

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Ecopoeticidades exodais no Canto de Moisés

Um estudo bíblico-teológico de Ex 15,1-18

Paulo Freitas Barros

São Paulo

2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Ecopoeticidades exodais no Canto de Moisés

Um estudo bíblico-teológico de Ex 15,1-18

Paulo Freitas Barros

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Teologia, sob a orientação do PROF. DR. MATTHIAS GRENZER

São Paulo

2023

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos a reprodução total ou parcial desta Tese de Doutorado, por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: _____

Data: 20/08/2023

E-mail pfreitasbarros@yahoo.com.br

Paulo Freitas Barros

Ecopoeticidades exodais no Canto de Moisés

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia, sob a orientação do PROF. DR. MATTHIAS GRENZER

Aprovado em: __/__/__.

BANCA EXAMINADORA

DR. MATTHIAS GRENZER (orientador)

Aos meus amados pais, MARIA LUZIA DE BARROS e SEVERINO FREITAS BARROS, que muito contribuíram com minha formação cristã e humana, bem como aos meus queridos amigos: PE. ADEMIR JOSÉ, PE. EDVALDO OLIVEIRA, PE. MÁRCIO SANTOS, PE. ROBERTO VIEIRA E IR. ELIENE LOPES (*in memoriam*).

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – n. do processo 88887.343887/2019-00.”

“This study was financed by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – n. of process 88887.343887/2019-00.”

Agradecimentos

Ao querido Prof. Dr. Matthias Grenzer, pela orientação e amizade.

Ao grupo de pesquisa TIAT – Tradução e Interpretação do Antigo Testamento PUC-SP.

Ao programa da Capes, pelo investimento oferecido nestes anos de estudo.

Ao Programa de Pós-Graduação de Teologia da PUC-SP.

Aos amigos, professores e funcionários do Departamento de Teologia da PUC-SP, que tanto me auxiliaram no itinerário teológico.

A Dom Algacir Munhak, CS, Bispo da Diocese de São Miguel Paulista, a Dom Manuel Parrado Carral e a Dom Fernando Legal (*in memoriam*), SDB, Bispos eméritos da Diocese São Miguel Paulista, pelo apoio e incentivo.

Às queridas Debora Cristina e Maria Goreth, que corrigiram a ortografia e gramática desta Tese Doutoral.

A Platamus Turismo, na pessoa da querida Reni Magliozzi; ao guia egípcio Fouad Sabry, que, junto com a querida amiga Maria Celeste, me acompanhou no estágio de pesquisa no Egito.

Ao Prof. Dr. Dominik Markl, SJ, que me recebeu para o estágio de pesquisa realizado no Instituto Bíblico de Roma.

À querida Celina Daspett, que sempre me incentivou nestes estudos.

A todos os paroquianos da Paróquia São Paulo Apóstolo do Setor Cangaíba, da qual sou pároco há dezesseis anos, que sempre me incentivaram nestes estudos.

Mas, hoje, não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres.

(PAPA FRANCISCO, *Laudato Si'*, 34)

Resumo

A presente Tese Doutoral apresenta um estudo exegético e/ou bíblico-teológico do Canto de Moisés (Ex 15,1-18), poema lírico originalmente composto no hebraico antigo. Trata-se do primeiro canto da Bíblia Hebraica, semelhante aos Salmos e a outros cantos presentes nos diversos livros pertencentes a essa obra literária milenar. Escrito em versos e/ou linhas, aparentemente, o Canto de Moisés é formado por onze estrofes pequenas, sendo que cada uma delas estende-se a um, dois ou, no máximo, três versículos. O estudo de cada unidade literária, inclusive da inserção narrativa do canto no livro do Êxodo (Ex 15,1a-b), começa com a tradução do texto bíblico para o português e a investigação de sua configuração poética. Dessa forma, descobre-se o ritmo e a melodia do poema. Em seguida, visa-se à temática desenvolvida em cada estrofe do poema. Com isso, prevalece a pergunta em relação ao que diz a letra do Canto de Moisés. Junto com essa segunda preocupação, observa-se que eco-poeticidades trazem uma contribuição ímpar ao poema aqui estudado. No caso, de um lado, visa-se ao espaço geográfico do mar (Ex 15,1c-11); do outro, a terra (Ex 15,12-18) ganha atenção. Essa bipolaridade, favorecida pelo próprio Canto de Moisés, origina a subdivisão da presente pesquisa em duas partes. Além disso, por sua vez, percebe-se que o poema investigado ora acolhe os seres abióticos – o ar, a água, o solo e o calor –, ora alguns vegetais e animais, seres não humanos que fazem parte dos espaços geográficos focados. Enfim, a novidade da presente Tese Doutoral nasce, sobretudo, da tentativa de realizar uma leitura verde – *green reading* – do Canto de Moisés (Ex 15,1-18). Com isso, a pesquisa aqui realizada quer contribuir com aquilo que, nas últimas décadas, ganha uma importância maior no mundo do estudo bíblico: cresce, pois, a percepção de que os textos da Sagrada Escritura não pensam apenas em Deus e no ser humano, mas também nos seres não humanos. Com isso, a Bíblia resiste ao teocentrismo e/ou ao antropocentrismo, juntando suas eco-poeticidades religiosas e/ou teológicas à busca urgente de uma compreensão renovada das dimensões socioambientais pertencentes ao mundo atual.

Palavras-chave: Canto de Moisés. Eco-poeticidades. Bíblia Hebraica. Êxodo.

Abstract

This doctoral thesis presents an exegetical and/or biblical-theological study of the Song of Moses (Ex 15:1-18), a lyrical poem originally composed in ancient Hebrew. It is the first song to be sung in the Hebrew Bible, like the Psalms and other songs present in the various books belonging to this millennial artwork of literature. Written in verses and/or lines, the Song of Moses apparently consists of eleven short stanzas, each of which extends to one, two or, at most, three verses. The study of each literary unit, including the narrative insertion of the song in the book of Exodus (Ex 15:1a-b), begins with the translation of the biblical text into Portuguese and the investigation of its poetic configuration. In this way, the rhythm and melody of the poem are discovered. Next, the theme or subject matter developed in each stanza of the poem is addressed. In this way, the content, or the question of what the lyrics of the Song of Moses say prevails. Along with this second concern, it is observed that ecopoeticities bring a unique contribution to the poem studied here. In this case, on the one hand, the geographical space of the sea is targeted (Ex 15:1c-11). On the other hand, the land (Ex 15:12-18) gains attention. This bipolarity, favored by the Song of Moses itself, gives rise to the subdivision of the present research into two parts. In addition, it is noticeable that the poem investigated here sometimes welcomes abiotic beings – air, water, soil and heat – and sometimes some plants and animals, non-human beings that are part of the geographical spaces focused on. Finally, the newness of this Doctoral Thesis is born, above all, from the attempt to carry out a green reading of the Song of Moses in Ex 15:1-18. In this way, the research undertaken here aims to contribute to what has become increasingly important in the world of biblical studies in the last two to three decades: the realization that the texts of Sacred Scripture do not only think of God and human beings, but also of non-human beings. In this way, the Bible resists theocentrism and/or anthropocentrism, adding its religious and/or theological ecopoeticities to the urgent search for a renewed understanding of the socio-environmental dimensions belonging to today's world.

Keywords: Song of Moses. Ecopoeticities. Hebrew Bible. Exodus.

Sumário

Índice de ilustrações	14
Introdução	15
a) <i>Poeticidade</i>	<i>15</i>
b) <i>Ecopoeticidades.....</i>	<i>16</i>
c) <i>Exodal</i>	<i>18</i>
d) <i>O texto bíblico</i>	<i>20</i>
e) <i>Metodologia.....</i>	<i>23</i>
f) <i>Modo de citar</i>	<i>24</i>
1. No mar (vv. 1c-11c).....	25
1.1. <i>Inserção do Canto de Moisés na narrativa (v. 1a-b).....</i>	<i>26</i>
a) <i>Configuração poética</i>	<i>26</i>
b) <i>Reflexão temática.....</i>	<i>27</i>
1.2. <i>Primeira estrofe (v. 1).....</i>	<i>28</i>
a) <i>Configuração poética</i>	<i>29</i>
b) <i>Reflexão temática.....</i>	<i>30</i>
1.3. <i>Segunda estrofe (vv. 2-3)</i>	<i>36</i>
a) <i>Configuração poética</i>	<i>37</i>
b) <i>Reflexão temática.....</i>	<i>38</i>
1.4. <i>Terceira estrofe (vv. 4-5)</i>	<i>43</i>
a) <i>Configuração poética</i>	<i>44</i>
b) <i>Reflexão temática.....</i>	<i>46</i>
1.5. <i>Quarta estrofe (vv. 6-7)</i>	<i>53</i>
a) <i>Configuração poética</i>	<i>53</i>
b) <i>Reflexão temática.....</i>	<i>55</i>
1.6. <i>Quinta estrofe (vv. 8-10).....</i>	<i>60</i>
a) <i>Configuração poética</i>	<i>61</i>
b) <i>Reflexão temática.....</i>	<i>62</i>
1.7. <i>Sexta estrofe (v. 11)</i>	<i>67</i>
a) <i>Configuração poética</i>	<i>67</i>
b) <i>Reflexão temática.....</i>	<i>68</i>
2. Na terra (vv. 12a-18a).....	72
2.1. <i>Sétima estrofe (v. 12)</i>	<i>73</i>
a) <i>Configuração poética</i>	<i>73</i>

b) Reflexão temática.....	74
2.2. <i>Oitava estrofe</i> (v. 13)	76
a) Configuração poética	76
b) Reflexão temática.....	77
2.3. <i>Nona estrofe</i> (vv. 14-16)	79
a) Configuração poética	80
b) Reflexão temática.....	81
2.4. <i>Décima estrofe</i> (v. 17).....	88
a) Configuração poética	89
b) Reflexão temática.....	90
2.5. <i>Décima primeira estrofe</i> (v. 18).....	94
a) Configuração poética	94
b) Reflexão temática.....	95
Considerações finais	98
Referências bibliográficas.....	104

Índice de ilustrações

Ilustração 01: 4QExod^d	20
Ilustração 02: Códice de Leningrado (p. 85-86)	22
Ilustração 03: Relevo no palácio de Assurbanipal (668-626 a.C.), em Nínive	33
Ilustração 04: Túmulo de Tutemés IV (1422-1413), em Tebas	34
Ilustração 05: Carro de guerra equipado com três homens	48
Ilustração 06: Carro de guerra equipado com dois homens.....	48
Ilustração 07: Mapa	50
Ilustrações 08 e 09: Papiro e tabua	52
Ilustrações 10 e 11: Baal.....	56
Ilustração 12: Restolho.....	59
Ilustração 13: Mapa do Levante.....	81
Ilustração 14: Cerâmica da Filisteia (séculos XII a XI a.C.)	83
Ilustração 15: Monte Sinai.....	91
Ilustração 16: Monte Sião	92
Ilustração 17: Lago do crocodilo	100

Introdução

Entre os discursos proferidos pelo ser humano no livro do Êxodo, o *Canto de Moisés* em Ex 15,1c-18 é o mais extenso. Outros nomes são dados a esse poema: *Canto do Mar* ou *Canto de Vitória*. Quem, de forma linear, isto é, do início ao fim, lê o *Pentateuco*, que é a primeira parte da *Bíblia Hebraica*, encontra-se aqui com o primeiro canto na *Sagrada Escritura* de judeus e cristãos. Afinal, os “cantos (שִׁירִים)” imaginados por Labão, acompanhados de “pandeiro (תֹּף)” e “cítara (כִּנּוֹר)” (Gn 31,27), nunca foram cantados.¹ Mais ainda, o *Canto de Moisés*, o qual apresenta um *louvor individual*, logo em seguida, por Miriam, irmã de Moisés, e pelas demais mulheres participantes do êxodo, é transformado em um canto mais extenso e/ou um *canto-refrão*, que é mais curto e acompanhado por batuque e dança (Ex 15,20-21).² Todavia, a presente investigação, elaborada no formato de uma Tese Doutoral, visa ao estudo exegético, isto é, à análise literário-histórica e teológica do *Canto de Moisés* em Ex 15,1-18.

a) Poeticidade

Letras a serem cantadas, em princípio, são *poesia lírica*. Na Bíblia, é assim. Sejam lembrados, por excelência, os Salmos, mas também os cantos nos demais livros bíblicos, como o Canto de Débora (Jz 5,2-31), o canto de Ana (1Sm 2,1b-10), o canto fúnebre de Davi por ocasião da morte de Saul e Jônatas (2Sm 1,19-27) etc. Todos esses textos adquirem, em meio às narrativas e, no caso do Pentateuco, também em meio aos conjuntos de leis, funções diferentes. Sua linguagem, por sua vez, sempre é mais densa e,

¹ Em Gn 31,27, observa-se a primeira presença do substantivo masculino “canto (שִׁיר)” na *Bíblia Hebraica*. As primeiras duas presenças do verbo “cantar (שָׁר)” e a primeira presença do substantivo feminino “canto (שִׁירָה)”, por sua vez, ocorrem em Ex 15,1. De fato, a palavra “canto” existe, no hebraico bíblico, flexionada como substantivo masculino (ver שִׁיר em Gn 31,27; Jz 5,12; 1Rs 5,12; Is 23,16; 24,9; 26,1; 30,29; 42,10; Ez 26,13; 33,32; Am 5,23; 6,5; 8,10; Sl 28,7; 30,1; 33,3; 40,4; 42,9^{2x}; 45,1; 46,1; 48,1; 65,1; 66,1; 67,1; 68,1; 69,31; 75,1; 76,1; 83,1; 87,1; 88,1; 92,1; 96,1; 98,1; 108,1; 120,1; 121,1; 122,1; 123,1; 124,1; 125,1; 126,1; 127,1; 128,1; 129,1; 130,1; 131,1; 132,1; 133,1; 134,1; 137,3^{2x}; 4; 144,9; 149,1; Pr 25,20; Ct 1,1^{2x}; Ecl 7,5; 12,4; Ne 12,27.36.46; 1Cr 6,16.17; 13,8; 15,16; 16,42; 25,6.7; 2Cr 5,13; 7,6; 23,13.18; 29,27.28; 34,12;) e como substantivo feminino (ver שִׁירָה em Ex 15,1; Nm 21,17; Dt 31,19^{2x}.21.22.30; 32,44; 2Sm 22,1; Is 5,1; 23,15; Am 8,3; Sl 18,1).

² Matthias GRENZER; Paulo Freitas BARROS, O canto de Miriam (Ex 15,20-21), 282-299.

estilisticamente, mais elaborada. Favorece-se, assim, que sejam decorados e cantados, sendo que, desta forma, eventos importantes se tornam *memória* e *celebração*.³

Em relação ao estudo do *Canto de Moisés* (Ex 15,1-18), nasce, portanto, uma primeira tarefa: reconhecer e descrever, de forma pormenorizada, a *configuração poética* e/ou a *poeticidade* do *poema lírico* em questão. Isso ocorrerá em diálogo com os estudos já existentes, sobretudo na área da exegese dos Salmos.⁴ Além disso, também o poema lírico investigado nesta pesquisa já foi investigado sob este aspecto.⁵ Mesmo assim, além de sempre ocorrerem novas observações com cada olhar para o texto bíblico, neste caso, o interesse se dirige a um determinado tipo de poeticidade.

b) Ecopoeticidades

Nas últimas décadas, descobre-se cada vez mais que a Bíblia não visa apenas a Deus e ao ser humano, mas juntamente a todos os demais seres, ou seja, aos seres abióticos – isto é, ao ar, à água, ao solo e ao calor –, assim como aos vegetais e aos animais, ou seja, à flora e à fauna. Olha-se para a “casa comum” e descobre-se o quanto, em vista de um futuro bom da Terra e da humanidade, não existe nenhuma alternativa à busca de convivências harmoniosas entre todos os seres.⁶ Todavia, a Bíblia e com isso o Pentateuco, não traz “uma afirmação estruturada e sistemática de princípios ecológicos”, mas, de forma poética, favorece-se “uma educação espiritual comprometida com uma proposta moral provinda de Deus”, sendo que “a compreensão do mundo natural visa à beleza e à fragilidade” dos diferentes seres.⁷ Mais ainda, tal educação ocorre de forma literária ou poética.

³ Vale lembrar que, assim como os *poemas líricos*, também as *narrativas* e os *conjuntos de leis* precisam ser qualificados como *poéticos*. Em princípio, qualquer texto bíblico – não importa a qual desses três *gêneros literários* maiores pertença – revela sinais de configuração poética. Sempre se trata de *arte literária*. Em relação à poeticidade das tradições jurídicas, ver Matthias GRENZER; Maria Cristiane dos SANTOS, *Poesia jurídica*, 251-264.

⁴ Luis ALONSO SCHÖKEL, *A Manual of Hebrew Poetics*; Beat WEBER, *Entwurf einer Poetologie der Psalmen*; Klaus SEYBOLD, *Poetik der Psalmen*; Adele BERLIN, *On Reading Biblical Poetry: the Role of Metaphor*; Michael Wade MARTIN, *Does Ancient Hebrew Poetry Have Meter?*; Wilfred G. E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry*.

⁵ Maribeth HOWELL, *Exodus 15,1b-18: a Poetic Analysis*.

⁶ O conceito de “casa comum” ganha centralidade na Encíclica do Papa FRANCISCO, *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum.

⁷ David L. LIEBER (Ed.). *Etz Hayim: Torah and Commentary*.

Nesse sentido, usa-se neste estudo o conceito de *ecopoeticidade*. Uma primeira definição dele parte da observação de que os poemas líricos contidos na *Bíblia Hebraica*, assim como as narrativas e os conjuntos de leis, “abrangem a complexidade da vida (flora e fauna) e os fatores que a determinam (água, ar, solo e calor), sem defender um domínio violento do ser humano sobre a natureza, mas visando a convivências harmoniosas”.⁸ Cada texto bíblico parece querer dar a sua contribuição específica a essa visão.

Em vista disso, a pesquisa apresentada aqui se propõe a investir na *hermenêutica ecológica*, ou seja, em uma *leitura verde – green reading* – do poema lírico em Ex 15,1-18. Quer dizer, pretende-se interpretar o texto bíblico “à luz dos desafios ambientais e ecológicos hoje enfrentados”, a fim de perguntar sobre como “os escritores bíblicos compreenderam as responsabilidades dos seres humanos diante da criação não humana”, ou seja, lançando a questão sobre “a visão do antigo Israel a respeito das interligações entre Deus, o ser humano e a Terra”.⁹ Chama atenção, pois, o quanto o *Canto de Moisés* não somente olha para o “mar (יָם)” (vv. 1.4^{2x}.8.10) e os “oceanos subterrâneos (תְּהוֹמֹת)” (vv. 5.8) mas também para o “vento (רוּחַ)” (vv. 8.10), as “águas (מַיִם)” (vv. 8.10), o “junco (סוּף)” (v. 4), o “restolho (קָש)” (v. 7), o “cavalo (סוּס)” (v. 1), a “pedra (אֶבֶן)” (v. 5.16) e o “chumbo (עֲפָרַת)” (v. 10). Por fim, o SENHOR é contemplado como quem se propõe a “plantar (נָטַע)” (v. 17) o povo dele.

⁸ Matthias GRENZER, *Aprendizados com a catástrofe climática* (Ex 9,13-35). Em relação aos Salmos, conjunto de cento e cinquenta poemas líricos, cabe mencionar os seguintes estudos recentes: Matthias GRENZER, *Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro: ecoespiritualidade no Salmo 92*; Matthias GRENZER; Marivan Soares RAMOS, *Água nos Salmos: elementos para uma ecoespiritualidade*; Matthias GRENZER; Leonardo Henrique Silva AGOSTINHO, *Árvores nos Salmos: elementos para uma educação espiritual e ambiental*; Matthias GRENZER; Paulo Freitas BARROS; José Ancelmo SANTOS, *Pássaros nos Salmos: elementos para uma ecoespiritualidade*. Em vista das dimensões socioambientais pertencentes às tradições jurídicas no Pentateuco, seja mencionado o seguinte estudo: Matthias GRENZER; Fernando GROSS, *Leis deuterônômicas favoráveis à preservação de fauna e flora*. Junto ao primeiro estudo apresentado nesta nota de rodapé, sejam lembrados ainda outros dois estudos sobre narrativas pertencentes ao livro do Êxodo: Matthias GRENZER, *Águas degeneradas* (Ex 7,14-25); Matthias GRENZER, *Econarratividades exodais: a praga das rãs* em Ex 7,26–8,11; Matthias GRENZER, *A morte do gado* (Ex 9,1-7); Matthias GRENZER, *Fuligem: econarratividades* em Ex 9,8-12; Matthias GRENZER, *Locusts: Econarrativities* in Exod. 10:1-20; Matthias GRENZER; Paulo Freitas BARROS; José Ancelmo Santos DANTAS, *A bondade de Deus no templo e na natureza: leitura verde do Salmo 65*; Matthias GRENZER; Leonardo Agostini FERNANDES, *Gafanhotos na Bíblia Hebraica: suas dimensões socioambientais e teológicas*; Matthias GRENZER; Dévisson Luan Oliveira DIAS, *Ázimos como ecoteologia exodal*; Matthias GRENZER, *O sal na Bíblia Hebraica*; Matthias GRENZER; Fernando GROSS, *Os peixes na reflexão ecoteológica da Bíblia Hebraica*.

⁹ David G. HORRELL, *Ecological Hermeneutics: Origins, Approaches, and Prospects*.

Eis a novidade a ser alcançada neste estudo. Em relação ao *status quo*, vale ressaltar que, em princípio, “qualquer livro publicado antes de 1970 contém poucas ou nenhuma informação sobre a visão da Bíblia em relação à natureza sobre o papel do ambiente de Israel na formação da religião e cultura dele”.¹⁰ Hoje, porém, há abordagens até sobre o mar na Bíblia.¹¹ Contudo, o *Canto de Moisés* (Ex 15,1-18) ainda não foi investigado sob essa perspectiva.

c) Exodal

As *dimensões exodais* biblicamente, nascem com o evento do *êxodo* narrado nos últimos quatro livros do Pentateuco. Em princípio, trata-se de um projeto triplo. Com suas origens entre os patriarcas (Gn), o povo de Israel nasceu no Egito, sendo que ali chegou a ser brutalmente oprimido (Ex 1,1–13,16). No entanto, ali também começou o *êxodo*, isto é, a *saída* do Egito faraônico.

Tal saída, por sua vez, como projeto amplo contém três etapas:

- a partida, isto é, a saída do Egito (Ex 13,17–15,21);
- a passagem pelo deserto: do Mar dos Juncos ao monte Sinai (Ex 15,22–18,27); a estadia no monte Sinai (Ex 19,1–Nm 10,10); do monte Sinai à terra prometida (Nm 10,11–21,20);
- a chegada à terra prometida (Nm 21,21–Js).¹²

No mais, de acordo com as tradições bíblicas no *Pentateuco*, as *dimensões exodais* ganham presença quando se insiste na liberdade de quem não está livre, ou seja, quando se prevê a inversão da realidade vivida pelos curvados, humilhados e/ou oprimidos. Tal inversão prevê, inclusive, a construção de uma sociedade alternativa em terras novas, na qual todas as pessoas, moradores nativos e imigrantes exodais têm sua sobrevivência dignamente respeitada. Em vista disso, insiste-se na ajuda àquele que, de repente se vê

¹⁰ Ronald A. SIMKINS, **Creator & Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel**, 1. (Ed. bras.: **Criador e criação: a natureza na mundividência do Antigo Israel**. Petrópolis: Vozes, 2004).

¹¹ Rebecca WATSON, *Creatures and Creation: Human Perceptions of the Sea in the Hebrew Bible in Ecological Perspective*; Rebecca S. WATSON, *The Sea and Ecology*.

¹² Leonardo Agostini FERNANDES; Matthias GRENZER, **Êxodo 15,22–18,27**, 6.

necessitado. Prevalece o bem comum e constantemente vale a *opção pelos pobres*. Enfim, visa-se ao nascimento da “sociedade alternativa que é de Deus”, sendo que esta “contrasta a sociedade egípcia”, no caso, faraônica, “e todos os sistemas semelhantes na história do mundo”.¹³

Após o Pentateuco, em princípio, nenhum outro escrito bíblico – inclusive os Evangelhos – desenvolve sua reflexão teológica sem ter as dimensões exodais da fé de Israel como seu mais importante ponto de referência. Assim, Jesus afirma: “Nem uma *iota* nem um gancho desaparecerá da *lei* (νόμος)” (Mt 5,18). No caso, a *lei* é a Torá, isto é, o Pentateuco, com todas as suas partes: narrativas, poemas líricos e formulações jurídicas. Ou seja, Jesus anuncia um Evangelho que se propõe a acolher e valorizar, de forma autêntica as dimensões exodais da fé do Israel bíblico.

No Pentateuco, por sua vez, a narrativa exodal encontra seu ponto auge quando é contada a passagem pelo Mar dos Juncos (Ex 13,17–14,31). Tendo experimentado a libertação com suas dimensões de milagre, isto é, algo realizado por Deus, “Moisés, junto com os filhos de Israel” (Ex 15,1) e “Miriam”, acompanhada de “todas as mulheres” (Ex 15,20), cantam, batucam e dançam. Festejam sua nova liberdade. Os egípcios, porém, definitivamente ficaram para trás. Por mais que logo a seguir será preciso enfrentar o perigoso deserto e mais tarde, a difícil chegada numa terra que, parcialmente já é habitada, agora é hora de festejar. Afinal, sem festa não há luta. Para festejar bem, no entanto, é preciso ter bons *cantos*. Eis a tarefa do *canto de Moisés* (Ex 15,1c-18) e da transformação deste último em *canto-refrão* (Ex 15,21), dirigido pela “profetiza Miriam” e assumido por todo o povo libertado (Ex 15,20).

Portanto, cabe ao *canto de Moisés* resumir de forma poética e marcante o *evento do êxodo* com as suas três dimensões: de saída do Egito, passagem pelo deserto e chegada à terra prometida. Espera-se desse *poema lírico* que ele, de forma autêntica e ímpar, transmita a verdade exodal.¹⁴

¹³ Norbert LOHFINK, Gott auf der Seite der Armen, 134.

¹⁴ Historicamente, procura-se pelo *evento do êxodo* no final do século XIII antes de Cristo. É comum que o rei egípcio, opressor dos hebreus, seja identificado com o faraó Ramsés II, o qual governa de 1279 a 1213. No período do sucessor dele, que é Merneptá (1213-1203), os filhos de Israel teriam saído do Egito (Melanie PEETZ, **O Israel bíblico**, 71-72).

d) O texto bíblico

O poema em Ex 15,1-18 originalmente foi composto em hebraico. Uma pequena parte do *Canto de Moisés* se encontra nos textos de *Qumran*. A seguir será reproduzida a imagem do fragmento catalogado como 4QExod^d ou de acordo com a numeração alternativa 4Q15. Seja lembrado que os textos de Qumran são *protomassoréticos*, quer dizer, não existem sinais vocálicos ou sinais de pausa.

Aliás, “o livro do Êxodo é importante entre os rolos do Mar Morto”, no sentido de “dezoito manuscritos”, datando dos anos “250 antes da era comum” ao período “entre 30 a 135 da era comum” “cobrirem partes de todos os capítulos do Êxodo”.¹⁵ Em relação ao *Canto de Moisés* (Ex 15,1-18), porém, somente se leem algumas palavras do primeiro versículo no fragmento 4QExod^d.



Ilustração 01: 4QExod^{d16}

¹⁵ Sidnie White CRAWFORD, *Exodus in the Dead Sea Scrolls*, 305.

¹⁶ Disponível em: <<https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/2Q2-1>>. Acesso em: 07/02/2022.

Nas últimas duas linhas é possível reconhecer uma sequência de palavras que somente é encontrada em Ex 15,1. Eis as consoantes que, comparadas ao texto transmitido pela edição crítica da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, se leem no início desse versículo:

אז ישיר-משה ובני ישראל את-השירה הזאת ליהוה ויאמרו

São grifadas de cinza aquelas letras de Ex 15,1 que, integralmente ou em parte, podem ser reconhecidas em 4QExod^d. O fragmento qumrânico em questão é tido como *herodiano*, ou seja, pertencente ao período de 37 a.C. até o final do primeiro século d.C. Trata-se, portanto, do testemunho textual mais antigo do *Canto de Moisés* (Ex 15,1-18).

A partir do século VIII depois de Cristo, por sua vez, “começa o estabelecimento da vocalização do texto consonantal, inicialmente com diferentes sistemas de pontuação”.¹⁷ Tal trabalho dos *massoretas* resulta em textos bem controlados e autorizados, isto é, nos chamados *códices*. No mais antigo deles, o *Códice de Aleppo*, cópia feita nos anos de 925 a 930, falta o Pentateuco. Após a destruição parcial dele em 1947, o manuscrito até então mais antigo e completo da Bíblia Hebraica começa hoje em Dt 28,17. Por isso, em vista do Canto de Moisés (Ex 15,1-18), o *Códice de Aleppo* não se torna referência.

Hoje, o mais antigo texto massorético completo da Bíblia Hebraica é o *Códice de Leningrado*. “Produzido por uma única pessoa, Samuel ben Jacó (Shemuel ben Ya'aov), em 1008 ou 1009 no Cairo, no Egito”, o manuscrito faz parte do acervo do *Museu Nacional da Rússia* e encontra-se em São Petersburgo, antiga Leningrado, catalogado como Firkowitch I. B19a.¹⁸ A edição crítica da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, ao apresentar o texto bíblico hebraico, acolhe integralmente o texto do *Códice de Leningrado*.¹⁹

¹⁷ Alexander Achilles FISCHER, *O texto do Antigo Testamento*, 16.

¹⁸ Edson de Faria FRANCISCO, *Manual da Bíblia Hebraica*, 315.

¹⁹ Em relação à edição crítica da *Bíblia Hebraica*, hoje comumente usada no mundo acadêmico, houve, nas décadas iniciais do século XX d.C., três edições da *Bíblia Hebraica* editadas por Rudolf KITTEL (BHK). Entre 1968 e 1976, editada por Karl ELLIGER e Wilhelm RUDOLPH, foi lançada a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) (Cássio Murilo Dias da SILVA, *Uma nova edição crítica da Bíblia Hebraica*, 74). Desde 2004, são publicados os fascículos da *Bíblia Hebraica Quinta* (BHQ), tendo Adrian SCHENKER como presidente entre os diversos editores. Contudo, o volume do livro do Êxodo ainda não foi publicado. Portanto, a Bíblia Hebraica Stuttgartensia continua a ser referência para a presente investigação do Canto de Moisés (Ex 15,1-18).

Este último é um *pergaminho*, ou seja, um texto escrito com tinta em folhas finas feitas de peles animais, isto é, de couro. Na antiga cidade de Pérgamo, na Ásia Menor, existia uma produção especializada de tais couros. Por isso o nome *pergaminho*. Seja apresentada a imagem das duas páginas no *Códice de Leningrado* que trazem o Canto de Moisés (Ex 15,1-18). Enfim, eis o texto bíblico em hebraico acolhido pela *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, que será interpretado neste estudo, sendo que as variantes textuais presentes nos demais manuscritos hebraicos e nas antigas traduções para o grego, aramaico, siríaco e latim são discutidas no aparato crítico dessa edição moderna.

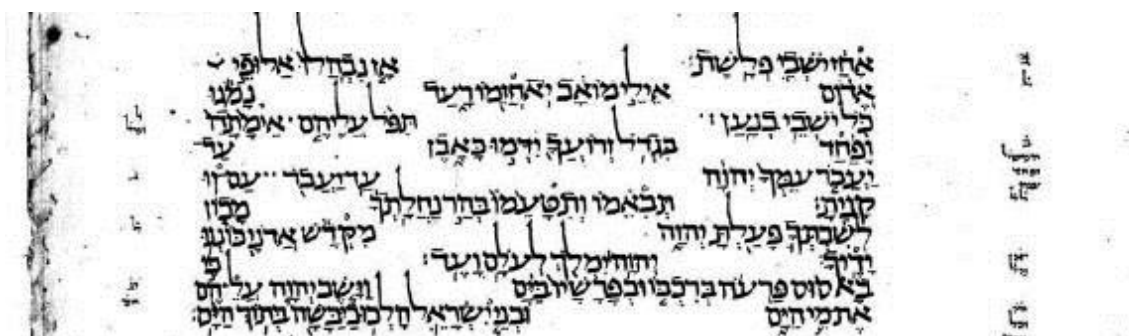


Ilustração 02: Códice de Leningrado (p. 85-86)²⁰

²⁰ Disponível em: <https://archive.org/details/Leningrad_Codex/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 07/02/2022.

Observa-se a apresentação diferenciada do Canto de Moisés. Abandona-se o esquema em três colunas, além de deixar, em determinados momentos, espaços maiores entre as palavras. Esse espaçamento não é acolhido na *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, mas encontra-se em edições judaicas da Torá.²¹ O recurso gráfico exclusivamente usado em Ex 15,1-18 indica a importância do texto em questão.

e) Metodologia

Como afirmado anteriormente, cada vez mais se investe, nas últimas décadas, no estudo da *configuração poética* e, com isso, da *qualidade literária* dos textos bíblicos.²² Além disso, visa-se também à *reflexão teológica*, a qual justamente se encontra favorecida pela beleza que pertence às tradições literárias em questão. Em princípio, isso vale tanto para as narrativas como para as formulações jurídicas e os poemas líricos. Todos eles são poéticos. São arte. De forma intencional e planejada, diversos elementos estilísticos foram empregados pelos autores a fim de realçar o que tematicamente lhes era o mais importante. Contudo, em vista de sua linguagem densa, cheia de imagens e de suas orações curtas e marcantes, os poemas ganham maior destaque.²³ No mais, ao estudo das dimensões literário-teológicas é preciso juntar o olhar para o *contexto histórico-geográfico*. Enfim, seja sublinhado outra vez que o texto em Ex 15,1-18, por ser religioso, promove uma reflexão que, ao olhar para Deus, chega a pensar sobre o ser humano e sobre os demais seres.

Este estudo do *Canto de Moisés* (Ex 15,1-18) avançará em forma de *comentário*. Acolhe-se oração por oração, período por período, estrofe por estrofe e parte por parte,

²¹ David L. LIEBER, *Etz Hayim*, 406-411; W. Gunther PLAUT; David E. S. STEIN, *A Torá*, 438-441.

²² Em relação aos estudos da Metodologia da Exegese bíblica, prevê-se, em vista da Tese Doutoral apresentada aqui, o uso constante dos seguintes estudos: Luis ALONSO SCHÖKEL, *A Manual of Hebrew Poetics*; Beat WEBER, *Entwurf einer Poetologie der Psalmen*; Klaus SEYBOLD, *Poetik der Psalmen*; Maria de Lourdes Corrêa LIMA, *Exegese bíblica: teoria e prática*; Cássio Murilo Dias de SILVA, *Metodologia de exegese bíblica: versão 2.0*; Cássio Murilo Dias da SILVA, *Leia a Bíblia como literatura*; Horácio SIMIAN-YOFRE et al., *Metodologia do Antigo Testamento*; Helmut UTZSCHNEIDER; Stefan Ark NITSCHKE, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*; Wilfred G. E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry*.

