negócios jurídicos.

Essa igualdade entre homens e mulheres provavelmente explica porque a narrativa em Êxodo 2,1-10 sequer menciona a ausência de resistência do Faraó quando a princesa do Egito adotou uma criança hebreia (Moisés) e a criou dentro do palácio real, já que mesmo diante da esfera de poder, as mulheres apresentavam certa independência jurídica, podendo até mesmo adotar. De igual modo, e de certa forma, também explica porque as mulheres hebreias deveriam solicitar os objetos a vizinhas e hospedeiras de suas famílias, já que, ao que consta, era uma prática das mulheres egípcias e, no caso, repetida pelas mulheres hebreias para assegurar a manutenção e a consequente libertação do povo hebreu.

Algumas mulheres, ainda, poderiam trabalhar como concubinas, o que não estava adstrito às atividades sexuais, mas aos vários talentos por ela apresentados relacionados à música, tecelagem, artes etc. Entretanto, o casamento entre os egípcios era monogâmico e vitalício, e as concubinas, em regra, eram destinadas, sobretudo, à realeza.

Essa capacidade jurídica atribuída às mulheres, no entanto, conforme se infere da obra de CRÜSEMANN, não era exclusividade apenas das egípcias. O autor afirma que a

---

<sup>70</sup> MARK, Joshua J. *Women in Ancient Egypt*. Ancient History Encyclopedia. Traduzido por Claudia Barros, 2016. Disponível em: <https://www.ancient.eu/article/623/women-in-ancient-egypt/> e <https://www.ancient.eu/trans/pt/2-623/mulheres-no-antigo-egipto/>. Acesso em: 26.dez.2020.

<sup>71</sup> MARK, 2016.

<sup>72</sup> MARK, 2016.

capacidade jurídica plena das mulheres também pode ser verificada em textos do Antigo Testamento fora dos textos legais e por meio de investigações arqueológicas. Segundo o mencionado autor, a descoberta de sinetes (selos) com nomes femininos, ainda que em percentual reduzido em relação ao total de sinetes encontrados com nomes, indica que as mulheres agiam com plenos poderes legais, celebrando acordos ou atuando como testemunhas. Ele sustenta, ainda, que o fato de a mulher ser identificada como filha (*bat*) ou esposa (*eset*) de um homem não excluiria sua autonomia jurídica. Ele cita, também, em relação à aquisição autônoma de imóveis, o descrito em Provérbios 31,16.<sup>73</sup>

A constatação do autor também é importante para compreensão dos trechos ora estudados, uma vez que a atuação das mulheres hebreias, assim, estaria inserida em uma prática jurídica perfeitamente reconhecida pela sociedade em questão, não se tratando apenas de mera reprodução idêntica de prática das mulheres egípcias. Todavia, há autores que refutam a teoria de igualdade entre homens e mulheres egípcias. O simples fato de haver distinção de ocupações, relegando à mulher egípcia o papel de cuidado da casa e da família, embora diferente do papel relegado às mulheres gregas, por exemplo, enclausuradas no âmbito privado, já seria notável para se constatar a ausência de igualdade na prática diária, de modo que haveria apenas uma igualdade jurídica, sem efetiva demonstração, ademais, de que prevalecesse totalmente na prática.

Além disso, estudos comprovam a existência de uma hierarquia entre os gêneros, já que fontes literárias e artísticas, por exemplo, demonstram a existência de uma subordinação entre eles, de modo que o respeito nutrido à mulher estaria relacionado apenas ao equilíbrio social, diante de seu papel de esposa e mãe.<sup>74</sup>

Enfim, é importante pontuar que, na tentativa de fazer uma contextualização mais próxima possível do conteúdo central da narrativa exodal, com base nas pesquisas até então realizadas, o modo de vida da mulher no Antigo Egito teria sido então elemento inspirador

---

<sup>73</sup> CRÜSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Tradução Haroldo Reimer. 4ª ed., Petrópolis/RJ, Vozes, 2012, p. 351.

<sup>74</sup> BALTHAZAR, Gregory da Silva. *O feminismo e a Igualdade de gênero no Antigo Egito: uma utopia da emancipação feminina*. ANPUH. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. São Paulo, julho, 2011, p. 10 e 14.

O mesmo autor ainda afirma que: “Nessa premissa, o uso da antiguidade, neste caso particular a posição social privilegiada da mulher egípcia, se comparada com outras civilizações da antiguidade, foi utilizada por um movimento social moderno, especificamente a segunda geração de feministas, para demonstrar que no passado existiu uma sociedade onde as mulheres não eram dominadas pelos homens e, assim, legitimavam a reivindicação feminista de liberdade sexual, ou seja, biológica. Contudo, a utilização do gênero como categoria de análise histórica, idealizada pela terceira geração feminista, permitiu às estudiosas perceberem nas fontes uma hierarquia entre os papéis relegados aos homens e às mulheres no antigo Egito.” p. 15.

para a redação das narrativas em estudo, uma vez que sua distinção em relação à vida das mulheres das demais culturas e nações que se seguiram durante e depois da possível redação do texto, era algo peculiar. Embora não se possa idealizar um modelo de igualdade a partir da vida das mulheres no Antigo Egito, diante da ausência de fontes suficientes e de inúmeros fatores que induzem à conclusão em sentido contrário, não se pode negar que o modo de vida específico delas, assegurando suposta isonomia para equilíbrio e salvaguarda da humanidade, por certo, teria preservado também a vida dos hebreus, que até então viviam na escravidão.

Entretanto, considerando toda a macronarrativa, e respeitado o entendimento em sentido contrário, não se pode afirmar que o redator teria em mente esse mesmo pensamento, uma vez que não parece correto afirmar que ele atribui a elas um protagonismo, já que não há como se extrair somente dos versículos em estudo tais conclusões e desconsiderar o todo que atribui, a todo o tempo, um protagonismo apenas aos homens, e para o qual as mulheres são chamadas, mais uma vez, a atuar apenas de forma auxiliar.

### **2.3 A transferência de bens materiais por comisão**

Em Êxodo 3,22a é determinado às mulheres que peçam prata, ouro e vestimentas. Trata-se de objetos pessoais e de valor, não havendo elementos a indicar que seriam devolvidos. Registre-se que tais objetos são mencionados três vezes na macronarrativa do Êxodo, seja em 3,22a, 11,2b (que apenas não menciona as vestimentas) e 12,35b. O mesmo binômio (prata e ouro) ainda é encontrado no Salmo 105,37. Todavia, questiona-se a escolha e qual a finalidade de tais objetos para o povo, salientando-se que tais objetos eram destinados aos filhos e filhas do povo oprimido e, para tal questionamento, impõe-se analisar o significado de cada um deles.

É importante destacar, ainda, que, segundo a Torá, quando um escravo é liberto ele não poderia ser despachado de mãos vazias, pois é preciso dar às(aos) libertas(os) a possibilidade de viver dignamente. Desse modo, a experiência de libertação incutiu no povo o princípio de igualdade e da dignidade humana daquele que sempre teve sua força de trabalho explorada, conforme se constata de Deuteronômio 15,12-16. Não se pode deixar de mencionar, também, que tal lei era de aplicação tanto para homens quanto para mulheres,<sup>75</sup> e

---

<sup>75</sup> FERNÁNDEZ menciona que tal prescrição mostra um contexto em que as mulheres eram capazes de ter propriedades e de serem tratadas da mesma forma que os homens, embora questiona-se se tais prescrições eram

que talvez por essa razão o autor tenha constado em Êxodo 3,22b, que a prata, o ouro, e as vestimentas seriam colocados sobre “vossos *filhos e filhas*”.

### 2.3.1 Prata

A prata era um metal conhecido na antiguidade tanto quanto o ouro e o cobre, e superava o valor dos outros metais até o período Persa (500 a.C.), quando se reverteu a relação prata-ouro em razão da maior oferta no mercado.

