

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Maria Jilvaneide dos Santos

A celebração da liberdade

Um estudo exegético dos cantos de Moisés e Míriam

(Ex 15,1-21)

Mestrado em Teologia

São Paulo – 2011

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Maria Jilvaneide dos Santos

A celebração da liberdade

Um estudo exegético dos cantos de Moisés e Miriam

(Ex 15,1-21)

Mestrado em Teologia

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de mestre em Teologia Sistemática, com concentração em Bíblia, à comissão julgadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação do Professor Dr. Matthias Grenzer.

São Paulo – 2011

Banca Examinadora:

SANTOS, Maria Jilvaneide dos. A celebração da liberdade. Um estudo exegético dos cantos de Moisés e Míriam (Ex 15,1-21).

Resumo: A liberdade faz parte da essência de Deus e, por causa disso, Ele se interessa pela liberdade de todos. Esta dissertação quer mostrar como o povo dos anteriormente oprimidos, uma vez libertados, quer celebrar esta liberdade com canto e dança, no reconhecimento da magnificência do Seu Deus, o qual foi o único herói na luta contra o poder opressor. O estudo destaca também a relevância da figura feminina na atualização da ação salvífica de Deus expressa na dimensão celebrativa destes cantos. Portanto, trata-se de uma análise exegética que se utilizou do método sincrônico, mas que não negligenciou a contribuição diacrônica de renomados estudiosos do Êxodo. Tal processo de pesquisa valorizou a beleza literária como uma forma de facilitar a compreensão das dimensões histórico-teológicas do texto. Adotou-se o estilo comentário, versículo por versículo.

Palavras-chave: Exegese, Pentateuco, Êxodo, Liberdade.

Abstract: Freedom is part of the very essence of God. Thus, due to this attribute, He is interested in everybody's freedom. This study aims to show how the people who were previously oppressed, once freed, they want to celebrate freedom with singing and dancing, in recognition of the greatness of their God who was the only hero in the fight against of the oppressive power. This study also highlights the importance of the female figure in the update of the saving action of God as expressed in the celebrative dimension of these songs. Therefore, it is an exegetical analysis that used the synchronic method but did not neglect the diachronic contribution of renowned scholars of the Exodus. The research process emphasized the beauty of literature as a means of facilitating the understanding of historical and theological dimensions of the text. The commentary style was used, verse by verse.

Keywords: Exegesis, Pentateuch, Exodus, Freedom.

SIGLAS E ABREVIACÕES

- a.C. antes de Cristo
- ARA Bíblia de João Ferreira de Almeida revista e atualizada
- AT Antigo Testamento
- BHS Bíblia Hebraica Stuttgartensia
- Cf. confira
- LXX Tradução Grega da Bíblia (Septuaginta)
- NT Novo Testamento
- v. versículo
- vv. versículos
- x vezes (acompanhado sempre com um determinado número)

SUMÁRIO

SIGLAS E ABREVIACÕES	6
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I A ATUAÇÃO DO SENHOR DEUS SOBRE O OPRESSOR (VV. 1-10)	14
Introdução.....	14
1. Tradução, discussão de variantes (crítica textual) e observações literário-estilísticas	14
1.1. <i>Versículo 1</i>	14
1.1.1. Prólogo narrativo do canto de Moisés e dos filhos de Israel (v. 1a-b).....	14
1.1.2. Motivação do canto (v. 1c-e).....	15
1.2. <i>Versículos 2 e 3</i>	16
1.2.1. Primeira identificação de Deus e promessas do cantor (v. 2)	17
1.2.2. Segunda identificação de Deus (v. 3)	19
1.3. <i>Versículos 4 e 5</i>	19
1.3.1. Ação de Deus contra os egípcios (v. 4)	20
1.3.2. Ação da natureza contra os egípcios (v. 5).....	21
1.4. <i>Versículo 6</i>	22
1.4.1. A destra de Deus.....	22
1.5. <i>Versículos 7 e 8</i>	23
1.5.1. Descrição da ação de Deus contra os egípcios (v. 7-8a).....	23
1.5.2. Descrição das águas após a ação de Deus (v. 8b-c).....	24
1.6. <i>Versículo 9</i>	24
1.6.1. Discurso do inimigo.....	25
1.7. <i>Versículo 10</i>	26
1.7.1. Descrição dos egípcios após a ação de Deus	26
2. Delimitação.....	27
3. Análise histórico-teológica	28
3.1. <i>Louvor à grandeza de Deus (v. 1)</i>	28
3.2. <i>Quem é o SENHOR? (vv. 2-3)</i>	31
3.2.1. Versículo 2.....	31
3.2.2. Versículo 3.....	35
3.3. <i>Destino do Faraó e de seu exército (vv. 4-5)</i>	37
3.3.1. Versículo 4.....	37
3.3.2. Versículo 5.....	40
3.4. <i>Exaltação do poder de Deus (v. 6)</i>	41
3.5. <i>Destino dos que se levantam contra Deus (v. 7)</i>	42
3.6. <i>O Senhor derruba quem se exalta (vv. 8-10)</i>	43
3.6.1. Versículo 8.....	43
3.6.2. Versículo 9.....	44
3.6.3. Versículo 10.....	45
Conclusão	46