²³ Não se nega aqui que o Pentateuco seja o resultado de processos de elaboração mais complexos, ou seja, de redações e compilações que ocorreram em épocas diferentes. Por isso, o estudo *diacrônico* continua a ser necessário. Resta, porém, a dúvida sobre se tais processos de composição ainda possam ser esclarecidos de forma detalhada. Em vista das hipóteses já formuladas, a ausência de um maior consenso entre os pesquisadores chama a atenção. Todavia, em relação a Ex 15,1-18 prevalece a opinião de que o poema lírico é literariamente uniforme.

de acordo com a sequência dos elementos no texto a ser investigado. Em geral, parte-se do olhar para a forma e/ou configuração poética do poema, para depois, ser dada atenção às dimensões históricas e teológicas. É como nos cantos atuais: ritmo e melodia parecem carregar e/ou favorecer a temática trabalhada na letra. Eis a questão da *ecopoeticidade* pertencente à *narrativa exodal*, e/ou da *exodalidade* pertencente ao *ecopoema* em Ex 15,1-18.

A organização do estudo em *duas partes* considera que o *Canto de Moisés*, primeiramente, olha para trás (vv. 1c-11), recapitulando acontecimentos ocorridos no passado. Em seguida, por sua vez, o poema olha para frente (vv. 12-18), vislumbrando o futuro, quando visa às etapas da travessia do deserto e da chegada à terra prometida.²⁴ Os capítulos da Tese Doutoral, no entanto, nascem do reconhecimento da introdução narrativa (v. 1a-b) e das estrofes (vv. 1c-e.2-3.4-5.6-7.8-10.11.12.13.14-16.17.18) que compõem o *Canto de Moisés*, sendo que as delimitações exatas ainda precisam ser justificadas no decorrer do estudo.

f) Modo de citar

Todos os *textos bíblicos* citados nesta investigação são apresentados com tradução própria. Onde se imagina ser interessante mencionar o vocábulo hebraico, este será apresentado entre parênteses. Isso será feito para que a legibilidade do estudo seja favorecida.

As *referências bibliográficas* dos estudos consultados e citados são apresentadas nas *notas de rodapé*. Segue-se o seguinte critério: nome inteiro do autor, título do estudo e página(s) consultada(s) e/ou citada(s). Evitou-se usar abreviações. Para obter os demais dados a respeito de cada publicação, é suficiente procurar, na *bibliografia final*, pelo nome principal do autor, escrito com maiúsculas.

²⁴ Georg FISCHER, *Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext*, 36.

1. No mar (vv. 1c-11c)

O *Canto de Moisés* em Ex 15,1c-18 é *poesia lírica*. Esse gênero literário revela características próprias quando comparado à poesia narrativa ou à poesia jurídica, os outros dois tipos de texto que, em princípio, ocupam quase todos os espaços no Pentateuco.¹ Os poemas líricos, por sua vez, são poucos no Pentateuco. No livro do Êxodo, além do Canto de Moisés (Ex 15,1c-18a), somente o *Canto de Miriam* (Ex 15,21b-d) revela características de poema escrito em versos.²

O Canto de Moisés (Ex 15,1c-18) é emoldurado por textos narrativos que delimitam bem o poema lírico. De um lado, as duas orações em (Ex 15,1a-b) de estilo narrativo introduzem o Canto de Moisés na história exodal: “Então, junto com os filhos de Israel, Moisés cantava este canto ao SENHOR. Disseram: (...)”. De outro lado, em Ex 15,19 a história do êxodo é retomada de forma narrativa: “Quando o cavalo do faraó, junto com seu carro e seus condutores, entrou no mar, o SENHOR fez as águas do mar voltarem. Os filhos de Israel, porém, andaram em terra seca no meio do mar”.

Como os dois versetos em Ex 15,1a-b, com sua função de introduzir o Canto de Moisés na narrativa exodal, são importantes para a compreensão do poema lírico em (Ex 15,1c-18), o estudo a seguir começa com a análise deles. Afinal, ao ouvir um canto, sempre é bom descobrir quem canta e em que momento o faz. Além disso, o Canto de Moisés assume a dimensão de resposta. Ou seja, ele nasce de uma história vivida e depois narrada no sentido de que o canto em questão adquire seu sentido dentro da narrativa exodal. Por isso, os versetos em Ex 15,1a-b, funcionando como ponte entre a narrativa exodal e o Canto de Moisés, merecem atenção.

¹ Em relação à configuração poética dos conjuntos de leis, os quais, aproximadamente, ocupam a metade do material que forma o Pentateuco, ver Matthias GRENZER; Maria Cristiane dos SANTOS, *Poesia jurídica*. Em vista da configuração poética das narrativas, as quais também ocupam aproximadamente outra metade do que se lê no Pentateuco, os seguintes manuais de *Análise narrativa* informam sobre as características literárias desse gênero literário: Robert ALTER, **A arte da narrativa bíblica**; Shimon BAR-EFRAT, **Narrative Art in the Bible**; Daniel MARGUERAT; Yvan BOURQUIN, **Para ler as narrativas bíblicas**; Jean Louis SKA, **“Our Fathers Have Told Us”**; Klaus SEYBOLD, **Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament**.

² Ver a investigação em Matthias GRENZER; Paulo Freitas BARROS, *O canto de Miriam* (Ex 15,20-21).

1.1. Inserção do Canto de Moisés na narrativa (v. 1a-b)

Eis as duas orações que introduzem o poema investigado nesta Tese na narrativa exodal:

אָז יִשְׂרָאֵל מֹשֶׁה וּבָנָיו יִשְׂרָאֵל אֶת־ הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיהוָה	1a	Então Moisés, com os filhos de Israel, cantava este canto ao SENHOR.
וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר	1b	Disseram:

a) Configuração poética

As frases em questão introduzem o Canto de Moisés na narrativa exodal. Conectam o poema lírico presente em (Ex 15,1c-18) ao que é narrado na cena anterior, quando é apresentada a passagem pelo mar (Ex 13,17–14,31). Tal cena termina com a seguinte notícia: “Israel viu a mão grandiosa com a qual o SENHOR agira em meio aos egípcios. O povo temeu o SENHOR. Acreditou no SENHOR e em Moisés, o servo dele” (Ex 14,31). A dimensão temporal nessas orações é o passado. O narrador olha para algo que já aconteceu. Em vista disso, a forma verbal em Ex 15,1a surpreende o ouvinte-leitor. Como compreender a conjugação dos prefixos?

Em princípio, ao ser narrado um evento individual em outros termos, o êxodo com a passagem pelo mar, a *conjugação dos prefixos* adquire função de expressar o aspecto temporal de posterioridade.³ Portanto, seria possível traduzir: “Então Moisés canta” ou “Então Moisés cantará” (v. 1a). “Na literatura rabínica, אָז יִשְׂרָאֵל realmente é compreendido como futuro”, até como “aceno à ressurreição dos mortos”.⁴

Nesta investigação, por sua vez, favorece-se a compreensão de que “a conexão אָז + *yiqtol* no contexto do passado expressa que a ação é mais demorada”.⁵ Quer dizer, transmite-se a ideia de uma ação continuada no passado (Ex 14,31), insistindo-se na dimensão aspectual do repetitivo demorado e/ou iterativo. Quer dizer, após a passagem

³ Rüdiger BARTELMUS, *Einführung in das Biblische Hebräisch*, 204; Matthias GRENZER, As dimensões temporais do verbo hebraico, 31.

⁴ Christoph DOHMEN, *Exodus 1–18*, 344.

⁵ Helmut UTZSCHNEIDER; Wolfgang OSWALD, *Exodus 1–15*, 329. Seja dito aqui que o termo *yiqtol* indica o que, nesta pesquisa, comumente é chamado de *conjugação de prefixos*.

pelo mar (Ex 13,17–14,31), “Moisés então cantava” (Ex 15,1a). Mais ainda, a conjugação de prefixos não indica um término da ação. Pelo contrário, subentende-se apenas um canto demorado e/ou repetido, o qual, em princípio, se estende até o momento em que o ouvinte-leitor se confronta com ele.

b) Reflexão temática

Em relação ao conteúdo, surge primeiramente a pergunta em relação a quem canta segundo Ex 15,1a-b: “Moisés” (v. 1a), “os filhos de Israel” (v. 1a) ou ambos? O primeiro verbo está no singular: “cantava (יָשִׁיר)” (v. 1a). O segundo verbo, porém, está no plural: “e disseram (וַיֹּאמְרוּ)” (v. 1b). Mais ainda: o segundo verbo é apresentado na *conjugação dos prefixos com o vav-consecutivo*. Com isso, assume a dimensão temporal de uma ação concluída no passado. Enfim, surge a ideia de que ora “Moisés cantava” (v. 1a), ora Moisés “e os filhos de Israel” (v. 1a) “disseram” (v. 1b) as palavras do discurso poético que se segue (vv. 1c-18). De alguma forma, individualidade e coletividade de vozes se misturam.

Outros detalhes chamam a atenção do ouvinte-leitor para além dessa aparente ambiguidade. Importa, sobretudo, o que está sendo cantado. Nesse sentido, a narrativa bíblica sublinha que “Moisés, com os filhos de Israel, cantava (יָשִׁיר)” um “canto (שִׁירָה)” ao” ou “para o SENHOR (לַיהוָה)” (v. 1a-b). Com isso, três elementos ganham destaque: (a) ocorre uma segunda presença da raiz verbal “cantar (שָׁיר)” (v. 1a), agora como *substantivo* feminino e com o *artigo definido* prefixado, isto é, “o canto (הַשִּׁירָה)” (v. 1a); com isso, visa-se a um canto específico; (b) emprega-se o *pronome demonstrativo* “esse (הַזֶּה)” no feminino, também com o *artigo definido* prefixado (v. 1a); novamente se sublinha que se trata de um canto determinado; (c) junta-se o complemento “para o SENHOR (לַיהוָה)” (v. 1a), indicando de forma expressa a direção do que está sendo cantado. Enfim, Moisés não canta qualquer coisa, mas um canto bem definido. E Moisés, com os filhos de Israel, não cantam para si ou para ganhar aplausos de uma plateia, mas para o SENHOR. Pressupõe-se, com isso, que o canto possa ser agradável a este último.

Outras observações reforçam a ideia de que o Canto de Moisés no Mar dos Juncos seja relevante. Dentro da obra literária do Pentateuco, que é a primeira parte da Bíblia Hebraica e do Antigo Testamento, o ouvinte-leitor chega aqui ao primeiro canto. O verbo “cantar (שָׁיר)” aqui é usado pela primeira vez, e logo duplamente: “cantava (יָשִׁיר)” (v. 1a)

e “vou cantar (אָפֿזינגן)” (v. 1c). Apenas o substantivo traduzido como “canto (זינג)” já apareceu em Gn 31,27. Trata-se, porém, dos “cantos” de Labão, que nunca foram cantados. Por isso, o primeiro canto a ser entoado na Bíblia é o Canto de Moisés.

No mais, ao acompanhar a narrativa exodal, a qual ocupa os últimos quatro livros do Pentateuco, alcança-se, após a passagem pelo mar (Ex 13,17–14,31), o final da primeira etapa do êxodo. Trata-se da *saída do Egito*, que, com os acontecimentos no Mar dos Juncos, chega ao momento em que Israel, definitivamente, está livre, uma vez que os egípcios ficaram para trás. Logo em seguida, começa a segunda etapa do projeto do êxodo, a qual consiste na *travessia do deserto* (Ex 15,22–Nm 21,20), inclusive a longa permanência no monte Sinai (Ex 19,1–Nm 10,10). Somente depois é realizada a terceira etapa, isto é, a *chegada à terra prometida*, narrada a partir de Nm 21,21.⁶ Quer dizer, os cantos de Moisés e de Miriam (Ex 15,1-21) funcionam como dobradiça entre a primeira e a segunda parte da narrativa exodal. Além disso, “Ex 15,1-18 é o discurso humano mais extenso no livro do Êxodo”.⁷

Resumindo: juntamente, Moisés e os filhos de Israel cantam o primeiro canto no Pentateuco, logo após eles terem presenciado o milagre no Mar dos Juncos. A experiência do “SENHOR como quem, com eles, lutou contra o faraó” (Ex 14,14.25) agora transforma o “silêncio” (Ex 14,14) em “canto para o SENHOR” (v. 1a). Ou seja, precedido por uma experiência marcante de salvação, o canto ganha caráter de resposta.⁸

1.2. Primeira estrofe (v. 1)

As primeiras linhas do Canto de Moisés e, com isso, a primeira estrofe ocupam o v. 1c-f:

⁶ Matthias GRENZER; Leonardo Agostini FERNANDES, **Êxodo 15,22–18,27**, 6.

⁷ Georg FISCHER, *Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext*, 33.

⁸ Ainda existe outro *Canto de Moisés* no Pentateuco. Em Dt 32,1-44, por sua vez, Moisés não faz menção da travessia do Mar dos Juncos. No entanto, refere-se ao tempo no deserto.

אֶשְׁיֶרֶה לַיהוָה	1c	Quero cantar para o SENHOR,
כִּי־גָאֵה גָאֵה	1d	porque sublimemente se sublimou.
סוּס וְרֹכֶבּוֹ	1e	O cavalo e o condutor dele
רָמָה בַּיָּם:	1f	atirou ao mar.

a) Configuração poética

A partir do v. 1c, ouve-se ou lê-se o *poema lírico* do Canto de Moisés. A linguagem muda. Comparando-o às narrativas anteriores, percebe-se maior *densidade*, *brevidade* e/ou *regularidade* no que é dito. O texto ganha um *ritmo* mais definido, por mais que existam discussões sobre a presença ou ausência de *métricas* na *poesia lírica* pertencente à Bíblia Hebraica.⁹ No entanto, o presente estudo visa, sobretudo, às *dimensões teológicas* transmitidas pelo Canto de Moisés. Para descobrir bem estas últimas, porém, é preciso levar em consideração a *configuração poética* do canto.

Ao partir de um olhar para a *estrutura sintática*, a primeira estrofe do Canto de Moisés nasce de três orações (v. 1c.d.e-f). Seja lembrado que, em hebraico, a partícula traduzida como “porque (כִּי)” introduz uma “oração principal independente”, e não uma oração subordinada.¹⁰ Inicialmente, o sujeito, que está na primeira pessoa do singular, está implícito no verbo: “quero cantar (אֶשְׁיֶרֶה)” (v. 1c). Trata-se de um *coortativo* que “expressa um desejo da primeira pessoa do singular ou plural”.¹¹ Depois disso, os verbos traduzidos como “se sublimou (גָאֵה)” (v. 1d) e “lançou (רָמָה)” (v. 1f) trazem o sujeito na terceira pessoa do singular. O contexto permite identificá-lo: é o “SENHOR (יהוה)”, anteriormente introduzido como complemento na oração “Quero cantar ao SENHOR (לַיהוָה)” (v. 1c).

Ao contemplar os *acentos disjuntivos*, observam-se quatro elementos. Cada um deles é formado por duas palavras (v. 1c.d.e.f).¹² Com isso, é possível descrever a primeira

⁹ Michael Wade MARTIN, Does Ancient Hebrew Poetry Have Meter?

¹⁰ Alexander B. ERNST, *Kurze Grammatik des Biblischen Hebräisch*, 168.

¹¹ Enrique FARFÁN NAVARRO, *Gramática do hebraico bíblico*, 58.

¹² No v. 1d, o *maqṣef* une as duas palavras “porque sublimemente (כִּי־גָאֵה)”, sendo que “somente a última tem o acento tônico principal” (Enrique FARFÁN NAVARRO, *Gramática do hebraico bíblico*, 14).

estrofe configurada a partir de “dois bicólons”, com “uma contagem métrica de 2:2/2:2”.¹³ No caso, um *cólon* corresponde a uma *linha* ou a um *estíquio*, o qual, em princípio, apresenta duas, três ou quatro palavras na poesia lírica da Bíblia Hebraica.¹⁴ Enfim, trata-se de um ritmo *staccato* ou *destacado*. Elementos curtos e marcantes iniciam o Canto de Moisés.

b) Reflexão temática

Em relação à temática, quem canta dirige seu olhar ao que aconteceu. Contempla a salvação definitiva dos israelitas emigrantes do Egito, visando ao faraó e ao exército dele, agora engolidos pelas águas do Mar dos Juncos. Exatamente por causa disso, o “profeta” ímpar “em Israel” (Dt 34,10) inicia agora “o canto (הַשִּׁירָה)” dele (v. 1a). Pessoalmente, ele se propõe a levantar sua voz: “Quero cantar (אֶשִּׁירָה)” (v. 1c). Com isso, Moisés usa a primeira pessoa do singular, mesmo que os demais “filhos de Israel (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)” (v. 1a), junto com seu líder, “tenham dito (וַיֹּאמְרוּ)” (v.1b) ou cantado as palavras do canto em questão. Assim, o canto ora ganha características de um canto individual e mosaico, o qual nasce da vontade particular de quem lidera a dinâmica exodal; ora ganha características de um canto comunitário, porque as vozes dos “filhos de Israel” (v. 1a) se juntam à voz de Moisés.¹⁵

¹³ Maribeth HOWELL, Exodus 15,1b-18: a poetic Analysis, 16.

¹⁴ O que confere *ritmo* ao poema? Quais as *regularidades* que originam repetições ordenadas? Ou seja, como realizar, mais exatamente, estudos de “esticometria” ou “lineação”? (Zuleica SILVANO, **Introdução à análise poética de textos bíblicos**, 28). Uma possibilidade é acompanhar o trabalho dos *massoretas* e identificar e/ou contar as *sílabas* por eles *acentuadas*. Em relação aos *livros em prosa* e, portanto, também no que se refere ao livro do Êxodo, há dezenove *acentos disjuntivos*, ou *senhores*, e nove *acentos conjuntivos*, ou *servos*, sendo que estes “assinalam sempre a sílaba tônica de cada palavra ou expressão do versículo bíblico” (Edson de Faria FRANCISCO, **Manual da Bíblia Hebraica**, 202). Em princípio, “o acento cai sobre a última sílaba”, mas, nas palavras “*segoladas*”, a penúltima sílaba ganha pronúncia mais eminente (Wilfred G. E. WATSON, **Classical Hebrew Poetry**, 99).

¹⁵ A primeira pessoa do singular, e, com isso, a perspectiva individual e pessoal, permanece nas primeiras linhas do Canto de Moisés. Ora, observa-se o *sufixo pronominal* da primeira pessoa, traduzido como pronome possessivo. Nesse sentido, Moisés chama o SENHOR de “minha força (אֶזְרִי)” (v. 2a), “meu Deus (אֱלֹהִי)” e “Deus de meu pai (אֱלֹהֵי אָבִי)” (v. 2d). Ora, o mesmo sufixo pronominal acrescentado a uma preposição é traduzido como pronome oblíquo tônico. Assim, Moisés afirma em relação ao SENHOR: “tornou-se para mim (וַיְהִי־לִי) salvação” (v. 2b). Mais ainda, além do verbo “vou cantar (אֶשִּׁירָה)” (v. 1c), outros verbos são flexionados na primeira pessoa do singular. Assim, Moisés afirma em relação ao SENHOR: “glorificá-lo-ei (וַאֲנַהֲדֵהוּ)” (v. 2d) e “exaltá-lo-ei (וַאֲרַמְּנֵהוּ)” (v. 2f). Ao todo, são exatamente sete vezes que quem canta e/ou reza “nas linhas de abertura faz menção de si mesmo” (William H. C. PROPP, **Exodus 1–18**, 509). É possível que se trate de um elemento estilístico planejado, uma vez que o número sete ou os múltiplos de sete são usados na literatura bíblica para, poeticamente, ajudar na configuração

Em todo caso, quem canta em Ex 15,1-18 envolve-se pessoalmente. Ou seja, Moisés assume o canto em questão como discurso direto que lhe pertence e/ou que dele parte. Mesmo que outros adiram e cantem juntamente com ele (v. 1a-b), ou mesmo que depois nasça uma proposta de transformar o Canto de Moisés em canto comunitário com batuque e dança, como revela a dinâmica iniciada por Miriam (Ex 15,20-21), sempre será preciso lembrar que Moisés originalmente envolveu sua pessoa neste canto.¹⁶ Isto é, posteriormente, um por um, se sentirá convidado a repetir as palavras do líder e com isso lembrar-se dele, porque, ao dizer “Vou cantar (הִשְׁמִיחַ)! ” (v. 1c), falará como Moisés falava.

Além disso, marca-se a direção do canto. Algo é cantado “ao” ou “para o SENHOR (לַיהוָה)” (v. 1c) e não para outros deuses e/ou para seres humanos, visando-se eventualmente um mero empenho artístico. Conforme a narrativa bíblica, o Canto de Moisés visa ao SENHOR, Deus de Israel. Por mais que as palavras desse canto se encontrem artisticamente formuladas e assim revelem beleza – sem que se pudesse conhecer ainda a melodia e o ritmo originais do canto –, o objetivo principal é a entonação de um “louvor (תְּהִלָּה)” a Deus (v. 11c). Isso é algo bonito e justo em si. No entanto, ao prevalecer essa intenção, nada impede que a beleza lírica dos versos, a musicalização e o canto destes últimos confirmem beleza ao louvor dirigido a Deus.¹⁷

Além disso, ao acompanhar a narrativa do êxodo, observa-se outro detalhe. Na cena anterior, quando “os filhos de Israel” viam-se novamente perseguidos pelo faraó e pelo exército dele, “ficaram muito tímidos e gritaram ao SENHOR” (Ex 14,10). E mais: também Moisés voltou a “gritar” ao SENHOR (Ex 14,15), embora, ao dirigir seu discurso ao povo, ele insistisse na ação divina (Ex 14,13-14). Apenas após ter presenciado o milagre da salvação no Mar dos Juncos, “o povo” volta a ser “temente ao SENHOR”, “acreditando” novamente, “no SENHOR e em Moisés, o servo dele” (Ex 14,31). Com isso, apenas a partir de Ex 15,1 as “gritarias” (Ex 14,10.15) e os “muitos temores” (Ex 14,10) dos israelitas resultam em “canto” (v. 1a.c), sendo que este, logo a seguir, leva ao batuque e à dança (Ex 15,20). Portanto, o canto dos israelitas chega a contrastar o que não mais

de um texto. Ao alcançar o número previsto, o ouvinte-leitor ganha a impressão de algo ter-se completado.

¹⁶ No que se refere à ação da irmã profetisa de Moisés, ver Matthias GRENZER; Paulo Freitas BARROS, O Canto de Miriam (Ex 15,20-21).

¹⁷ Na Septuaginta, a palavra “canto” (v. 1a: הִשְׁמִיחַ) é traduzida com o substantivo “ode” (ὕμνη). Na antiga Grécia, esse vocábulo indica um poema lírico, entoado de forma alegre e entusiástica.

se escuta dos egípcios, sendo que estes, debaixo das águas do Mar dos Juncos, agora “guardam silêncio (יָדָמוּ) como uma pedra” (v. 16b).

Após a ordem dada a si mesmo – “Vou cantar ao SENHOR” (v. 1c) –, Moisés traz uma justificativa introduzida por uma conjunção explicativa: “porque (כִּי) sublimemente se sublimou (הִתְנַחֵם)” (v. 1d). De forma mais literal ainda, a então denominada *figura etimológica* dá a entender que o SENHOR, “sublimando-se”, “se sublimou” (v. 1d). A construção sintática na oração hebraica em questão nasce da repetição da mesma raiz verbal, ora flexionada como *infinitivo absoluto*, ora conjugada como *verbo finito*. A intenção é que o “infinitivo absoluto intensifique um verbo” por meio do uso paronomástico, no sentido de a raiz verbal duas vezes apresentada gerar semelhança fônica e, com isso, expressividade.¹⁸ Seria também possível traduzir: “Certamente se sublimou” (v. 1d) ou “de fato, sublimou-se” (v. 1d). Dá-se aqui a predileção pela repetição do verbo, transformando o infinitivo absoluto pertencente à língua hebraica, em advérbio, guardando-se a mesma palavra: “sublimemente se sublimou” (v. 1d). É uma tentativa de aproximação ao que se ouve e/ou se lê no texto bíblico originalmente formulado em hebraico.¹⁹

No Pentateuco, a raiz verbal traduzida como “ser sublime” (הִתְנַחֵם) tem poucas presenças. No livro do Êxodo observa-se apenas a presença tripla dela no Canto de Moisés (Ex 15,1^{2x}.7) e a presença dupla no Canto da Miriam (Ex 15,21^{2x}). Embora, por causa de sua carga semântica, se trate de um vocábulo significativo nos cantos de Moisés e Miriam, a raiz verbal não é utilizada na narrativa exodal. Apenas na bênção mosaica oferecida às tribos de Israel, outro poema lírico no Pentateuco (Dt 33,1-19), ocorre mais um uso dessa palavra na primeira parte da Bíblia Hebraica, sendo que ora a “sublimidade” de Deus (Dt

¹⁸ Bruce K. WALTKE; Michael P. O’CONNOR, **Introdução à sintaxe do hebraico bíblico**, 584. A *paronomásia* ocorre quando “palavras inteiras, amplamente formadas pelos mesmos ou semelhantes elementos sonoros”, são remodeladas (Walter BÜHLMANN; Karl SCHERER, **Stilfiguren der Bibel**, 19).

¹⁹ A raiz verbal traduzida como “ser sublime (הִתְנַחֵם)” (v. 1d^{2x}) está presente na Bíblia Hebraica com diversas formas. Há sete presenças dela como verbo no grau do *Qal* (Ex 15,1^{2x}.21^{2x}; Jó 8,11; 10,16; Ez 47,5), havendo quatro ocorrências nos inícios do Canto de Moisés (Ex 15,1) e de Miriam (Ex 15,21). Além disso, derivados dessa raiz verbal existe o *adjetivo* “sublime”, “soberbo” ou “altivo” (נָחַם ou הִתְנַחֵם) – Is 2,12; 16,6; Jr 48,29; Sl 94,2; 140,6; Jó 40,11.12; Pr 15,25; 16,19 – e o *substantivo* “sublimidade”, “soberba” ou “altivez”, como הִתְנַחֵם em Pr 8,13, como הִתְנַחֵם em Dt 33,26.29; Is 9,8; 13,3.11; 16,6; 25,11; Jr 48,29; Sf 3,11; Sl 10,2; 31,19.24; 36,12; 46,4; 68,35; 73,6; Jó 41,7; Pr 14,3; 29,23, como הִתְנַחֵם em Ex 15,7; Lv 26,19; Is 2,10.19.21; 4,2; 13,11.19; 14,11; 16,6^{2x}; 23,9; 24,14; 60,15; Jr 13,9^{2x}; 48,29^{2x}; Ez 7,20.24; 16,49.56; 24,21; 30,6.18; 32,12; 33,28; Os 5,5; 7,10; Am 6,8; 8,7; Mq 5,3; Na 2,3^{2x}; Zc 2,10; 9,6; 10,11; Jó 35,12; 37,4; 38,11; 40,10; Sl 47,5; 59,13; Pr 8,13; 16,18, como הִתְנַחֵם em Is 9,17; 12,5; 26,10; 28,1.3; Sl 17,10; 89,10; 93,1, como הִתְנַחֵם em Sl 123,4 e como הִתְנַחֵם II em Jr 13,17; Jó 22,29; 33,17.

33,26), ora “a sublimidade da espada” de Israel (Dt 33,29) ganham destaque. O uso mais restritivo de alguns vocábulos no Canto de Moisés, comparando-se este último à narrativa exodal, é um detalhe a ser observado ainda outras vezes.

O que Moisés, por sua vez, se propõe a dizer quando afirma em relação ao SENHOR, Deus de Israel, que “sublimemente se sublimou (גָּאָה גָּאָה)” (v. 1d)? Antes de estender o olhar ao Pentateuco e à Bíblia Hebraica inteira, é preciso levar em consideração o contexto literário mais imediato, o qual se restringe à narrativa exodal e, de forma mais estreita ainda, ao Canto de Moisés (Ex 15,1c-18). Nesse sentido, percebe-se que, logo após afirmar a *sublimidade* do SENHOR, Moisés realça uma ação de Deus, oferecendo destaque ao que este último fez com o exército egípcio: “Cavalo e condutor dele (סוּס וְרֹכֶבּוֹ) lançou ao mar (לְרִמָּה בְּיָם)” (v. 1e-f). Um relevo encontrado no palácio de Nínive, pertencente ao período do imperador assírio Assurbanipal (668-626 a.C.), ilustra essa cena de forma iconográfica.



Ilustração 03: Relevo no palácio de Assurbanipal (668-626 a.C.), em Nínive²⁰

O Canto de Moisés, no v. 1e, emprega o elemento estilístico da *sinédoque*. A palavra grega – isto é, o substantivo συνεκδοχή e/ou o verbo συνεκδέχομαι – indica que, ao mencionar um ou dois elementos, outras coisas são compreendidas conjuntamente. No caso, o poema bíblico em questão menciona o “cavalo (סוּס) e o condutor dele (וְרֹכֶבּוֹ)” (v.

²⁰ O relevo é guardado no British Museum em Londres. A transformação dele em desenho de traço se encontra em Othmar KEEL, **Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament**, 206.

1e), sem trazer outros componentes do exército egípcio. No entanto, os dois elementos mencionados têm a tarefa de representar toda a tropa pertencente ao poder imperial.

A primeira palavra, que é “cavalo (סוס)” (v. 1e), traz um substantivo masculino singular. A segunda palavra, traduzida como “e o condutor dele (וּרְכָבוֹ)” (v. 1e), origina-se da raiz verbal “andar a cavalo (רכב)”, flexionada como particípio singular masculino ativo no grau do *Qal*, com a conjunção “e (ו)” prefixada e o pronome da terceira pessoa do singular masculino sufixado. Todavia, é importante saber que “o exército egípcio, no segundo milênio antes de Cristo, não conta com uma cavalaria”, isto é, não há quem monte o cavalo no sentido de cavalgá-lo.²¹ Existe, por sua vez, o carro de guerra atrelado ao cavalo. Nele encontra-se o condutor, um flecheiro e, eventualmente, um escudeiro.

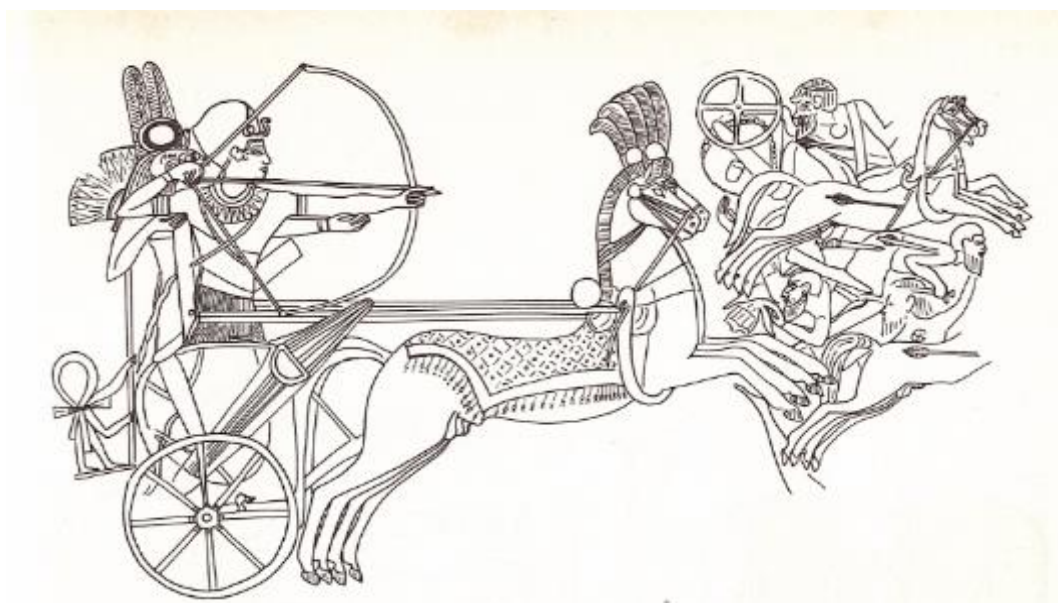


Ilustração 04: Túmulo de Tutemés IV (1422-1413), em Tebas²²

Portanto, ao valorizar a *sinédoque* – “cavalo (סוס) e condutor dele (וּרְכָבוֹ)” (v. 1e) –, subentende-se que todas as partes do exército egípcio – infantaria, tropas de apoio, animais de carga, materiais de suporte, armas etc. – foram aniquiladas. “Cavalo e condutor dele” (v. 1e), quer dizer, animal e ser humano, apenas são os representantes mais nobres e/ou custosos da tropa inteira. Enfim, é preciso imaginar o que o salmista elabora

²¹ Georg FISCHER; Dominik MARKL, **Das Buch Exodus**, 156.

²² A pintura em madeira, coberta com estuque na base de linho, é guardada no Museu Nacional do Cairo, no Egito. A imagem foi tirada de Othmar KEEL, **Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament**, 243.

da seguinte maneira: “Águas cobriram os adversários deles; nenhum deles sobrou” (Sl 106,11). Isto é, todos e tudo submergiram debaixo das águas. Inclusive o faraó.

O “cavalo (סוס)” (v. 1e), por ser um animal, é o primeiro elemento *ecopoético* no Canto de Moisés. Ele é mencionado apenas seis vezes no livro do Êxodo, enquanto, em todo o Pentateuco, há doze presenças suas (Gn 47,17; 49,17; Ex 9,3; 14,9.23; 15,1.19.21; Dt 11,4; 17,16²³; 20,1).²³ Na narrativa exodal, o faraó já tinha perdido seus “cavalos (סוסים)” (Ex 9,3) por ocasião da quinta praga (Ex 9,1-7), quando “toda a propriedade dos egípcios” (Ex 9,4) – “cavalos, jumentos, camelos, gado grande e gado pequeno” (Ex 9,3) – foi dizimada pela peste dos animais. Surpreende, portanto, que pouco tempo depois, quando o exército egípcio persegue aqueles que tinham saído do Egito, o rei do Egito está outra vez com “cavalos” (Ex 14,9.23). Todavia, também esses “cavalos” são mortos debaixo das águas do Mar dos Juncos (Ex 15,1.19.21).²⁴

No Pentateuco, em princípio, os cavalos pertencem às nações não israelitas, sendo que estas, em determinados momentos, hostilizam o povo de Deus, como os “cavalos” dos egípcios (Gn 47,17; Ex 9,3; 14,9.23; 15,1.19.21; Dt 11,4; 17,16) ou aqueles que pertencem a povos não definidos (Gn 49,17; Dt 20,1). Não é que o rei de Israel não pudesse ter esse tipo de animal, porém, “ele apenas não deve multiplicar cavalos para si”, uma vez que dessa forma, “por querer ter mais cavalos, ele faria seu povo voltar ao Egito” (Dt 17,16). Em todo caso, o cavalo é um representante do poder imperial e opressivo, em especial do regime faraônico.