Ela possuía valor como joia e amuletos, mas principalmente como padrão para transações comerciais. Contudo, o Egito não dispunha de suprimentos naturais de minério de prata. Assim, os objetos de prata dos egípcios mencionados em Êxodo 3,22; 11,2 e 12,35 eram suas peças mais caras, e usadas como joias e ornamentos pessoais.<sup>76</sup>

A prata era frequentemente usada em contextos em que significava “moeda” ou “preço”, e não sendo cunhada nos tempos primitivos, era sempre pesada para utilização como pagamentos, indicando os denominados “siclos”. Tratava-se, portanto, de minério importado de prata, extraído do solo e sujeito a difícil processo de refinação, e esse processo fazia com que não fosse comumente utilizada como joias.<sup>77</sup>

A simbologia da prata se refere a seu branco reluzente, que expressa pureza e purificação, e do mesmo modo que o ouro está relacionado ao sol, a prata alude à lua. Assim, é importante mencionar, também, que o SENHOR exigia, em texto tardio, como forma de expiação e como “resgate por sua pessoa”, que cada israelita desse “meio siclo de prata, na base do siclo do santuário” (Ex 30,12s).<sup>78</sup>

### 2.3.2 Ouro

O ouro é um metal extraído da natureza, necessitando apenas ser refinado. A palavra “ouro” aparece centenas de vezes na Bíblia, e de modo mais frequente do que qualquer outro

---

dotadas de efetividade. FERNÁNDEZ, Pedro Julio Triana. *Um proyecto de solidariedade, justicia social y resistência. Um estúdio a partir de Deuteronomio 15,1-18*. In KAEFER, José Ademar; JARSCHER, Haidi. *Dimensões Sociais da fé do Antigo Israel: uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo. Paulinas, 2007, p. 65.

<sup>76</sup> BUTTRICK, 1989, p. 355.

<sup>77</sup> MACKENZIE, 1983, p. 738-739.

<sup>78</sup> LURKER, 1993, p. 193-194.

metal. Além da palavra hebraica **זָהָב** (ouro), como é encontrada nos textos em estudo, também existem outras variações adjetivas da palavra no Antigo Testamento.

A palavra “ouro” quando é mencionada juntamente com a palavra “prata”, que, na maioria das vezes, vem antes da palavra “ouro”, conforme se observa de Êxodo 3,22a, 11,2b e 12,35b, remete ao antigo período, quando o ouro tinha menos valor do que a prata.<sup>79</sup>

O Egito controlava minas e era considerado como local de grande riqueza em ouro. Tal metal tinha um valor proporcional ao da prata, que era considerado o metal mais precioso no Egito. O ouro tinha um valor em proporção de 6:1 na Babilônia na época de Hamurabi e de 4:1 em Nizu, sendo que no período persa o valor do ouro havia aumentado.

MACKENZIE ainda menciona que os principais depósitos de ouro do Oriente Médio estavam na Núbia e no Egito, entre o Nilo e o Mar Vermelho, principalmente na cidade bíblica de Ofir. No antigo Oriente Médio o ouro era usado somente para a joalheria e ornamentação, e era geralmente usado em lâminas, uma vez que aqueles em ouro maciço eram muito caros para serem de uso comum. Ele era fundido e batido, existindo, ainda, a técnica da manufatura de fio de ouro, sendo que excelentes trabalhos de ourives do Egito, Mesopotâmia e Canaã foram preservados. Ainda, segundo a tradição, o ouro não era comum em Israel antes do reinado de Salomão, que o importava de Ofir em colaboração com Hiran, de Tiro (1Rs 9,27s e 10,11).<sup>80</sup>

Além de seu valor, o ouro ainda possuía simbologia própria, pois estava relacionado com o sol no pensamento analógico do Oriente. Do Faraó, o filho do deus solar, diz-se que é denominado “a montanha de ouro, que irradia por toda a terra”, além do que o nascer do dia tem o valor do ouro. Acresça-se que se trata de material raro e inoxidável, portanto, dotado de durabilidade, e seu brilho fez dele o símbolo da luz celeste, lembrando que o ouro não é divino, mas pode ser símbolo do Altíssimo (Jó 22,25s).<sup>81</sup>

### 2.3.3 Vestimentas

A palavra “vestimentas” em hebraico é **שָׂמֶיטָה**, ou ainda, **שְׂלֵמָה**, que são a mesma palavra, todavia com alteração da ordem dos fonemas, já que duas consoantes estão de

---

<sup>79</sup> BUTTRICK, George Arthur. *The Interpreter's Dictionary of The Bible*. An Illustrated Encyclopedia. Abingdon Press, Nashville, 1989, p. 437/438.

<sup>80</sup> MACKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. Tradução Álvaro Cunha. Paulinas, São Paulo, 1983, p. 674-675.

<sup>81</sup> LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993, p. 168-169.

posição trocada, formando, portanto, uma metátese.<sup>82</sup> O termo é ainda encontrado 29 vezes no Antigo Testamento, e em muitas há o reconhecimento da vestimenta como elemento integrante das necessidades básicas de todo ser humano.

A palavra שמלה, ou ainda, שלמה se refere a uma peça de roupa específica, em regra, ao manto ou à capa (como em Rt 3,3 e 3,15), ou, ainda, para embalar objetos (como também em Ex 12,34; 1Sm 21,10(9); refere-se também ao ato de espalhar o manto para abrigar/guardar objetos (Jz 8,25). Quando a palavra שמלה se refere a uma peça de roupa, significa basicamente uma peça externa de roupa; proporcional a sua função como base (Ex 22,25-26(26-27); Dt 22,17; 24,13), também usado para significar “lençol”.<sup>83</sup>

Conforme afirma MACKENZIE, na concepção bíblica, as vestimentas ou vestes eram usadas por discrição, sobretudo pelo senso de pudor suscitado pelo desejo sexual (Gn 3,7.21), uma vez que os hebreus consideravam a nudez “extremamente vergonhosa”, e o relato bíblico dá poucas informações a respeito das formas e dos tecidos das vestes, o que pode ser inferido apenas da arte antiga, a indicar que prisioneiros eram por vezes privados de suas vestes e, ainda, que a vestimenta mais antiga era feita de pele de animal (Gn 3,21).

Ainda, segundo a arte egípcia, para os homens, o saiote era usado até o período do Bronze Recente, quando então foi substituído pela túnica feita de lã ou de linho, que podia ser elevada com o uso de um cinto, sobretudo para facilitar a execução dos trabalhos cotidianos. Por cima da túnica usava-se o manto, conforme se encontra nos textos em estudo, indicado por muitas palavras hebraicas que, provavelmente, se referem a muitos tipos de manto שמלה. Ele era usado também pelas pessoas para se cobrir à noite, e podia ainda ser usado para transportar objetos (Ex 12,34; 2Rs 4,39 e Ag 2,12), sendo proibido aos credores tomar o manto do devedor como penhor da dívida (Ex 22,25ss; Dt 24,13).<sup>84</sup>

Sob o manto era utilizada pelos antigos uma espécie de túnica cumprida, geralmente sem costuras e ajustadas ao corpo, até os joelhos ou tornozelos, com manga curta ou

---

<sup>82</sup> *Metátese* é palavra de origem grega *metáthesis*, que significa transposição, no caso, transposição de sons provocada pela troca de posição de sílabas/letras dentro da palavra, que é encontrado em muitos idiomas, sobretudo em idiomas antigos, bem como na transposição do latim para o português e, ainda, em algumas palavras no vocabulário atual como, “enojar – enjoar”, de modo que “*A frequência do fenômeno em textos oficiais, sendo esses presumivelmente representantes de variedade padrão, fortalece a hipótese de que a metátese no passado ocorria largamente como regra variável, não condicionada socialmente. Por outro lado, o mesmo não se processa no presente.*” HORA, Dermeval da; TELLES, Stella; MONARETTO, Valéria N. O. Português brasileiro: uma língua de metátese? Porto Alegre: *Letras de hoje*, v. 42, n. 3, p. 178/196, set. 2007 Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/2799/2138>. Acesso em: 06.set.2020.

<sup>83</sup> BOTTERWECK e RINGGREN, 1977, p. 159.

<sup>84</sup> MACKENZIE, 1983, p. 958-959

cumprida, algumas sem mangas e com apenas um buraco para os braços. As túnicas coloridas poderiam indicar superioridade social.