O “cavalo (סוס)” (v. 1e) é um animal relativamente alto. Isso vale também para a posição de quem, como “condutor (רֶכֶב)” ou flecheiro, se encontra posicionado em cima do carro de guerra. Com isso, animal e ser humano adquirem alteza, destaque e/ou *sublimidade*. Como representantes majestosos do exército egípcio, eles parecem ser fortes e inalcançáveis. Mesmo assim, conforme a frase final da primeira estrofe no Canto de Moisés, o SENHOR Deus de Israel os “lançou (רָמָה) no mar (בַּיָּם)” (v. 1f).

²³ Na Bíblia Hebraica, observam-se cento e quarenta menções ao “cavalo (סוס)”.

²⁴ O Canto de Moisés, logo na primeira estrofe, menciona “cavalo e condutor” do carro de guerra pertencente ao exército egípcio (Ex 15,1). Ao retomar a narrativa exodal em Ex 15,19, justamente essa imagem é retomada, porém, de forma variada: “Quando o cavalo (סוס) do faraó, com seu carro (רֶכֶבוֹ) e com os cocheiros dele (וּבְכֵרָשָׁיו), entrou no mar”. Quer dizer, a imagem inicial do Canto de Moisés reaparece após tal canto ter sido entoado, a fim de voltar à narração do evento. Enfim, essa observação ganha relevância em vista da delimitação do canto poético investigado neste estudo.

O gesto de “atirar (רָמָה)”, “arremessar” ou “lançar ao mar” (v. 1f) um animal alto e uma pessoa de um lugar elevado “ao mar (בַּיָּם)” (v. 1f) chama a atenção. No caso, a raiz verbal em questão (רָמָה I) é usada apenas quatro vezes na Bíblia Hebraica. Além de figurar nos inícios do Canto de Moisés (Ex 15,1) e do Canto de Miriam (Ex 15,21), ela aparece ora em Jr 4,29 – “Ao grito do cocheiro (פָּרֹשׁ) e do atirador de arco (רֹמֵה קֶשֶׁת), toda a cidade se põe em fuga” –, ora no Sl 78,9 – “Os filhos de Efraim, equipados de atiradores de arco (רֹמֵי־קֶשֶׁת), debandaram no dia da peleja”. Objetiva-se, nos dois casos, a um *arqueiro* que, ao usar seu arco, atira suas flechas com precisão, a fim de que estas cheguem ao alvo. Em outros termos, o Canto de Moisés, já no v. 1, contempla o SENHOR, Deus dos hebreus, como quem “combate (יִלָּחֵם)” por seu povo (Ex 14,14) e/ou como “homem de guerra/combate (אִישׁ מִלְחָמָה)” (Ex 15,3), desta vez na função de arqueiro.

O ponto de mira que se procura atingir ao “atirar o cavalo e o condutor dele” é “o mar (יָם)” (v. 1e-f), que é o segundo elemento *ecopoético* no Canto de Moisés. No decorrer da presente pesquisa, o *mar* ainda será alvo de investigações aprofundadas.²⁵ Neste momento, apenas seja observado que esse espaço tão representativo, simbólico e/ou cheio de conotações teológicas é mencionado cinco vezes no Canto de Moisés (v. 1.4^{2x}.8.10).

No mais, seja ainda destacado o seguinte contraste: enquanto Deus “atira o condutor (רֹכֵב)” egípcio do carro de guerra “ao mar” (Ex 15,1e-f.21), no livro do Êxodo, Moisés pode ser lembrado como quem anteriormente “conduziu (וַיִּרְכֹּב)” no sentido de “ter feito montar” sua esposa Séfora e seus dois filhos, a fim de que estes ficassem “em cima do jumento” e o acompanhassem ao “voltar à terra do Egito”, assumindo a função de libertar o povo hebreu da servidão (Ex 4,20). Quer dizer, no livro do Êxodo, duas personagens são contempladas como condutores: Moisés e o militar egípcio que dirige o carro de guerra. Os destinos dos dois, porém, são diferentes.

1.3. Segunda estrofe (vv. 2-3)

Nos vv. 2-3, o ouvinte-leitor de Ex 15 encontra a segunda estrofe do Canto de Moisés, a qual é um pouco mais extensa do que a primeira.

²⁵ Ver os estudos dos vv. 1f.4b.d.8d.10b.

עָזִי וְזַמְרָתִי יְהוָה	2a	O SENHOR é minha força e meu salmo: ²⁶
וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה	2b	tornou-se salvação para mim.
זֶה אֱלֹהֵי יִצְחָקוֹ	2c	Este é meu Deus: declará-lo-ei formoso.
אֱלֹהֵי אָבִי וְאֶרְמְמָנוֹ:	2d	É o Deus de meu pai: exaltá-lo-ei.
יְהוָה אִישׁ מִלְחָמָה	3a	O SENHOR é um homem de combate:
יְהוָה שְׁמוֹ:	3b	SENHOR é o nome dele.

a) Configuração poética

A segunda estrofe se encontra emoldurada. Ora o nome de Deus, isto é, a forma curta do tetragrama – v. 2a: “SENHOR (יְהוָה)” – marca o fim da primeira linha. Ora o tetragrama por extenso – v. 3b: “SENHOR (יְהוָה)” – inicia a última linha. A moldura ajuda a delimitar a segunda estrofe como unidade literária.

Ao observar os *sinais disjuntivos* inseridos no texto hebraico pelos massoretas, a segunda estrofe se subdivide em seis linhas, *cólons* ou *estíquios*. No caso, é possível observar três conjuntos de duas linhas, isto é, *bicólons* ou *distíquios*. O ritmo do primeiro (v. 2a-b) e do terceiro (v. 3a-b) conjuntos de duas linhas é o mesmo: três mais duas palavras. A dupla de linhas no centro (v. 2c-d) varia o ritmo. Agora são três mais três palavras.

Sintaticamente, é possível reconhecer oito orações. No caso, as duas linhas no centro (v. 2c-d) são formadas por períodos compostos de duas orações: “Este é meu Deus” (v. 2c) “declará-lo-ei formoso” (v. 2c); “É o Deus de meu pai” (v. 2d) “exaltá-lo-ei” (v. 2d). As demais linhas (vv. 2a.b.3a.b) são compostas de uma só oração. Enfim, também a segunda estrofe ganha ritmo. Orações curtas, favorecendo maior regularidade, compõem o poema.

²⁶ Em relação ao texto hebraico presente no *Códice de Leningrado*, o qual figura na edição crítica da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* como texto principal, favorece-se, no v. 2a, uma variante constante em *poucos manuscritos hebraicos*, no *Pentateuco Samaritano* e na *Vulgata*. Em vez de “o salmo de (זַמְרָת)”, isto é, o substantivo “salmo (זַמְרָה)” no feminino construído com a conjunção “e (וְ)” prefixada, lê-se “e meu salmo (וְזַמְרָתִי)”, ou seja, o substantivo em questão com o sufixo pronominal da primeira pessoa do singular.

Ao observar a configuração poética da segunda estrofe do Canto de Moisés, alguns detalhes chamam a atenção. O poema continua a ser um canto individual. Quem se pronuncia, ao flexionar o verbo ou empregar o sufixo pronominal, usa sete vezes a primeira pessoa singular, quando diz: “minha força (עֲזִי)” (v. 2a), “meu salmo (זִמְרָתִי)” (v. 2a), “para mim (לִי)” (v. 2b), “meu Deus (אֱלֹהֵי)” (v. 2c), “declará-lo-ei (אֶגְדֹּה)” (v. 2c), “meu pai (אָבִי)” (v. 2d) e “exaltá-lo-ei (אֶשְׁמְחָהוּ)” (v. 2d).

Também chama a atenção a seguinte sequência: “SENHOR (יְהוָה)” (v. 2a), “Deus (אֱלֹהִים)” (v. 2c), “Deus (אֱלֹהֵי)” (v. 2d), “SENHOR (יְהוָה)” (v. 3a) e “SENHOR (יְהוָה)” (v. 3b). São três presenças do tetragrama e duas presenças do vocábulo “Deus”, variando entre formas curtas e formas extensas. Além disso, outros vocábulos com carga semântica significativa indicam esse Deus: “minha força (עֲזִי)” (v. 2a), “meu salmo (זִמְרָתִי)” (v. 2a), “salvação (יְשׁוּעָה)” (v. 2b), “homem de combate (אִישׁ מִלְחָמָה)” (v. 3a) e “nome (שֵׁם)” (v. 3b). Ou seja, em relação ao Deus de Israel, observam-se cinco mais cinco presenças, sendo que esse número simbolicamente inclui uma referência à Torá, isto é, aos cinco livros que a compõem. Além dessas dez referências a Deus mediante substantivos, existem outras quatro. O SENHOR é o sujeito oculto no verbo “e se tornou (וַיְהִי)” (v. 2b). Além disso, três sufixos pronominais da terceira pessoa do singular masculino se referem a ele: “e o declararei formoso (וְאֶגְדֹּהוּ)” (v. 2c), “e o exaltarei (וְאֶשְׁמְחָהוּ)” (v. 2d) e “o nome dele (שְׁמוֹ)” (v. 3b). Com isso, percebe-se que o cantor, na segunda estrofe do Canto de Moisés, se refere a Deus catorze vezes, isto é, duas vezes sete. Assim, ganha visibilidade que o orante cantor fale duas vezes mais sobre Deus do que ele se refere a si mesmo. Tudo isso parece ser resultado de um planejamento poético minucioso.

b) Reflexão temática

O que, por sua vez, tematicamente ganha importância na segunda estrofe (vv. 2-3) do Canto de Moisés? No início dela, três substantivos apresentam características do SENHOR Deus de Israel, sendo que estas são contempladas como benéficas a quem canta aqui: “força (עֲזִי)” (v. 2a), “salmo (זִמְרָה)” (v. 2a) e “salvação (יְשׁוּעָה)” (v. 2b).

O primeiro substantivo traduzido como “força (עֲזִי)”, provindo da raiz verbal “mostrar-se forte” ou “ser forte (עָזַז)”, aparece apenas três vezes no Pentateuco (Ex 15,2.13; Lv 26,19). O adjetivo “forte (עָזִי)”, por sua vez, encontra-se cinco vezes na primeira parte da Bíblia Hebraica (Gn 49,7; Ex 14,21; Nm 13,28; 21,24; Dt 28,50),

enquanto outras palavras derivadas da mesma raiz verbal – ver o substantivo “fortaleza” ou “baluarte (מַצֵּדָה)””, o adjetivo “forte (עָזִיז)” e o substantivo “força (עֲזָה)” – nela não são usadas. Em todo caso, no Pentateuco, ora “o vento leste (רוּחַ קָדִים)” que divide as águas do Mar dos Juncos é descrito como, “forte (עָזִיז)” (Ex 14,21) ora a “ira (אַף)” dos irmãos Simeão e Levi, por terem matado os siquemitas (Gn 34,25-31), é contemplada como “forte (עָזִיז)” (Gn 49,7). Também os moradores originais e gigantes das terras de Canaã são descritos como “povo que é forte (עַם עָזִיז)” (Nm 13,28), assim como é “forte” ou “fortificado o território dos filhos de Amon (עָזִיז גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן)” (Nm 21,24), os quais, como “nação de semblante forte (עַם פְּנִים)””, via invasão militar, irão castigar o povo de Deus em caso de desobediência aos mandamentos deste último (Dt 28,50). Em outro momento, o “orgulho (גָּאֹן)” de Israel é descrito como uma “força (עֲזָה)” que Deus se propõe a “quebrar” (Lv 26,19). Enfim, ao observar esses paralelismos no Pentateuco, o vocábulo aqui investigado em princípio descreve realidades dotadas de enorme potência. No Canto de Moisés, por sua vez, a “força (עֲזָה)” é duplamente, atribuída ao SENHOR (vv. 2a.13c), contemplando, assim, ora a passagem pelo mar (Ex 14,21), ora toda a caminhada rumo à terra prometida.

O segundo substantivo pode ser compreendido como “salmo”, no sentido de “canto musicado (זִמְרָה I)” (v. 2a) ou como “proteção (זִמְרָה II)”. Talvez nem sejam dois substantivos diferentes. Apenas oito paralelismos para esse substantivo na Bíblia Hebraica parecem permitir tal ideia. Em Gn 43,11, o vocábulo pode muito bem indicar o “encanto da terra (זִמְרַת הָאָרֶץ)”, justamente por ela produzir “bálsamo, mel, pimenta, mirra, pistache e amêndoas”. Em Is 51,3 – “a voz do salmo (קוֹל זִמְרָה)” –, em Am 5,23 – “a música de tuas harpas (זִמְרַת נְבֻלָּיִה)” –, em Sl 81,3 – “Elevai um salmo e tangei um pandeiro, uma cítara agradável, junto com uma lira! (שָׁאוּ-זִמְרָה וּתְנוּ-תֹף כְּנֹר נְעִים עִם-נֶכֶל)” – e em Sl 98,5 – “a voz do salmo (קוֹל זִמְרָה)” –, o vocábulo em questão sempre se refere ao mundo musical. Finalmente, a mesma frase se encontra em três livros: “O SENHOR é minha força e meu salmo (זִמְרָה) e se tornou salvação para mim” (Ex 15,2a; Is 12,2; Sl 118,14).²⁷ Resumindo: o substantivo investigado neste parágrafo, em todos os textos da Bíblia Hebraica pode muito bem ser compreendido como “salmo (זִמְרָה)”. Mais ainda por

²⁷ Is 12,2, após a forma abreviada do nome de Deus, isto é, “SENHOR (יְהוָה)”, repete o mesmo nome de forma extensa, isto é, “SENHOR (יְהוָה)”.

causa da “fraca base lexicográfica” para o eventual significado “proteção (זְמִרָה)” inclusive ao estudar “a raiz verbal ugarítica”, a opção favorecida nesta pesquisa se atém ao significado “salmo (זְמִרָה)” (v. 2a).²⁸ Com isso, em relação ao canto entoado na beira do Mar dos Juncos, surge a ideia de que “salmo (זְמִרָה)” e “força (עֹז)” pertençam ao “SENHOR” (v. 2a). Isto é, as palavras poéticas da oração musicada, quando contemplam as dimensões exodais da fé no Deus de Israel, espelham e atualizam o feito espetacular realizado no Mar dos Juncos. Assim, um salmo se torna força para quem canta.

O terceiro substantivo a ser estudado é “salvação (יְשׁוּעָה)” (v. 2b). Com as suas quarenta e cinco presenças no livro dos Salmos, a palavra se destaca como oracional.²⁹ Em toda a Bíblia Hebraica, o substantivo aparece setenta e oito vezes. No livro do Êxodo, por sua vez, ocorrem apenas dois usos, ambos ligados ao milagre da passagem pelo Mar dos Juncos. Ora Moisés, ainda no lado de cá, quando o faraó, com seu exército, se aproxima dos hebreus, diz ao povo aflito: “Não temais! Posicionai-vos! E vede a salvação do SENHOR (יְשׁוּעַת יְהוָה)”, que este hoje promoverá para vós!” (Ex 14,13). Ora, no lado de lá, Moisés canta: O SENHOR “tornou-se salvação para mim (וַיְהִי־לִי יְשׁוּעָה)” (v. 2b). Além disso, a raiz verbal a ser traduzida como “salvar (יָשַׁע no grau do *Hifil*)” também aparece duas vezes no livro do Êxodo. De um lado, Moisés “salva” as filhas do sacerdote de Madiã, quando são atacadas por pastores violentos (Ex 2,17). Do outro, ao resumir o milagre no Mar dos Juncos, é dito que “naquele dia o SENHOR salvou (וַיִּשָּׁע) Israel da mão dos egípcios” (Ex 14,30). Logo em seguida, a raiz verbal em questão é acolhida outra vez no Canto de Moisés. Ou seja, o SENHOR, ao atuar favoravelmente a seu povo, primeiramente é experimentado como “força (עֹז)” (v. 2a). Em seguida, tal experiência se transforma em canto e/ou “salmo (זְמִרָה)” (v. 2a), sendo que o acontecimento ocorrido, teologicamente interpretado, se revela “salvação (יְשׁוּעָה)” (v. 2b).

No mais, o uso do vocábulo “Deus (אֱלֹהִים)” na declaração “Este é meu Deus (זֶה אֱלֹהֵי)” (v. 2c) merece atenção. Afinal, esse vocábulo antigo, o qual se encontra

²⁸ Willem A. M. BEUKEN, **Jesaja 1–12**, 328. Ver o verbete זְמִרָה III como “refúgio”, em David J. A. CLINES (**The Dictionary of Classical Hebrew**, vol. III, 119), זְמִרָה II como “força” ou “poder”, em Luis ALONSO SCHÖKEL (**Dicionário Bíblico Hebraico-Português**, 195) e זְמִרָה II como “força” e, a partir do ugarítico, “proteção”, em Walter DIETRICH; Samuel ARNET (**Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament**, 143).

²⁹ Ver “salvação (יְשׁוּעָה)” em Sl 3,3.9; 9,15; 13,6; 14,7; 18,51; 20,6; 21,2.6; 22,2; 28,8; 35,3.9; 42,6.12; 43,5; 44,5; 53,7; 62,2.3.7; 67,3; 68,20; 69,30; 70,5; 74,12; 78,22; 80,3; 89,27; 91,16; 96,2; 98,2.3; 106,4; 116,13; 118,14.15.21; 119,123.155.166.174; 140,8; 149,4.

“preferencialmente em textos rítmicos”, aparece apenas sete vezes no livro do Êxodo, com duas presenças marcantes no Canto de Moisés (vv. 2c.11a).³⁰ Trata-se do “Deus Todo-Poderoso (אֵל שֶׁדִּי)”, que já “aparecera a Abraão, Isaac e Jacó” (Ex 6,3). É um “Deus ciumento” ou “zeloso (אֵל קַנָּז)” (Ex 20,5; 34,14), mas também um “Deus compassivo (אֵל רַחוּם)” (Ex 34,6), sendo que o povo dele “não deve prostrar-se diante de outro deus (אֵל אֲחֵר)” (Ex 34,14), uma vez que, nas culturas vizinhas a Israel, diferentes “deuses (אֱלֹהִים)” (v. 11a) são adorados.

Justamente a respeito deste Deus é que Moisés canta: “Declará-lo-ei formoso (אֶגְדֹּה)” (v. 2c). A raiz verbal em questão (גִּדָּה II) é usada somente neste momento. Ela lembra, no entanto, o adjetivo “formoso (נָאֵה)”, “gracioso”, “belo” e/ou “conveniente” (Sl 33,1; 147,1; Ct 1,5; 2,14; 4,3; 6,4 Jr 6,2). Quer dizer, no Canto de Moisés, Deus é chamado de “formoso” (v. 2c).

Mais ainda, no poema aqui estudado, quem canta diz sobre este Deus: “É o Deus de meu pai (אֱלֹהֵי אָבִי)” (v. 2d). Agora aparece o vocábulo mais comum para “Deus (אֱלֹהִים)”, o qual somente no livro do Êxodo tem cento e trinta e nove presenças. No momento de chamar Moisés, Deus se apresenta a este último com as palavras: “Eu sou o Deus de teu pai (אֱלֹהֵי אָבִיךָ), o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó” (Ex 3,6; 18,4). E assim o SENHOR também quer ser reconhecido pelos hebreus, isto é, como “Deus dos pais deles (אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם)” (Ex 3,15.16; 4,5; 13,5.11). Enfim, diante da história que este Deus tem com os ancestrais de Moisés e assim do povo hebreu – trata-se de uma linha genealógica de sete gerações: Abraão, Isaac, Jacó, Levi, Caat, Amram, Moisés (Ex 6,16-20) –, quem canta no Canto de Moisés afirma: “Exaltá-lo-ei (אֶרְמָקְדֶּהוּ)” (v. 2d).

Também a raiz verbal traduzida como “exaltar (רָם)”, flexionada no grau do *Polel* (v. 2d), aparece sete vezes no livro do Êxodo. Ora se visa a Moisés como quem “eleva seu cajado” (Ex 7,20; 14,16) ou “sua mão” (Ex 17,11) – nos três casos, a raiz verbal é conjugada no grau do *Hifil* –, ora, ao saírem do Egito, “a mão dos filhos de Israel é elevada” (Ex 14,8) – com a raiz verbal conjugada no grau do *Qal* –, ora uma “oferta elevada (תְּרוּמָה) é movida e elevada” – com a raiz verbal flexionada nos graus do *Hifil* e do *Hofal* (Ex 29,27; 35,24). Portanto, em relação ao Canto de Moisés, percebe-se a ideia de uma elevação ou exaltação, isto é, de um engrandecimento do Deus libertador de seu povo.

³⁰ Werner H. SCHMIDT, אֵל 'el Gott, 142. (THAT, vol. I).

No final da segunda estrofe, semelhantemente ao final da primeira (v. 1e-f), a concretude bélica do ato divino de libertação, apresentada de forma literária, ganha outra vez maior destaque: “O SENHOR é um homem de combate (מִלְחָמָה)” (v. 3a). Em princípio, a raiz verbal “combater (לָחַם)” e o substantivo “combate (מִלְחָמָה)”, no livro do Êxodo, aparecem em três cenas e/ou episódios.

O primeiro a falar em guerra é o faraó. Este teme que ocorra um “combate (מִלְחָמָה)” conclamado por aqueles que “odeiam (שָׂנֵא)” o Egito (Ex 1,10). Neste caso, segundo o governador egípcio, os hebreus também iriam “combater (וַיִּלָּחֶם)” (Ex 1,10) contra eles e querer “subir” e/ou fugir do país. Embora isso seja um discurso demagógico, sem que anteriormente tivesse sido narrada uma atitude hostil dos israelitas aos egípcios, o império do Egito faraônico, em especial a partir de 1550 a.C., isto é, ao começar o Reino Novo, se baseia em sua força militar.³¹ “As ações de força sempre ocorrem contra aqueles que” os dominadores “imaginam ser rebeldes”, isto é, rebeldes em relação “à ordem absoluta que, concretamente, é a ordem egípcia”.³²

Em uma segunda vez a história exodal acolhe a imagem da guerra, quando narra a passagem pelo mar (Ex 13,17–14,31). Inicialmente, o Deus dos hebreus é pensado como quem se propõe a proteger seu povo da guerra. Eis o motivo de um desvio grande. Em vez de tomar “o caminho da terra dos filisteus” para de forma mais rápida chegar do Egito às terras de Canaã, “embora esse fosse o mais próximo”, o povo deve fazer uma volta grande pelo deserto, para, então desviar-se das instalações militares mais numerosas no norte da península do Sinai: “Tudo para que o povo não se arrependesse ao avistar-se com um combate (מִלְחָמָה)” (Ex 13,17). Mesmo assim, o povo é alcançado pelas tropas egípcias. No entanto, ocorre o inimaginável. Ocorre da seguinte forma a experiência que Moisés anuncia ao povo que “temia e gritava” (Ex 14,10): “O SENHOR combaterá (יִלָּחֶם) por vós e vós emudecereis” (Ex 14,14). Mais tarde é narrado como Deus “removeu as rodas dos carros” egípcios de guerra, sendo que os perseguidores dos hebreus dizem ao faraó: “Vou fugir da presença de Israel, porque o SENHOR combate (יִלָּחֶם) por eles contra o Egito” (Ex 14,25).³³

³¹ Ver a interpretação de Ex 1,10 em: Matthias GRENZER, **O fracasso da política de opressão violenta (Ex 1,8-14)**, 148-151.

³² ‘Ibada AL-NUBI, *Il soldato*, 162.

³³ Mais tarde, a narrativa exodal, novamente, acolhe a imagem da guerra e/ou do “combate (מִלְחָמָה)”, quando apresenta como os amalecitas “combateram (לָחֶם)” contra o povo de Israel no meio do deserto (Ex 17,8), e Josué como quem, com sucesso, “combate (לָחֶם)” estes últimos (Ex 17,9.10). Em um momento posterior ainda, após o povo dos israelitas ter fabricado o bezerro de ouro, Josué descreve a situação da seguinte forma: “Há um rumor de combate (מִלְחָמָה) no acampamento” (Ex 32,17).

Por fim, o Canto de Moisés celebra o SENHOR, Deus de Israel, como “homem (אִישׁ)” de combate (מִלְחָמָה)” (v. 3a). Quer dizer: Israel não se defende por força própria. Cabe-lhe ficar “mudo” (Ex 14,14) e, sob silêncio, contemplar o que o “SENHOR (יְהוָה)” faz para seu povo, sendo que a natureza, compreendida como criação divina, está a serviço dele. Com isso, de forma indireta, as dimensões eco-poéticas dominam a reflexão.

A estrofe termina com a insistência no tetragrama: “SENHOR (יְהוָה)” é o nome dele (שְׁמוֹ)” (v. 3b). Dentro da narrativa exodal, tal nome insiste sobretudo no companheirismo, uma vez que a raiz verbal hebraica em questão comumente traduzida como “ser (הָיָה)”, visa à relação, e não à essência. Ou seja, a afirmação “Sou (אֲנִי) quem (אֲשֶׁר) sou (אֲנִי)” (Ex 3,14), na prática, corresponde à promessa de que este Deus se propõe a ser alguém para o povo que ele se propõe a libertar da escravidão no Egito, no sentido de agir com ele.³⁴

Todavia, em relação à questão específica que, nesta Tese Doutoral, acompanha o estudo do Canto de Moisés, ou seja, à procura das *ecopoeticidades exodais* no poema lírico de Ex 15,1c-18, é preciso constatar que, na segunda estrofe do poema lírico (vv. 2-3), não existem elementos que, de forma direta, se refiram à natureza. Não são mencionados fenômenos climáticos, espaços geográficos, vegetais e/ou animais.

1.4. Terceira estrofe (vv. 4-5)

Eis a terceira unidade literária no Canto de Moisés:

מִרְכָּבֹת פָּרָעָה וְחֵילוֹ	4a	As carruagens do faraó e a tropa dele
יָרָה בַּיָּם	4b	Arremessou ao mar;
וּמִבְּתָר שְׁלֹשִׁי	4c	e a elite de seus oficiais:
טָבְעוּ בַּיָּם-סוּף:	4d	foram afundados no Mar dos Juncos.
תַּהֲמֹת יַבְיָאִמוּ	5a	Abismos os cobrem:
יָרְדוּ בְּמַצֹּלֶת כְּמוֹ-אֶבֶן:	5b	desceram às profundezas como uma pedra.

³⁴ Em relação ao nome do Deus de Israel, ver Thomas RÖMER, **A origem de Javé**.

a) Configuração poética

Enquanto a segunda estrofe do Canto de Moisés (vv. 2-3) se concentra na definição de quem é o “SENHOR (יְיָ ou יְהוָה)” (vv. 2a.3a.b) – isto é, “força (עֹז)” (v. 2a), “salmo (זִמְרָה)” (v. 2a), “salvação (יְשׁוּעָה)” (v. 2b), “Deus (אֱל)” (v. 2c), “formoso (נוֹרָה)” (v. 2c), “pai (אָב)” (v. 2d), “exaltado (רוּם)” (v. 2d), “homem de combate (מִלְחָמָה)” (v. 3a) e alguém com “nome (שֵׁם)” de maior representatividade (v. 3b) –, a terceira estrofe (vv. 4-5), sem mencionar o tetragrama, insiste na descrição e/ou na narração da ação desse Deus. Aparentemente, aquilo que foi dito no final da primeira estrofe – “Cavalo e condutor dele atirou ao mar” (v. 1e-f) – recebe agora continuidade, porém, de forma mais extensa e detalhada. À vista disso, o Canto de Moisés volta a olhar para o exército egípcio e àquilo que lhe aconteceu no Mar dos Juncos.

O *mar* confere identidade à terceira estrofe (vv. 4-5), sendo que ele não foi tema na segunda (vv. 2-3) nem o será na quarta (vv. 6-7). Em outras palavras, enquanto na terceira estrofe há quatro referências diretas a esse espaço geográfico – ver “mar (יָם)” (v. 4b), “Mar dos Juncos (יָם-סוּף)” (v. 4d), “abismos” no sentido de “oceanos subterrâneos (תְּהוֹמֹת)” (v. 5a) e “profundezas (מְצוּלוֹת)” (v. 5b) –, nas estrofes vizinhas o mar não é contemplado.

O *ritmo* da terceira estrofe deriva de “três bicólons com um metro irregular”, sendo que estes formam seis cólons, estíquios e/ou linhas.³⁵ Ao contar duas palavras unidas por um *maqṣef* como uma só, observa-se a seguinte sequência de unidades básicas no texto hebraico: três palavras (v. 4a) – duas palavras (v. 4b) – duas palavras (v. 4c) – duas palavras (v. 4d) – duas palavras (v. 5a) – três palavras (v. 5b). Focando nos bicólons, surge uma estrutura concêntrica: 3+2 (v. 4a-b) // 2+2 (v. 4c-d) // 2+3 (v. 5a-b). Ao contemplar as unidades sintáticas, que dão origem a essa subdivisão, podem ser observadas quatro orações verbais (vv. 4a-b.c-d.5a.b).

Além disso, no final de cada cólon, estíquio e/ou linha, os massoretas, viam um *acento disjuntivo*, que indica uma pausa. Enquanto, porém, nos primeiros quatro cólons (v. 4a.b.c.d) se trate da única pausa, no sentido de o verseto ser lido de uma só vez nos últimos dois cólons (v. 5a.b), além da pausa indicada no final da linha, outra pausa anterior provoca uma desaceleração no meio do estíquio. Mais ainda, em hebraico, as

³⁵ Maribeth HOWELL, Exodus 15,1b-18, 20.

duas palavras que recebem esse primeiro sinal de pausa – “abismos (תְּהוֹמֹת)” (v. 5a) e “profundezas (מְצוּלוֹת)” (v. 5b) – rimam, uma vez que a sílaba final é a mesma. Ocorre uma aliteração.

Outros elementos chamam a atenção em vista da configuração poética da terceira estrofe. O “faraó (פַּרְעֹה)” (v. 4a), logo no início da terceira estrofe do Canto de Moisés, recebe sua primeira e única menção em todo o poema. O exército egípcio, por sua vez, recebe sete alusões. No caso, ocorrem as menções das “carruagens (מִרְכָּבוֹת)” (v. 4a), da “tropa (חֵיָל)” (v. 4a), da “elite (מִבְּחָר)” (v. 4c) e dos “oficiais (שָׂלִשִׁים)” (v. 4c). Ademais, os membros do exército egípcio, junto com o faraó, são o sujeito dos dois verbos traduzidos como “foram afundados (טָבְעוּ)” (v. 4d) e “desceram (יָרְדוּ)” (v. 5b). Finalmente, o sufixo pronominal “os”, sufixado ao verbo traduzido como “cobriram-nos (יִכְסִימוּ)” (v. 5a), traz o exército egípcio à memória. O número *sete* funciona como elemento estilístico, indicando as dimensões de completude e/ou inteireza.

De forma semelhante, o número *quatro* guarda conotações simbólicas. Basta pensar nas quatro estações e/ou nas quatro direções. Nesse sentido, quatro ações atingem o exército egípcio. Deus “arremessou (יָרָה)” (v. 4b) os membros dele ao mar. Assim, estes “foram afundados (טָבְעוּ)” (v. 4d) no Mar dos Juncos. Ou seja, abismos agora “os cobrem (יִכְסִימוּ)” (v. 5a), porque “desceram (יָרְדוּ)” (v. 5b) como uma pedra nas profundezas. Enfim, há justamente quatro raízes verbais na terceira estrofe do Canto de Moisés: “arremessar (יָרָה)”, “afundar (טָבַע)”, “cobrir (כָּסָה)” e “descer (יָרַד)”. Todas elas indicam ações que atingem o exército egípcio. Além disso, há também quatro referências ao mesmo espaço geográfico: o “mar (יָם)” (v. 4b), o “Mar dos Juncos (יַם־סוּף)” (v. 4d), os “abismos (תְּהוֹמֹת)” (v. 5a) e as “profundezas (מְצוּלוֹת)” destes últimos (v. 5b).

E, depois, de forma marcante, uma metáfora é envolvida na configuração poética da terceira estrofe no Canto de Moisés. Os egípcios desceram nas águas do Mar dos Juncos “como uma pedra (כְּמוֹ־אֶבֶן)” (v. 5b). O substantivo “pedra (אֶבֶן)”, de forma pausada, ocupa a última posição na estrofe, precedido pela conjunção “como (כְּמוֹ)”. Quer dizer, a estrofe culmina nesse elemento. Provoca-se, de forma retórica, o efeito de a imagem gerada estar a serviço da memorização do canto.

Resta ainda observar que, ao contar as palavras unidas por um *maqṣṣef* como uma só, a estrofe em questão (vv. 4-5) é formada por catorze, isto é, duas vezes sete, palavras. Além disso, têm-se *seis* cólons, número que remete ao sistema hexagenal e, com isso, ao

número doze, o qual lembra o povo de Deus, formado, originalmente, a partir de doze tribos. Mais ainda: alternando-se, três linhas iniciam com o verbo na primeira posição (vv. 4b.d.5b) e três linhas não o fazem assim (vv. 4a.c.5a). Enfim, de forma múltipla, surge novamente a impressão de o texto precisar ser qualificado como *poesia lírica*. Existe densidade de linguagem, brevidade e regularidade.

b) Reflexão temática

Na primeira estrofe (v. 1c-f), com um olhar inicial para o exército egípcio, foram mencionados o “cavalo (סוס) e o condutor dele (וְרֹכֵב)” (v. 1e). Agora, na terceira estrofe do Canto de Moisés (v. 4-5), outras três expressões indicam tal força armada: “as carruagens do faraó (מִרְכָּבֹת פַּרְעֹה)” (v. 4a), a “tropa (חֵיָל)” (v. 4a) e “a elite dos oficiais dele (מִבְּחַר שְׂלִשְׁיֹ)” (v. 4c).³⁶

Em todo o Pentateuco há somente quatro menções de uma “carruagem (מִרְכָּבָה)” (Gn 41,43; 46,29; Ex 14,25; 15,4). A raiz verbal que dá origem ao substantivo, em princípio, significa “andar (רכב)” a cavalo, jumento ou camelo, no sentido de “montar” ou “conduzir” o animal ou a carruagem, respectivamente, a carroça puxada pelo animal (Gn 41,43). Nesse segundo sentido, a primeira estrofe do Canto de Moisés menciona o “condutor (רֹכֵב)” do “cavalo (סוס)” (v. 1e), elemento repetido no Canto de Miriam (Ex 15,21).

Todas as “carruagens (מִרְכָּבֹת)” mencionadas no Pentateuco pertencem ao ambiente do Egito, indicando o poder ligado à casa real. Trata-se do “segundo carro (מִרְכָּבַת הַמֶּשְׁנָה)” (Gn 41,43) que pertence ao governador, sendo que acima deste último somente está o faraó. Eis o caso do “carro (מִרְכָּבָה)” de José (Gn 46,29). A primeira menção dos “carros de guerra (מִרְכָּבֹת)” no segundo livro do Pentateuco, por sua vez, foca especificamente nas “rodas (אֹפִיָּן)” das carruagens que, “removidas”, fazem o exército enfrentar enormes “dificuldades” (Ex 14,25). Imagina-se que essas rodas maiores se afundam em um solo molhado e arenoso.