Quanto às mulheres, sua vestimenta também consistia em túnica e manto, e a proibição de troca das vestes entre homens e mulheres (Dt 22,5) servia para evidenciar a existência de diferenças entre elas. Assim, as vestimentas das mulheres no Egito eram mais longas e de material mais fino, sendo que na arte egípcia mais tardia é possível se verificar que os tecidos são quase totalmente transparentes.<sup>85</sup>

A narrativa em estudo, portanto, reconhece a necessidade de subsistência mínima do povo ao sair da escravidão e iniciar uma peregrinação pelo deserto, necessitando, também, de “vestimentas”. Deseja-se, assim, preservar plenamente a dignidade humana, garantindo a liberdade e a subsistência mínimas a esse povo. Elas representam o reconhecimento de um direito da pessoa humana e de justiça social com os necessitados e para com aqueles que viveram durante anos na opressão da escravidão. É, portanto, um ato de misericórdia e/ou comiseração.

#### 2.3.4 Comiseração

A palavra *חַן* (*hen*) traduzida como “comiseração”, aparece 69 vezes na Bíblia Hebraica, sendo 43 delas na frase “cair nas boas graças aos olhos de(o)” ou, ainda, “encontrar graça, favor aos olhos de (alguém)”. Ela nunca vem acompanhada de artigo, nem mesmo no plural. Contudo, é importante mencionar que o foco não é o doador, mas sim o receptor para o qual é dada.

Trata-se de um substantivo derivado da raiz verbal *חָנַן* (*hanan*), que descreve a reação sincera de uma pessoa que tem algo a oferecer a outra pessoa necessitada. É considerada uma intervenção de Deus para salvar e ajudar seu servo ou sua nação fiel, de modo que o verbo é empregado em contextos sociais, bem como seculares ou teológicos, no sentido de demonstrar bondade para com os pobres e necessitados.

O substantivo, além de significar “favor”, “graça”, pode significar também “encanto ou beleza”, como no momento de justificar o divórcio em Deuteronômio 24,1. Em outros casos, é considerado atributo da mulher, como em Provérbios 11,16 e 31,30.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> MACKENZIE, 1983, p. 959.

<sup>86</sup> WILLEM A. GEMEREN, 2011, p. 494-496.

Diante dos muitos significados decorrentes da raiz verbal em questão, o foco da presente análise será sua compreensão genérica, e o substantivo decorrente de tal raiz verbal que aparece em todos os trechos em estudo e que, por consequência, impactam o significado da palavra ou da expressão.

A expressão “encontrar graça, favor aos olhos de (alguém)” se refere à disposição positiva de um agir gracioso e um favor concessivo, manifestada em um semblante brilhante e feliz. Assim, seja na relação entre seres humanos, seja na relação entre Deus e o ser humano, *hen* se refere à disposição positiva de alguém para outro alguém. É um dom de Deus ou favor, o qual pode ser solicitado e que é livre e unilateralmente dado, e não coagido, e que pode ser retido.

É um favor em momentos específicos, e mais do que apenas uma disposição passiva e benevolente de Deus. É uma ação solicitada, ação de Deus em socorro dos pobres, livrando-os da opressão e da doença mortal. O substantivo, assim, envolve um benefício que é dado gratuitamente por uma parte superior a outra inferior, sem que exista previamente uma relação entre eles.<sup>87</sup>

Nos trechos em estudo se constata, portanto, que o *SENHOR* faz com que os hebreus encontrem comiseração (favor, graça) com os egípcios. Assim, os egípcios são aqueles considerados, diante da relação de escravidão vivida pelos hebreus, como os superiores e, portanto, por meio da ação de Deus e por meio da solicitação das mulheres hebreias, atuam em benefício dos oprimidos, entregando-lhes livremente os bens (prata, ouro e vestimentas).

A atuação misericordiosa é gratuita. É a razão pela qual não se fala em espoliação de bens como algumas traduções se referem.

Assim, conforme entendimento de ALEXANDER e BAKER não são, pois, os atos dos hebreus que os libertaram da escravidão do Egito, mas a cooperação com Deus que os fez abandonar o Egito.<sup>88</sup> A ação, portanto, que vai culminar na libertação dos hebreus, é conjunta e cooperativa, já que pressupõe uma solicitação dos necessitados, uma concessão gratuita de Deus e a cooperação, no caso, dos egípcios.

---

<sup>87</sup> FREEDMAN, David Noel (Ed). *The Anchor Bible Dictionary*. Doubleday. New York, 1992, p. 3281/3282.

<sup>88</sup> ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David. W. *Diccionario del Antiguo Testamento. Pentateuco*. Editorial CLIE, Barcelona, 2012, p. 1058.

## 2.4 A preocupação com filhos e filhas

É a defesa da casa e da vida que ressalta da importância do papel das mulheres como sujeito ativo para sobrevivência e continuidade do povo. Era preciso defender a casa e a família contra o flagelo da opressão, de modo que aumentar e manter os filhos era imprescindível para a própria sobrevivência, sobretudo da vida no campo, sujeita ao flagelo das pragas que comprometiam a subsistência das pessoas.

Ademais, as mulheres necessitam “lutar pela libertação a partir da base, e a partir da defesa da vida”, sobretudo da vida de seus filhos e filhas, proporcionando assim a libertação de todos, sejam homens, mulheres e crianças, e até mesmo dos animais. Assim, são todos eles os destinatários da libertação planejada.

### 2.4.1 Os que caminham a passos miúdos

A palavra *קטן*, sempre empregada no singular e em sentido genérico, se refere àqueles menores de idade, enfatizando, portanto, crianças. Ela decorre da raiz verbal *קפץ*, que significa *saltar, dar passos curtos e ligeiros*.

Embora possa ser sinônimo de “filhos”, o substantivo é usado para designar seres humanos não-adultos (Js 8,35) ou pessoas do sexo feminino que ainda não tiveram relações sexuais (Nm 31,17-18), ou ainda em contextos militares quando essas pessoas devem ser protegidas ou levadas como despojo de guerra (Dt 20,14).<sup>89</sup> Assim, a saída do Egito tem dimensões familiares no sentido de que saíram do Egito os hebreus, com os jovens e os velhos, consoante exigiu Moisés ao Faraó em Êxodo 10,9, bem como os filhos e filhas e, ainda, o gado grande e o pequeno. Desse modo, saíram do Egito também os pequenos, ou seja, aqueles que andam a passos miúdos (Ex 10,10.24).<sup>90</sup>

Portanto, ao imaginar simbolicamente os *seiscentos mil varões a pé, sem contar aqueles que caminham a passos miúdos*, conforme Êxodo 12,37, ou seja, mulheres, crianças e animais,<sup>91</sup> todos integram o grande grupo que é destinatário do projeto de libertação.

---

<sup>89</sup> HARRIS, 1998, p. 578.

<sup>90</sup> GRENZER, Matthias.; SUZUKI, Francisca Cirlena Cunha. Voltar, com a família, à sociedade em conflito (Ex 4,18-20). *Didaskalia* (Lisboa), v. 46, 2016, p. 174.

<sup>91</sup> GRENZER e BARROS, 2016, p. 290.

#### 2.4.2 Filhos e filhas

Como já foi dito ao se analisar os personagens das narrativas, os destinatários das solicitações das mulheres são os filhos e as filhas dos hebreus, muito embora, de imediato, só se pode afirmar que sejam eles os destinatários das vestimentas e não necessariamente da prata e do ouro.

No geral, a linguagem semítica se utiliza da expressão “filhos e filhas” para denominar “crianças”, em aproximadamente 110 textos bíblicos, e assim como “filhos”, também a palavra “filhas”, no plural, pode designar membros de um determinado grupo.

Por sua vez, em Êxodo 12,35a não se utiliza a expressão “filhos e filhas” mas a expressão genérica “filhos de Israel”, a ser compreendida sobretudo como “descendentes”, salientando-se que os descendentes mais remotos de um homem são comumente chamados de *irmãos*. Desse modo, a expressão “filhos de Israel” incluiu todos os descendentes e, genericamente, todos os irmãos, como em Levítico 25,46 e Deuteronômio 3,18, o que também se infere em Êxodo 2,11 e 4,18.<sup>92</sup>

No caso, o que a narrativa indica é que os descendentes dos hebreus receberam os bens, sendo que as vestimentas eram destinadas à sobrevivência imediata dos filhos e filhas, e a prata e o ouro, considerados metais preciosos, juridicamente, deveriam ser entregues aos libertos, pois estes não poderiam ir embora de mãos vazias, já que era preciso dar às(aos) libertas(os) a possibilidade de viver dignamente (Dt 15,12-16).

A princípio, até se poderia dizer que os objetos de metais preciosos teriam como finalidade assegurar-lhes vida digna após a opressão vivida. Contudo, embora não se possa olvidar do valor dos metais conforme já afirmado ao se analisar o ouro e a prata, apenas um estudo mais aprofundado de aproximação ao contexto da narrativa, poderia compreender melhor como se daria a utilização desses objetos de metais preciosos, seja como adorno (Gn 24, 47 e 41,42); para eventual escambo; utilização no tenda da reunião (Ex 35,22ss); a construção do santuário no deserto (Ex 25–31; 35–40); para carregar utensílios como as “amassadeiras” (Ex 12,34); ou a vestimenta que, após “lavada”, seria usada no momento do encontro com o *SENHOR* (Ex 19,10.14) etc, o que demandaria, por consequência, pesquisa posterior, mesmo porque também há elementos a indicar que a possível ligação desses

---

<sup>92</sup> HARRIS, 1998, p. 49.

elementos estaria relacionada ao contexto do redator e não necessariamente ao contexto histórico cultural da narrativa.

## 2.5 Libertação ou despojamento dos egípcios?

É possível descobrir que o livro do Êxodo investe na ideia de que, semelhantemente aos *hebreus*, também os *egípcios* são libertados. Por duas vezes, tal reflexão vem à tona: quando, na narrativa sobre a vocação de Moisés, um discurso direto atribuído ao *SENHOR*, Deus de Israel, visa, em forma de promessa, ao comportamento das mulheres *hebreias* e *egípcias* no momento da saída do povo hebreu do Egito (Ex 3,21-22); quando se narra o cumprimento dessa promessa (Ex 12,35-36), sendo que Moisés, antes disso, é novamente solicitado uma segunda vez a insistir na prevista transferência de bens materiais (Ex 11,1-3).

Este subcapítulo se propõe a investigar a raiz verbal aqui traduzida como *libertar* (נצַל), presente em Êxodo 3,22c e 12,36c. Flexionada nos graus verbais do *Nifal*, *Piel*, *Hifil*, *Hofal* e *Hitpael*, o vocábulo em questão aparece, no total, duzentas e treze vezes na Bíblia Hebraica.<sup>93</sup> No livro do Êxodo, por sua vez, são apenas catorze presenças (Ex 2,19; 3,8.22; 5,23<sup>2x</sup>; 6,6; 12,27.36; 18,4.8.9.10<sup>2x</sup>; 33,6). Em princípio, prevalece em relação à carga semântica sempre a ideia de o verbo indicar uma ação *libertadora* e, com isso, salvadora. Somente em vista de Êxodo 3,22c; 12,36c ocorre, desde a tradução da Septuaginta nos séculos III a II a.C., algo contrário.

No caso, um olhar para as traduções da Bíblia em língua portuguesa, para os Dicionários de Hebraico Bíblico-Português e para os Comentários do Livro do Êxodo permite ver que, no que se refere à raiz verbal נצַל em Êxodo 3,22c; 12,36c, se chega a uma compreensão negativa da carga semântica dela. Em vez de *libertarem* os egípcios, os hebreus teriam *espoliado*<sup>94</sup> e/ou *despojado* os egípcios.<sup>95</sup> Os Dicionários de Hebraico Bíblico-Português insistem no mesmo tipo de significado para traduzir o verbo נצַל, flexionado no grau do *Piel*: confira as alternativas “saquear, roubar, despojar; tomar, abocanhar, arrebatador (para

<sup>93</sup> HOSSFELD, Frank-Lothar; KALTHOFF, B. נצַל *nsl*; הַשָּׁלָה *haššālā*. In: BOTTERWECK, Gerhard Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Grand Rapids, Michigan; Cambridge: Eerdmans, 1998, p. 533-540.

BERGMANN, Uwe. נצַל *nsl* hi. retten. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (eds.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Vol. II. München: Kaiser; Zürich: Theologischer Verlag: 1984, p. 96-99.

<sup>94</sup> (BÍBLIA SAGRADA, 2001).

<sup>95</sup> (BÍBLIA SAGRADA, 2018; BÍBLIA SAGRADA, 2017; BÍBLIA MENSAGEM DE DEUS, 2016; NOVA BÍBLIA PASTORAL, 2014; BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002; BÍBLIA DO PEREGRINO, 2002; BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, 1994).

si); arrancar, salvar” em KIRST<sup>96</sup> et al., “saquear, despojar, espoliar, tomar despojos” em ALONSO SCHÖKEL,<sup>97</sup> ou, especificamente para Êxodo 3,22; 12,36, “pilhar, despojar” em HOLLADAY.<sup>98</sup> Também os Comentários ao Livro do Êxodo, embora vejam nisso algo “estranho” e “moralmente reprovável”, imaginam que os hebreus tivessem *despojado* os egípcios.<sup>99</sup>

No entanto, existem argumentos de maior peso para uma leitura diferente do verbo נצל em Êxodo 3,22c; 12,36c. Nesse sentido, antes de tudo, é importante observar que a própria narrativa bíblica nem minimamente alude a uma “agressão” ou a um “conflito violento”, sendo que “as pessoas mencionadas” (Ex 3,22: “mulher”, “vizinha”, “hospedeira”, “filhos e filhas”; Ex 11,2: “companheiro” ou “próximo”, “companheira” ou “próxima”) “apontam para uma convivência pacífica e benevolente”.<sup>100</sup> Nessa linha de pensamento, também é preciso levar em conta que os textos bíblicos em questão, por quatro vezes, destacam que, por parte dos hebreus, houve uma “solicitação” ou um “pedido” em vista da transferência de alguns bens materiais (Ex 3,22; 11,2; 12,35-36), e não um *roubo* e/ou um *despojamento*. Dessa forma, narra-se que “o povo dos israelitas encontrou graça junto aos egípcios”, no sentido de ter sido “a obra do SENHOR quando, nos egípcios, prevaleceu uma atitude positiva em relação aos israelitas”.<sup>101</sup> Quer dizer, no que se refere aos israelitas, os egípcios “deixaram-nos fazer a solicitação” (Ex 12,36), algo que já possibilita uma postura concedente da parte de quem podia atender ao pedido, pois, de acordo com o que é narrado no livro do Êxodo, foi justamente o SENHOR, Deus de Israel, quem “proporcionou” ou “infundiu nos olhos dos egípcios *comiseração* pelo povo” hebreu (Ex 3,21; 11,3; 12,36).

Existem ainda outras observações que tornam improvável a ideia de que o texto hebraico em Êxodo 3,22; 12,36 vise a um *despojamento* dos egípcios por parte dos hebreus. No caso, “não se menciona a quantidade dos bens recebidos” pelos israelitas, além de, em Êxodo 3,22, ser dito expressamente que “os sujeitos atuantes são mulheres” – apenas mais tarde, os homens se juntam à dinâmica proposta (Ex 11,2; 12,35) – e que “crianças dos dois

---

<sup>96</sup> KIRST, 2013, p. 160.

<sup>97</sup> ALONSO SCHÖKEL, 1997, p. 446.

<sup>98</sup> HOLLADAY, 2010, p. 346.

<sup>99</sup> ANDIÑACH, Pablo R. *O Livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2010, p. 74-75 e PIXLEY, Jorge. *Êxodo*. São Paulo: Paulus, 1987, p. 42.83.

<sup>100</sup> FISCHER, Georg. Wann begannen die Israeliten, die Ägypter auszuplündern? Zur Interpretationsgeschichte von Ex 3,22 und 12,36. In: FISCHER, Georg. *Die Anfänge der Bibel: Studien zu Genesis und Exodus*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, p. 203-214, 2011, p. 208.