O vocábulo traduzido como “tropa (חֵיָל)” (v. 4a), por sua vez, parece indicar “todo (כָּל) o exército (חֵיָל)” (Ex 14,4), no sentido de “força militar” (חֵיָל) e/ou, mais

³⁶ No caso, um substantivo, flexionado no *construto*, precede outro substantivo, flexionado no *absoluto*. O segundo substantivo sempre define o primeiro.

especificamente, a infantaria.³⁷ De acordo com a narrativa em Ex 14, as forças armadas do Egito estavam formadas por “todo cavalo (כָּל-סוּס) do grupo de carros de guerra (רֶכֶב) do faraó, seus cocheiros (פָּרָשִׁי) e a tropa dele (חֵילוֹ)” (Ex 14,9). Ou seja, é preciso imaginar “seiscentos carros de guerra escolhidos” e os demais “carros de guerra” “com oficiais sobre todos eles” (Ex 14,7). A informação ainda é repetida quando o SENHOR diz a Moisés: “Vou ser honrado no faraó (בְּפָרְעֹה), em toda a sua tropa (וּבְכָל-חֵילוֹ), em seu grupo de carros de guerra (בְּרֶכֶבוֹ) e em seus cocheiros (וּבְפָרָשָׁיו)” (Ex 14,17-18.23.26). Mais tarde aparece ainda outra lista, quando se narra que “as águas cobriram o grupo de carros de guerra (אֶת-הָרֶכֶב) e os cocheiros (וְאֶת-הַפָּרָשִׁים) de toda a tropa do faraó (כָּל חֵיל) (פָּרְעֹה)” (Ex 14,28). Embora seja difícil descrever de forma mais exata o exército egípcio, a partir dessas informações presentes em Ex 14–15 é possível perceber que existem unidades militares e/ou corpos diferentes: o faraó, os cavalos, os “carros de guerra (מִרְכָּבוֹ)” (v. 4a), cada grupo de carros de guerra (רֶכֶב), o condutor (רֹכֵב) e o cocheiro (פָּרָשׁ), assim como a “força militar (חֵיל)” no sentido de “tropa” ou, mais especificamente, de “infantaria” (v. 4a). Todavia, quanto ao exército egípcio e quem compunha parte dele, após o evento no Mar dos Juncos, “não restou um só entre eles (לֹא-נִשְׁאַר בָּהֶם עַד-אֶחָד)” (Ex 14,28).

No mais, o Canto de Moisés acolhe ainda outra expressão quando se refere ao exército egípcio: “a elite” ou “o melhor (מִבְּחָר) de seus oficiais (שְׂלִישִׁי)” (v. 4c). No caso, o vocábulo “elite (מִבְּחָר)” simplesmente indica o que há de “melhor” (Gn 23,6; Dt 12,11). Não é um termo especificamente militar. A outra palavra, por sua vez, ganha um sentido particular em relação às tropas egípcias. Aparentemente, dispõe-se, entre os “oficiais na carruagem”, a um “terceiro (שְׁלִישִׁי)”, que pode ser um “escudeiro” e/ou um “ajudante” do guerreiro atirador. Isto é, junto com o cocheiro e o arqueiro ou flecheiro existe a possibilidade da presença de um terceiro homem no carro de guerra. Contudo, também o “melhor”, ou seja, “a elite (מִבְּחָר) desses oficiais”, sucumbiu nas águas do Mar dos Juncos (v. 4c). Os seguintes baixos relevos ilustram a diferença entre três ou dois homens em um carro de guerra.

³⁷ O mesmo substantivo hebraico (חֵיל) ora significa “força”, “vigor” ou “capacidade” (Ex 18,21.25), ora, de forma mais definida, a “força militar” ou até a “infantaria” (Ex 14,4.9.17.28; 15,4).

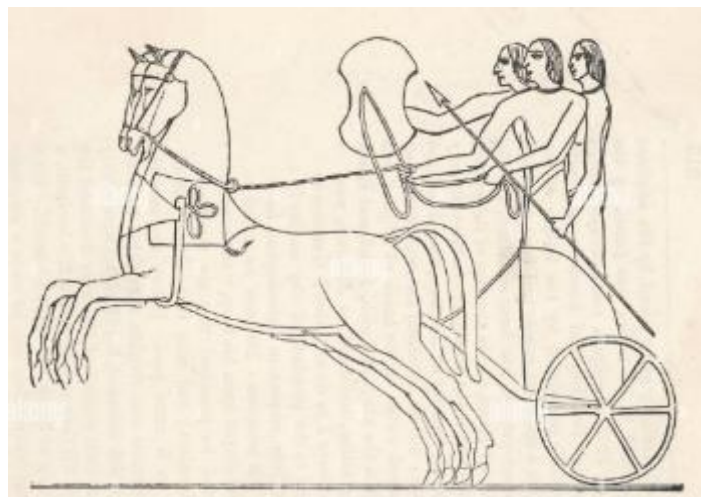


Ilustração 05: Carro de guerra equipado com três homens³⁸



Ilustração 06: Carro de guerra equipado com dois homens³⁹

A procura das *ecopoeticidades* no Canto de Moisés chama a atenção sobretudo quando a terceira estrofe, de forma repetida, concentra seu olhar no “mar (ים)” (v. 4b.d) – ver o mesmo vocábulo nos vv. 1f.8c.10b –, isto é, no “Mar dos Juncos (ים־סוף)” (v. 4d), inclusive nos “abismos (תְּהוֹמֹת)” (v. 5a) – ver o mesmo vocábulo no v. 8d – e/ou nas “profundezas (תְּצִלֹת)” dele (v. 5b). Além disso, com o nome do mar, aparece o vegetal do “junco (סוף)” (v. 4d), outro elemento *ecopoético*. Mais ainda, menciona-se a “pedra

³⁸ Disponível em: <<https://www.istockphoto.com/br/vetor/carruagem-eg%C3%ADpcia-antiga-gm1273847675-375547158>>. Acesso em: 07/02/2022.

³⁹ Amarna, Egito. Pintura de túmulo da época de Amenófis = Aquenáton (1353-1336 a.C.). Disponível em: <https://www.researchgate.net/figure/Mahu-chasing-criminals-from-his-tomb-at-Amarna-After-Davies-1906-pl-XXVI_fig8_335937279>. Acesso em: 07/02/2022.

(אֲצִקֵּן)” (v. 5b) – ver o mesmo vocábulo no v. 16b –, outro ser pertencente ao ambiente e/ou à natureza. Como o nome do “Mar dos Juncos (יַם־סִוֵּן)” (v. 4d) é mencionado somente na terceira estrofe do Canto de Moisés (vv. 4-5), assim como a alusão às “profundezas (מְצוֹלֹת)” dele (v. 5b), favorece-se neste momento que os estudos se concentrem nestes dois itens, permitindo que os demais vocábulos em questão sejam investigados posteriormente.

O “Mar dos Juncos (יַם־סִוֵּן)”, vinte e quatro vezes mencionado na Bíblia Hebraica (Ex 10,19; 13,18; 15,4.22; 23,31; Nm 14,25; 21,4; 33,10.11; Dt 1,40; 2,1; 11,4; Js 2,10; 4,23; 24,6; Jz 11,16; 1Rs 9,26; Jr 49,21; Sl 106,7.9.22; 136,13.15; Ne 9,9), como espaço geográfico, é alvo de diversas hipóteses, sendo que cada uma delas procura basear-se em referências bíblicas. O mapa subsequente quer ajudar na verificação das possibilidades. Ora os *Lagos Amargos* antes da entrada no deserto e mais próximos ao Egito e/ou fazendo parte dele (Ex 15,22), ora os mais distantes *Golfo de Suez* e/ou *Golfo de Ácaba*, isto é, as duas partes do *Mar Vermelho*, após a travessia parcial do deserto (Jz 11,16; 1Rs 9,26; Jr 49,21), ora o *Lago Sirbônico*, na costa do *Mar Mediterrâneo*, perto de “Baal-Sefon” (Ex 14,2.9; Nm 33,7), são identificados como Mar dos Juncos.⁴⁰

Além disso, ao ler a palavra “junco (סִוֵּן I)” como “fim (סִוֵּן II)”, existe a possibilidade de compreender o local em questão como “Mar do Fim/da Extinção”, no sentido de um lugar perigoso, “que causa a morte e a não existência” (Jn 2,6), nome que “os israelitas geograficamente aplicaram ao Mar Vermelho”.⁴¹ Enfim, o “Mar dos Juncos (יַם־סִוֵּן)” (v. 4d), em termos geográficos, “é o resultado de compreensões múltiplas e, às vezes, irreconciliáveis de um espaço aquático, o qual estimulou a imaginação de historiógrafos israelitas que celebraram os eventos no mar do êxodo”.⁴²

⁴⁰ Os *Lagos Amargos* são formados, sobretudo, pelo *Grande Lago Amargo* e pelo *Lago de Timsah*, hoje também chamado de *Lago do Crocodilo*. Entre eles, atualmente, atravessa o canal de Suez, transportando água salgada até eles. Antigamente, por sua vez, eles somente recebiam água de chuvas torrenciais, que é água doce. Além desses dois lagos, no entanto, ainda existiam, mais ao norte, o *Lago de Ballah* e o *Lago de Silé*. Em princípio, juncos podem ter existido à beira de todos esses reservatórios de água doce.

⁴¹ Bernard F. BATTO, *The Reed Sea*, 34-35.

⁴² Philip Y. YOO, *Once again: the Yam Sûp*, 597.

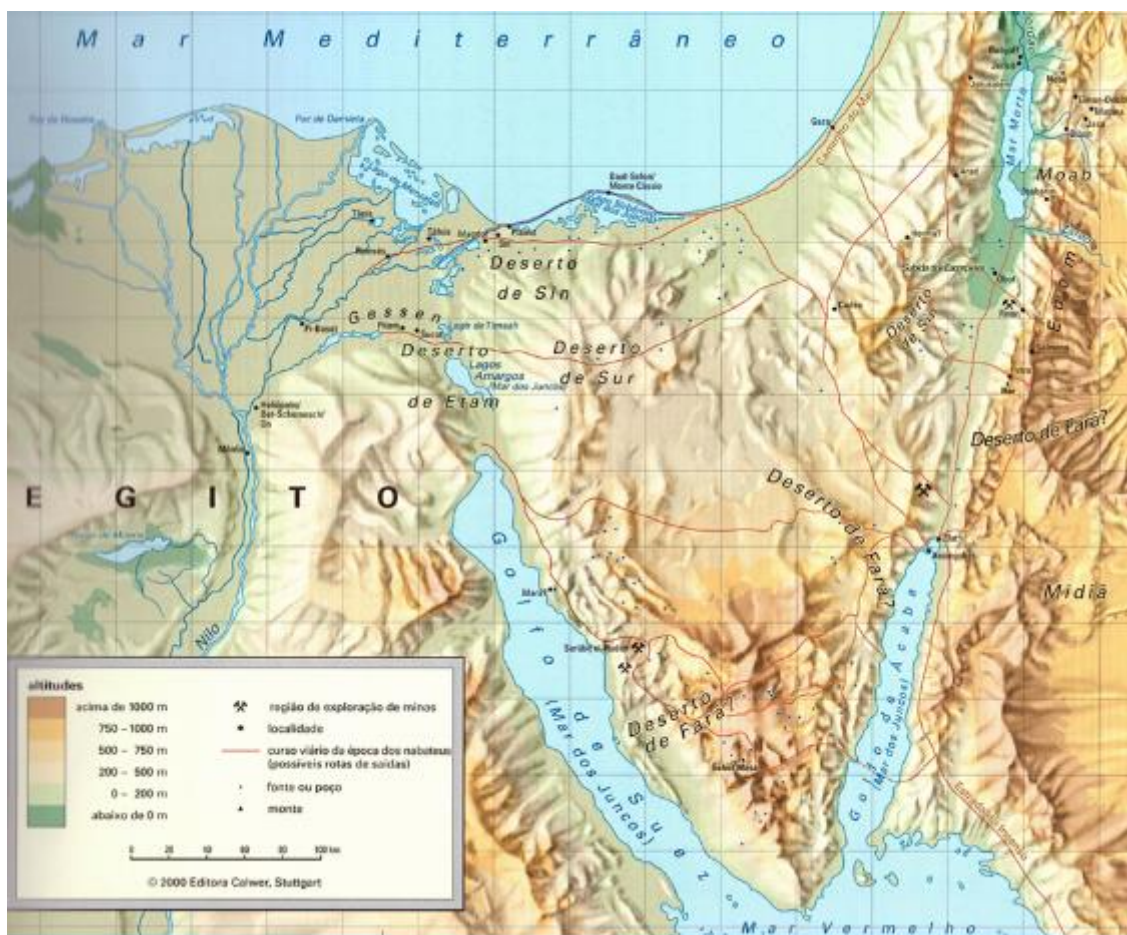


Ilustração 07: Mapa⁴³

No entanto, antes de discutir de forma mais extensa as conotações simbólico-teológicas e/ou as representatividades do “mar (ים)” (vv. 1f.4b.d.8c.10b) como realidade própria e/ou geral, neste momento é importante lançar um olhar para o vegetal até agora traduzido como “junco (סוף I)” (v. 4d), sendo que tal planta oferece o nome ao mar em questão. O vocábulo ocorre sete vezes no segundo livro do Pentateuco (Ex 2,3,5; 10,19; 13,18; 15,4,22; 23,31). As primeiras duas presenças se encontram no episódio em que a mãe de Moisés coloca sua criança dentro de um “cesto de papiro, calafetado com betume e piche, nos juncos (בַּסּוּף), à beira (עַל-שְׂפָתָה) do Nilo (יָאֵר)” (Ex 2,3). Logo em seguida, “a serva da filha do faraó pega” tal criança justamente no local ou em um lugar próximo, isto é, “no meio dos juncos (בְּתוֹךְ הַסּוּף)” (Ex 2,5). Com isso, visa-se a um vegetal que, parcialmente submerso ou não, cresce ao lado de um rio, isto é, a uma “planta aquática

⁴³ Wolfgang ZWICKEL, **Atlas bíblico**, 15.

de água doce, algo que poderia dar a entender que águas salgadas possam ser excluídas como palco do milagre do mar”.⁴⁴ Assim, o Mar Vermelho e o Mar Mediterrâneo, em princípio, não seriam mais candidatos a serem o “Mar dos Juncos (יַם־סוּף)”, cinco vezes mencionado no livro do Êxodo (Ex 10,19; 13,18; 15,4.22; 23,31).⁴⁵ Em contrapartida, os *Lagos Amargos* na entrada da península do Sinai poderiam ser o mar em questão.

Mais do que uma identificação geográfica, porém, o nome “Mar dos Juncos” (v. 4d) parece visar às características do junco em meio à natureza e, com isso, à representatividade da erva. Dessa forma, o “junco (סוּף I)” se torna *ecopoético* e/ou *ecoespiritual*. Alguns identificam a planta traduzida como “junco (סוּף)” com o *papiro*.⁴⁶ Outros, porém, imaginam as *tabuas*, do gênero *Typha*.⁴⁷ Trata-se de plantas que crescem junto à água, isto é, em zonas pantanosas.⁴⁸ Além delas, existe também o tão comum “caniço (קִנְיָה)” (Is 19,6) a “cana de junco (אֶזְמוֹן)” (Is 9,13; 19,15; 58,5; Jó 40,26; 41,12).⁴⁹

⁴⁴ Christoph DOHMEN, **Exodus 1–18**, 348.

⁴⁵ Mesmo assim, a *Septuaginta*, tradução grega da Bíblia Hebraica feita nos séculos III a II a.C., comumente traduz o “Mar dos Juncos (יַם־סוּף)” como “Mar Vermelho (ἐρυθρὰ θαλάσση)” (Ex 15,4). Da mesma forma, a Vulgata, tradução latina feita por São Jerônimo nos séculos III a IV d.C., traz “Mari Rubro”.

⁴⁶ Lytton John MUSSELMAN, **A Dictionary of Bible Plants**, 111; Maria Grilli CAIOLA; Paolo Maria GUARRERA; Alessandro TRAVAGLINI, **Le piante nella Bibbia**, 146.

⁴⁷ Michael ZOHARY, **Pflanzen der Bibel**, 136.

⁴⁸ Nesse sentido, a *Septuaginta* traduz “junco (סוּף)” em Ex 2,3.5 por “pântano (ἐλος)”. Em Is 19,6, por sua vez, essa tradução grega da Bíblia Hebraica prefere traduzir a mesma palavra como “papiro (πάπυρος)”.

⁴⁹ A respeito das plantas pantanosas lótus, papiro e caniço, ver Maria HÄUSL (Org.), **Vom Garten Eden bis zu Salomos Weinberg**, 140-153.



Ilustrações 08 e 09: Papiro e tabua⁵⁰

Enfim, tanto o *papiro*, com os seus dois a seis metros de altura, como a *tabua*, com três a quatro metros de altura, são candidatos a serem o “junco (סוף I)”, mencionado cinco vezes no segundo livro do Pentateuco (Ex 10,19; 13,18; 15,4.22; 23,31). De um lado, a altura e a numerosidade dessas duas ervas aquáticas impressionam. Do outro, trata-se justamente de plantas herbáceas, às quais não pertencem a estabilidade e/ou à permanência dos vegetais lenhosos. Não lhes cabe uma existência como a das árvores. Talvez por causa disso, o “junco (סוף)” (v. 4d) torne-se um bom representante para o poder faraônico. Por mais alto que seja, sua “altivez” e/ou “sublimidade (גאה)” (v. 1d), seu modo de “exaltar-se (רום)” (v. 2d) ou sua “elevação” duram pouco tempo. Logo “será afundado (טבע)” (v. 4d). Ou seja, irá “descer (ירד)” (v. 5b).

⁵⁰ Disponível em: <<http://pixabay.com>>. Acesso em: 07/02/2022.

1.5. Quarta estrofe (vv. 6-7)

De acordo com a subdivisão aqui proposta, os vv. 6a-7d formam a quarta estrofe pertencente à primeira parte do Canto de Moisés (vv. 1c-11c). São oito cólons. No texto hebraico, cada um deles é formado por duas palavras.

יְמִינֶךָ יְהוָה	6a	Tua direita, ó SENHOR,
נֶאֱדָרִי בְכֹחַ	6b	magnífico em poder,
יְמִינֶךָ יְהוָה	6c	tua direita, ó SENHOR,
תִּרְעֵץ אוֹיֵב:	6d	derrota o inimigo.
וּבְרֹב גְּאוּנֶךָ	7a	E, na abundância de tua sublimidade,
תִּהְרָס קִמִּיָּה	7b	demoles os que contra ti se erguem.
תִּשְׁלַח חֲרָפֶךָ	7c	Envias teu ardor,
יֵאָכְלֻמוּ כֶּקֶשׁ:	7d	que os consome como o restolho.

a) Configuração poética

No início da quarta estrofe (vv. 6-7), a direção do discurso muda. Quem canta dirige-se agora diretamente ao SENHOR. Ou seja, enquanto nas primeiras três estrofes (vv. 1c-f.2-3.4-5) o orante falou sobre Deus, usando a terceira pessoa do singular masculino, a partir de agora emprega a segunda pessoa do singular masculino. Assim, “o canto muda da descrição para a alocução”.⁵¹ Isto é, quem fala dirige-se ao outro de forma direta. Dentro do Canto de Moisés (vv. 1-18), essa mudança gera uma cesura. Começa uma parte diferente e nova.

Além disso, ao contrário do que, comumente, prevalece nas estrofes precedentes, o detalhe de todos os verbos serem flexionados agora na conjugação dos prefixos chama a atenção do ouvinte-leitor: ver “derrotas (תִּרְעֵץ)” (v. 6d), “demoles (תִּהְרָס)” (v. 7b),

⁵¹ Christoph DOHMEN, *Exodus 1–18*, 351.

“envias (תִּשְׁלַח)” (v. 7c) e “os consome (יֹאכְלֵמוֹ)” (v. 7d). “É expressa a noção de ação contínua”, sem que se defina o fim dela.⁵² Surge a conotação de que o SENHOR agia, age e sempre agirá dessa forma. No v. 8a, por sua vez, isto é, no início da próxima e/ou quinta estrofe, o Canto de Moisés, com o verbo “amontoaram-se (נִצְטְרִמוּ)” (v. 8a), volta a usar a conjugação dos sufixos. Essa mudança, novamente, será um sinal de subdivisão.

O ritmo da quarta estrofe (vv. 6-7) é bem regular: 2+2 (v. 6a-b) // 2 + 2 (v. 6c-d) // 2+2 (v. 7a-b) // 2 + 2 (v. 7c-d). São oito cólons em forma de quatro bicólons. Cada cólon é formado por duas palavras. Além disso, cada cólon apresenta uma oração. Uma frase nominal (v. 6a-b) é seguida por três orações verbais (vv. 6c-d.7a-b.c-d). O verbo sempre ocupa a primeira posição no cólon.

No mais, paralelismos marcantes conferem atenção e, inclusive, determinada autonomia à unidade literária nos vv. 6-7. Logo no início é repetida a expressão “tua direita, ó SENHOR (יְמִינְךָ יְהוָה)” (v. 6a.c). Cinco vezes observa-se o sufixo pronominal da segunda pessoa do singular masculino, traduzido como pronome possessivo, sendo que ele sempre tem o SENHOR como referência: “tua direita (יְמִינְךָ)” (v. 6a.c), “tua sublimidade (גְּאוּנְךָ)” (v. 7a), “os que contra ti se erguem (קִמְּךָ)” (v. 7b) e “teu ardor (חֲרֹנְךָ)” (v. 7c). Ao ler o Canto de Moisés em voz alta, tais sufixos resultam em aliteraões, no sentido de que fonemas idênticos no final das palavras em questão são repetidos.

Seja também dito que a quarta estrofe traz os opositores do SENHOR, Deus de Israel, de um modo mais abstrato. Não se visa, de forma direta, aos membros do exército egípcio – ver “o cavalo e seu condutor” (v. 1e), “as carruagens do faraó e a tropa dele” (v. 4a) ou “a elite dos oficiais” (v. 4c) –, mas, de forma mais genérica, o poema se refere agora ao “inimigo (אֹיֵב)” (v. 6d) e aos “que se erguem (קִמְּךָ)” de um modo hostil (v. 7b).

Apesar dessas novidades, que dão origem à quarta estrofe (vv. 6-7), existem também conexões entre esta unidade literária e as três estrofes anteriores (vv. 1c-5b). Outra vez aparece a temática da sublimidade do SENHOR. Quer dizer, o substantivo “sublimidade (גִּיּוֹן)” (v. 7a) corresponde à raiz verbal duplamente presente no início da primeira estrofe: “sublimemente se sublimou (גָּאָה גָּאָה)” (v. 1d).

Além disso, o tetragrama “SENHOR (יהוה)” permanece (vv. 1c.2a.3a.b.6a.c). Portanto, dentro do Canto de Moisés, chega-se à quinta e sexta presença dele na quarta estrofe, sendo que, ao total, há dez presenças do tetragrama escrito por extenso (vv.

⁵² Maribeth HOWELL, Exodus 15,1b-18, 23.

11a.16c.17c.18a) e uma presença de forma abreviada. No v. 2a, pois, o texto hebraico apresenta a forma curta do tetragrama – “SEN[HOR] (יהי)” –, formada apenas pelas primeiras duas letras. Todavia, o número *dez* guarda conotações representativas. Sejam lembradas as dez pragas e/ou os dez mandamentos, que são vistos como “dez palavras (עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים)” (Ex 34,28). Em relação à quarta estrofe (vv. 6-7), por sua vez, observa-se que as duas presenças do nome de Deus, traduzido como “SENHOR” (v. 6a.c), se somam às cinco presenças do sufixo pronominal da segunda pessoa do singular masculino (vv. 6a.c.7a.b.c), que têm o SENHOR como referência. Portanto, de forma direta, o Deus de Israel ganha sete vezes a atenção do ouvinte-leitor.

No mais, existem também conexões entre a quarta estrofe (vv. 6-7) e as unidades literárias subsequentes. Essas, por sua vez, serão identificadas em momentos posteriores, ao chegar-se à leitura das próximas estrofes.

b) Reflexão temática

Em relação às dimensões temáticas presentes na quarta estrofe (vv. 6-7), a “direita (יְמִינִי)” do SENHOR (v. 6a.c) ganha destaque logo no início pela repetição. Na cultura do Israel bíblico, em princípio, “a mão direita era a preferida” e, conseqüentemente, “o lado direito era o lugar de honra” (Sl 110,1).⁵³ Além disso, comumente, a destra encontra-se dotada com mais habilidade do que a sinistra, a não ser que a pessoa seja canhota. Também existem imagens no antigo Oriente Próximo em que a divindade bate com a destra. Eis dois exemplos iconográficos do deus Baal, sempre com a direita elevada:

⁵³ Silvia SCHROER; Thomas STAUBLI, **Simbolismo do corpo na Bíblia**, 205. Cabe lembrar que o termo *direita* (יְמִינִי) ocorre cento e quarenta vezes na Bíblia Hebraica, sendo quarenta e duas presenças no livro dos Salmos (ver as explicações de Paulo Freitas BARROS, **Um senhorio originado pela palavra do SENHOR**, 18-22).



Ilustrações 10⁵⁴ e 11:⁵⁵ Baal

No Canto de Moisés, a “direita (יְמִין)” (v. 6a.c), por sua vez, pertence ao “SENHOR (יהוה)” (v. 6a.c), sendo que a destra divina é descrita como “magnífica em poder (נְאֻדָּרִי (בְּכֹחַ)” (v. 6b) e capaz de “derrotar (רָעַץ) o inimigo” (v. 6d). Pelo contexto pressuposto no Canto de Moisés, visa-se aos egípcios como alvo. Mais tarde, isto é, no início da segunda parte do Canto de Moisés (vv. 12-18), a “direita (יְמִין)” (v. 12a) é mencionada uma terceira vez. Agora, porém, surge a ideia de o SENHOR, Deus de Israel, “estender (נָטָה) sua direita” em direção à “terra”, a fim de que esta última, no meio do deserto, “engula” os israelitas revoltosos (v. 12b; Nm 16,32-34; 26,10). Quer dizer, “a divindade, em favor de seus

⁵⁴ Museu do Louvre, Paris. Disponível em: <<https://angelanatel.wordpress.com/2023/02/23/12788/>>. Acesso em: 07/02/2022.

⁵⁵ Museu do Louvre, Paris. Disponível em: <<https://www.slideshare.net/wiltonreis/fencios>>. Acesso em: 07/02/2022.

adoradores, pode lutar contra inimigos ou forças caóticas, mas, com o seu poder especial, também pode ser experimentada como ameaça” por parte daquele a ele pertencente, fazendo com que o chão se abra debaixo dele.⁵⁶

Além disso, seja lembrado o paralelismo que nasce a partir de Dt 33,2 em relação à “direita (יְמִין)” do “SENHOR” (v. 6a.c). Ao “abençoar os filhos de Israel, o homem de Deus”, isto é, “Moisés” chega a dizer: “O SENHOR veio do Sinai e lhes brilhou de Seir; resplandeceu do monte Parã e veio de Meriba-Cades; um fogo de lei (תִּשְׁעָה) lhes era de sua direita (יְמִינוֹ)” (Dt 33,1-2).⁵⁷ Quer dizer, no Pentateuco, a “direita (יְמִין)” divina, pertencente ao SENHOR, Deus de Israel, somente é mencionada quatro vezes: três vezes no Canto de Moisés (Ex 15,6^{2x}.12) e uma vez em Dt 33,2. Neste último paralelismo, a “direita do SENHOR” (v. 6a.c) é relacionada com a lei, isto é, com o conjunto dos mandamentos de Deus que a destra deste último traz. É por meio deste instrumento jurídico que o SENHOR, Deus de Israel, se propõe a agir neste mundo.

Além disso, o Canto de Moisés descreve o SENHOR como “magnífico (גִּבּוֹרִים) em poder (כֹּחַ)” (v. 6b). A primeira palavra, por ela ser flexionada como particípio singular masculino construto, refere-se ao “SENHOR” (v. 6a), e não à “direita (יְמִין)” (v. 6a), que é um substantivo feminino. A raiz verbal “ser magnífico (אָדַר)” somente aparece três vezes na Bíblia Hebraica (Ex 15,6.11; Is 42,21). No Canto de Moisés, Deus é dito “magnífico em poder (כֹּחַ)” (v. 6b) e “magnífico em santidade (שֶׁקֶדֶשׁ)” (v. 11b), enquanto se ouve ou lê em Is 42,21 que o SENHOR “engrandece e torna magnífica (וַיִּגְדֹּל) a instrução (תּוֹרָה)” dele. Quanto ao vocábulo “poder (כֹּחַ)” (v. 6b), no livro do Êxodo ele é sempre atribuído a Deus. Ora ele manifesta seu “poder (כֹּחַ)” (Ex 9,16) por meio de poderosos sinais, como, por exemplo, uma catástrofe climática (Ex 9,13-35), ora Deus insiste na dinâmica de, com “grande (גָּדוֹל) poder (כֹּחַ)”, “fazer sair o povo” dos oprimidos da sociedade faraônica e escravista (Ex 32,11).

A “direita do SENHOR” (v. 6a.c), no entanto, é contemplada como instrumento utilizado para “derrotar (רָעַץ) o inimigo” (v. 6d). O verbo em questão somente aparece mais uma vez na Bíblia Hebraica, quando, filisteus e amonitas, em Jz 10,8, “derrotam” os filhos de Israel. Visa-se, portanto, a um contexto bélico e à derrota num campo de batalha. O vocábulo “inimigo (אֹיֵב)”, por sua vez, embora muito presente em toda a Bíblia

⁵⁶ Christoph DOHMEN, **Exodus 1–18**, 360.

⁵⁷ O vocábulo traduzido como “fogo de lei (תִּשְׁעָה)” (Dt 33,2) é compreendido como dois vocábulos (תִּשְׁעָה).

Hebraica, somente ocorre cinco vezes no livro do Êxodo (vv. 6d.9a; Ex 23,4.22.27). Ora são classificados assim o faraó e a tropa dele, perseguidores do povo de Deus, que, com seus dizeres, celebram sua violência (v. 9a). Além disso, existem outros “inimigos” externos como os “amorreus, heteus, ferezeus, cananeus, heveus e jebuseus” (Ex 23,22-23.27). Ora se olha para o “inimigo (אֹיֵב)” interno, que pertence ao mesmo povo (Ex 23,4). Contudo, independentemente de quem, em cada caso, insiste na “agressão” (Ex 23,22), vale a afirmação no Canto de Moisés de que “a direita do SENHOR” o “derrotará” (v. 6d).

A “sublimidade (גָּאֹרִם)” (v. 7a) do SENHOR, Deus de Israel, já foi contemplada no início do Canto de Moisés.⁵⁸ Cantou-se que, ao libertar o seu povo da escravidão no Egito e fazendo-o passar pelo mar, o SENHOR “sublimemente (גָּאֹרִם) se sublimou (גָּאֹרִם)” (v. 1d). Agora, por sua vez, ganha destaque a ideia de que essa “sublimidade” divina existe em “abundância (רַב)” (v. 7a).

Em todo caso, a “sublimidade” divina (v. 7a) ganha visibilidade quando o SENHOR “demole (הָרַס) quem contra ele se ergue (קָמָה)” (v. 7b). Em princípio, qualquer pessoa pode “erguer-se”: Moisés (Ex 2,17; 12,31; 24,13), Aarão (Ex 12,31; 32,1), o povo israelita (Ex 32,6; 33,8.10) ou alguém que foi “ferido” (Ex 21,19), mas também o faraó (Ex 1,8; 12,30), os servos dele e os egípcios (Ex 12,30). Em contrapartida, sabe-se de circunstâncias, como uma escuridão, nas quais “ninguém se pode erguer” (Ex 10,23). Diante disso, o Canto de Moisés, por sua vez, celebra a convicção de que “será demolido quem se ergue contra” o SENHOR (v. 7b). O verbo “demolir (הָרַס)” lembra o momento de quebrar uma barreira para “transpassá-la” (Ex 19,21.24) ou a “demolição” de um ídolo (Ex 23,24^{2x}).

O “derrotamento” (v. 6d) e/ou a “demolição” (v. 7b) do inimigo, no entanto, são compreendidos como consequência do “ardor (קָרוֹן) enviado (שָׁלַח)” pelo SENHOR (v. 7c). É preciso pensar em algo inflamado ou ardente, como um “espinheiro debaixo de uma panela” (Sl 58,10), uma “brasa” ou o “sol”. Dessa imagem nasce a expressão “ardor (קָרוֹן) da ira (אַף)” ou “ira inflamada” (Ex 32,12; Sl 69,25; 78,49; 85,4). Tal emoção também é atribuída a Deus, sendo que este tanto pode irritar-se com os inimigos de Israel (v. 7c) como com os próprios israelitas (Ex 32,12).

A imagem do “ardor” inflamador (v. 7c) ainda é estendida ao “restolho (קֵשׁ)”, que pode ser “consumido (אָכַל)” pelo fogo (v. 7d). Dessa forma, o Canto de Moisés,

⁵⁸ Ver 1.2. Primeira Estrofe (v. 1d).

novamente, envolve um elemento pertencente à natureza ou ao ambiente, a fim de que este se torne imagem para ilustrar uma realidade abstrata. Enfim, a quarta estrofe culmina no que pode ser chamado de ecoespiritualidade.



Ilustração 12: Restolho⁵⁹

O “restolho (קֶשֶׁל)” (v. 7d), em princípio, é formado pelo que resta dos cereais após a colheita, isto é, as hastes secas, ou seja, a “palha (פִּתְּוֶן)”. Animais podem comer o restolho no campo, mas o restolho também pode ser ajuntado, ora para servir de alimento aos animais (Gn 24,25.32; Jz 19,19; 1Rs 5,8; Is 11,7; 65,25), ora para ser misturado ao barro e, com isso, dar maior consistência ao tijolo feito pelo ser humano (Ex 5,7^{2x}.10.11.12.13.16.18). Enfim, o “restolho (קֶשֶׁל)” é “seco” (Jó 13,25; 41,20). Solto, por causa de sua leveza, ele pode ser carregado pelo vento (Sl 83,14; Is 40,24; Jr 13,24). Em outros momentos, o “restolho” é consumido pelo fogo (Is 5,24; 33,11; 47,14; Jl 2,5; Ab 1,18; Na 1,10; Ml 3,19) e/ou representa a fragilidade (Is 41,2).

Portanto, no Canto de Moisés, o “ardor (חֲרוֹן)” do SENHOR (v. 7c), aparentemente, é imaginado como um fogo ou labareda, que “consome (אָכַל)” os egípcios, perseguidores dos hebreus, “como o restolho (פִּתְּוֶן)” (v. 7d). Essa palha em questão é leve e frágil, oferecendo pouca resistência. Mesmo que ela sirva como material para fabricar tijolos, estes últimos não têm a resistência das pedras. Pelo contrário, tornam-se “imagem para aquilo que é transitório, para a obra humana que é condenada ao fracasso e ao desmoronamento”.⁶⁰ A torre de Babel (Gn 11,3), Pitom e Ramsés (Ex 1,8.14) são

⁵⁹ Disponível em: <<http://pixabay.com>>. Acesso em: 07/02/2022.

⁶⁰ J. HELLER, Ziegel oder Steine?, 168.

exemplos disso. Todavia, o “restolho” (v. 7b) é uma ecometáfora. No caso, a natureza também transmite a noção de realidades que não permanecem, mas são superadas.

1.6. Quinta estrofe (vv. 8-10)

Catorze cólons formam a quinta estrofe no Canto de Moisés (vv. 8-10), “a mais comprida na primeira parte” desse poema lírico.⁶¹ Eis o texto hebraico e a tradução espelhada para o português.

וּבְרוּחַ אֶפְיָךְ	8a	Com o vento de tuas narinas,
גִּעְרָמוּ מַיִם	8b	águas se amontoaram:
נִצְבּוּ כְמו־גֹדֶד נְזִלִים	8c	fluidos se posicionaram como um dique,
קָפְאוּ תַהֲמֹת בְּלִבָּיִם:	8d	abismos coagularam no coração do mar.
אָמַר אוֹיֵב	9a	O inimigo disse:
אֶרְדֶּף אֲשִׁיג	9b	“Perseguirei, atingirei,
אֶחְלֹק שָׁלָל	9c	repartirei despojo;
תִּמְלֵאמוּ נַפְשִׁי	9d	minha alma com eles se encherá;
אֶרְיֹק חֶרְבִּי	9e	desembainharei minha espada;
תּוֹרִישְׁמוּ יָדִי:	9f	minha mão tomará posse!”
נִשְׁפַּת בְּרוּחִי	10a	Sopraste com teu vento:
כִּסְמוּ יָם	10b	o mar os cobriu.
אָלְלוּ כְּעוֹפְרֹת	10c	Submergiram como chumbo
בְּמַיִם אֲדִירִים:	10d	em águas magníficas.

⁶¹ Maribeth HOWELL, Exodus 15,1b-18: a Poetic Analysis, 27.

a) Configuração poética

O fenômeno meteorológico do “vento (רוּחַ)” (vv. 8a.10a) é mencionado duplamente no início da primeira (v. 8a-d) e da terceira parte (v. 10a-d) da quinta estrofe (vv. 8-10). Marca-se a origem dele em Deus. Os três usos da segunda pessoa do singular masculino nas expressões “tuas narinas (אַפֵּיךָ)” (v. 8a), “sopraste (נִשְׁפָּתָהּ)” (v. 10a) e “com teu vento (בְּרוּחְךָ)” (v. 10a), logo no início de cada parte, indicam isso. O “vento (רוּחַ)” (vv. 8a.10a), por sua vez, provoca a agitação dos líquidos, característicos do espaço geográfico meditado. Canta-se que “águas (מַיִם) se amontoaram” (v. 8b), que “fluidos (נְזִילִים) se posicionaram como um dique” (v. 8c), que “oceanos subterrâneos (תְּהוֹמֹת) coalharam no coração do mar (יָם)” (v. 8d), que “o mar (יָם) cobriu” os adversários (v. 10b), sendo que estes, “em águas (מַיִם) magníficas” (v. 10d), “submergiram como chumbo” (v. 10c). São seis menções de líquidos volumosos, com o vocábulo “água (מַיִם)” na primeira e última posição (vv. 8b.10d). Juntando o “dique (גֶּדֶר)”, sete vocábulos tornam presente o Mar dos Juncos. Enfim, os paralelismos favorecem ver a relação entre os quatro cólons iniciais (v. 8a-d) e os quatro cólons finais (v. 10a-d) da quinta estrofe (vv. 8-10).

No centro da estrofe (v. 9a-e), de forma destacada e ganhando centralidade, seis cólons configuram uma introdução (v. 9a) e um discurso direto do inimigo (v. 9b-f). Prevalece o uso da primeira pessoa do singular com, exatamente, sete presenças. Há quatro verbos na conjugação dos prefixos assim flexionados – “perseguirei (אֶרְדֹּף)” (v. 9b), “atingirei (אֶשִׁיג)” (v. 9b), “repartirei (אֶחַלֵּק)” (v. 9c) e “desembainharei (אֶרְיֵק)” (v. 9e) – e três presenças do sufixo pronominal da primeira pessoa do singular – “minha alma (נַפְשִׁי)” (v. 9d), “minha espada (חֶרְבִּי)” (v. 9e) e “minha mão (יָדִי)” (v. 9f).

Enfim, a parte central (v. 9a-f), com seus seis cólons e seu ritmo bem regular (2+2+2+2+2+2) é emoldurada por duas partes correspondentes entre si, sendo que os quatro cólons iniciais guardam o ritmo 2+2+3+3 (v. 9a-d) e os quatro cólons finais, o ritmo 2+2+2+2 (v. 10a-d). Forma-se uma estrutura concêntrica, que oferece integridade e determinada autonomia literária à quinta estrofe: A (v. 8a-d) – B (v. 9a-f) – A (v. 10a-d). Todas as orações são verbais. Em geral, o verbo ocupa a primeira posição, com exceção da oração inicial. Nela, o complemento – “com o vento de tuas narinas (בְּרוּחְךָ אַפֵּיךָ)” (v. 8a) – é antecipado, o que chama a atenção.

b) Reflexão temática

Em princípio, é o “vento (רוּחַ)” (vv. 8a.10a) que agita o mar. Cabe-lhe uma força espetacular. No caso, o orante imagina as origens do “vento” nas “narinas” divinas (v. 8a). Ou seja, é o “SENHOR (יְהוָה e יְהוּ)” (vv. 2.3^{2x}.6^{2x}), “Deus (אֱלֹהִים e אֱל)” de Israel (v. 2^{2x}), que “sopra (נִשְׁפָּח)” (v. 10a).

O substantivo traduzido aqui como “vento (רוּחַ)” é mencionado onze vezes no livro do Êxodo. Surgem, assim, paralelismos significativos. Antes de tudo, observa-se uma oposição. Enquanto a “respiração (רוּחַ)” dos hebreus no Egito ficou “curta” (Ex 6,9), no sentido de eles, por causa da “dura servidão” (Ex 1,14), terem perdido sua força, o “vento” ou “sopro” (רוּחַ) divino manifesta-se com grande força, inclusive no Canto de Moisés.

Antes de o profeta cantar, já há evidências disso. No caso, o episódio do oitavo sinal e/ou prodígio no Egito (Ex 10,1-20) ilustra bem a realidade em questão. Ora “o SENHOR conduz um vento (רוּחַ) leste pela terra”, sendo que este “vento (רוּחַ) carrega” e traz “os gafanhotos” (Ex 10,13). Ora, ao “mudar muito duramente o vento (רוּחַ) do mar”, Deus “carrega os gafanhotos” embora e “os sopra em direção ao Mar dos Juncos, a fim de que não restasse nenhum deles em todo o território do Egito” (Ex 10,19).

Outra corrente de ar significativa é o “vento (רוּחַ) leste”, por meio do qual “o SENHOR expulsa o mar e o transforma em aridez”, a fim de que “as águas ficassem fendidas” e os israelitas, ao atravessarem o mar a pé enxuto, escapassem da perseguição dos egípcios (Ex 14,21). Eis o “vento (רוּחַ)” acolhido e lembrado por Moisés, quando canta nos vv. 8a.10a, versos estudados neste momento.⁶²

Isto é, o Canto de Moisés parece celebrar o que o “vento” (vv. 8a.10a) faz com o mar. “Águas (מֵיִם) se amontoam (עָרַם)” (v. 8b). “Fluidos (נְזִילִים) se posicionam (נָצַב) como um dique (גֹּדֶר)” (v. 8c). “O mar (יָם) cobre (כִּסָּה) o faraó e o exército dele (v. 10b), sendo que estes últimos “submergem (צָלַל) como chumbo (עֲפָרַת)” (v. 10c) “em águas (מֵיִם) magníficas (אֲדִירִים)” (v. 10d). Resta saber se o fato de os “oceanos subterrâneos (תְּהוֹמֹת)” e/ou os “abismos (תְּהוֹמֹת) coalharem (קָפַא)” ou “se solidificarem (קָפַא)” (Jó 10,10; Sf 1,12; Zc 14,6) “no coração do mar (יָם)” é um processo imaginado como consequência da

⁶² Mais tarde, o mesmo vocábulo, além de “respiração”, “alento”, “sopro” ou “vento”, indica o “Espírito (רוּחַ) de Deus (אֱלֹהִים)” (Ex 35,31), com o qual este último equipa os construtores do santuário móvel (Ex 28,3; 31,3; 35,21.31).

ventania inicial (v. 8a), ou seja, um fenômeno à parte. Além disso, nasce também a pergunta sobre o “oceano subterrâneo (תְּהוֹם)” ou o “abismo (תְּהוֹם)” (vv. 5a.8d): por acaso, trata-se de um fenômeno natural e/ou de uma ideia mítica a respeito de espaço em questão?

No caso, a raiz verbal traduzida como “amontoar (עָרַם I)” somente aparece no v. 8b. Existe, no entanto, um substantivo dela derivado. Visa-se a um “amontoado (עֲרָמָה)” no sentido de “monte”, formado por “trigo” (Ct 7,3) ou por outro cereal (Jr 50,26; Ag 2,16; Rt 3,7; Ne 13,15), por uma “oferta sagrada” (2Cr 31,6^{2x}.7.8.9) ou por “entulho” (Ne 3,34). No Canto de Moisés, por sua vez, trata-se, aparentemente, de “águas amontoadas” (v. 8b) em consequência do “vento” (v. 8a). Percebe-se a linguagem poética. Em princípio, o poema fala de ondas.

Em seguida, o Canto de Moisés pensa em “fluidos (נִזְלִים)” (v. 8c). A raiz verbal indica o movimento de líquidos – “água” (Nm 24,7; Is 48,21; Jr 9,17; 18,14; Sl 147,18; Ct 4,15), “orvalho” (Dt 32,2), “nuvens” (Jó 36,28) ou “bálsamos” (Ct 4,16) – que “fluem (נָזַל)” ou “escorrem”. Assim, em geral, formam-se “correntezas (נִזְלִים)”, “torrentes” ou “fluidos” de “água” (Is 44,3; Sl 78,16.44; Pr 5,15), uma vez que os líquidos em questão não resistem à pressão sofrida, por exemplo, por parte de um “vento” (v. 8a) mais forte. Tais “fluidos (נִזְלִים)” (v. 8c), por sua vez, “posicionam-se (נָצַב)” novamente (v. 8c; ver também Ex 5,20; 7,15; 17,9; 18,14; 33,8.21; 34,2). Assim, no Canto de Moisés, eles formam agora um “dique (גֵּד)” (v. 8c), semelhantemente às águas represadas no mar, que parece ser uma “represa (גֵּד)” gigantesca (Sl 33,7; 78,13). Ou semelhante às águas do Jordão, que, no momento da chegada dos israelitas, formam “diques”, a fim de que o povo do êxodo atravessasse o rio a pé enxuto (Js 3,13.16). No Canto de Moisés, os líquidos, aparentemente, são pensados como sólidos, a exemplo de um “amontoado” ou “dique (גֵּד) da colheita” (Is 17,11), formado por grãos, azeite ou vinho. Enfim, os “fluidos” (v. 8c) formam uma parede de água e/ou um “dique” (v. 8c) no Mar dos Juncos, oferecendo passagem a quem caminha rumo à liberdade.

Com a ausência das “águas (מַיִם)” (v. 8b), no sentido de estas não mais cobrirem todo o fundo do mar, justamente por “terem se amontoado” (v. 8b) e “se posicionado como um dique” (v. 8c), os “abismos (תְּהוֹמֹת)” agora “se solidificam (קָפָא)” (v. 8d). Quer dizer, onde normalmente se encontram “águas (מַיִם) magníficas (אֲדִירִים)” e/ou abundantes (v. 10d), que, como “mar (יָם)”, tudo “cobrem (כִּסָּה)” (v. 10b), agora há terra seca ou “solidificada (קָפָא)” (v. 8d), mesmo que isso seja nas maiores “profundezas (מְצוֹלוֹת)” (v.

5b), nos “abismos (תְּהוֹמֹת)” (v. 8d) ou no “coração do mar (לֵב יָם)” (v. 8d). Portanto, no Canto de Moisés, o vocábulo “abismo (תְּהוֹמֹת)” indica um lugar que pertence à terra, e não um espaço mítico debaixo da terra, no sentido de “águas subterrâneas (תְּהוֹמֹת)” (v. 8d).⁶³

A expressão “coração do mar (לֵב יָם)” (v. 8d), por sua vez, traz o “coração do faraó (לֵב פַּרְעֹה)” (Ex 4,21; 7,3.13.14.22.23; 8,11.15.28; 9,7.12.14.34.35; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8), o “coração (לֵב)” dos “servos dele” (Ex 10,1) e/ou o “coração (לֵב)” de todos os egípcios (Ex 9,21; 14,17) à memória. Com isso, também entram em cena o “coração (לֵב)” de Aarão (Ex 4,14; 28,29.30^{2x}) e o de Beseleel e Ooliab (Ex 35,34-35), assim como o “coração (לֵב)” de cada israelita (Ex 25,2; 35,5.21), cabendo-lhes a vocação de serem “sábios de coração (חֲכָמֵי לֵב)” (Ex 28,3; 31,6^{2x}; 35,10; 36,1.2^{3x}.8) ou uma “sábia de coração (חֲכָמַת לֵב)” (Ex 35,25.26), no sentido de “os homens, junto com as mulheres, serem de coração (לֵב) generoso (נָדִיב)” (Ex 35,22.29). Enfim, as quarenta e seis menções do “coração (לֵב)” no livro do Êxodo promovem um contraste entre, de um lado, pessoas com coração endurecido e insensível, no sentido de não pensarem o que precisa ser pensado, e, do outro, pessoas com coração sábio e generoso. Mais ainda, de acordo com o estado do coração de cada pessoa, o “coração do mar (לֵב יָם)” (v. 8d) se torna terra firme ou “mar que cobre” (v. 10b). No caso, o mar ganha diversas representatividades, ora positivas, ora negativas. Ora ele salva, ora destrói.

Um segundo elemento ainda ganha visibilidade na imagem de o faraó e o exército dele “terem submergido (צָלַל) como chumbo (עֲפָרַת)” (v. 10c) “nas águas (מַיִם) magníficas (אַדְיָרִים)” (v. 10d) do Mar dos Juncos. O metal pesado, outro elemento representante das dimensões ambientais no poema aqui investigado, somente é mencionado nove vezes na Bíblia Hebraica. Junto com o “ouro (זָהָב)”, a “prata (כֶּסֶף)”, o “bronze (נְחָשֶׁת)” – este último tendo como base o cobre e o estanho –, o “ferro (בַּרְזֵל)” e o “estanho (בְּדִיל)”, o “chumbo (עֲפָרַת)” também é considerado um metal precioso, mesmo que seja em escala inferior (Nm 31,22; Ez 22,18.20; 27,12). Assim como o “ferro (בַּרְזֵל)”, o “chumbo (עֲפָרַת)” é considerado um metal mais resistente do que uma “rocha (צוּר)” pedrosa (Jó 19,24), servindo ora para fazer uma “tampa” que fecha uma caixa (Zc 5,7), ora para ser um “peso (אָבֶן) de chumbo (עֲפָרַת)” (Zc 5,8). Todavia, existe a arte da fundição, sendo que, na antiguidade, também o “chumbo (עֲפָרַת)” é derretido para, assim, ser tirado da pedra (Jr

⁶³ Em relação à carga semântica do substantivo “abismo (תְּהוֹמֹת)”, ver R. Laird HARRIS, תְּהוֹמֹת (thm), 1632-1633.

6,29), separando-se, no processo de aquilatação, a “escória (סִיג)” (Ez 22,19) do metal purificado. Enfim, o Canto de Moisés pressupõe o conhecimento do “chumbo (עֲפָרַת)” (v. 10c) e das características dele.⁶⁴ Por causa de seu peso extraordinário, maior do que o peso do faraó e/ou de seu exército, formado por cavalos e carros de guerra, o chumbo “submerge (צָלַל)” na água (v. 10c), “sem possibilidade de voltar”.⁶⁵ Isto é, ironicamente, o peso neste caso não é algo positivo.

Voltando, novamente, ao conjunto dos versos que formam a quinta estrofe do poema (vv. 8-10), é possível observar que o início (v. 8a-d) e o final (v. 10a-d) dessa unidade literária se concentram na descrição das “águas” (vv. 8b.10d) do “mar” (vv. 8d.10b) agitadas por um “vento” (vv. 8a.10a), visando a elas ora por ficarem paradas (v. 8b-d), dando passagem aos israelitas, ora por “fluírem” (v. 8c), “cobrindo” (v. 10b) e fazendo “submergir” (v. 10c) os egípcios. No centro da quinta estrofe, porém, ganha destaque o discurso direto (v. 9b-f) do “inimigo (אֹיֵב)” (v. 9a) de quem agora caminha rumo à liberdade em terras novas.

No caso, esse “inimigo (אֹיֵב)” opressivo (vv. 6d.9a) continua a iludir-se. Em vez de enxergar o perigo e/ou a catástrofe em relação à sua sobrevivência, prevalece um sêtuolo olhar extenso para sua vontade – “perseguirei (אֶרְדֹּף)” (v. 9b), “atingirei (אֶשִׁיג)” (v. 9b), “repartirei (אֶחְלֶק)” (v. 9c) e “desembainharei (אֶרְיֶק)” (v. 9e) – e para aquilo que, por enquanto, lhe pertence – “minha alma (נַפְשִׁי)” (v. 9d), “minha espada (חֶרֶבִּי)” (v. 9e) e “minha mão (יָדִי)” (v. 9f). O foco está no “despojo (שָׁלַל)” (v. 9c). Ou seja, a questão se concentra na vontade de “encher-se (מָלֵא)” (v. 9d) e “tomar posse (יָרַשׁ)” (v. 9f) dos por ele oprimidos.

De forma surpreendente, a narrativa exodal reflete sobre a “perseguição (רָדַף)” (v. 9b) e a “atingibilidade (נִשָּׁג)” (v. 9b) dos que caminham rumo à liberdade como vontade de Deus. Isto é, após as diversas tentativas de convencer o rei do Egito da necessidade de ele desistir de suas políticas opressivas, finalmente o SENHOR, Deus de Israel, “torna forte o coração do faraó, para que este persiga (רָדַף)” (Ex 14,4.8-9) e “atinja (נִשָּׁג)” (Ex 14,9) aqueles que violentamente subjugou a seu poder. Assim, “os egípcios perseguem (רָדַף)”

⁶⁴ Em hebraico, embora com a sequência modificada, as três consoantes iniciais do vocábulo “chumbo (עֲפָרַת)” (v. 10c) espelham as três consoantes iniciais da palavra “faraó (פַּרְעֹה)” (v. 4a) (Antonio NEPI, **Esodo**, 251).

⁶⁵ Michelangelo PRIOTTO, **Esodo**, 283. A raiz verbal traduzida como “submergir (צָלַל II)” somente aparece em Ex 15,10c. Existem ainda as raízes verbais “tinir (צָלַל I)” (1Sm 3,11; 2Rs 21,12; Jr 19,3; Hab 3,16) e “sombrejar (צָלַל III)” (Ez 31,3; Ne 13,19).

os hebreus “e entram atrás deles até o meio do mar”, isto é, “todos os cavalos do faraó, seus carros de guerra e seus condutores” (Ex 14,23). E é essa insistência na perseguição que os aproxima da morte. Enfim, não é possível evitar a catástrofe para quem, como governador e/ou militar, definitiva e decididamente insiste na opressão em meio a “um delírio impotente”.⁶⁶ Salvam-se, no entanto, os povos: ora os israelitas, ora aqueles egípcios que, com suas críticas e seus comportamentos, já tinham se oposto às decisões de seu próprio rei (Ex 8,15; 10,7).

Em outros termos, é ilusório o poder opressivo querer impor-se com a “espada (חֶרֶב)” (v. 9e), a fim de, com a própria “mão (יָד)” (v. 9f), “tomar posse (יָרַשׁ)” (v. 9f) e “repartir (חָלַק) despojo (שָׁלַל)” (v. 9c). Talvez, pelas irônicas palavras de Moisés e Aarão, exista a possibilidade de o SENHOR, Deus de Israel, “avançar com a espada (חֶרֶב)” contra alguém, inclusive contra seu povo (Ex 5,3). No entanto, na realidade, descobre-se que a “espada (חֶרֶב)” capaz de “matá-los” está “na mão (יָד) do faraó e dos servos dele” (Ex 5,21). Mais ainda, posteriormente, Moisés declara sua fé de que Deus “o libertou dessa espada (חֶרֶב) faraônica” (Ex 18,4).

Enfim, a “espada (חֶרֶב)”, por mais que tenha se tornado instrumento de defesa para os próprios hebreus, ora quando Josué venceu os amalecitas (Ex 17,13), ora quando “os filhos de Levi mataram seus irmãos, companheiros e próximos” após terem aderido ao bezerro de ouro (Ex 32,27), é um símbolo multifacetado no livro do Êxodo. De um lado, a arma em questão traz a “ira inflamada” de Deus à memória, a qual se opõe a quem insiste no “curvamento”, na “humilhação” e/ou na “opressão” dos mais fracos e indefesos, mesmo que o opressor seja israelita (Ex 22,23). Do outro lado, um “altar” não deve ser construído com “pedra lavrada”, isto é, “pedra de cantaria”, sendo que uma “espada (חֶרֶב)” foi movida sobre ela e, assim, a profanou” (Ex 22,23). Seguindo as palavras do Canto de Moisés, por sua vez, vale a convicção de que não será “a mão (יָד)” do faraó a “tomar posse” (v. 9f) dos por ele oprimidos. Pelo contrário, após “ter feito Israel sair do Egito com mão (יָד) elevada” (Ex 14,8) e, com sua “mão (יָד) grandiosa” (Ex 14,31), “tê-lo salvado da mão dos egípcios” (Ex 14,30), o SENHOR, Deus de Israel, com “as mãos (יָדַי) dele”, se propõe a “firmar um santuário” para seu povo (v. 17c).

⁶⁶ Michelangelo PRIOTTO, *Esodo*, 283.

1.7. Sexta estrofe (v. 11)

Um versículo “único e enfático” termina a primeira parte do Canto de Moisés (vv. 1c-11c).⁶⁷ Três cólons constituem a sexta estrofe (v. 11a-c). Eis o texto hebraico e a tradução espelhada para o português.

מִי־כְמֹכָה בְּאֵלִים יְהוָה **11a** Quem é igual a ti entre os deuses, ó SENHOR?

מִי כְמֹכָה נְאֻדָּר בְּקִדְּשׁ **11b** Quem é igual a ti, ó magnífico em santidade,

נִוְרָא תְהִלָּת עֲשֵׂה פֶלֶא: **11c** ó temível de louvores, ó realizador de um milagre?

a) Configuração poética

Existe simetria. Cada linha e/ou cólon (v. 11a.b.c) é composta e/ou formado de quatro palavras. Com isso, chega-se a três vezes quatro, ou seja, ao número simbólico de doze palavras compositoras da sexta estrofe. Inicialmente, um paralelismo, que nasce a partir de uma repetição, chama a atenção. Como se observa comumente, a repetição trabalha com uma variação. Enquanto, de forma mais extensa, a primeira pergunta é formada por três palavras – “Quem (מִי) é como tu (כְּמֹכָה) entre os deuses (בְּאֵלִים)?” (v. 11a) –, ao repeti-la, sobram apenas duas palavras – “Quem (מִי) é como tu (כְּמֹכָה)?” (v. 11b).

Além das duas perguntas, observa-se uma sequência de quatro apelativos. A tradução acima apresentada os destaca pelo emprego da interjeição que funciona como apelativo: “ó SENHOR (יְהוָה)” (v. 11a), “ó magnífico (נְאֻדָּר) na santidade (בְּקִדְּשׁ)” (v. 11b), “ó temível (נִוְרָא) de louvores (תְּהִלָּת)” (v. 11c) e “ó realizador (עֲשֵׂה) de um milagre (פֶּלֶא)” (v. 11c). Surge ainda outro paralelismo a partir dos três participípios empregados: “magnífico (נְאֻדָּר)” (v. 11b), participípio flexionado no *Nifal* singular masculino, “temível (נִוְרָא)” (v. 11c), outro participípio flexionado no *Nifal* singular masculino, e “realizador (עֲשֵׂה)”, participípio flexionado no *Qal* singular masculino. No mais, observa-se que os quatro apelativos são compostos de sete palavras, e as duas perguntas, de cinco palavras. Também esses dois números, como comentado anteriormente, guardam conotações simbólicas.

⁶⁷ Maribeth HOWELL, Exodus 15,1b-18: a poetic Analysis, 31.

As duas perguntas e os quatro apelativos, que, juntamente, formam seis elementos e, por isso, favorecem a presença de outro número significativo – seis como metade de doze –, tornam a sexta estrofe (v. 11a-c) retórica. O SENHOR, Deus de Israel, já estava sendo tratado como “tu” na estrofe anterior (vv. 8-10) por meio do uso da segunda pessoa do singular (vv. 8a.10a^{2x}). Agora, porém, continuando a dirigir-se diretamente a esse Deus, o orante no Canto de Moisés, de forma hínica, realça a grandeza extraordinária do SENHOR em relação aos outros “deuses (אֱלֹהִים)” (v. 11a).⁶⁸ As duas perguntas retóricas – “Quem é como tu?” (v. 11a-b) –, que iniciam, de um modo marcante, a primeira e segunda linhas da sexta estrofe, esperam por negações, isto é, por um duplo “ninguém”. Além disso, os “três qualificadores” no final da estrofe – “magnífico na santidade” (v. 11b), “temível de louvores” (v. 11c) e “realizador de um milagre” (v. 11c) – sublinham e/ou “ênfatizam a incomparabilidade do SENHOR”, Deus dos hebreus.⁶⁹

Enfim, a sexta estrofe, com o v. 11, funciona, de um lado, como “apóstrofe, que conclui a primeira parte” do Canto de Moisés:⁷⁰ após ter narrado o que aconteceu no mar (vv. 1c-10d), o ouvinte-leitor pode responder agora o que lhe é perguntado (v. 11a-b). Do outro lado, a sexta estrofe torna-se uma dobradiça: como uma porta que sobre esta última se vira, fechando e abrindo novamente, o poema, daqui para frente, irá acolher outra etapa da dinâmica exodal. Isto é, depois que o ouvinte-leitor retomou o alento (v. 11) e se tornou mais consciente do que aconteceu no mar (vv. 1c-10c), a partir da sétima estrofe, que se inicia no v. 12, olhará para a terra, seja para a terra no deserto, seja para a terra prometida.

b) Reflexão temática

A preposição traduzida por “como (כְּמוֹ)”, com o acréscimo do sufixo pronominal da segunda pessoa do singular masculino para resultar em “como tu (כְּמֹכָה ou כְּמֹכָה)” (v. 11a.b), aparece treze vezes no livro do Êxodo. Aparece quatro vezes no Canto de Moisés. Primeiramente é dito que os egípcios “descem às profundezas” do mar “como uma pedra (כְּמוֹ-אֶבֶן)” (v. 5b). Em seguida, contempla-se como “os fluidos” do mar “se posicionam

⁶⁸ A escrita de “deuses (אֱלֹהִים)” (v. 11a) é defectiva, uma vez que o plural do vocábulo “deus (אֱלֹהִים)”, comumente, é “deuses (אֱלֹהִים)” (Sl 29,1). “Isto é, é escrito somente com *alef*, *lamed* e *mem*, sem a letra *yod*”, sendo que esta última, em geral, é parte integrante da terminação que caracteriza o plural masculino absoluto (Rabbi JISHMA’EL, **Il cantico presso il mare**, 131).

⁶⁹ Maribeth HOWELL, Exodus 15,1b-18: A Poetic Analysis, 30.

⁷⁰ Antonio NEPI, **Esodo**, 251.

como um dique (כְּמוֹ-יֵד) (v. 8c). Finalmente, Moisés e quem o acompanha perguntam ao SENHOR: “Quem é igual a ti (מִי-כְמֹכָה)?” (v. 11a.b). Quer dizer, a ideia comparativa referente ao SENHOR, Deus de Israel, é consequência de comparações anteriores.

Focando o livro inteiro, nascem outros paralelismos que chamam a atenção. Em seu discurso direto, dirigido a Moisés e a ser transmitido por este último ao faraó, o SENHOR, Deus dos hebreus, chega a afirmar: “Não há ninguém (אִין) igual a mim (כְּמֹנִי)” (Ex 9,14). Outra vez essa incomparabilidade se encontra vinculada à observação de um fenômeno a ser presenciado no meio da natureza. Os egípcios irão presenciar “um granizo muito pesado, sendo que como esse (כְּמֹהוּ) nunca houve no Egito” (Ex 9,18.24). Posteriormente, por ocasião da oitava praga do “gafanhoto”, é dito que “como ele (כְּמֹהוּ)” nunca houve, nem antes, nem depois (Ex 10,14). Isso vale também para o grito dos egípcios no momento da morte dos primogênitos: “como ele (כְּמֹהוּ)” nunca houve e nunca mais haverá grito (Ex 11,6^{2x}). Enfim, cabem incomparabilidade, exclusividade e/ou unicidade ao SENHOR, Deus dos hebreus. Por consequência, isso vale também para os sinais provocados por ele, mas, semelhantemente, também para o óleo (Ex 30,22-33) e para a mistura aromática, isto é, o incenso (Ex 30,34-38), usados para indicar a presença da santidade de Deus no espaço consagrado. Não se deve fazer outro óleo “como esse (כְּמֹהוּ)” (Ex 30,32.33) ou outra mistura aromática “como essa (כְּמֹהוּ)” (Ex 30,38).

O ponto de comparação se encontra nos demais “deuses (אֱלֹהִים)” (v. 11a). No caso, o vocábulo “deus (אֱלֹהִים)” (vv. 2c.11a) já foi discutido anteriormente, avaliando-se as sete presenças dele no livro do Êxodo (1.3.b). Agora, por sua vez, o Canto de Moisés, no final (v. 11a-c) da primeira parte (vv. 1c-11c), insiste em três raciocínios para destacar a desigualdade e/ou a incomparabilidade do “SENHOR (יְהוָה)” (v. 11a), quando este é comparado aos outros “deuses (אֱלֹהִים)” (v. 11a) comumente encontrados no contexto histórico-cultural do Israel bíblico.

Primeiramente, o “SENHOR (יְהוָה)” (v. 11a), Deus de Israel, é tido como “magnífico em santidade” ou, valorizando a presença do artigo definido no texto hebraico, “magnífico (נִאֲדָר) na santidade (בְּקִדְשׁ)” (v. 11b). Também a raiz verbal “ser magnífico (אָדַר)” (vv. 6b.11b) aparece agora pela segunda vez no Canto de Moisés (ver a explicações em 1.5.b). Enquanto, porém, o SENHOR, anteriormente, foi chamado de “magnífico (נִאֲדָרִי) em poder (בְּכֹחַ)” ou, com atenção ao artigo definido no texto hebraico, “magnífico no poder (בְּכֹחַ)” (v. 6b), agora o Deus dos israelitas é descrito como “magnífico

em santidade” ou “magnífico na santidade (שְׁקִיף)” dele (v. 11b). O que, por sua vez, caracteriza essa santidade? Em que sentido o Deus exodal é santo?

No livro do Êxodo, a raiz verbal “ser santo (שָׁקַד)” aparece vinte e oito vezes flexionada como verbo: no grau do *Qal* (Ex 29,21.37; 30,29), no grau do *Nifal* (Ex 29,43), no grau do *Piel* (Ex 13,2; 19,10.14.23; 20,8.11; 28,3.41; 29,1.27.33.36.37.44^{2x}; 30,29.30; 31,13; 40,9.10.11.13), no grau do *Hifil* (Ex 28,38) e no grau do *Hitpael* (Ex 19,22). Além disso, há substantivos e um adjetivo que dessa raiz verbal derivam: “santuário (מִקְדָּשׁ)” (v. 17c; 25,8), “santidade (שְׁקִיף)” (setenta vezes) e “santo (שָׁקֵד)” (Ex 19,6; 29,31). Portanto, ao todo, a temática favorecida pela raiz “ser santo (שָׁקַד)” é trabalhada cento e duas vezes no segundo livro do Pentateuco. Tem, portanto, grande importância.

Quanto ao substantivo “santidade (שְׁקִיף)”, com setenta ocorrências no livro do Êxodo, visa-se por meio dele ao “solo sagrado (שְׁקִיף־מַתְּקִיף)” (Ex 3,5), à “convocação sagrada (שְׁקִיף־אֶקְרָא)” (Ex 12,16^{2x}), ao “SENHOR, magnífico (נִפְאָר) na santidade (שְׁקִיף)” (v. 11b), ao “aprisco da santidade dele (שְׁקִיף־דָּו)” (v. 13d) ou à “santidade” que lhe pertence (Ex 28,36; 39,30), ao “sábado santo (שַׁבָּת־שָׁקֵד)” (Ex 16,23; 31,14) ou ao “descanso sabático santo (שַׁבָּת־שָׁקֵד)” (Ex 31,15; 35,2), a Israel como “homens santos (אֲנָשִׁים־שָׁקֵד)” (Ex 22,30), com as “consagrações deles (שְׁקִיף־הֵם)” (Ex 28,38), ou, à tenda do encontro, isto é, à “morada (מִשְׁכָּן)” (Ex 40,9), quer dizer, ao “santuário” com o “santo (שָׁקֵד)” (Ex 26,33.34; 28,29.35.43; 29,30; 31,11; 35,19; 36,1.3.4.6; 38,24.27; 39,1; 39,41) e o “santo dos santos (שָׁקֵד־הַקֹּדֶשׁ־הַקֹּדֶשׁ)” (Ex 26,33.34; 30,10), ao “altar santíssimo (שָׁקֵד־הַקֹּדֶשׁ־הַקֹּדֶשׁ)” e os utensílios dele, à bacia e seus suportes (Ex 29,37; 30,29; 40,10), assim como aos utensílios das “vestes sagradas (בְּגָדֵי־שָׁקֵד)” (Ex 28,2.4; 31,10; 39,1.41; 40,13), ao “diadema da santidade (שָׁקֵד־הַקֹּדֶשׁ)” (Ex 29,6; 39,30), às “vestes sagradas (בְּגָדֵי־הַקֹּדֶשׁ)” (Ex 29,9; 35,19.21), à “unção sagrada (מִשְׁחַת־שָׁקֵד)” (Ex 30,25^{2x}.31.32^{2x}; 37,29) ou às “coisas consagradas (הַקֹּדֶשִׁים)” em geral, como, por exemplo, os alimentos ofertados a Deus (Ex 28,38; 29,33.34), ao “incenso” (Ex 30,35.36.37) e ao “siclo santo (שִׁקְלֵי־הַקֹּדֶשׁ)” (Ex 30,13.24; 38,24.25.26). Enfim, a santidade cabe, por excelência, ao SENHOR, Deus de Israel, ao santuário com tudo o que dele faz parte, mas também a todo lugar ou solo em que Deus se faz presente, ao sábado e ao povo de Israel como “nação santa (גּוֹי־שָׁקֵד)” (Ex 19,6).