<sup>101</sup> FISCHER, Georg. *Jahwe, unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3-4)*. Freiburg, Suíça: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 165.

gêneros” são “os recebedores” dos bens.<sup>102</sup> Portanto, não ocorre uma alusão a “jovens” ou “homens” guerreiros (Gn 14,24), o que seria comum no contexto da distribuição de despojos.

Outro detalhe chama a atenção. Das cento e cinco presenças de “prata” (Ex 3,22; 11,2; 12,35), noventa e sete pertencem às tradições sobre a construção do santuário no deserto (Ex 25–31; 35–40). Exatamente o mesmo vale para o “ouro” (Ex 3,22; 11,2; 12,35). Além disso, das trinta e quatro presenças do vocábulo hebraico aqui traduzido como “objetos” (יָצֵר), seis se encontram em Êxodo 3,22; 11,2; 12,35 e vinte e sete nos textos sobre o santuário. As “vestimentas” (Ex 3,22; 12,35), por sua vez, mais bem compreendidas como “lençóis”,<sup>103</sup> ora aparecem para carregar utensílios como as “amassadeiras” (Ex 12,34), ora como vestimenta que, após “lavada”, é usada no momento do encontro com o *SENHOR*, Deus de Israel (Ex 19,10.14). Portanto, tanto os *objetos* de *prata* e *ouro* como as *vestimentas* não representam despojos que, materialmente, enriquecessem os israelitas, mas, como já observado por Irineu de Lyon (ca. 130-202) ou Orígenes (ca. 185-252), seu “uso correto se encontra em sua destinação ao serviço a Deus”.<sup>104</sup>

Outro pormenor merece atenção ainda. Onde se traduziu aqui, por seis vezes, o *gentílico* “os egípcios” (Ex 3,21.22; 11,3; 12,35.36<sup>2x</sup>), a vocalização dos massoretas leva o ouvinte-leitor a compreender “o Egito”. Como já dito acima, o texto não vocalizado permite as duas compreensões. Nesse sentido, é mais fácil pensar nos “olhos dos egípcios” (Ex 3,21; 11,3; 12,36) do que nos “olhos do Egito”. No entanto, mesmo assim, é importante perceber que o texto bíblico, sobretudo, visa ao “Egito como um poder com conotações simbólicas”, no sentido de essa nação representar “um poder opressivo”, sendo que “a intervenção divina não se dirige contra os seres humanos, mas à anulação de condições ilegais e indignas à pessoa humana”.<sup>105</sup>

Enfim, o conjunto das observações apresentadas até aqui torna provável a seguinte compreensão de Êxodo 3,22; 12,36: em vez de imaginar um *despojamento* dos egípcios por parte dos hebreus, mesmo no sentido de que estes últimos fizessem valer seu direito de não saírem da servidão “sem nada” (Ex 3,21; Dt 15,13-14), os textos hebraicos em questão visam, na realidade, à *libertação* dos egípcios e/ou do Egito. Quer dizer, “a tão comum interpretação

---

<sup>102</sup> FISCHER, 2011, p. 210.

<sup>103</sup> BENDER, Claudia. *Die Sprache der Textilien: Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 2008, p. 91-95.

<sup>104</sup> HEITHER, Theresia. *Schriftauslegung: das Buch Exodus bei den Kirchenvätern*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002, p. 73-74.

<sup>105</sup> FISCHER, 2011, p. 209.

pejorativa do verbo נָצַל no grau do *Piel*, no sentido de *despojar* ou *roubar*, não faz justiça ao texto bíblico”.<sup>106</sup> Pelo contrário, de acordo com todos os paralelismos referentes a este verbo hebraico, indica-se, também para as duas ocorrências em Êxodo 3,22; 12,36, a carga semântica de *libertar*, no sentido de imaginar-se uma dinâmica salvadora para o povo egípcio.

Em outras palavras, os hebreus “vão embora de forma harmônica” e na base de um “bom entendimento”.<sup>107</sup> Assim como José já podia experimentar o comportamento bondoso de um egípcio, justamente quando “o *SENHOR* lhe estendia sua lealdade ao infundir sua comiseração nos olhos do chefe da prisão” (Gn 39,21), também os hebreus são convidados a experimentar “a comiseração dos egípcios por seu povo” (Ex 3,21; 11,3; 12,36). Assim, “os egípcios participam de alguma forma da salvação dos israelitas”, sendo que tal salvação parte novamente da “colaboração entre mulheres hebreias e egípcias como no contexto do nascimento e da salvação de Moisés (Ex 2,1-10)”.<sup>108</sup>

Percebe-se, portanto, que a transferência de bens aos oprimidos e a libertação deles podem se tornar também uma realidade libertadora para quem, em princípio, se encontra favorecido pelo poder opressivo, lembrando-se de que um favorecimento desse tipo, como amplamente exposto pelas narrativas sobre as pragas (Ex 7–12), somente seria uma ilusão dolorida. Nesse sentido, por mais que isso “teologicamente seja uma ideia desafiante”, é preferível descobrir que “o êxodo dos israelitas significa também a libertação dos egípcios”.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> UTZSCHNEIDER; OSWALD, 2013, p. 132.

<sup>107</sup> FISCHER; MARKL, 2009, p. 61-62.

<sup>108</sup> DOHMEN, Christoph. *Exodus 1–18*. Freiburg: Herder, 2015, p. 168.

<sup>109</sup> FISCHER, 2011, p. 213.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo o estudo exegético de Êxodo 3,21-22, 11,2-3 e 12,35-36 por meio de sua configuração linguístico-literária e/ou poética, e da compreensão do seu contexto geográfico-cultural e de alguns aspectos da configuração histórico-teológica, como a questão da participação ativa das mulheres no processo de libertação dos povos. Contudo, muitas nuances e desdobramentos observados no decorrer da pesquisa, como os objetos de petição e sua destinação e, ainda, o contexto histórico-cultural da possível redação do texto, sobretudo da situação da mulher, e suas implicações na criação da narrativa, demandarão mais pesquisas em outras oportunidades

Enfim, a presente pesquisa exegética, que tem como método o histórico-crítico e/ou literário, percorreu um longo e dedicado percurso, com o máximo de detalhamento possível com a delimitação do texto, a segmentação, tradução, análise morfológica-sintática, bem como estudo dos elementos estilísticos e da consequente análise narrativa, seguindo-se um estudo temático com uma análise do Egito no livro do Êxodo, e das mulheres como agentes da narrativa, a fim de compreender seu papel ativo como integrante do projeto de libertação.

Como se sabe, os textos bíblicos são consultados por todos como fonte primeira da teologia judaico-cristã e sua compreensão depende de análises exegéticas mais exatas, como na tradução do verbo *libertar* (נצל) em Êxodo 3,22c; 12,36c, cuja tradução errada e, com isso, o entendimento equivocado de uma só palavra, pode provocar a má compreensão de narrativas e, assim, de obras literárias inteiras.

Com base no que foi estudado aqui, afirma-se que a teologia promovida pelo livro do Êxodo propõe um raciocínio que, com base na reflexão sobre o *SENHOR*, Deus de Israel, imagina a salvação de todos a partir de uma postura solidária com os mais necessitados. Nesse sentido, os textos bíblicos em questão indicam a participação ativa de quem tem condições para isso no processo de libertação dos miseráveis, prevendo-se a inversão total do destino destes últimos, ou seja, a saída física deles da sociedade que os oprime, um longo processo de instrução e aprendizagem e a construção de uma sociedade alternativa, mais justa e igualitária em terras novas. Isso, por sua vez, inclui também a transferência de bens materiais a quem deve enfrentar o caminho rumo à liberdade.

Ademais, além de essa transferência de bens ser algo justo, as tradições exodais imaginam tal partilha não como uma perda para quem divide seu patrimônio com os

necessitados, mas sim como *libertação*. O resultado desse processo, pois, poderá ser a superação de conflitos graves e, além disso, a experiência surpreendente de convivências novas, pacíficas e livres de violências mortais.

Além disso, o estudo exegético de Êxodo 3,21-22; 11,2-3 e 12,35-36 proporcionou uma abertura para reflexão de outras diversas questões que são enfatizadas nessa oportunidade, mas que poderão ser objeto de estudos posteriores com maior aprofundamento.