Vale lembrar, outra vez, que, somente no Canto de Moisés, há três presenças do tema. Ora se fala da “santidade (שְׁקִיף)” do SENHOR (v. 11b) ou do “aprisco (נִיחָה) da

santidade (קִדְּוָה) dele (v. 13b), ora do “santuário (מִקְדָּשׁ) formado pelas mãos” do SENHOR (v. 17c).

Tendo em vista os argumentos apresentados até aqui, após a análise bíblico-teológico do Canto de Moisés apresentada nesta primeira parte da Tese Doutoral de (Ex 15, 1c-11c) com o subtítulo: “No mar”, ao acompanhar a leitura das seis estrofes pode-se afirmar que seus elementos ecoteológicos, ecopoéticos e de ecoespiritualidade em questão quase que exclusivamente são sobre o “mar (יָם)” e às “águas (מַיִם)”, com suas onze presenças. Podemos perceber com clareza a divisão utilizada nesta Tese Doutoral entre o “mar e a “terra”. Estes elementos do meio ambiente, o “mar (יָם)” (vv. 1f.4b.8d.10b) ou no “Mar dos Juncos (יַם-סוּף),” (v. 4d) os “abismos (תְּהוֹמוֹת),” (vv. 5a.8b) as “profundezas (מְצוּלוֹת)” (v. 5b) os “flúidos (נִזְלִים),” (v. 8c) e as “águas (מַיִם)” (vv. 8b.10d) não serão mais encontrados na segunda parte do Canto de Moisés. Agora o orante do Canto de Moisés coloca-se em um novo horizonte que se abre: a “terra (אֶרֶץ)” (v. 12b). O orante não olha mais para os acontecimentos da travessia do “mar” (יָם) e /ou do “Mar dos Juncos (יַם-סוּף)” (v. 4d), mas começa a vislumbrar a “terra (אֶרֶץ)” prometida. Por isso, a segunda parte desta Tese Doutoral agora olha para o futuro do “povo (עַם)” do SENHOR (יְהוָה), que foi “adquirido” (קָנָה) (v. 16d) pelo seu Deus. Mas, para alcançar esta “terra” (אֶרֶץ)” (v. 12b) prometida, terá primeiro de “atravessar (עָבַר)” o grande “deserto (מִדְבָּר).” Agora, a experiência da “travessia do mar”, cantada neste poema lírico e que jamais será esquecida pelo Israel de Deus, fica para trás, tendo início uma nova etapa do caminho do “povo (עַם)” de Deus até a “terra” (אֶרֶץ)” prometida.

2. Na terra (vv. 12a-18a)

O poema lírico em Ex 15,1c-18a se divide em duas partes. Nos vv. 1c-10d, o ouvinte-leitor olha para o “mar (יָם)”, sendo que o vocábulo em questão ganha cinco presenças (vv. 1f.4b.d.8d.10b). Além disso, esse substantivo forma uma moldura para a primeira parte do Canto de Moisés, justamente por ser mencionado na primeira e na última estrofes (vv. 1f.10b), considerando que a sexta estrofe (v. 11a-c) cumpre a função de dobradiça e/ou ponte entre a primeira e segunda partes do poema (vv. 1c-10d.12a-18a). Além disso, a menção do mar é completada pela presença de outros vocábulos: “abismos (תְּהוֹמֹת)” (vv. 5a.8d), “profundezas (מְצוּלוֹת)” (v. 5b), “fluidos (נְזִילִים)” (v. 8c) e “águas (מַיִם)” (vv. 8b.10d). Considerando que o mar, na segunda parte do Canto de Moisés (vv. 12a-18a), não é mais mencionado, o espaço geográfico em questão oferece, então, destaque à primeira parte do poema (vv. 1c-10d).

Semelhantemente ao mar na parte inicial do Canto de Moisés (vv. 1c-10d), a “terra (אֶרֶץ)” (v. 12b) caracteriza a parte final do poema (vv. 12a-18a). Diversos outros vocábulos ou nomes favorecem agora o olhar para esse espaço geográfico diferente, que é formado pelo deserto a ser atravessado pelo povo do êxodo e, sobretudo, pelo Levante, ou seja, a região à qual o povo de Deus irá chegar ao alcançar a terra prometida: “aprisco (נֶגֶד)” (v. 13b), “Filisteia (פְּלִשְׁתִּים)” (v. 14c), “Edom (עֲדוֹם)” (v. 15a), “Moab (מוֹאָב)” (v. 15b), “Canaã (כְּנָעַן)” (v. 15c) e o “monte (הָר)” (v. 17a) com o “santuário (מִקְדָּשׁ)” (v. 17c) sobre ele construído.

Ao pensar “a partir da posição dentro da narrativa exodal” – o povo atravessou o mar e se encontra agora a salvo no outro lado dele (Ex 14) –, o ouvinte-leitor do segundo livro do Pentateuco, na primeira parte do Canto de Moisés (vv. 1c-10d), “olha, sobretudo, para trás” e, na segunda parte (vv. 12a-18a), “para frente”.¹ Enfim, com essas observações em relação aos espaços geográficos e cronológicos, compreende-se bem a subdivisão do Canto de Moisés em duas partes (vv. 1c-10d e vv. 12-18), com o (v. 11), que forma a sexta estrofe, cumprindo sua função específica de dobradiça.

Pretende-se, a partir daqui, interpretar as últimas cinco estrofes (vv. 12.13.14-16.17.18) do Canto de Moisés. Novamente, após a tradução de cada uma dessas unidades

¹ Georg FISCHER, Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext, 36.

literárias, seguir-se-ão os estudos em relação à configuração poética e à reflexão temática dos versos em questão.

2.1. Sétima estrofe (v. 12)

Eis as duas orações que formam a primeira estrofe da segunda parte do Canto de Moisés, isto é, a sétima estrofe de todo poema em questão:

נְטִיתָ יְמִינְךָ	12a	Estendeste tua direita:
תִּבְלַעְמוּ אֶרֶץ:	12b	a terra os engolia.

a) Configuração poética

Um “simples bicólon” forma a sexta estrofe no poema aqui estudado, sendo que cada parte dele, ao estabelecer o “ritmo 2+2”, é formada por duas palavras.² No caso, o segundo verbo é mais exigente quanto à compreensão de sua dimensão temporal. Trata-se da raiz verbal “engolir (בלע)” flexionada na conjugação dos prefixos, segunda pessoa do singular masculino, com o sufixo pronominal da terceira pessoa do plural acrescentado. Ao reconhecer que a conjugação dos prefixos, em princípio, apresenta uma ação verbal não concluída, também no sentido de ela ser pensada como repetitiva, abre-se espaço para as seguintes compreensões: “engolia”, “engole” ou “engolirá”. No entanto, por causa da afirmação no v. 12a remeter o ouvinte-leitor claramente ao passado – “estendeste tua direita” –, o que é descrito no v. 12b também parece pertencer ao mesmo contexto temporal.

Surpreende, por sua vez, a mudança entre os usos da segunda e terceira pessoas. Quem canta, duas vezes, visa a Deus usando a segunda pessoa do singular: “estendeste (נְטִיתָ)” (v. 12a) e “tua direita (יְמִינְךָ)” (v. 12a). Ao falar, por sua vez, sobre quem foi “engolido pela terra” (v. 12b), não usa a primeira pessoa, seja no singular, seja no plural. Quer dizer, quando “a terra os engolia”, ele não fez parte daqueles que sucumbiram. Por isso, ainda pode cantar. Mais ainda, o Canto de Moisés, dessa forma, não atribui a

² Maribeth HOWELL, Exodus 15,1b-18: a Poetic Analysis, 32.

catástrofe, da forma mais direta possível, a Deus. Isto é, era simplesmente “a terra” que “os engolia” (v. 12b).

No mais, semelhantemente à abertura da primeira parte do Canto de Moisés (vv. 1c-11c), também a segunda parte (vv. 12-18) ganha realce pelo ritmo *staccato* ou *destacado*. Elementos curtos e marcantes abrem a nova seção.

b) Reflexão temática

A “direita (יְמִינִי)” (v. 12a) do SENHOR, Deus de Israel, já foi amplamente estudada nesta pesquisa (1.5.b). Agora, por sua vez, ao ser mencionada pela terceira vez no Canto de Moisés (vv. 6a.c.12a) e após ter sido dito que ela “derrota o inimigo” (v. 6d), visa-se ao detalhe de que Deus a “estendeu (נָטָה)” (v. 12a). Essa raiz verbal, com vinte e duas ocorrências, é uma palavra-chave no livro do Êxodo.

Em Ex 6,6 em forma de discurso direto, o SENHOR promete a seu povo: “Com braço (זְרוֹעַ) estendido (נָטַתִּי)” e grandes julgamentos os resgatarei”. Semelhantemente, o mesmo Deus, ao “estender (נָטָה) sua mão (יָד)” , propõe-se “a fazer sair os filhos de Israel” do Egito (Ex 7,5). Por consequência, “a mão (יָד) estendida (נָטָה)” por Aarão (Ex 7,19; 8,1.2.13), sendo que ele, juntamente, “estende (נָטָה)” seu “cajado (מִצֵּטָה)” (Ex 8,12), e/ou a “mão (יָד) estendida (נָטָה)” por Moisés “aos céus” (Ex 9,22; 10,21.22), “sobre a terra” (Ex 10,12) ou “sobre o mar” (Ex 14,16.21.26.27), segurando, em alguns momentos, o “cajado” dele (Ex 9,23; 10,13; 14,16), representam a força que, em princípio, pertence ao Deus dos hebreus. Enfim, ao considerar somente os paralelismos presentes no segundo livro do Pentateuco, o gesto de “estender (נָטָה) a direita” (v. 12a), no sentido de braço ou mão, ilustra, de forma temática, o poder libertador do SENHOR. Aliás, mais tarde, Moisés ainda irá “estender a tenda do encontro”, a qual possibilitará, de forma ímpar, a reunião entre o povo e o Deus dele (Ex 33,7).

No início da sétima estrofe do Canto de Moisés (v. 12a-b), por sua vez, Deus não “estende sua direita” (v. 12a) para o bem de algumas pessoas, mas para que “a terra (אֶרֶץ) as engula (בָּלַע)” (v. 12b). Antes desse verso cantado, “transformando-se em réptil”, o “cajado de Aarão (מִצֵּטָה־אֶהֱרֹן)” já se tinha revelado como “engolidor dos cajados” pertencentes aos “sábios e praticantes de feitiçaria” do faraó, isto é, aos “magos dos egípcios” (Ex 7,11-12). Ou seja, o fato de alguém ou algo “ser engolido (בָּלַע)” (v. 12b) pode provir de Deus (Gn 41,7.24).

No entanto, a cena que melhor ilustra essa realidade se encontra em Nm 16, quando é narrada a revolta de Coré, Datã e Abiram. O momento de “o solo (אֲדָמָה) escancarar (פָּצָה) sua boca (פִּיהָ) e engolir (בָּלַע) tudo que era” dos revoltosos (Nm 16,30.34), no sentido de “o solo (אֲדָמָה) fender-se (בָּקַע) debaixo deles” (Nm 16,31) e “a terra (אֶרֶץ) abrir (פָּתַח) sua boca (פִּיהָ)” para levar as “casas” deles, isto é, “seres humanos e posses” (Nm 16,32), a fim de “descerem vivos rumo ao abismo (שְׁאוֹל) e a terra (אֶרֶץ) os cobrir” (Nm 16,33), é contemplado como “criação (בְּרִיאָה) criada (בְּרָא) pelo SENHOR” (Nm 16,30; 26,10; Dt 11,6). No caso, “um fogo saindo de junto do SENHOR consome duzentos e cinquenta homens” (Nm 16,35). Trata-se de uma “imagem poética da terra que engole os inimigos de Deus para expressar sua total destruição”.³

Quem, no entanto, é “engolido pela terra” (v. 12b) no início da segunda parte do Canto de Moisés (vv. 12-18)? Por falar novamente da “direita do SENHOR” (vv. 6a.c.12a) e, portanto, fazer uma referência ao v. 6, é possível imaginar que sejam os egípcios recentemente “encobertos pelas águas” do Mar dos Juncos (Ex 14,28), quando “a direita do SENHOR derrotou o inimigo” (v. 6d) dos hebreus, favorecendo a dinâmica exodal de os anteriormente oprimidos caminharem rumo à liberdade.⁴ Ao ler, porém, o Pentateuco como obra literária em sua versão final, também é possível lembrar-se do que, mais tarde, irá acontecer com os revoltosos quando Israel atravessa o deserto. “A terra irá engolir” (v. 12b) parte do povo eleito. De fato, o verbo “engolir (בָּלַע)” (v. 12b), flexionado na conjugação dos prefixos, terceira pessoa do singular feminino, com o sufixo pronominal da terceira pessoa do plural masculino, possibilita compreender os aspectos temporais de passado, presente e futuro, imaginando-se, em todos os casos, uma ação não concluída. Isto é, tanto é possível traduzir “os engolia (תִּבְלַעְמוּ)” como “os engolirá (תִּבְלַעְמוּ)” (v. 12b). Assim, o Canto de Moisés, como poesia lírica, mantém-se aberto, descortinando diversos horizontes para sua compreensão.

Todavia, é importante ter em mente que “a terra engole” (v. 12b) quem se opõe à dinâmica exodal, quando o SENHOR “estende sua direita” (v. 12a). Trata-se de outro elemento *ecoteológico* e/ou *ecoespiritual*. A “terra (אֶרֶץ)” (v. 12b), no sentido de solo ou mar, torna-se aliada de Deus, no sentido de a natureza, misteriosamente, apoiar a vontade do SENHOR, libertador dos oprimidos.

³ Vicente ARTUSO, **A revolta de Coré, Datã e Abiram (Nm 16–17)**, 204.

⁴ Christoph DOHMEN, **Exodus 1–18**, 353.

2.2. Oitava estrofe (v. 13)

Eis as quatro linhas que formam a segunda estrofe da segunda parte do Canto de Moisés, isto é, a oitava estrofe de todo o poema:

נְתִיתָ בְּחֶסֶדְךָ	13a	Com tua lealdade, guiaste
עַם־יִי גִאֲלָתָּ	13b	o povo que resgataras.
יְהִלָּתָּ בְּעֹזְךָ	13c	Com tua força, (o) dirigiste
אֶל־יְגֹנֶה קִדְּשֶׁךָ:	13d	ao aprisco de tua santidade.

a) Configuração poética

“Dois bicólons” (v. 13a-b.c-d), “cada um com o ritmo de duas mais duas palavras”, formam a oitava estrofe do Canto de Moisés.⁵ No caso, as palavras unidas por um *maqṣef* – “o povo que (עַם־יִי)” (v. 13b) e “ao aprisco (אֶל־יְגֹנֶה)” (v. 13d) – são contabilizadas como um só sintagma. O ritmo regular, favorecido por quatro elementos de tamanho igual, é indicado pelos massoretas por meio dos acentos disjuntivos e conjuntivos, por mais que tais subdivisões não correspondam à sintaxe.

Veem-se duas orações verbais (v. 13a-b.c-d). No início de cada uma delas, o verbo – “guiaste (נְתִיתָ)” (v. 13a) e “dirigiste (יְהִלָּתָּ)” (v. 13c) – traz o predicado e, com a flexão, isto é, com o sinal da segunda pessoa do singular masculino acrescentado às letras que formam a raiz verbal, o sujeito. Com isso, nasce um paralelismo, tanto a partir da forma dada às duas palavras em questão como a partir da pronúncia semelhante delas.

As duas orações, que, com o verbo no início, em princípio já são completas, recebem diversos complementos. Outra vez nascem paralelismos. De um lado, há duas locuções adverbiais: “com tua lealdade (בְּחֶסֶדְךָ)” (v. 13a) e “com tua força (בְּעֹזְךָ)” (v. 13c). No caso, a preposição prefixada e traduzida como “com (בְּ)” (v. 13a.c) e o sufixo pronominal da segunda pessoa do singular masculino traduzido por “tua (ךָ)” (v. 13a.c) se repetem. Do outro lado, a primeira oração (v. 13a-b) conta ainda com o objeto “povo (עַם)”, o qual, por sua vez, recebe o complemento “que (יִי) resgataras (גִּאֲלָתָּ)” (v. 13b). A

⁵ Maribeth HOWELL, Exodus 15,1b-18: a Poetic Analysis, 35.

primeira partícula relativa “que (וְ)” nasce do pronome demonstrativo “este” ou “esse (הַ)”. A segunda oração traz uma segunda locução adverbial: “ao aprisco (אֶל-בְּרִיחַ)” de tua santidade (קִדְּשׁוֹ)” (v. 13c).

Com isso, observam-se dois paralelismos tríplexes. O primeiro deles é formado por três verbos igualmente flexionados na conjugação dos sufixos, segunda pessoa do singular masculino: “guiaste (נָחִיתָ)” (v. 13a), “resgataras (נִלְאַצְתָּ)” (v. 13b) e “dirigiste (נִדְרַחְתָּ)” (v. 13c). A opção de traduzir um deles com o tempo mais-que-perfeito depende do sistema verbal da língua portuguesa. O hebraico desconhece essa diferença. Isto é, a forma é a mesma. O segundo paralelismo tríplex nasce da sequência originada por três substantivos seguidos pelo mesmo sufixo pronominal da segunda pessoa do singular masculino: “tua lealdade (חֶסֶדְךָ)” (v. 13a), “tua força (עֲזָרְךָ)” (v. 13c) e “tua santidade (קִדְּשׁוֹ)” (v. 13d). Com isso, observam-se seis referências diretas ao SENHOR, Deus de Israel, por meio do uso da segunda pessoa do singular masculino.

b) Reflexão temática

A ideia de Deus “guiar (נָחִיתָ)” (v. 13a) seu “povo (עַם)” (v. 13b) marca o início da saída do Egito. A narrativa exodal conta como o SENHOR, em relação aos hebreus, “não os guiou (לֹא-נָחִיתָם)” pelo caminho dos filisteus”, mas favoreceu um desvio pelo deserto (Ex 13,17). Além disso, “ao guiá-los (לְנַחֲתָם)” pelo caminho”, favoreceu a presença de “uma coluna de nuvens durante o dia” e de uma “coluna de fogo durante a noite, a fim de que caminhassem de dia e de noite” (Ex 13,21). Mais tarde, Moisés recebe a seguinte ordem divina: “Guia (נָחִיתָ) o povo (עַם-יִשְׂרָאֵל!)” (Ex 32,34). Enfim, percebe-se a insistência em que haja um guia, no sentido de Deus mesmo e/ou o profeta dele conduzirem aqueles que, por conta própria, não chegariam ao destino previsto.

Quer dizer, para o “povo (עַם)” (v. 11b) resgatado por Deus, mencionado agora pela primeira vez no Canto de Moisés”, tudo depende da “graça”, ou seja, da “lealdade (חֶסֶד)” (v. 13a) divina.⁶ O livro do Êxodo atribui essa qualidade ao SENHOR, Deus de Israel. Afirma que este último “promove (חֶסֶד) lealdade com milhares” (Ex 20,6), no sentido de “preservar lealdade a milhares” (Ex 34,7), justamente por ele ser “abundante em lealdade (רַב-חֶסֶד)” (Ex 34,6). Ou, com outras palavras: a “graça” divina consiste na

⁶ Christoph DOHMEN, **Exodus 1–18**, 353.

“lealdade” (v. 13a) e/ou na “solidariedade” de Deus com quem precisa recuperar sua liberdade por ter sido maltratado por um poder opressivo.

Eis a questão: Deus “resgatou (גָּאַל)” esse seu “povo (עַם)” (v. 13b). A raiz verbal agora em questão somente ocorre duas vezes no segundo livro do Pentateuco. Na cena da segunda vocação de Moisés (Ex 6,1-13), este último recebe a tarefa de transmitir as seguintes palavras de Deus ao povo: “Eu sou o SENHOR e vos farei sair (צֵא) de debaixo das cargas dos egípcios, vos libertarei (נָצַל) da servidão a eles; com braço estendido e grandes julgamentos vos resgatarei (גָּאַל)” (Ex 6,6). No caso, o verbo “resgatar” acompanha os dois verbos que, de forma repetida e constante, indicam a dinâmica exodal. Assim, a saída do Egito e/ou a libertação dos oprimidos são o resgate previsto e realizado por Deus. E é dessa forma que Deus adota o povo dos hebreus. Por isso, Israel, em diversos momentos, escuta Deus chamá-lo de “meu povo (עַמִּי)” (Ex 3,7.10; 5,1; 7,4.16.26; 8,16.17.18.19; 9,1.13.17; 10,3.4; 22,24; 30,33). Como o vocábulo “povo (עַם)” ainda aparecerá outras três vezes no Canto de Moisés (vv. 14.16^{2x}), a reflexão sobre Israel como povo e sobre os demais povos, posteriormente, será continuada (ver os estudos temáticos sobre a nona estrofe em 2.3.b).

No v. 13b, conclui-se a sequência dos três verbos na oitava estrofe: “guiaste (נִהַיְתָה)” (v. 13a), “resgataste (גָּאַלְתָּ)” (v. 13b) e “dirigiste (נִהַלְתָּ)” (v. 13c). Este último não ocorre uma segunda vez no livro do Êxodo, mas encontra outras nove ocorrências na Bíblia Hebraica. A raiz verbal “dirigir (נָהַל)”, também no sentido de “conduzir”, ora é usada no âmbito do pastoreio, isto é, do trabalho com animais (Gn 33,14; Sl 23,2; Is 40,11), ora visa a seres humanos (Gn 33,14; 47,17; Sl 31,4 [como no v. 13a.c, Sl 31,4 traz os dois verbos “guiar {נָהַל}” e “dirigir {נָהַל}”]; Is 49,10; 51,18; 2Cr 28,15; 32,22). No caso da narrativa exodal, subentende-se que Deus “dirige (נָהַל) seu povo (עַם)” (v. 13c). Deste último, por sua vez, fazem parte o “gado pequeno (צֹאן)” e o “gado grande (בָּקָר)” (Ex 10,9.24-26; 13,38).

Com isso combina a imagem do “aprisco (נֶחֱלֶה)” no v. 13d. Outra vez o Canto de Moisés se torna ecoteológico. De um lado, “num sentido não metafórico”, o vocábulo indica “a pastagem” ou o “prado para animais” (2Sm 7,8; Is 27,10; 34,13; 35,7; 65,10; Jr 33,12; 49,19-20; 50,44; Ez 25,5; 34,14^{2x}; Am 1,2; 1Cr 17,7).⁷ Do outro lado, o mesmo vocábulo serve para indicar “o território de Israel” (Is 32,18; Jr 10,25; 23,3; 31,23; 50,19;

⁷ Helmut UTZSCHNEIDER; Wolfgang OSWALD, *Exodus 1–15*, 335.

Os 9,13; Sl 79,7; Lm 2,2), a casa de alguém (Jó 5,3.24; 18,15; Pr 3,33; 21,20; 24,15) ou a terra de outro povo (Sl 74,20; Jr 50,45), mas também “a morada do SENHOR no Sião” (2Sm 15,25; Is 33,20; Jr 25,30; 50,7).⁸ Todavia, no final da oitava estrofe do Canto de Moisés, o orante, ao “cantar para o SENHOR” (v. 1c), agora chama a terra prometida e o santuário a ser construído em Sião de “aprisco de tua santidade (נִינְהָ קֹדֶשְׁךָ)” (v. 13d).

2.3. Nona estrofe (vv. 14-16)

Seguindo a sétima e oitava estrofes nos vv. 12 e 13, as quais iniciam a segunda parte do Canto de Moisés, a nona estrofe (vv. 14-16), de forma mais extensa, ocupa o centro do conjunto formado por cinco estrofes, sendo que a décima e a décima primeira estrofes, nos vv. 17 e 18, serão mais curtas.

Eis as nove linhas que formam a terceira estrofe da segunda parte do Canto de Moisés, isto é, a nona estrofe de todo o poema:

שְׁמָעוּ עַמִּים יִרְגָּזוּ	14a	Povos escutaram: estremeciam.
חֵיל אֲחִיז יִשְׁבִּי פְלִשְׁתִּי:	14b	Medo agarrou os habitantes da Filisteia.
אֲז נִבְהָלוּ אֱלֹהֵי אֲדוֹם	15a	Então os chefes de Edom se apavoraram.
אֵילֵי מוֹאָב יִאֲחַזְמוּ רֶעֶד	15b	Os poderosos de Moab: um abalo os agarrava.
כָּל יִשְׁבֵּי כְנָעַן:	15c	Todos os habitantes de Canaã cambalearam.
תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אִימָתָה וּפְחַד	16a	Terror e pavor caíam sobre eles.
בְּגִדְלֵי זְרוּעֶךָ יִדְמּוּ כְּאֶבֶן	16b	Pela grandeza de teu braço, silenciavam-se como a pedra,
עַד־יַעֲבֹר עַמְּךָ יְהוָה	16c	até que passasse teu povo, ó SENHOR,
עַד־יַעֲבֹר עַם־צוֹ קִנְיָתִי:	16d	até que passasse o povo que adquiriras.

⁸ Helmut UTZSCHNEIDER; Wolfgang OSWALD, *Exodus 1–15*, 335.

a) Configuração poética

A presente subdivisão em linhas valoriza os sinais de pausa colocados pelos massoretas. As pausas, por sua vez, correspondem à estrutura sintática. Em geral, cada oração se torna uma unidade e/ou linha do poema. Somente no v. 14a há dois verbos finitos e, portanto, duas orações.⁹

Existe uma moldura para a nona estrofe. Inicialmente, isto é, na primeira linha, são mencionados os “povos (עַמִּים)” (v. 14a). No final, duplamente nas últimas duas linhas, é mencionado o “povo (עַם)” (v. 16c.d). Os “povos” não israelitas (v. 14a) recebem nomes. São a “Filisteia” (v. 14b), “Edom” (v. 15a), “Moab” (v. 15b) e “Canaã” (v. 15c). Em contraste a eles, existe o “povo” do “SENHOR” (v. 16c), “adquirido” por este último (v. 16d).

Outro paralelismo nasce ao ser descrita a reação dos povos não israelitas à “passagem” (v. 16c-d) de Israel: “estremeciam” (v. 14a), “medo os agarrou” (v. 14b), “se apavoraram” (v. 15a), “um abalo os agarrava” (v. 15b), “cambalearam” (v. 15c), terror e tremor caíam sobre eles” (v. 16a) e “se silenciavam” (v. 16b). São sete reações marcadas pelo medo e/ou pelo susto diante do povo pertencente ao SENHOR.

Finalmente, um paralelismo formado por vários elementos marca o final da nona estrofe: “até que passasse teu povo, ó SENHOR” (v. 16c) e “até que passasse o povo que adquiriras” (v. 16d). No caso, a preposição “até (עַד)”, com sentido temporal, usada aqui como conjunção “até que (עַד)” (v. 16c.d), a partir de seu valor semântico, ganha a função resumidora e/ou sintetizadora. Além disso, observa-se que quem reza no Canto de Moisés fala, nos vv. 14a-16b, sobre os povos não israelitas usando a terceira pessoa. No v. 16b por sua vez, introduz o uso da segunda pessoa do singular, para começar a pronunciar-se agora sobre o Deus de Israel. São quatro referências: “teu braço (זְרוֹעֶךָ)” (v. 16b), “teu povo (עַמְּךָ)” (v. 16c), “ó SENHOR (יְהוָה)” (v. 16c) e “adquiriras (קָנִיתָ)” (v. 16d). Enfim, trata-se de uma mudança significativa quanto à direção do discurso. Do falar sobre os outros se chega ao falar a Deus.

⁹ A mesma subdivisão da nona estrofe em nove linhas (v. 14: duas linhas; v. 15: três linhas; v. 16: quatro linhas) é verificada por William H. C. PROPP (*Exodus 1–18*, 464) e Rainer ALBERTZ (*Exodus 1–18*, 228).

b) Reflexão temática

A nona estrofe do Canto de Moisés (vv. 14-16) opõe o “povo (עַם)” do SENHOR (v. 16c-d) aos demais “povos (עַמִּים)” (v. 14a) que habitam o Levante, mencionando a “Filisteia (פְּלִשְׁתִּי)” (v. 14b), “Edom (עֲדוֹם)” (v. 15a), “Moab (מוֹאָב)” (v. 15b) e “Canaã (כְּנָעַן)” (v. 15c).

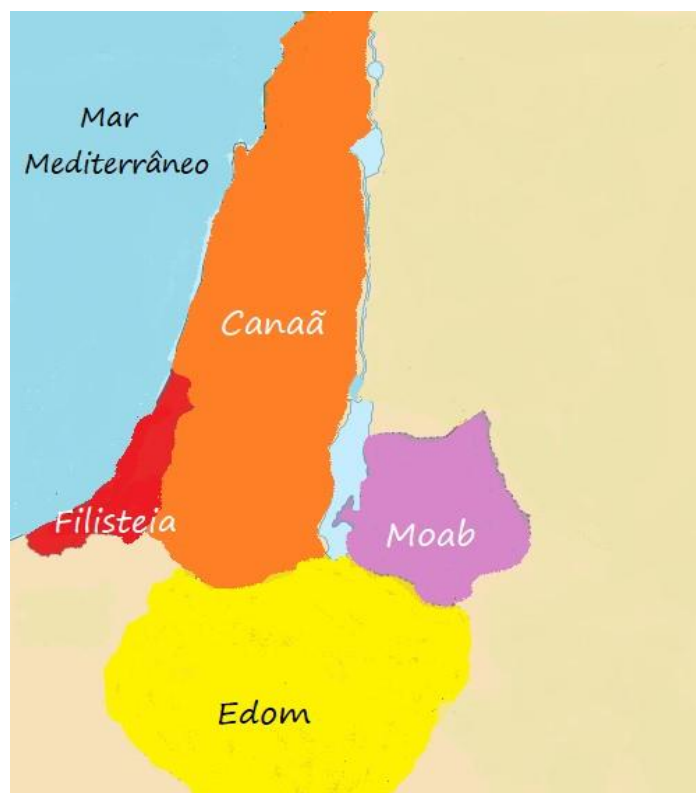


Ilustração 13: Mapa do Levante¹⁰

Narra-se, portanto, a reação daqueles “povos” (v. 14a) que, primeiramente, se encontram com o “povo” (v. 16c.d) do êxodo, quando este se aproxima do seu destino, isto é, da terra prometida. Ou seja, os “povos (עַמִּים)” em questão “escutaram (שָׁמְעוּ)” o que estava acontecendo.

Em princípio, as mais diversas personagens no livro do Êxodo são pensadas como quem escuta ou não escuta a dinâmica exodal. Nesse sentido, narra-se como “Deus escuta (שָׁמַע) a queixa (נִאָּקָה)” dos israelitas, quando estes sofriam com a dura servidão (Ex 2,24; 6,5). Isto é, ele “escutou (שָׁמַע) o grito (קֶעֱצָה) deles diante de seus capatazes” (Ex 3,7),

¹⁰ Mapa de Paulo Freitas BARROS.

assim como, mais tarde, “escuta (שמע) as murmurações (תלילות)” (Ex 16,7.8.9.12) de seu povo já libertado. De forma correspondente, espera-se que também os israelitas (Ex 3,18; 4,1.8.9; 6,9; 16,20; 20,19; 33,4) e/ou o faraó (Ex 6,12.30; 7,4.13.16) “escutem (שמע) a voz (קול)” de Moisés e/ou de Aarão, profetas enviados por Deus a seu povo e ao rei do Egito, “escutando (שמע)”, portanto, o quanto “o SENHOR havia se preocupado” com seu povo (Ex 4,31). Nesse sentido, Moisés dá exemplo quando “escuta (שמע)” os conselhos de seu sogro Jetro (Ex 18,19.24). Em relação ao faraó, por sua vez, consta-se que não estava disposto a “escutar (שמע) a voz do SENHOR” (Ex 5,2; 7,22; 8,11.15; 9,12; 11,9). Contudo, “escutar (שמע), realmente, a voz do SENHOR” (Ex 15,26^{2x}; 19,5^{2x}.9; 24,7) ou a voz do “mensageiro” dele (Ex 23,21.22^{2x}) também se torna o grande desafio para o povo de Deus.

Em todo caso, parece ser impossível não escutar a libertação dos oprimidos. Na época do êxodo, os “povos”, assim como o faraó e Jetro, “escutaram” (v. 14a) os acontecimentos. E tal escuta provocou uma reação dramática, quando é dito que “estremeciam (יִרְגְּזוּן)” (v. 14a). Essa raiz verbal não ocorre outra vez no livro do Êxodo. No entanto, trata-se de um movimento semelhante a um terremoto, quando “a terra estreme (רגז) e trepida” (Sl 77,19), “treme” (Sl 99,1) ou “se move”, sendo que, inclusive, “os fundamentos dos montes” (Sl 18,8) ou os “abismos estremecem (רגז)” (Sl 77,17). Portanto, a reação dos “povos” (v. 14a) ao êxodo, com o “estremecimento” deles (v. 14a), outra vez faz o ouvinte-leitor do Canto de Moisés lembrar-se da natureza e/ou do ambiente, sobretudo dos momentos em que ocorrem abalos assustadores. Terremotos e/ou maremotos são experiências extraordinárias em relação à terra.

Dessa forma, compreende-se bem o que é dito sobre o povo que, assim como Israel, nasce na região costeira do Mar Mediterrâneo no período do Ferro I, isto é, nos séculos XII a XI a.C.: “Medo (היל) agarrou os habitantes da Filisteia” (v. 14b). Ao observar, na Bíblia Hebraica, as demais cinco presenças do substantivo traduzido aqui como “medo (היל)”, percebe-se que sempre se visa à dor de uma “parturiente (יולדה)” (Jr 6,24; 22,23; 50,43; Mq 4,9; Sl 48,7). A raiz verbal “agarrar (אחז)” (v. 14b), por sua vez, traz à memória o momento quando Moisés, por ordem divina, “estende sua mão e agarra (אחז) a serpente pela cauda dela” (Ex 4,4), demonstrando, diante do faraó, que o poder tinha sido transferido para ele.¹¹ No entanto, “os habitantes da Filisteia” não agarram nada,

¹¹ Matthias GRENZER, **O projeto do Êxodo**, 56-57.

mas, pelo contrário, “medo os agarrou” (v. 14b), assim como, logo em seguida, o Canto de Moisés contempla que “um abalo agarra os poderosos de Moab” (v. 15b).