No início, quando da apresentação do projeto, a real intenção era justamente compreender a questão das mulheres nas narrativas, cumprindo salientar que o elemento surpreendente verificado é a ativa participação delas no projeto de libertação dos hebreus da escravidão no Egito, sobretudo diante do contexto histórico da possível redação.

De fato, integrar mulheres de forma tão atuante ao projeto de libertação, especialmente considerando que o protagonismo dos vários textos bíblicos é destinado somente aos homens, é um elemento que surpreende. Desse modo, não se pode desconsiderar a importância de analisar o estudo com base em uma perspectiva de gênero que, por consequência, amplia a compreensão teológica.

Entretanto, pontuados esses aspectos, é importante questionar a quem o relato surpreende. Não há como deixar de mencionar que a surpresa somente é constatada com a análise exegética. Isso porque toda a macronarrativa não dá destaque às mulheres. Assim, afirmar que a elas, diante dos trechos em estudo, foi dado um protagonismo surpreendente, não parece adequado.

Conforme afirma MARGUERAT e BORQUIN, *protagonista* é aquele que desempenha um papel ativo na intriga e se situa em primeiro plano. Ele pode ser simples ou complexo, e desempenha um papel importante no desenvolvimento do enredo.<sup>110</sup>

Feitas essas considerações, há que se considerar que o protagonista da macronarrativa do Êxodo é Moisés, e não as mulheres, e embora lhes tenha sido dado um papel ativo, ainda assim não se trata de atuação em primeiro plano, e a importância delas no desenvolvimento do enredo, sobretudo as parteiras, a mãe e a irmã de Moisés, e até mesmo a princesa do Egito, somente se constata porque a elas é atribuído o cuidado da casa e da prole, e não haveria

---

<sup>110</sup> MARGUERAT e BOURQUIN, 2009, p. 77-78.

como o redator relatar a sobrevivência extraordinária daquela criança sem a atuação de mulheres, caso contrário, talvez o fizesse.

Não se pretende com essa afirmação inicial contradizer o que foi descrito quanto ao personagem protagonista dos três trechos em estudo, quando se afirma que o protagonista é o autor do discurso, ou seja, o *SENHOR*. Apenas se enfatiza, nessa oportunidade, quem é o protagonista da macronarrativa, e não dos versículos em estudo. Assim, a atuação ativa das mulheres na narrativa é sempre em vista de Moisés e da libertação do povo que a ele coube liderar.

Além disso, seja em relação macronarrativa ou aos trechos objeto da dissertação, respeitado o entendimento em sentido contrário, não há protagonismo do elemento feminino, no caso, a mulher. A tentativa de justificar com a narrativa a importância do elemento feminino, desconsiderando o contexto histórico, não procede.

Mesmo em outros trechos bíblicos como o relativo às parteiras ou, ainda, a mãe e a irmã de Moisés, às quais a narrativa sequer atribui um nome, e também a Sêfora e Miriam, todas estão para auxiliar ou assegurar a vida de Moisés, que assume um papel central como o agente libertador escolhido por Deus. Entretanto, não teriam elas atribuições suficientes para liderar o projeto de libertação? Sendo assim, poderiam elas serem chamadas de protagonistas?

O contexto histórico da narrativa, conforme se infere daquilo que foi analisado ao se discorrer sobre as egípcias, já indica um ambiente social de hierarquia de poder entre homens e mulheres e de destinação de papéis específico para ambos. Por certo, apenas a contextualização já explicaria a ausência de protagonismo feminino, mas não o justificaria. É preciso distinguir o que se explica (ou não) e o que se justifica (ou não).

Essas constatações, portanto, demandam análise mais apurada das narrativas que, por certo, não é realizada pelo leitor comum, pois indaga-se quantas pessoas já leram os trechos em questão e sequer se detiveram a constatar esse papel ativo e decisivo das mulheres na realização do projeto. Talvez, alguns, mas a grande maioria não se deteve a esse fato, nem mesmo muitos outros estudiosos do texto bíblico pouco se interessaram por tal questão, conforme se verifica do pouco material específico a respeito dos trechos.

De qualquer modo, embora não se trate de protagonismo, a ênfase das personagens femininas não deixa de ter sua importância.

Segundo a narrativa, mulheres (parteiras) evitaram a morte de inúmeras crianças recém-nascidas, por temor de Deus, em evidente reconhecimento de seu poder e importância. Portanto, asseguraram-lhes a vida, inclusive a de Moisés. Logo, elas se tornaram modelos de fé ao defender a vida de crianças, para as quais deveria ser garantida toda assistência e proteção, sobretudo pelas lideranças locais que, ao contrário, autorizam ou até mesmo permitem a morte dos desassistidos em defesa de interesses contrários ao bem comum, num verdadeiro exercício de necropolítica.

No mais, a personagem descrita como mãe de Moisés, de igual modo, conseguiu assegurar a vida do menino por um bom tempo e arriscou manter a sobrevivência dele ao colocá-lo em um cesto e deixá-lo nas margens do rio (Ex 2,1-10). Como já foi dito nesse estudo, a atitude retratada como sendo aquela adotada pela mãe de Moisés é semelhante à atitude das inúmeras mães ao redor do mundo quando se deparam com uma situação em que não veem outra saída a não ser arriscar a vida de suas filhas e filhos para que possam encontrar melhores condições de sobrevivência.

Novamente, uma outra mulher, a irmã de Moisés, acompanha tudo e consegue intervir mediante artifício para fazer com que uma outra mulher, a princesa do Egito, adotasse aquela criança.

A atuação ativa e positiva de mulheres, portanto, por alguma razão, também marca o redator do texto e demonstra se tratar possivelmente de conduta praticada por elas há milênios, já que a narrativa também exprime a experiência que o povo fez de Deus, e daquilo que por certo afeta o redator.

Ainda hoje é possível se constatar atuações positivas de mulheres ao redor do mundo visando assegurar a sobrevivência de seus “filhos e filhas” ou, ainda, de toda a humanidade, em busca de subsistência, liberdade e dignidade. É possível até citar alguns exemplos como a ativista ambiental Greta Thunberg; a ativista paquistanesa Malala Yosafsa; a teóloga feminista Yvone Gebara e, ainda, a vereadora Marielle Franco, assassinada em março de 2018 junto com Anderson Pedro Mathias Gomes. Mas não é só. Há ainda inúmeras mulheres

anônimas que lutam diariamente para assegurar a sobrevivência dos seus. Ao que consta, a luta pela sobrevivência efetiva da humanidade tem sido uma luta de mulheres.

Ademais, é um dado histórico, embora repreensível, que às mulheres foi destinado o cuidado da casa e da família. Possivelmente, por tal razão, são elas que lutam pela sobrevivência de todos como herança histórico-cultural herdada, sem nos olvidarmos do peso abusivo das consequências de tal cuidado. Nunca se pergunta se elas querem ou estão satisfeitas com esse encargo. Por isso, afirmar que elas sempre lutaram pela sobrevivência da humanidade, de forma tão heroica, talvez não seja algo tão nobre assim, mesmo porque, assegurar a vida deve ser tarefa de todos.

De qualquer forma, a luta pela vida digna das pessoas também é questão que interessa à teologia, e não deixou de ser observada nas narrativas bíblicas, sem se esquecer de quem sempre atua efetivamente nessa luta. Trata-se, portanto, de uma luta por justiça social bem mais ampla, que abrange a subsistência direta e efetiva, assim como todo o ecossistema.<sup>111</sup>

A subsistência direta e efetiva da humanidade se assegura com elementos iniciais básicos como alimento, moradia e vestuário. Importa mencionar também que tais elementos não foram desconsiderados no projeto de libertação descrito no texto literário, pois a vestimenta, além da prata e do ouro, foram objetos de petição das mulheres, cuja solicitação era prática social reconhecida e autorizada juridicamente para ser realizada por elas. Assim, se afirma que, sobretudo diante desse cenário de sobrevivência humana: as mulheres dialogam!

Enfatiza-se, assim, que o diálogo entre mulheres, conforme se depreende da narrativa bíblica, possivelmente decorrente de prática jurídica e social aceitável, contribuiu não somente para a libertação, mas também para a efetivação do projeto, garantindo que o povo dispusesse também de elementos básicos para sua subsistência, além do alimento (Ex 12,39). Embora o redator não mencione expressamente água e comida, ao que consta, a disponibilidade desses elementos era pressuposta também em decorrência da confiança dos hebreus na ação do *SENHOR* o que, entretanto, não os teria livrado das conseqüentes privações (Ex 16,3).

---

<sup>111</sup> “A luta pela justiça nas relações humanas implica uma prática de justiça em relação ao ecossistema. Não haverá vida humana sem a vida do planeta com suas inúmeras expressões.” GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. Olho D’água, São Paulo, 1997, p. 29

A vestimenta, contudo, aparenta ganhar destaque por não ser elemento disponível durante o trajeto para a chegada à “terra prometida”. Ela é uma das necessidades básicas de todo ser humano tanto para sua proteção quanto para cobrir a nudez, considerada por eles “extremamente vergonhosa”, preservando-lhes duplamente a dignidade.

A destinação da prata e do ouro, entretanto, e como já foi dito, necessitaria uma maior investigação, que não pode ser realizada nessa oportunidade, sendo que o fato de se tratar de metais preciosos, de grande valor, por certo, também auxiliaria na subsistência dos libertados. Entretanto, tal afirmação demanda aprofundamento posterior.

Há ainda uma questão que não pode deixar de ser mencionada, e é aquela relativa à escravidão<sup>112</sup> que, conforme se depreende da narrativa, se caracterizou por uma opressão vivida pelo povo que foi obrigado a trabalhos forçados e penosos (Ex 1,11-14). A condição de servidão e opressão também não foi tolerada pelas mulheres que, mediante cumprimento da determinação divina e diálogo, providenciaram de forma justa, e de certo modo negociada, a efetiva libertação, já que o liberto não poderia ser despachado de mãos vazias (Dt 15,12-16).

O diálogo entre elas, portanto, ao que se denota, já era prática entre mulheres, e prática jurídica, devidamente autorizada na época, ou ao menos, não proibida. Curioso é que nos impressiona constatar que elas tinham autorização social e jurídica para tanto, que é a realização de algo com resultados tão efetivos, e que deveria ser necessário também nos dias atuais. Aqui, no entanto, há diálogo entre mulheres estrangeiras (hebreias e egípcias) a fim de assegurar a saída e a subsistência digna e necessária do povo. Há, portanto, clara demonstração, de igual modo, de modelo de comportamento a ser seguido.

Apesar dessa afirmação, não se pode olvidar que essa atitude tivesse assegurado subsistência durante todo o percurso até a chegada na “terra prometida”, uma vez que o texto bíblico também relata as privações que teriam suportado durante o caminho (Ex 16,3), ou seja, os objetos, de fato, não teriam assegurado subsistência almejada, razão pela qual também se questiona a efetiva destinação deles.

---

<sup>112</sup> “o tipo de servidão sofrido pelos hebreus era bem diferente da escravidão das plantações das Américas, em que o aumento de número era sempre uma vantagem. Trata-se, segundo tudo indica, de um regime de trabalhos forçados (*corveé*) bem tradicional no Egito, e que aliás também foi usado mais tarde, no tempo dos reis de Israel. Não destruía os laços de família nem a coesão tribal.” MORAIS, Vamberto. *Saídos da casa da servidão: a escravidão na Bíblia e sua influência no Brasil e nos Estados Unidos*. Cadernos de Estudos Sociais, p. 245/268, v. 4, n. 2, Recife, jul./dez., 1988, p. 248-249. Disponível em: <https://fundaj.emnuvens.com.br/CAD/article/view/1050/770>. Acesso em: 05.01.2021.

Todavia, em razão disso, o que também pode ser constatado é que o texto enfatiza que a prática de diálogo entre as mulheres, sobretudo no momento de libertação, e que ele não estava restrito a sobrevivência do povo, mas também a uma questão de justiça social. Por isso, se assevera que o diálogo entre elas com a petição e o pressuposto recebimento dos objetos culmina em uma saída negociada e harmônica. Assim, como já foi dito, os egípcios também atuam, de alguma forma, para a salvação/libertação dos hebreus, e tal atuação proporciona não apenas libertação dos hebreus da escravidão e da opressão, mas também dos próprios egípcios, que passam a integrar o projeto do êxodo, e são passíveis também de serem libertados e salvos reconhecendo a dignidade do oprimido e a força da sua experiência de fé em um Deus que lhes promete e concede salvação/libertação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, T. Desmond; BAKER, David. W. *Diccionario del Antiguo Testamento. Pentateuco*. Editorial CLIE, Barcelona, 2012.

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

ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Paulo. *A mulher na memória do Êxodo*. v. 5. Centro de Estudos Bíblicos. Belo Horizonte, 1988.

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

ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Paulo. *A mulher na memória do êxodo*. In: *A memória popular do Êxodo*. Estudos Bíblicos. v. 16, Petrópolis, Vozes, 1988.

ANDRADE, Altamir Celio de. *Fundamentos ético-teológicos do poder: Uma reflexão a partir da Bíblia*. In: ANJOS, M. F.; ZACHARIAS, Ronaldo (Org.). *Ética entre poder e autoridade: perspectivas de teologia cristã*. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2019.

BERGMANN, Uwe. נצַלְ hi. retten. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus (eds.). *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Vol. II. München: Kaiser; Zürich: Theologischer Verlag: 1984.

*BÍBLIA Sagrada, Edição Pastoral*, Paulus, 2000.

*Bíblia de Estudo*. Nova Almeida Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

*Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2002.

*Bíblia Sagrada*. Petrópolis: Vozes, 2001.

*Bíblia*. Tradução Ecumênica, São Paulo: Loyola, 1994.

*Bíblia Sagrada*. Tradução oficial da CNBB, Brasília: Edições CNBB, 2018.

BALTHAZAR, Gregory da Silva. *O feminismo e a Igualdade de gênero no Antigo Egito: uma utopia da emancipação feminina*. ANPUH. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. São Paulo, julho, 2011.

BAUKAL JR., Charles E. Pyrophanly on Mount Horeb: The burning bush. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, p. 215-235, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/09018328.2016.1226050>. Acesso em: 06 jun.2020.

BENDER, Claudia. *Die Sprache der Textilien: Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. *Theological Dictionary of the Old Testament. Translation of Theologisches Wörtercuch zum Alten Testament*. Revised edition 1977. Printed in the United States Of America, 1977.

BUTTRICK, George Arthur. *The Interpreter's Dictionary of The Bible*. An Illustrated Encyclopedia. Abingdon Press, Nashville, 1989.

CHILDS, Brevard S. *Pentateuco. El Libro del Éxodo*. Comentario crítico y teológico. Tradução de Enrique Sanz Giménez-Rico. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003.

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Tradução Haroldo Reimer. 4ª ed., Petrópolis/RJ, Vozes, 2012.

DAVIDSON, Benjamin. *Léxico Analítico Hebraico e Caldaico*. São Paulo: Vida Nova, 2018.

DE PAULA, Patricia C. O fermento mortal de um egípcio. Seria Moisés um assassino? Uma análise de Êxodo 2,11-15 à luz da justiça. *Contemplação*, n. 21, p. 190-200, 2020. Disponível em: <http://fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/view/227>. Acesso em: 05.set.2020.

DOHMEN, Christoph. *Exodus 1–18*. Freiburg: Herder, 2015.

ELLIGER, Karl; RUDOPH, Wilhelm. (Eds.). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 5ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

EPSTEIN, L. *A justiça social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1990.

FERNANDES, Leonardo Agostini. Séfora: a mulher proativa que livra o homem da morte (Ex 4,24-26). *Revista de Cultura Teológica*, n. 86, jul/dez 2015.

FERNÁNDEZ, Pedro Julio Triana. *Um proyecto de solidariedad, justicia social y resistencia. Um estúdio a partir de Deuteronomio 15,1-18*. In KAEFER, José Ademar; JARSCHER, Haidi. *Dimensões Sociais da fé do Antigo Israel: uma homenagem a Milton Schwantes*. São Paulo. Paulinas, 2007.