A “Filisteia (פְּלִשְׁתִּים)” (v. 14b) é mencionada três vezes no livro do Êxodo. Como gentílico, a palavra “filisteus (פְּלִשְׁתִּים)” aparece duas vezes. Ora se fala do “caminho da terra (אֶרֶץ) dos filisteus” (Ex 13,17), ora do “mar (יָם) dos filisteus” (Ex 23,31). Somente no v. 14b do Canto de Moisés, ouve-se ou lê-se o nome próprio do país da “Filisteia (פְּלִשְׁתִּים)”. No caso, os filisteus fizeram parte dos povos do mar. Chegaram, no século XII a.C., da região dos Bálcãs ao Levante, ora via terra, ora atravessando, com seus navios, o Mar Mediterrâneo, até se tornaram uma ameaça para o Egito. No entanto, com a permissão deste último, estabelecem-se no sudoeste do Levante, na costa do Mar Mediterrâneo, formando a pentápole com as cinco cidades de Asdod, Ascalon,¹² Gaza, Ecrom e Gate.



Ilustração 14: Cerâmica da Filisteia (séculos XII a XI a.C.).¹³

¹² Em relação ao estudo dos “filisteus” no período do Ferro I, ver Amihai MAZAR, **Arqueologia na terra da Bíblia**, 297-322; Volkmar FRITZ, **Die Entstehung Israels im 12: und 11. Jahrhundert v. Chr.**, 156-169.

¹³ Disponível em: <<https://cienciaconfirmaigreja.blogspot.com/2016/08/arqueologos-acham-restos-do-povo.html>>. Acesso em: 07/02/2022.

Entretanto, o Canto de Moisés refere-se, mais exatamente, aos “habitantes da Filisteia (יִשְׁבֵּי פְלִשְׁתִּים)” (v. 14b). No caso, o particípio ativo plural masculino do verbo “sentar”, “assentar-se” e/ou “habitar”, também no sentido de “habitantes (יִשְׁבֵּי)”, traz a questão do acesso à terra para nela permanecer e/ou morar. É um assunto importante para o Pentateuco e toda a Bíblia Hebraica. Os paralelismos no livro do Êxodo o confirmam. Inicialmente, Moisés é contemplado como quem “se assenta (יָשַׁב)” e/ou se refugia na “terra de Madiã (בְּאֶרֶץ-מִדְיָן)”, “sentando-se (יָשַׁב) junto a um poço”, para, logo a seguir, “habitar (יָשַׁב)” junto com seu sogro, sua esposa Séfora e seu filho Gerson (Ex 2,15.21).¹⁴ Em outro momento, “os filhos de Israel” são contemplados como os que “habitaram (יָשְׁבוּ)”, durante quatrocentos e trinta anos, no Egito” (Ex 12,40; 16,3). Depois disso, chegam a “sentar-se (יָשַׁב), cada um em seu local”, no deserto (Ex 16,29), para, finalmente, alcançarem a terra prometida, sabendo que se trata de uma “terra (אֶרֶץ)” já “habitada (נוֹשְׁבֶת)” (Ex 16,31).

Esse fato, por sua vez, traz um problema. O povo do êxodo tem como destino a região de Canaã. E, como “dito pelo SENHOR” (Ex 20,22), lhe é anunciado: “Demarcarei teu território do Mar dos Juncos até o Mar dos Filisteus e do deserto até o rio” – que, provavelmente, seja o Eufrates –; “de fato, entregarei os habitantes da terra (יִשְׁבֵּי הָאֶרֶץ) em vossas mãos, e os expulsareis de diante de ti” (Ex 23,31). Visa-se, com isso, sobretudo à questão da fidelidade ao SENHOR, Deus de Israel. Em vista disso, a convivência direta com quem pertence a outra cultura religiosa é contemplada como perigosa. Assim, literária e religiosamente, prevalece a seguinte ordem divina em relação aos moradores diferentes: “Não habitarão (יָשְׁבוּ) em tua terra, para que não te façam pecar em relação a mim. Se servires aos deuses deles, isso certamente será uma cilada para ti” (Ex 23,33). Ou, com outras palavras: “Cuida-te para que não firmes uma aliança com o habitante da terra (יֹשֵׁב הָאֶרֶץ) na qual tu entrares!” (Ex 34,12.15). Historicamente, Israel nunca existiu de forma isolada na terra prometida, mas sempre na mais direta vizinhança com os demais povos residentes no Levante. Mesmo assim, existe a tarefa religiosa de manter-se fiel a seu Deus, dando exclusividade a este último. Portanto, de forma literário-teológica, existe um esforço enorme de alertar em relação aos perigos do sincretismo e da idolatria. Enfim, o povo de Israel nasceu pacificamente nas terras de Canaã, em meio aos moradores originais, isto é, aos povos cananeus, e/ou aos outros povos que, no mesmo período dos

¹⁴ Matthias GRENZER, Imigrante em Madiã (Ex 2,15c-22).

séculos XII a XI a.C., migraram e instalaram-se nessa região, assim como os “filisteus” (v. 14b). A ordem de “expulsar diante de si” os demais povos, portanto, não é uma tarefa militar, mas um projeto religioso-espiritual, no sentido de não aderir a outras crenças e, mesmo assim, estar a serviço da humanidade.¹⁵

Em seguida, isto é, após a presença da “Filisteia (פְּלִשְׁתִּים)” (v. 14b), também são mencionados “Edom (אֱדוֹם)” (v. 15a), “Moab (מוֹאָב)” (v. 15b) e “Canaã (כְּנָעַן)” (v. 15c). Enquanto os primeiros dois somente são mencionados no Canto de Moisés, “Canaã” (v. 15c) aparece outras duas vezes no livro do Êxodo (Ex 16,4; 16,31). Trata-se da “terra de migração (מִגְוֹר)” dos patriarcas “Abraão, Isaac e Jacó” (Ex 6,3-4), ou seja, da região em que estes últimos encontraram hospedagem e/ou residência, “transmigração (גִּוֵּר)” de tempo em tempo (Ex 6,4). Após o êxodo, por sua vez, saindo do Egito e atravessando o deserto, os filhos de Israel, novamente, chegam ao “confim da terra de Canaã (קֶצֶה אֶרֶץ כְּנָעַן)” (Ex 16,35), sendo que a terra hospedeira dos patriarcas continua a ser a terra prometida para o povo do êxodo.

Enquanto “Canaã (כְּנָעַן)” (v. 15c), em princípio, indica uma região, na qual existiam, sobretudo, as cidades-estado dos diversos reinos cananeus, “Edom (אֱדוֹם)” (v. 15a) e “Moab (מוֹאָב)” (v. 15b) são estados de uma abrangência territorial maior. Em relação ao primeiro deles, surge um contraste no Pentateuco. O Canto de Moisés afirma que “os chefes de Edom (אֱדוֹם) se apavoraram (נִבְהָלוּ)” ou “ficaram apavorados” (v. 15a), no sentido de “estarem fora de si” por se assustarem com a presença do outro e com as novas circunstâncias (Gn 45,3). Mais tarde, o livro de Números, por sua vez, narra como “Edom” negou, ao povo do êxodo, a passagem por seu território (Nm 20,14-21), obrigando-o a “rodear a terra de Edom” (Nm 21,4). No entanto, ao ler o Pentateuco em sua forma final, juntando as notícias aparentemente contrastantes em relação a Edom, fica a impressão de que “chefes” (v. 15a) desse povo não estavam tão seguros de sua força. Por mais que se opuseram aos israelitas, “apavoraram-se” (v. 15a) diante da presença deles.

Algo semelhante ocorre com “os poderosos de Moab (אֱיָלֵי מוֹאָב)”: “um abalo (רָעַד) os agarrava (אִמְּוָה)” (v. 15b). O conceito de “poderoso (אֵל I)” (v. 15b; Ez 17,13; 31,11; 32,21; 2Rs 24,15) deriva do olhar para o “carneiro (אֵל I)”. No caso, o macho da ovelha

¹⁵ Em relação à compreensão dos acontecimentos históricos no período do nascimento do povo de Israel nas terras de Canaã, percebendo-o, sobretudo, como processo pacífico, ver Melanie PEETZ, *O Israel bíblico*, 72-76; Luca MAZZINGHI, *História de Israel*, 37-45.

impõe-se com ousadia e disposição de atacar. Outra vez, a natureza oferece uma imagem que é explorada para descrever o comportamento de seres humanos. No entanto, diante do povo do êxodo conduzido pelo SENHOR, Deus de Israel, a resistência e teimosia dos demais “povos (עַמִּים)” (v. 14a), logo e de forma repetida, se transformam em “abalo (רָעַד)” (v. 15b), no sentido de “temor (יִרְאָה)” e “calafrio (פְּלָצִיזָה)” (Sl 55,6). Ou seja, “treme-se” ou “estremece-se (רָעַד)” (Sl 104,32; Dn 10,11; Esd 10,9). Como substantivo feminino, a palavra “tremor”, “estremecimento” ou “abalo (רָעַדָּה)” ainda se faz presente em Is 33,14; Sl 2,11; 48,7; Jó 4,14, sendo que, também nesses textos paralelos, um susto atinge os supostamente fortes. É importante mencionar também que, segundo a narrativa exodal, o povo do êxodo conquista parte do território de Moab (Nm 21,21-35), iniciando-se, dessa forma, o processo da conquista e/ou da instalação dos israelitas na terra prometida.

Enquanto, olhando para “Edom” (v. 15a) e “Moab” (v. 15b), “chefes” (v. 15a) e “poderosos” (v. 15b) mostram uma reação marcada pelo medo, em relação ao destino do povo do êxodo, “todos os habitantes de Canaã (כָּל יִשְׁכְּבֵי כְנָעַן) cambalearam (נִמְגְּגוּ)” (v. 15c). A raiz verbal “cambalear (מִגְּג)” somente aparece aqui em todo o Pentateuco. No entanto, o livro que segue a Torá logo a usa novamente para descrever o êxodo dessa forma (Js 2,9,24). Trata-se de uma reação como um “ir para lá e para cá” (1Sm 14,16). É semelhante a “cavalgar o vento” (Jó 30,22) ou estar num navio em meio a uma tempestade, “subindo até os céus e descendo aos abismos” (Sl 107,26). Quer dizer, quem presencia a chegada do povo do êxodo perde o equilíbrio, treme e/ou, de forma involuntária, chega a dar cambalhotas.

De alguma forma, o v. 16 parece assumir a função de concluir o que é meditado na nona estrofe (vv. 14-16). Começa com a afirmação de que “terror (אִימָהָה) caia (תִּפֹּל) sobre eles (עַל־הֶם)”, isto é, sobre os “povos” (v. 14a), a “Filisteia” (v. 14b), “Edom” (v. 15a), “Moab” (v. 15b) e “Canaã” (v. 15c), sendo que houve “pavor (פַּחַד)” (v. 16a). “Ocasionalmente encontrada na poesia”, o primeiro substantivo traduzido como “terror (אִימָהָה)” (v. 16a) apresenta uma forma incomum do substantivo “terror (אִימָהָה)”.¹⁶ Mais tarde, a mesma palavra é repetida outra vez no livro do Êxodo, quando o SENHOR, Deus de Israel, no âmbito do Código da Aliança (Ex 20,22–23,33), promete a Moisés: “Enviarei meu terror (אִימָהָה) diante de ti e debandarei cada povo no meio dos quais entrares” (Ex

¹⁶ William H. C. PROPP, *Exodus 1–18*, 536.

23,27). O segundo substantivo, por sua vez, traduzível como “tremor”, “susto”, “pânico” ou “pavor” (v. 16a) somente, aparece essa única vez no livro do Êxodo.

No entanto, “terror (אִימָתָה) e pavor (פֶּחַד)” (v. 16a) resultam em silêncio. Com isso, ao continuar a meditar o destino dos povos não israelitas, o Canto de Moisés introduz agora a próxima imagem ecoteológica: “Pela grandeza (גְּדוּלָּה) de teu braço (זְרוֹעֶךָ), silenciavam-se como a pedra” (v. 16b). Após ter falado três vezes sobre a “direita (יְמִינִי)” do SENHOR (vv. 6a.c.12a), o “braço (זְרוֹעֶךָ)” divino (v. 16b) ganha atenção. Somente há um paralelismo em vista da presença desse vocábulo no livro do Êxodo. Isto é, já houve a seguinte promessa divina no momento da vocação de Moisés: “Eu sou o SENHOR e vos farei sair de debaixo das cargas dos egípcios, vos libertarei da servidão a eles e, com braço (זְרוֹעֶךָ) estendido e grandes (גְּדוּלָּה) julgamentos, vos resgatarei” (Ex 6,6).

A imagem ligada à natureza, por sua vez, consiste na “pedra (אֶבֶן)”, que, em princípio, “se silencia (דָּמָה)” (v. 16b). Enquanto a raiz verbal não aparece outra vez no livro do Êxodo, o vocábulo “pedra” ocorre trinta e três vezes no segundo livro do Pentateuco, chegando-se à segunda menção dela no Canto de Moisés (vv. 5b.16b). Houve uma única presença das “pedras (אֶבֶןִים)” anterior ao poema aqui estudado, quando se visa às “pedras” no Egito com cursos de água nelas, sendo que esta última, de forma surpreendente, sai delas em algum lugar (Ex 7,19). No mais, a “pedra (אֶבֶן)” é contemplada como “apoio” (Ex 17,12), arma (Ex 21,18), material de construção (Ex 20,25), “pedra-selo (חוֹתֶם)” (Ex 28,11) ou, visando às gemas diferentes, matéria preciosa (Ex 25,7^{2x}; 28,9.10^{2x}.11.12^{2x}.17^{2x}.21; 31,5; 35,9^{2x}.27^{2x}.33; 39,6.7.10.14) que serve de enfeite. Além disso, de forma mais específica, existem ainda a “pedra de cantaria”, isto é, a “pedra lavrada (גִּזִּית)” (Ex 20,25), e, por excelência, representando todo o projeto do êxodo, as “placas de pedra (לִּחְתֵּי הָאֶבֶן)” (Ex 24,12; 31,18; 34,1.4^{2x}), sobre as quais Deus escreve seus mandamentos, a fim de que orientem o comportamento de Israel.¹⁷

Contudo, no Canto de Moisés se olha para a “pedra (אֶבֶן)” comum que, pensando no Mar dos Juncos, ora “desce às profundezas” (v. 5b), ora “se silencia” (v. 16b). Não se trata de pedras preciosas e/ou especiais. Mais ainda, a região contemplada, isto é, a península do Sinai, está cheia de tais pedras. Cada uma delas, no entanto, é um convite a imaginar o destino de quem persegue o povo que, conduzido por seu Deus, caminha rumo

¹⁷ Em relação às “placas de pedra”, ver Matthias GRENZER; Fabíola, WEBER, Placas de pedra (Ex 24,12).

à liberdade. Como exercício de ecoespiritualidade, faz sentido jogar uma dessas pedras na água e contemplar o que com ela acontece.

No final, a nona estrofe do Canto de Moisés (vv. 14-18), outra vez, se concentra no “povo (עַם)” (v. 16c.d) do “SENHOR (יהוה)” (v. 16c), o qual contrasta os “povos (עַמִּים)” (v. 14a) mencionados no início da unidade literária em questão. Esse “povo (עַם)” já tinha sido mencionado no final da estrofe anterior (v. 13b). Trata-se da comunidade “resgatada (גָּאֵל)” (v. 13b) e “dirigida (נָהַל)” (v. 13c) pelo SENHOR. Agora, por sua vez, quem canta afirma em direção ao SENHOR: “o povo que (עַם־זוֹ) adquiriras (קָנִיתָ)” (v. 16d). Quer dizer, antes “que o povo passasse (עָדָה־יַעְבֵּר)” (v. 16c.d), seja atravessando o Mar dos Juncos, seja ao chegar na terra prometida passando pelos “povos” (v. 14a) ali existentes, o SENHOR, Deus de Israel, já “tinha adquirido (קָנִיתָ)” (v. 16d) esse seu “povo (עַם)” (v. 16c.d).

O tetragrama traduzido como “SENHOR (יהוה)” aparece agora pela antepenúltima vez no Canto de Moisés (vv. 1c.2a.3a.b.6a.c.11a.16c.17b.18a), iniciando-se, assim, uma sequência de ainda três presenças em pouco espaço. O “povo”, no entanto, é pensado como quem “atravessa (עָבַר)” ou “passa” (v. 16c.d). Trata-se de uma palavra-guia que, semelhantemente a outras raízes verbais como “sair (יָצָא)”, “subir (עָלָה)” ou “libertar (נָצַל)”, ganha representatividade no sentido de trazer a dinâmica exodal à mente.¹⁸ O próprio SENHOR se propôs a “atravessar (עָבַר) a terra do Egito” na noite da saída (Ex 12,12.23). Mais tarde, cabe a Moisés a tarefa de “passar (עָבַר) adiante do povo” (Ex 17,5). Sobretudo, porém, será preciso “atravessar (עָבַר)” o “deserto (מִדְבָּר)” (Dt 2,8), “territórios (גְּבוּלִים)” (Nm 20,17.21.23; Dt 2,4) e, finalmente, o “Jordão” (Dt 32,47) e a “terra (אֶרֶץ)” prometida para nela se instalar (Nm 13,32; 14,7; 20,17; Dt 2,27). Quer dizer, o êxodo significa movimento por parte de Deus, por parte do líder-profeta e por parte do povo eleito. No entanto, o “povo” (v. 16c.d), em todas as etapas de sua caminhada, pode ter a certeza de que foi “adquirido (קָנָה)” (v. 16d) pelo Deus que o conduz. E isso não somente para “seis anos”, semelhante a um “servo (עֶבֶד) adquirido (קָנָה)” (Ex 21,2), mas, em princípio, para sempre.

2.4. Décima estrofe (v. 17)

A saída do Egito, que chega a seu fim com a passagem pelo Mar dos Juncos (vv. 1c-11c), e a travessia do deserto (vv. 12a-16b) culminam na chegada ao “monte” (v. 17a)

¹⁸ Em relação às palavras-guia estruturantes no livro do Êxodo, ver Helmut UTZSCHNEIDER, **Gottes langer Atem**, 49-66.

e, com isso, ao “santuário” (v. 17c) presente nessa elevação. Eis o assunto das três linhas que formam a penúltima estrofe do Canto de Moisés (v. 17a-c).

תִּבְאֵמוּ וְתִטְעֲמוּ בְהָרִי 17a FÁ-lo-ás vir e os implantarás no monte de tua herança:
בְּהֶלְתִּיךָ

מָכוֹן לְשִׁבְתֶּךָ פָּעַלְתָּ יְהוָה 17b fizeste um estabelecimento para teu permanecer, ó
SENHOR,

מִקְדָּשׁ אֲדֹנָי כּוֹנֵנוּ יְדִידִי: 17c um santuário, Senhor, tuas mãos estabeleceram.

a) Configuração poética

A penúltima estrofe (v. 17) pode ser subdividida em três linhas, observando-se as três maiores pausas indicadas pelos massoretas no final de cada uma delas (v. 17a: *zaqep parvum*; v. 17b: *atnah*; v. 17c: *silluq*). Cada linha é formada por quatro palavras. Todavia, cada cólon pode ser compreendido como bicólon. Assim, surgem “três bicólons”, resultando três vezes na métrica “2:2”.¹⁹

Das doze palavras que formam a décima estrofe, oito se referem diretamente ao Deus dos hebreus. Ora se presencia, pela nona vez, o tetragrama, isto é, o nome do Deus de Israel, traduzido aqui como “SENHOR (יהוה)” (v. 17b). Ora, pela “primeira e única vez” no Canto de Moisés, ele é chamado de “Senhor (אֲדֹנָי)” ou “meu Senhor (יְדִידִי)” (v. 17c).²⁰ Além disso, Deus é o sujeito de três verbos flexionados na segunda pessoa do singular masculino: “fá-lo-ás vir (תִּבְאֵמוּ)” (v. 17a), “os implantarás (וְתִטְעֲמוּ)” (v. 17a) e “fizeste (פָּעַלְתָּ)” (v. 17b). No mais, três sufixos pronominais da segunda pessoa do singular masculino se referem a Deus: “tua herança (בְּהֶלְתִּיךָ)” (v. 17a), “teu permanecer (לְשִׁבְתֶּךָ)” (v. 17b) e “tuas mãos (יְדִידִי)” (v. 17c). No caso, os dois verbos no início da décima estrofe (v. 17a), assim como os três sufixos pronominais, geram aliterações e/ou assonâncias.

Outro tipo de paralelismo nasce entre o substantivo traduzido como “estabelecimento (מָכוֹן)” (v. 17b) e a raiz verbal “estabelecer (כּוֹן)” (v. 17c), flexionada no grau do *Polel*, terceira pessoa do plural masculino. Além disso, surge uma conexão entre

¹⁹ Maribeth HOWELL, Exodus 15,1b-18: a Poetic Analysis, 39.

²⁰ Maribeth HOWELL, Exodus 15,1b-18: a Poetic Analysis, 39-40.

o “monte (הַר)” (v.17a) e o “santuário (מִקְדָּשׁ)” (v. 17c), uma vez que ambos se tornam indicações geográficas, seja como lugar mais elevado, seja como construção mais alta, pertencente à elevação em questão. Sobretudo, por sua vez, trata-se do lugar para o qual todos convergem. Afinal, é ali que Deus “permanece” (v. 17b) e é ali que Deus se propõe a “implantar” (v. 17a) seu povo.

b) Reflexão temática

A décima estrofe do Canto de Moisés (v. 17), inicialmente, visa ao futuro. Ao pensar nos membros do povo do êxodo, quem canta imagina que o “SENHOR” (v. 17b) “os fará vir (וַיְבָאֵמוּ) e os plantará (וַיִּטְעֵמוּ)” em um lugar já determinado. No livro do Êxodo, a raiz verbal “plantar (נָטַע)” (v. 17a) somente ocorre aqui. Conferindo, no entanto, as outras dez presenças dela no Pentateuco (Gn 2,8; 9,20; 21,33; Lv 19,23; Nm 24,6; Dt 6,11; 16,21; 20,6; 28,30.39), surgem paralelismos significativos. Como criador, o SENHOR, Deus de Israel, “plantou (נָטַע) o jardim de Éden” (Gn 2,8). Mais tarde, ele é meditado como quem “planta (נָטַע) aloés” (Nm 24,6). Nas demais presenças da raiz verbal em questão, por sua vez, o ser humano é contemplado como quem planta algo. No caso, Noé “planta (נָטַע) uma vinha” (Gn 9,20). E Abraão “planta (נָטַע) uma tamargueira” (Gn 21,33). Israel, por sua vez, deve “plantar (נָטַע) todo tipo de árvore frutífera” em sua terra (Lv 19,23), inclusive videiras para formar uma “vinha” (Dt 20,6; 28,30.39). Mais ainda, na terra prometida, o povo de Deus deve tomar posse de “vinhas e olivais não plantados (נָטַע)” por ele (Dt 6,11), porém, com a incumbência de jamais “plantar (נָטַע) um poste cultural (אֲשֵׁרָה) de qualquer árvore” (Dt 16,21). Enfim, também a raiz verbal “plantar (נָטַע)” (v. 17a) traz conotações ecoteológica ao Canto de Moisés. O ser humano não sobrevive caso não plante. Com isso, por sua vez, deve adquirir também a consciência de que ele foi “plantado (v. 17a)” por Deus em um lugar privilegiado.

Ao pensar na terra prometida, destino a ser alcançado pelo povo do êxodo, tal região é representada e recebe sua identidade a partir do lugar que o Canto de Moisés, ao visar ao SENHOR, Deus de Israel, denomina “monte de tua herança” (v. 17a). No segundo livro do Pentateuco, esta elevação contrasta o lugar comumente chamado de “monte (הַר)” ou “monte (הַר) de Deus (הָאֱלֹהִים)” (Ex 3,1.12; 4,27; 18,5; 19,2.3.12^{2x}.13.14.16.17.18.20^{2x}.23; 20,18; 24,4.12.13.15^{2x}.17.18^{2x}; 25,40; 26,30; 27,8; 32,1.15.19; 34,2.3^{2x}.29), mas também de “monte (הַר) Sinai (סִינַי)” (Ex 19,11.18.20.23;

24,16; 31,18; 34,2.4.29.32) ou “monte (הַר) Horeb (חֹרֵב)” (Ex 33,6), uma elevação em meio a outros “montes (הָרִים)” (Ex 32,12) no meio do deserto. Em todos os casos, trata-se da montanha que, no meio do deserto, representa a instrução da comunidade exodal por seu Deus, no sentido de que, ali, Deus lhe deu as suas leis e as organizou juridicamente, para, na base do comprometimento com tais mandamentos, fazer uma aliança com seu povo. O monte de Deus, monte Sinai ou Horeb é identificado com o *Gebel Mussa* e/ou o *Gebel Santa Catarina*, isto é, o “monte de Moisés”, elevação de 2.285m no sul da península do Sinai. Todavia, das quarenta e oito menções (quatro vezes doze) de um “monte (הַר)” no livro do Êxodo, somente o “monte (הַר)” (v. 17a) mencionado no Canto de Moisés não é o mesmo lugar.

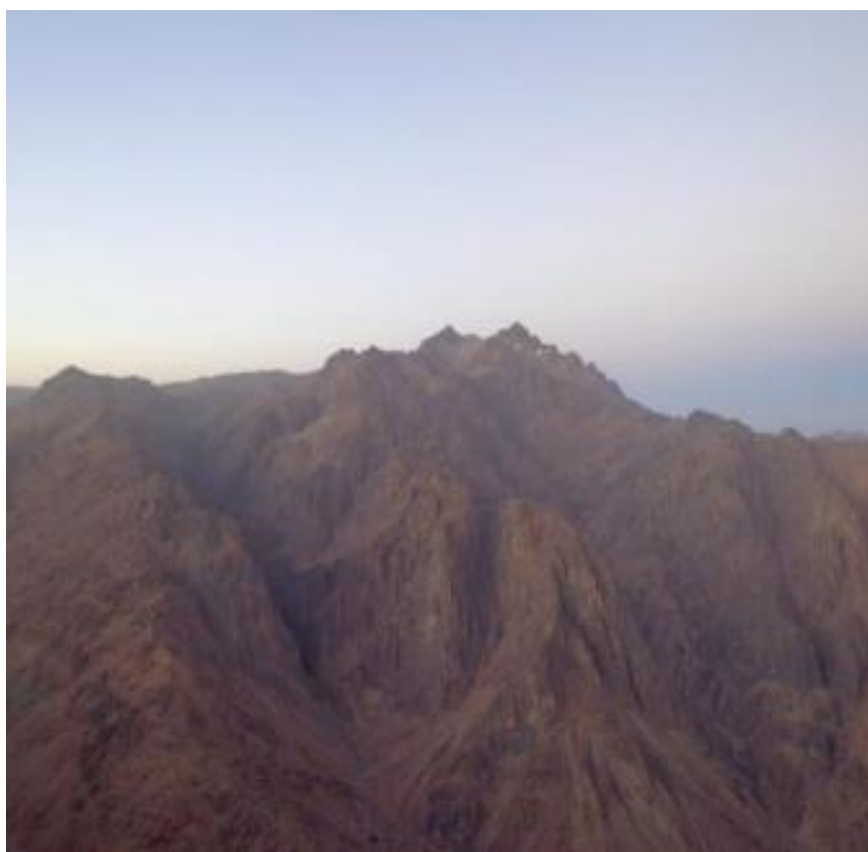


Ilustração 15: Monte Sinai²¹

O poema lírico investigado nesta Tese, pelo contrário, fala do “monte (הַר) da herança (נַחֲלָה)” (v. 17a), sendo que o segundo substantivo somente aparece aqui no livro do Êxodo. Mais exatamente, quem canta em Ex 15 diz “monte de tua herança” (v. 17a).

²¹ Foto de Francisca Antonia de Farias GRENZER.

Em princípio, existem duas possibilidades de compreensão: “monte herdado” (v. 17a) por e, portanto, pertencente a Deus, ou “monte” que Israel “herda” (v. 17a) de Deus. Observando, no segundo livro do Pentateuco, a presença da raiz verbal correspondente ao substantivo em questão, fica claro, por sua vez, que é o povo de Deus quem “herda (נחל) a terra (אֶת־הָאָרֶץ)” (Ex 23,30; 32,13). Isso, no entanto, ocorre na medida em que Deus “herda (נחל)” o povo e/ou “o tem como sua herança” (Ex 34,9).

O “monte da herança” (v. 17a), por sua vez, precisa ser identificado com o “monte Sião (הַר־צִיּוֹן)” (Sl 48,3.12; 125,1) ou “os montes de Sião (הַרְרֵי צִיּוֹן)” (Sl 133,3), sendo que o orante nos Salmos, ao falar a Deus, atribui o lugar à “tribo de tua herança (נַחֲלֶךָ)” (Sl 74,2). Outra vez, ao dirigir o seu olhar para um determinado espaço geográfico, o Canto de Moisés ganha conotações ecoteológicas. Em vista da sobrevivência física do povo, o “monte da herança” (v. 17a) oferece condições bem melhores do que o monte Sinai no meio do deserto.



Ilustração 16: Monte Sião²²

O vocábulo traduzido nesta pesquisa como “estabelecimento (מְכוֹן)” (v. 17b), o qual também pode ser compreendido como “base”, “fundamento” e/ou “lugar”, nasce da raiz verbal “estabelecer (כוּן)” (v. 17c). No Pentateuco, o substantivo somente aparece no Canto de Moisés. Nos demais escritos da Bíblia Hebraica, encontram-se outros dezesseis usos. Em diversos momentos, o vocábulo “estabelecimento (מְכוֹן)”, assim como no Canto de Moisés, é combinado com o infinitivo da raiz verbal “permanecer (יָשַׁב)” (v. 17b). Assim, olhando para o SENHOR, Deus de Israel, imagina-se que o templo em Jerusalém seja a casa onde se encontra “o estabelecimento (מְכוֹן) para ele permanecer (לְיֹשְׁבֵהוּ)” (1Rs 8,13; 2Cr 6,2), isto é, “a casa de Deus junto a seu lugar (עַל־מְכוֹנוֹ)” (Esd 2,68). Ao mesmo tempo, porém, sabe-se também que “os céus” são “o estabelecimento do permanecer dele

²² Foto de Paulo Freitas BARROS.

(מָכוֹן שְׁבִתוֹ) (1Rs 8,39.43.49; 2Cr 6,30.33.39). Enfim, este último pressuposto não contradiz a ideia de que “todo o estabelecimento (כָּל־מָכוֹן) do monte de Sião (הַר־צִיּוֹן)” (Is 4,5) seja o “lugar (מָכוֹן)” de onde o SENHOR, “tranquilamente”, “olha” (Is 18,4) o que acontece neste mundo. Por fim, cabe lembrar como o orante nos Salmos ora visa ao “estabelecimento do permanecer dele (מָכוֹן־שְׁבִתוֹ)” (v. 17b; Sl 33,14), ora contempla “justiça e direito como fundamento (מָכוֹן) do trono” divino (Sl 89,15; 97,2). Mais ainda, como no caso da “terra”, imagina-se uma “base”, um “fundamento” e/ou um “estabelecimento (מָכוֹן) que não vacila” (Sl 104,5).

Voltando ao final da décima estrofe no Canto de Moisés, o “estabelecimento para o permanecer” do “SENHOR” (v. 17b) é identificado com o “santuário (מִקְדָּשׁ)” que “as mãos (יָדַיִם)” de Deus, chamado agora de “Senhor (אֲדֹנָי)”, “estabeleceram (כִּוְנְנוּ)” (v. 17c). No livro do Êxodo, as mãos divinas são contempladas como “mão (יָד) forte (חֲזָקָה)” (Ex 3,19; 6,1^{2x}; 32,11), a qual o Senhor se propõe a “enviar (שְׁלַח)” (Ex 3,20), a “colocar (נָתַן) sobre” (Ex 7,4) ou a “estender (נָטָה) contra o Egito” (Ex 7,5), a fim de que ela “esteja (הָיָה) sobre a propriedade” do faraó e do povo egípcio (Ex 9,3). É com “a força (חֲזָקָה) de” sua “mão (יָד)” que Deus faz Israel sair do Egito (Ex 13,3.14.16), sendo que sua “mão (יָד)”, dessa forma, é reconhecida como “grande (גְּדֹלָה)” (Ex 14,31). Enfim, é possível ser salvo “pela mão do SENHOR (בְּיַד־יְהוָה)”, mas, na opinião de Israel, também se pode “morrer” por ela (Ex 16,3).

Com isso, surge uma oposição no Canto de Moisés. Enquanto, inicialmente, o faraó, ao perseguir os hebreus, ainda se ilude ao dizer “minha mão (יָדִי) tomará posse deles” (v. 9f), no final, quem canta afirma que “as mãos (יָדַיִם)” do Deus de Israel já teriam “estabelecido” aquele “santuário” (v. 17c) que constitui o destino do povo libertado. Por isso, “a poderosa mão e o braço estendido de Deus (Dt 4,34; 5,15; 7,19; 11,2; 26,8) não podem ser suficientemente louvados”.²³ Afinal, o SENHOR, libertador de seu povo, já “estabeleceu (כִּוֵּן) um lugar” (Ex 23,20) para quem, em terras novas, deve reiniciar sua vida, a fim de construir uma sociedade alternativa, mais igualitária, justa e fraterna. Em princípio, o futuro “santuário (מִקְדָּשׁ)” (v. 17c) no monte Sião será o centro nessa terra de destino. Contudo, o “santuário (מִקְדָּשׁ)” móvel no deserto (Ex 25,8) já prefigura tal templo.

Somente há essas duas presenças do vocábulo “santuário (מִקְדָּשׁ)” (v. 17c; Ex 25,8) no livro do Êxodo. A presença múltipla da raiz verbal “ser santo (קָדַשׁ)” no segundo livro

²³ Silvia SCHROER; Thomas STAUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, 221.

do Pentateuco, porém, ensina que cabe a Israel a vocação de “ser santificado (שְׁקִדָּה)” por seu Deus (Ex 29,43; 31,13) e de tornar-se uma “nação (גוֹי) santa (קְדוֹשׁ)” (Ex 19,6), uma vez que ninguém é “igual” ao SENHOR, “magnífico (גָּדֹל) em santidade (שְׁקִדָּה)” (v. 11b), justamente por ele “dirigir” seu povo “ao aprisco da santidade dele (בְּקִדְשׁוֹ)” (v. 13d).²⁴

2.5. Décima primeira estrofe (v. 18)

O Canto de Moisés, teologicamente, parece culminar naquilo que se afirma na última linha dele. Por isso, há quem o chame de “hino do Reino de Deus”.²⁵ Embora a raiz verbal “reinar (מָלַךְ)” já encontre doze presenças no livro do Gênesis (Gn 36,31.2x.32.33.34.35.36.37.38.39; 37,8^{2x}), é agora, pela primeira vez na Bíblia, que “o SENHOR”, Deus de Israel, é pensado como quem “reina (יָמַלְךְ)” (v. 18a). Com essa motivação especial é que será estudada a última estrofe do Canto de Moisés.