FILHO, Acacio Vaz de Lima. Organização Política, Jurídica e Social do Egito no Antigo Império. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, 104, p. 39-70, jan/dez.2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67849/70457>. Acesso em: 21.mai. 2020.

FISCHER, Georg. *Jahwe, unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)*. Freiburg, Suíça: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

FISCHER, Georg; MARKL, Dominik. *Das Buch Exodus*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009.

FISCHER, Georg. Wann begannen die Israeliten, die Ägypter auszuplündern? Zur Interpretationsgeschichte von Ex 3,22 und 12,36. In: FISCHER, Georg. *Die Anfänge der Bibel: Studien zu Genesis und Exodus*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2011.

FISCHER, Alexander Achilles. *O texto do Antigo Testamento - Edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein*. Tradução de Vilson Sholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia hebraica. Introdução ao texto massorético. Guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 3ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Vida Nova, 2008.

FREEDMAN, David Noel (Ed). *The Anchor Bible Dictionary*. Doubleday. New York, 1992.

GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista. Ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho D'água, 1997.

GONZAGA, Waldecir. *Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos*. Petrópolis: Vozes; PUC Rio, 2019.

GRENZER, Matthias. *A análise poética da sociedade: um estudo de Jó 24*. São Paulo: Paulinas, 2005.

GRENZER, Matthias. *O projeto do Êxodo*. Coleção Bíblia e história. 2ª ed. ampl., São Paulo, Paulinas, 2007.

GRENZER, Matthias. Do clã de Jacó ao povo de Israel (Ex 1,1-7). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 21, n. 81, p. 83-94, 2013.

GRENZER, Matthias. Imigrante em Madiã (Ex 2,15c-22). Traços característicos do personagem Moisés. *Atualidade Teológica*, v. 49, p. 75-89, 2015.

GRENZER, Matthias.; BARROS, Paulo Freitas. O canto de Miriam (Ex 15,20-21). *Revista de Cultura Teológica*, v. 87, p. 282-299, 2016.

GRENZER, Matthias.; SUZUKI, Francisca Cirlena Cunha. Voltar, com a família, à sociedade em conflito (Ex 4,18-20). *Didaskalia* (Lisboa), v. 46, p. 159-178, 2016.

GRENZER, Matthias; SUZUKI, Francisca Cirlena Cunha. Em defesa de seu esposo. O protagonismo de Séfora em Ex 4,24-26. *Theológica Xaveriana*, n. 187, Bogotá, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-187.dsepse>. Acesso em: 19.dez.2020.

GRENZER, Matthias. Em defesa da criança (Ex 1,15-2,10). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 14, n. 55, p. 25-37, abr-jun.2006. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/viewFile/15032/11225>. Acesso em: 06.set.2020.

GRENZER, Matthias; DIAS, Luciano José. “O SENHOR É O SENHOR” (Ex 34, 6c). Insistência no nome visando à relação. *TeoLiterária*, São Paulo, v. 8, n. 15, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/36867/26004>. Acesso em: 06.set.2020.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Oswaldo C. Pinto Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HEITHER, Theresia. *Schriftauslegung: das Buch Exodus bei den Kirchenvätern*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.

HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

HORA, Dermeval da; TELLES, Stella; MONARETTO, Valéria N. O. Português brasileiro: uma língua de metátese? Porto Alegre: *Letras de hoje*, v. 42, n. 3, p. 178/196, set. 2007. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/2799/2138>. Acesso em: 06.set.2020.

HOSSFELD, Frank-Lothar; KALTHOFF, B. נַסַּל; הַשָּׁאֵלָה *haššālā*. In: BOTTERWECK, Gerhard Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. IX. Grand Rapids, Michigan; Cambridge: Eerdmans, 1998.

KELLENBERGER, Edgar. *Die Verstockung Pharaos: exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.

KESSLER, Rainer. *Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel: Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.

KESSLER, Rainer. Vocación para la libertad: el caso Moisés. *Revista Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 5, n. 2, 2013. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/12893/12221>. Acesso em: 06.set.2020.

KRIST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português & aramaico-Português*. 28ª ed. Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2013.

KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. *As origens: um estudo de Gênesis 1-11*. Coleção cultura bíblica. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2007.

LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

MACKENZIE, Jonh L. *Dicionário bíblico*. Tradução Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas. Iniciação à análise narrativa*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MARK, Joshua J. *Women in Ancient Egypt*. Ancient History Encyclopedia. Traduzido por Claudia Barros, 2016. Disponível em: <https://www.ancient.eu/article/623/women-in-ancient-egypt/> e <https://www.ancient.eu/trans/pt/2-623/mulheres-no-antigo-egipto/>. Acesso em: 26.dez.2020.

MORAIS, Vamberto. Saídos da casa da servidão: a escravidão na Bíblia e sua influência no Brasil e nos Estados Unidos. *Cadernos de Estudos Sociais*, p. 245/268, n. 2, Recife, jul./dez., 1988, p. 248-249. Disponível em: <https://fundaj.emnuvens.com.br/CAD/article/view/1050/770>. Acesso em: 05.01.2021.

MURAOKA, Takamitsu. *A Greek ≈ Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint*. Louvain: Peeters, 2010.

NEGRO, Mauro. Nome de Deus no Antigo Testamento. Identidade e presença do mistério do único. *Revista Catequese*, São Paulo, n. 144, p. 129/144, jul.dez. 2014.

PIXLEY, Jorge. *Êxodo*. São Paulo: Paulus, 1987.

RAMOS, Marivan Soares. *Moisés como imigrante em Madiã: estudo literário e histórico-teológico de Êxodo 2,15c-22d*. 2015. Dissertação (mestrado em Teologia - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/18358>. Acesso em: 06.jun.2020.

REIMER, Ivone Richter. *Direitos Humanos*. Enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos. São Leopoldo; Goiânia: Oikos; PUC Goiás, 2011.

RODRIGUES, Jeferson Ferreira. "Alarga o espaço da tua tenda": uma abordagem teológica da hospitalidade inter-religiosa. Porto Alegre: *TEDE PUCRS Teses e Dissertações dos Programas de Pós-Graduação da PUCRS*. Programa de Pós-Graduação em Teologia, 2015. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/6117>. Acesso em: 09.abr.2020.

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

SKA, Jean Louis. "*Our Fathers Have Told Us*". Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.

SILVA, Cassio Murilo Dias da. *Metodologia da exegese bíblica. Coleção bíblia e história*. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SILVA, Cassio Murilo Dias da. *Leia a Bíblia como literatura*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2007.

SCHWANTES, Milton. *A origem social dos textos*. In: A memória popular do Êxodo. Estudos Bíblicos. v. 16, Petrópolis, Vozes, 1988.

SOUZA CANDIOTTO, Jaci de Fátima. A experiência das mulheres na hermenêutica bíblica. *Interações: Cultura e Comunidade*, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil, vol. 10, n. 17, jan.-jun.2015, pp. 200-215. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=313041511014>. Acesso em: 03.11.2020.

SUZUKI, Francisca Cirlena Cunha Oliveira. *SÉFORA. Estudo literário e histórico-teológico de uma personagem pertencente às tradições do êxodo*. Dissertação (mestrado em Teologia - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 2018. Disponível em: file:///F:/PUC%20-

%20Mestrado/Artigos%20e%20LIVROS%20para%20leitura%20e%20pesquisa/S%C3%A9f  
ora.pdf. Acesso em: 19.12.2020.

TOV, Emanuel. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*. Rio de Janeiro: BV Books, Rio de Janeiro, 2017.

UTZSCHNEIDER, Helmut; OSWALD, Wolfgang. *Exodus 1–15*. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.

VILLAS BOAS, Alex; GRENZER, Matthias. A resistência das parteiras (Ex 1,15-22): especificidades de uma teologia literário-narrativa. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 29, nº 1, p. 129-152, jan.-jun.2015. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/5123>. Acesso em: 02.nov.2020.

WATTS, James W. *Understanding the Pentateuch as a Scripture*. Oxford: John Wiley & Sons, 2017.