יְהוָה יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד: **18a** O SENHOR reinará para sempre e eternamente.

a) Configuração poética

O tetragrama traduzido como “SENHOR (יהוה)” (v.18a) chama a atenção no início da última estrofe. É a décima presença do nome do Deus de Israel no Canto de Moisés (vv. 1c.2a [forma curta].3a.b.6a.c.11a.16c.17b.18a), número que ora lembra os “dez” mandamentos (Ex 20,1-17; 34,28), ora os dez sinais que atingiram o Egito faraônico (Ex 7,14–11,10; 12,29-36). O nome de Deus, por duas vezes, já tinha ocupado essa posição inicial nas duas linhas finais da segunda estrofe (v. 3a.b), sendo que essas são formadas por orações nominais. Desta vez, porém, o que chama ainda mais a atenção, “o SENHOR (יהוה)” (v. 18a), como sujeito, ocupa o início de uma frase verbal, sendo que, em princípio, as orações verbais começam com o verbo.

No mais, a décima primeira estrofe do Canto de Moisés é formada por uma só oração composta de quatro palavras. Observa-se a sequência sujeito, predicado e complemento adverbial: “O SENHOR reinará para sempre e eternamente” (v. 18a).

²⁴ Em relação à raiz “ser santo (שְׁקִדָּה)” no livro do Êxodo, ver 1.7.b.

²⁵ Luiz Alexandre Solano ROSSI, *Êxodo*, 56.

Todavia, a oração pode ser lida ou escutada também em duas partes, verificando-se um “bicólon com a métrica de 2+2” palavras.²⁶

Tematicamente, o Canto de Moisés parece cumprir agora o que foi a intenção inicial: enquanto o orante, na primeira linha do poema, manifesta seu desejo de louvor – “quero cantar para o SENHOR” (v. 1c) –, a fórmula litúrgica no final – “o SENHOR reinará para sempre e eternamente” (v. 18a) – pode ser compreendida como realização daquela vontade. Mais ainda, a linha final do Canto de Moisés insiste na “continuidade da realeza do SENHOR”, sendo que aquilo que, no momento do êxodo, ganha uma extraordinária visibilidade histórica nunca terá fim.²⁷ Ou seja, o poema e/ou canto em questão sempre será atual.

b) Reflexão temática

A raiz verbal “reinar (מָלַךְ)” (v. 18a) flexionada como verbo finito somente aparece aqui em todo o livro do Êxodo. Dos substantivos dela derivados que precisam ser traduzidos como “realeza”, “reinado” e/ou “reino (מַמְלָכּוּת, מְלָכוּת e מְלִיכָה)”, somente o último aparece uma vez no segundo livro do Pentateuco (Ex 19,6). Além disso, o substantivo “rei (מֶלֶךְ)” (Ex 1,8.15.17.18; 2,23; 3,18.19; 5,4; 6,11.13.27.29; 14,5.8), derivado da mesma raiz verbal, ocorre catorze vezes no livro do Êxodo, enquanto os substantivos a serem traduzidos como “rainha (מְלִיכָה e מַלְכֶּת)” não aparecem.

A personagem do “rei (מֶלֶךְ)” se encontra reservada ao “rei sobre o Egito (עֶלֶי-מִצְרַיִם)” (Ex 1,8) ou ao “rei do Egito (מֶלֶךְ-מִצְרַיִם ou מִצְרַיִם)” (Ex 1,15.17.18; 2,23; 3,18.19; 5,4; 6,11.13.27.29; 14,5.8). Trata-se do “faraó (פַּרְעֹה)” (v. 4a), sendo que, com esse vocábulo, o governante do Egito aparece cento e quinze vezes no livro do Êxodo, sem que se mencionasse uma só vez o nome dele (Ex 1,11.19.22; 2,5.7.8.9.10.15^{2x}; 3,10.11; 4,21.22; 5,1.2.5.6.10.14.15.20.21.23; 6,1.11.12.13.27.29.30; 7,1.2.3.4.7.9^{2x}.10^{2x}.11.13.14.15.20.22.23.26; 8,4.5.8^{2x}.11.15^{2x}.16.20.21.24.25.26.27.28; 9,1.7^{2x}.8.10.12.13.20.27.33.34.35; 10,1.3.6.7.8.11.16.18.20.24.27.28; 11,1.3.5.8.9.10^{2x}; 12,29.30; 13,15.17; 14,3.4^{2x}.5.8.9.10.17.18.23.28; 15,4.19; 18,4.8.10). Todavia, nunca se

²⁶ Maribeth HOWELL, Exodus 15,1b-18: a Poetic Analysis, 41.

²⁷ Christoph DOHMEN, **Exodus 1–18**, 354.

diz no segundo livro do Pentateuco que o rei do Egito ou o faraó reinasse. Pelo contrário, é “o SENHOR (יְהוָה)” quem “reina (יָמְלֹךְ) para sempre e eternamente” (v. 18a).

Essa afirmação final, em princípio, pode ser compreendida como uma fórmula de oração e/ou litúrgica. No caso, a expressão aqui traduzida como complemento adverbial “eternamente (לְעֹלָם) e para sempre (וְעַד)” (v. 18a), inicialmente é formada pela preposição “para (לְ)” seguida pelo substantivo “continuidade”, “duração”, “tempo contínuo” ou “eternidade (עוֹלָם)” (v. 18a). Acrescenta-se, a seguir, por meio da conjunção “e (וְ)”, outro substantivo, que, de forma semelhante, também precisa ser compreendido como “futuro” ou “eternidade (עַד)” (v. 18a). A expressão inteira, introduzida ou não introduzida pela proposição “para (לְ)”, repetidamente se encontra no livro dos Salmos (Sl 9,6; 10,16; 21,5; 45,7.18; 48,15; 52,10; 104,5; 119,44; 145,1.2.21). Enfim, trata-se de sinônimos. “O SENHOR reinará eternamente”, isto é, “reinará para sempre” (v. 18a). No caso, o livro do Êxodo não se interessa pelo início do reinado do SENHOR, Deus de Israel. Este é tão eterno como Deus mesmo. A questão é muito mais que tal reino se manifesta com a dinâmica exodal e que ele durará para sempre.

Vale destacar ainda que, no segundo livro do Pentateuco, o povo do êxodo é chamado de “reino de sacerdotes (מִמְלֶכֶת כֹּהֲנִים)” e nação santa (וְעַם קָדוֹשׁ)” (Ex 19,6). É aqui que, na história da reflexão teológica da tradição judaico-cristã, a qual acolhe a Bíblia Hebraica como palavra de Deus e Sagrada Escritura, nasce a ideia do sacerdócio comum. Ou seja, pressupõe-se que “o reino (מְלוּכָה)” pertence ao SENHOR (לִיהוָה)”, sendo que é ele quem “governa (מַשֵּׁל)” entre as nações (בְּגוֹיִם)” (Sl 22,29). O povo dele, por sua vez, como bons sacerdotes, pode se colocar a serviço desse rei eterno e da realeza eternamente pertencente a ele.

Pela observação dos elementos do meio ambiente em seus conteúdos ecoteológicos, ecopoéticos e de ecoespiritualidade analisados na segunda parte desta Tese Doutoral (Ex 15,12a-18a) com o subtítulo: “Na terra” (vv. 12a-18a) e com as suas cinco estrofes, podemos afirmar que este condiz com o que aqui foi pesquisado. O “povo (עַם)” agora caminha pela “terra (אֶרֶץ)”, ou melhor, pelo deserto (מִדְבָּר), rumo à terra prometida. Podemos verificar, ao analisar os elementos do meio ambiente que aparecem na segunda parte desta Tese Doutoral, a “terra (אֶרֶץ)” (v. 12b), o “aprisco (נֶחֱלָה)” (v. 13d), a “pedra (אֶבֶן)” (vv. 5b.16b), o “monte (הָר)” (v. 17a) e “(im)plantar (נָטַע)” (v. 17a), que em sua

grande maioria estão ligados à “terra (אֶרֶץ)”. Podemos encontrar o nome de quatro cidades, o que dá ainda mais ênfase a esta ideia da segunda parte da Tese Doutoral. São elas: “Filisteia (פְּלִשְׁתִּים)” (v. 14b), “Edom (עֲדוֹם)” (v. 15a), “Moab (מוֹאָב)” (v. 15b) e “Canaã (כְּנָעַן)” (v. 15c). Assim, podemos afirmar que Deus é o SENHOR, seja no “mar (יָם)” seja na “terra (אֶרֶץ)”, sobre todos os elementos do meio ambiente e sobre seu “povo (עַם) adquirido” (קָנָה), e que ele também tem poder sobre “outros povos (עַמִּים)” (v. 14a), que diante do “SENHOR (יְהוָה)” “estremeciam (יִרְגְּזוּן)”. Portanto, pode-se afirmar que “o SENHOR (יְהוָה)” é o único a “reinar (יִמְלֹךְ)” para sempre e eternamente” (v. 18a), seja sobre o mar, seja sobre a terra, seja sobre todos os povos da terra.

Considerações finais

Após a leitura, tradução e investigação do *Canto de Moisés* em Ex 15,1-18, cabe apresentar agora os resultados e avanços em vista da compreensão desse poema lírico, que constitui o primeiro canto na Bíblia. Trata-se de um *estudo monográfico*. De forma exclusiva, esta Tese Doutoral se concentra no estudo poético-literário e histórico-teológico de um único poema lírico. Como, em língua portuguesa, ainda não existe outra investigação semelhante de Ex 15,1-18, a presente pesquisa, portanto, oferece uma contribuição inédita no mundo do estudo da Bíblia. Comumente, os comentários bíblicos e os estudos mais introdutórios visam, em geral, a um volume textual bem mais amplo. Por isso, encontram-se impedidos de dedicar um espaço maior à investigação de um texto formado por dezoito versículos.¹

O presente estudo de Ex 15,1-18 acolhe o princípio da *exegese canônica*. Isto é, valorizam-se os paralelismos dentro do Canto de Moisés, no livro do Êxodo, na obra literária do Pentateuco e na Bíblia Hebraica. Parte-se da observação de que os textos bíblicos, em princípio, se explicam mutuamente. Além disso, reconhece-se que, de acordo com a proximidade do *paralelismo* ao texto investigado, cresce a importância dele. Enfim, ocorre um amplo trabalho com a *concordância*. Todos os vocábulos formadores do Canto de Moisés são controlados nos demais textos pertencentes à Bíblia Hebraica. Caso haja um maior número de paralelismos já no livro do Êxodo, menos necessário se torna a verificação dos demais paralelismos no Pentateuco e/ou nas outras duas partes da Bíblia Hebraica, isto é, nos Profetas e nos Escritos. Enfim, o trabalho com a concordância bíblica² pode até ser cansativo, mas é o caminho mais promissor para chegar a resultados palpáveis na tentativa de descobrir o sentido do texto bíblico em questão. Mais ainda, a descoberta dos numerosos paralelismos e, conseqüentemente, a descrição deles, em

¹ No caso, Pablo R. ANDIÑACH (*O Livro do Êxodo*, 203-209) explica o *Canto de Moisés* em sete páginas, George V. PIXLEY (*Êxodo*, 110-114) em cinco páginas e Hansjörg BRÄUMER (*Êxodo*, 193-200), em oito páginas. Estudos mais introdutórios e, com isso, populares reservam muitas vezes bem menos espaço ao canto visado nesta Tese, quando estudam a teologia do êxodo. No caso, Valmor da SILVA (*Deus ouve o clamor do povo*, 73-74) e Luiz Alexandre Solano ROSSI (*Êxodo*, 55-56) nem separam entre o *Canto de Moisés* (Ex 15,1c-18) e o *Canto de Miriam* (Ex 15,21b-d), mas comentam, de uma só vez, Ex 15,1-21 (em relação ao segundo poema, ver Matthias GRENZER; Paulo Freitas BARROS, *O Canto de Miriam*). Achim BUCKENMAIER (*Moisés*, 63-98), no entanto, reserva um espaço de vinte e cinco páginas ao Canto de Moisés, quando estuda o perfil desse profeta ímpar.

² Gerhard LISOWSKY, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*.

diversos momentos, chegam a gerar dúvidas em vista das muitas hipóteses levantadas em relação à uniformidade literário-teológica do livro do Êxodo e/ou do Pentateuco.

No entanto, é preciso afirmar que a presente pesquisa se concentrou na investigação dos dezoito versículos que formam o Canto de Moisés (Ex 15,1-18). A *opção metodológica de trabalho*, a fim de organizar bem o estudo em questão, foi acompanhar o texto milenar a ser investigado palavra por palavra, linha por linha e estrofe por estrofe. Isso ocorreu em forma de comentário, sendo que, inclusive, os limites de cada unidade literária precisaram ser justificados. Além disso, a opção foi partir, em geral, do olhar para a forma, isto é, para a configuração poética do texto. No caso, as palavras “canto (שִׁירָה)” (v. 1a) e “cantar (שָׁיר)” (v. 1a.c), em princípio, já indicam a presença de ritmo, de melodia e, com isso, da intenção de apresentar palavras bem escolhidas e/ou postas. Ou seja, junto com o canto a ser cantado, nascem a temática, a reflexão e a mensagem. Ou, com outras palavras, a forma dada ao texto veicula o conteúdo.

Justamente ao verificar as temáticas presentes no poema lírico em questão, nasceu, por sua vez, a contribuição maior oferecida pela presente investigação do Canto de Moisés (Ex 15,1c-18). Observa-se que, repetidamente, o ouvinte-leitor se encontra com *elementos ecopoéticos* no poema visado. Ora o texto bíblico convida a olhar para determinados fenômenos climáticos, assim como para biomas e/ou espaços geográficos, ora surge a tarefa de contemplar a flora e a fauna, isto é, os vegetais e os animais. Com isso, a presente Tese Doutoral, acolhendo a dinâmica ultimamente desenvolvida pelos membros do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento), desenvolve mais um exercício de *leitura verde* da Bíblia Hebraica.³ Existe, pois, uma reflexão ecoteológica nesses textos milenares, no sentido de a natureza e/ou o ambiente se tornarem Palavra de Deus, semelhantemente à história vivida pelo povo.

Portanto, cabe acolher e/ou mencionar outra vez, de forma resumida e conjunta, todos os elementos pertencentes ao Canto de Moisés que fazem o ouvinte-leitor e/ou o orante pensar nos seres não humanos, os quais coexistem ao ser humano neste mundo. Surpreende a numerosidade desses itens no Canto de Moisés, poema formado por onze estrofes relativamente curtas com dezoito versículos.

³ A nota de rodapé n. 8, na Introdução desta Tese Doutoral, apresenta as dezesseis publicações realizadas nos últimos cinco anos.



Ilustração 17: Lago do crocodilo⁴

O Canto de Moisés (Ex 15,1-18), em sua primeira parte (vv. 1c-11c), visa ao “mar (יָם)” (vv. 1f.4b.8d.10b) e, mais especificamente, ao “Mar dos Juncos (יַם-סוּף)” (v. 4d). Outros seres mencionados no poema parecem pertencer, quase que de forma natural, a esse espaço marítimo. Na segunda parte do Canto de Moisés (vv. 12-18), por sua vez, o poema visa, sobretudo, à “terra (אֶרֶץ)” (v. 12b). Outra vez, uma leitura verde detecta elementos no poema que, de forma mais direta, são ligados a esse ambiente. Em vista dessa subdivisão, motivada pela presença dos espaços geográficos do mar e da terra, a presente Tese Doutoral foi organizada em duas partes. Mais ainda, em vista da narrativa exodal, o mar e a terra, a partir de sua presença física, ganharam determinadas

⁴ Foto feita por Maria Celeste Cordeiro Pires da SILVA.

representatividades, no sentido de eles indicarem as diversas etapas da dinâmica libertadora. Enquanto o mar indica a saída definitiva da sociedade opressiva – após a travessia do Mar dos Juncos, o povo dos anteriormente oprimidos realmente se encontra em liberdade –, a terra representa a caminhada pelo deserto e a chegada do povo dos libertados ao solo em que este último deve construir sua sociedade alternativa, mais igualitária e justa.

Quais, no entanto, são, em Ex 15,1-18, os elementos que levam o ouvinte-leitor a pensar como pertencentes ao mar e/ou à terra? É importante ter em mente que se ouve ou lê um poema lírico. Nele não ocorre uma classificação na qual prevalecem interesses sistemáticos e/ou científicos. Pode haver sobreposições. Tudo se concentra, sobretudo, na transformação em imagens e, com isso, na intensificação das temáticas e reflexões propostas. As imagens criadas são extensas e formadas por conjuntos de elementos, a fim de impressionar, com maior impacto, os ouvintes-leitores. De forma esquematizada, o Canto de Moisés em Ex 15,1-18 trabalha o contraste entre mar e terra envolvendo os seguintes elementos.

No “ mar (יָם)” (vv. 1f.4b.8d.10b) ou no “ Mar dos Juncos (יַם־סוּף)” (v. 4d)	Na “ terra (אֶרֶץ)” (v. 12b)
“abismos (תְּהוֹמֹת)” (vv. 5a.8b)	“cavalo (סוּס)” (v. 1e)
“profundezas (מְצוּלוֹת)” (v. 5b)	“junco (סוּף)” (v. 4d)
“fluidos (נְזִילִים)” (v. 8c)	“monte (הָר)” (v. 17a)
“águas (מֵיִם)” (vv. 8b.10d)	“aprisco (נֶדֶה)” (v. 13d)
	“pedra (אֶבֶן)” (vv. 5b.16b)
	“restolho (קֶשׁ)” (v. 7d)
	“chumbo (עֶפְרָת)” (v. 10c)
	“dique (גֵּד)” (v. 8c)
	“(im)plantar (נָטַע)” (v. 17a)

Percebeu-se na leitura do Canto de Moisés que alguns elementos, em princípio pertencentes à terra, de forma surpreendente, aparecem junto às águas do mar. Isso vale para o “cavalo” (v. 1e), a “pedra” (v. 5b) e o “chumbo” (v. 10c). Outros elementos mencionados indicam justamente os espaços nos quais o mar e a terra se encontram. Isso vale para os “juncos” (v. 4d) e o “dique” (v. 8c). Além disso, os seres abióticos como o “vento (רוּחַ)” (vv. 8a.10a) e o “ardor (חֶרֶד)” (v. 7c), mas também o “estremecimento (רָגַז)” (v. 14a) ou o “abalo (רָעַד)” (v. 15b), movimentos que, inclusive, fazem pensar em terremoto e/ou maremoto, pertencem aos dois espaços visados, isto é, ora ao mar, ora à terra.

Sem repetir os pormenores ligados a cada elemento, algo que ocorre no decorrer dos comentários elaborados nas duas partes da Tese, resume-se aqui que o Canto de Moisés (Ex 15,1-18), ao olhar para os espaços geográficos em questão, de forma ampla, pensa ora nos seres abióticos, isto é, na água, no ar, no solo e no calor, ora nos vegetais e nos animais. Com isso, as grandes temáticas, isto é, Deus, o ambiente e a sociedade se tornam assuntos interconectados e interdependentes. Assim, o poema lírico aqui investigado se torna ecopoético. Ou, com outras palavras, o milenar texto bíblico desenvolve uma reflexão ecoteológica.⁵

Também em vista disso, faz sentido que a liturgia da Igreja Católica, embora restringido aos versículos em Ex 15,1-6.17-18, acolhe o Canto de Moisés (Ex 15,1-18). Como terceiro canto, ele é entoado na mãe de todas as celebrações, isto é, na Vigília Pascal, quando se celebra a ressurreição de Jesus Cristo. Não importa o ano litúrgico, o Canto de Moisés sempre é cantado como Salmo responsorial, seguindo a terceira leitura, que narra a passagem pelo Mar dos Juncos (Ex 14,15–15,1b). Com isso, ele parece fazer par ao *Exultet* no início da celebração: “Ó noite de alegria verdadeira, que prostra o faraó e ergue os hebreus”.⁶ Todavia, por mais que a liturgia da Igreja Católica reze, em diversos

⁵ Surpreende que a obra de Yonatan NERIL e Leo DEE (**Eco Bible**), estudo organizado em dois volumes que procura investigar todo o Pentateuco para descobrir onde este acolhe a questão ecológica, não dê atenção ao Canto de Moisés (Ex 15,1-18). Simplesmente, não o menciona.

⁶ **Missal Romano**, 276. No **Lecionário Dominical** (222; 566; 913), o Canto de Moisés, limitado aos versículos Ex 15,1-6.17-18, aparece três vezes, contemplando os anos A, B e C. No **Lecionário Semanal**, limitado aos versículos em Ex 15,8-10.12.17, ele aparece uma única vez, isto é, na décima sexta semana do Tempo Comum. Na **Liturgia das Horas** (vol. I, 699; vol. II, 1073; vol. III, 741; vol. IV, 696), por sua vez, o Canto de Moisés sempre aparece na primeira semana do Saltério, nas Laudes do sábado, limitado aos versículos em Ex 15,1-4b.8-13.17-18. Lê-se o seguinte título: “Hino de vitória após a passagem do mar vermelho”. Além disso, na **Liturgia das Horas** o Canto de Moisés aparece no *Ofício das Leituras* do Domingo da Páscoa (vol. II, 460), com os seguintes versículos Ex 15,1-6.17-18.

e importantes momentos, com o Canto de Moisés (Ex 15,1-18), ao contrário do que acontece nesta Tese Doutoral, ele nunca é acolhido de forma inteira.

Referências bibliográficas

- ALBERTZ, Rainer. **Exodus 1–18**. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012.
- AL-NUBI, Sheikh ‘Ibada. Il soldato. In: DONADONI, Serio (Org.). **L’uomo egiziano**. Roma/Bari: Laterza, 1990. p. 161-195.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. **A Manual of Hebrew Poetics**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1988.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ANDIÑACH, Pablo R. **O Livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal, 2010.
- ARTUSO, Vicente. **A revolta de Coré, Datã e Abiram (Nm 16–17)**. Análise estilístico-narrativa e interpretação. São Paulo: Paulinas, 2008.
- BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative Art in the Bible**. New York/Londres: Continuum, 2004.
- BARROS, Paulo Freitas. **Um senhorio originado pela palavra do SENHOR: estudo exegético do Salmo 110**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2014.
- BARTELMUS, Rüdiger. **Einführung in das Biblische Hebräisch**: Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch. 2. ed. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2009.
- BATTO, Bernard F. The Reed Sea: Requiescat in Pace. **Journal of Biblical Literature**, v. 102, n. 1, p. 27-35, 1983.
- BECHARA, Evanildo. **Moderna gramática portuguesa**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005.
- BERLIN, Adele. On Reading Biblical Poetry: the Role of Metaphor. **Vetus Testamentum Supplement**, v. 66, p. 25-36, 1997.
- BEUKEN, Willem A. M. **Jesaja 1–12**. Freiburg: Herder, 2003.
- BRÄUMER, Hansjörg. **Êxodo: comentário esperança – Antigo Testamento**. Curitiba: Esperança, 2020.
- BUCKENMAIER, Achim. **Moisés: história de um salvamento**. São Paulo: Paulus, 2010.
- BÜHLMANN, Walter; SCHERER, Karl. **Stilfiguren der Bibel**: Ein kleines Nachschlagewerk. Fribourg: Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1973.
- CAIOLA, Maria Grilli; GUARRERA, Paolo Maria; TRAVAGLINI, Alessandro. **Le piante nella Bibbia**. Stabilimento: Gangemi, 2014.

CIÊNCIA CONFIRMA A IGREJA. **Arqueólogos acham restos do povo filisteus açoitados dos israelitas**. 02/08/2016. Disponível em: <<https://cienciaconfirmaigreja.blogspot.com/2016/08/arqueologos-acham-restos-do-povo.html>>. Acesso em: 07/02/2022.

CLINES, David J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield: Academic Press, 1996. v. III.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Missal Romano**. Brasília: CNBB, 1997.

CRAWFORD, Sidnie White. Exodus in the Dead Sea Scrolls. In: DOZEMAN, Thomas B.; EVANS, Craig A.; LOHR, Joel N. **The Book of Exodus: Composition, Reception, and Interpretation**. Leiden: Brill, 2014. p. 305-321.

DEAD SEA SCROLLS: Digital Library. Disponível em: <<https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/manuscript/2Q2-1>>. Acesso em: 07/02/2022.

DIETRICH, Walter; ARNET, Samuel (Org.). **Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament**. Leiden: Brill, 2013.

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

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ERNST, Alexander B. **Kurze Grammatik des Biblischen Hebräisch**. 3. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlagsgesellschaft, 2013.

FARFÁN NAVARRO, Enrique. **Gramática do hebraico bíblico**. São Paulo: Loyola, 2010.

FERNANDES, Leonardo Agostini; GRENZER, Matthias. **Êxodo 15,22–18,27**. São Paulo: Paulinas, 2011.

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

FISCHER, Georg. Das Schilfmeerlied Exodus 15 in seinem Kontext. **Biblica**, v. 77, p. 32-47, 1996.

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

FITZMYER, Joseph A. **A interpretação da Escritura: em defesa do método histórico-crítico**. São Paulo: Loyola, 2011.

FRANCISCO, Edson de Faria. **Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético – Guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola, 2015.

FRITZ, Volkmar. **Die Entstehung Israels im 12: und 11. Jahrhundert v. Chr.** Stuttgart: Kolhammer, 1996.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura.** São Paulo: Loyola, 2003.

GARCÍA LÓPEZ, Félix. **Pentateuco.** introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia. 2. ed. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2016.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Israel no tempo dos persas:** séculos V e IV antes de Cristo. São Paulo: Loyola, 2014.

GRENZER, Matthias. A morte do gado (Ex 9,1-7). **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, v. 89, p. 80-92, 2023.

GRENZER, Matthias. Águas degeneradas (Ex 7,14-25). In: GRENZER, Matthias. **O projeto do êxodo.** 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 49-65.

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

GRENZER, Matthias. Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35). **Perspectiva Teológica**, v. 54, n. 2, p. 375-391, 2022.

GRENZER, Matthias. As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento. **Pistis & Praxis**, v. 8, p. 15-32, 2016.

GRENZER, Matthias. Econarratividades exodais: a praga das rãs em Ex 7,26–8,11. In: GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo (Org.). **50 anos de Teologias da Libertação:** memória, revisão, perspectivas e desafios. São Paulo: Recriar, 2022. p. 129-142.

GRENZER, Matthias. Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro: ecoespiritualidade no Salmo 92. **Atualidade Teológica**, v. 24, p. 66-86, 2020.

GRENZER, Matthias. Fuligem: econarratividades em Ex 9,8-12. **Cadernos de Sion**, v. 4, p. 8-18, 2023.

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

GRENZER, Matthias. Locusts: Econarrativities in Exod. 10:1-20. **Stellenbosch Theological Journal**, v. 9, 2023 (no prelo).

GRENZER, Matthias. O fracasso da política de opressão violenta (Êxodo 1,8-14). **Horizonte**, v. 12, p. 141-163, 2014.

GRENZER, Matthias. O grito dos oprimidos (Êxodo 2,23-25). **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, v. 4, p. 319-334, 2014.

GRENZER, Matthias. **O projeto do Êxodo.** 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

GRENZER, Matthias. O sal na Bíblia Hebraica. In: SOTER. **Anais do 35º Congresso Internacional da SOTER**. Belo Horizonte, 2023 (no prelo).

GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. Árvores nos Salmos: elementos para uma educação espiritual e ambiental. **Encontros Teológicos**, v. 36, p. 439-456, 2021.

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; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. A bondade de Deus no templo e na natureza: uma leitura verde do Salmo 65. **Encontros Teológicos**, v. 38, n. 1, p. 171-196, 2023.

GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. Pássaros nos Salmos: elementos para uma ecoespiritualidade. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 82, n. 321, p. 115-129, 2022.

GRENZER, Matthias; DIAS, Dêvisson Luan Oliveira. Ázimos como ecoteologia exodal. **Revista Brasileira de Interpretação Bíblica**, v. 4, n. 8, 2023 (no prelo).

GRENZER, Matthias; DIAS, Luciano José. “O SENHOR é o SENHOR” (Ex 34,6c): insistência no nome visando à relação. **Teoliterária: Revista Brasileira de literaturas e teologias**, v. 8, p. 140-153, 2018.

GRENZER, Matthias; FERNANDES, Leonardo Agostini. **Êxodo 15,22–18,27**. São Paulo: Paulinas, 2011.

GRENZER; Matthias; FERNANDES, Leonardo Agostini. Gafanhotos na Bíblia Hebraica: suas dimensões socioambientais e teológicas. **Revista de Cultura Teológica**, v. 31, n. 105, 2023 (no prelo).

GRENZER, Matthias; GROSS, Fernando. Leis deuteronomicas favoráveis à preservação de fauna e flora. **Pistis & Práxis**, v. 11, p. 778-791, 2019.

GRENZER, Matthias; GROSS, Fernando. Os peixes na reflexão ecoteológica da Bíblia Hebraica. **Fronteiras**, v. 6, n. 2, 2023 (no prelo).

GRENZER, Matthias; RAMOS, Marivan Soares. Água nos Salmos: elementos para uma ecoespiritualidade. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 80, n. 317, p. 750-763, 2020.

GRENZER, Matthias; SANTOS, Maria Cristiane dos. Poesia jurídica. **Pesquisas em Teologia**, v. 3, p. 251-264, 2020.

GRENZER, Matthias; WEBER, Fabíola. Placas de pedra (Ex 24,12). **Revista de Cultura Teológica**, v. 26, p. 271-287, 2018.

HARRIS, R. Laird. תְּהִי (thm). In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1632-1633.

HÄUSL, Maria (Org.). **Vom Garten Eden bis zu Salomos Weinberg: Pflanzen der Bibel**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2018.

HELLER, Jan. Ziegel oder Steine? In: LIWAK, Rüdiger; WAGNER, Siegfried (Org.). **Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im Alten Israel**. Stuttgart: Kohlhammer, 1991.

HORRELL, David G. Ecological Hermeneutics: Origins, Approaches, and Prospects. In: MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark. **The Oxford Handbook of the Bible and Ecology**. Oxford: University Press, 2022. p. 19-34.

HOWELL, Maribeth. Exodus 15,1b-18: a Poetic Analysis. **Ephemerides Theologicae Lovanienses**, v. 65, n. 1, p. 5-42, 1989.

ISTOCK. **Imagens**. Disponível em: <<https://www.istockphoto.com/br/vetor/carruagem-eg%C3%ADpcia-antiga-gm1273847675-375547158>>. Acesso em: 07/02/2022.

JACOB, Samuel Ben. The Leningrad Codex (*Codex Leningradensis*). **Internet Archive**, 1008. Disponível em: <https://archive.org/details/Leningrad_Codex/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 07/02/2022.

JISHMA'EL, Rabbi. **Il cantico presso il mare**. Magnano: Edizioni Qiqajon, 2000.

KEEL, Othmar. **Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament: Am Beispiel der Psalmen**. 5. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

KIRST, Nelson et al. **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

LAMBDAIN, Thomas O. **Gramática do hebraico bíblico**. São Paulo: Paulus, 2005.

LECIONÁRIO DOMINICAL. São Paulo: Loyola, 2003.

LECIONÁRIO SEMANAL. São Paulo: Loyola, 2005.

LIEBER, David L. (Ed.). **Etz Hayim: Torah and Commentary**. New York: The Jewish Publication Society, 2015.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. A contribuição da linguística textual para a compreensão dos valores do verbo hebraico: algumas considerações. **Atualidade Teológica**, v. V, n. 9, p. 229-239, 2001.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Exegese bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.

LISOWSKY, Gerhard. **Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

LITURGIA DAS HORAS. São Paulo: Paulus, 1995.

LOHFINK, Norbert. Gott auf der Seite der Armen: Zur "Option für die Armen" im Alten Orient und in der Bibel. In: LOHFINK, Norbert. **Das Jüdische am Christentum: Die verlorene Dimension**. 2. ed. Freiburg: Herder, 1989. p. 122-143.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, Paulinas, 2009.

SLIDESHARE. **Fenícios (Líbano)**. 16/04/2010. Disponível em: <<https://www.slideshare.net/wiltonreis/fencios>>. Acesso em: 10/04/2022.

SEYBOLD, Klaus. **Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament**. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.

SEYBOLD, Klaus. **Poetik der Psalmen**. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Leia a Bíblia como literatura**. São Paulo: Loyola, 2007.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**: versão 2.0. São Paulo: Paulinas, 2022.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. Uma nova edição crítica da Bíblia Hebraica. **Revista Brasileira de Interpretação Bíblica**, v. 2, p. 271-284, 2021.

SILVA, Valmor da. **Deus ouve o clamor do povo**: teologia do êxodo. São Paulo: Paulinas, 2004.

SILVANO, Zuleica. **Introdução à análise poética de textos bíblicos**. São Paulo: Paulinas, 2014.

SIMIAN-YOFRE, HORÁCIO et al. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000.

SIMKINS, Ronald. A. **Creator & Creation**: nature in the Worldview of Ancient Israel. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994. (Ed. bras.: **Criador e criação**: a natureza na mundividência do Antigo Israel. Petrópolis: Vozes, 2004).

SKA, Jean-Louis. **Introdução à leitura do Pentateuco**: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2003.

SKA, Jean-Louis. **O canteiro do Pentateuco**: problemas de composição e de interpretação – Aspectos literários e teológicos. São Paulo: Paulinas, 2016.

SKA, Jean-Louis. **O Livro do Êxodo**. São Paulo: Loyola, 2022.

SKA, Jean Louis. **“Our Fathers Have Told Us”**: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2008.

UTZSCHNEIDER, Helmut. **Gottes langer Atem**: Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996.

UTZSCHNEIDER, Helmut; NITSCHKE, Stefan Ark. **Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung**: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014.

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

VITÓRIO, Jaldemir. **Análise narrativa da Bíblia**: primeiros passos de um método. São Paulo: Paulinas, 2016.

WALTKE, Bruce K; O’CONNOR, Michael. **Introdução à sintaxe do hebraico bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WATSON, Rebecca S. Creatures and Creation: Human Perceptions of the Sea in the Hebrew Bible in Ecological Perspective. In: HUNT, Alisa; MARLOW, Hilary. **Ecology and Theology in the Ancient World: Cross-Disciplinary Perspectives**. New York: Bloomsbury, 2019. p. 91-101.

WATSON, Rebecca S. The Sea and Ecology. In: MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark. **The Oxford Handbook of the Bible and Ecology**. Oxford: University Press, 2022. p. 324-338.

WATSON, Wilfred G. E. **Classical Hebrew Poetry: a Guide to its Techniques**. Edinburgh: T&T Clark, 2004.

WEBER, Beat. Entwurf einer Poetologie der Psalmen. In: UTZSCHNEIDER, Helmut; BLUM, Erhard (Org.). **Lesarten der Bibel: Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments**. Stuttgart: Kohlhammer, 2006. p. 127-154.

YOO, Philip Y. Once again: the *Yam Sûp* of the Exodus. **Journal of Biblical Literature**, v. 137, n. 3, p. 581-597, 2018.

ZOHARY, Michael. **Pflanzen der Bibel: Vollständiges Handbuch**. 2. ed. Stuttgart: Calwer, 1986.

ZWICKEL, Wolfgang. **Atlas bíblico**. São Paulo: Paulinas, 2010.