CAPÍTULO II UM OLHAR PARA O FUTURO (VV. 11-18).....	48
Introdução.....	48
1. Tradução, discussão de variantes (crítica textual) e observações literário-estilísticas	48
1.1. Versículo 11.....	48
1.1.1. Questões retóricas.....	49
1.2. Versículo 12.....	51
1.2.1. Descrição dos inimigos após a ação de Deus	51
1.3. Versículo 13.....	52
1.3.1. Condução do povo por Deus.....	52
1.4. Versículo 14 e 15.....	53
1.4.1. Reação dos povos à ação de Deus	54
1.5. Versículo 16.....	56
1.5.1. Imprecação do cantor aos povos.....	56
1.6. Versículo 17.....	58
1.6.1. Súplica do povo a Deus	58
1.7. Versículo 18.....	59
1.7.1. Epílogo poético do canto de Moisés e dos filhos de Israel	59
2. Delimitação.....	60
3. Análise histórico-teológica	60
3.1. O SENHOR é incomparável (v. 11).....	60
3.2. A mão estendida de Deus (v. 12).....	62
3.3. Deus conduz Seu povo à Sua Habitação (v. 13).....	64
3.4. Os povos se apavoram (vv. 14-16)	67
3.4.1. Versículo 14.....	67
3.4.2. Versículo 15.....	69
3.4.3. Versículo 16.....	70
3.5. Deus estabelece um santuário para Sua Habitação (v. 17).....	72
3.6. O SENHOR é o rei do universo (v. 18)	76
Conclusão	78
CAPÍTULO III O CANTO DE MÍRIAM E A VOZ NARRATIVA QUE O ANTECEDE (VV. 19-21)	79
Introdução.....	79
1. Tradução, discussão de variantes (crítica textual) e observações literário-estilísticas	80
1.1. Versículo 19.....	80
1.1.1. Retomada do acontecimento do êxodo	80
1.2. Versículo 20.....	82
1.2.1. Celebração das mulheres	82
1.3. Versículo 21.....	83
1.3.1. O canto de Míriam.....	83
2. Delimitação.....	84
3. Análise histórico-teológica	85
3.1. A função do v. 19.....	85

3.2. <i>Identidade e função de Miriam (v. 20)</i>	88
3.3. <i>O canto de Moisés transformado por Miriam (v. 21)</i>	92
Conclusão	96
CONCLUSÃO	98
FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E BIBLIOGRAFIA	102
1. Sagradas Escrituras	102
1.1. <i>Fonte</i>	102
2. Bibliografia	102
2.1. <i>Documentos do Magistério</i>	102
2.2. <i>Instrumentos de trabalho</i>	102
2.3. <i>Livros específicos</i>	103
2.4. <i>Livros gerais</i>	105
2.5. <i>Revistas e periódicos</i>	106
2.6. <i>Edição particular</i>	107
2.7. <i>Meios eletrônicos</i>	107

INTRODUÇÃO

O presente estudo versa sobre um dos temas mais pertinentes, recorrentes e visados da Bíblia, a liberdade. É o segundo maior bem que Deus disponibiliza ao ser vivente, após o bem maior que é a vida. Portanto, é inato ao ser humano o desejo de liberdade – mediante situação opressora – e a luta para ser livre, valendo, para isso, qualquer esforço, muitas renúncias e a assunção de suas consequências. Essa relação entre liberdade, desejo e luta por ser livre está presente na história de Israel, escolhido por Deus para ser Seu povo.

Outrossim, as tradições do êxodo insistem na questão da liberdade. Afirmam que o Deus de Israel está, de um modo todo particular, interessado na liberdade de todos. Neste sentido, a história do êxodo tornou-se o fundamento de toda a história da religião do povo de Israel. Mais ainda: pode-se dizer que a liberdade faz parte do próprio ser de Deus e de sua ação.

Somente a valorização da contribuição que a história do êxodo deu à história da religião e, com isso, à história da humanidade já é motivo suficiente para querer rever estes textos. Além disso, a história do êxodo é fundamental para compreender a Bíblia como um todo. É paralela em importância à ressurreição de Cristo no NT.¹ Trata-se de um patrimônio histórico-cultural e religioso que merece ser cuidado. A teologia e, em especial, a teologia bíblica, propõem-se a fazer isso. Esse estudo participa deste processo. Todavia, ao observar o contato das pessoas com as Sagradas Escrituras, percebe-se que a leitura, muitas vezes, não se torna suficientemente exata.

As tradições do êxodo, assim como a Bíblia em geral, gostam do *canto* e da *dança*. A liberdade, além de precisar ser duramente conquistada — embora seja Deus quem conquiste tal liberdade para seu povo! —, deve ser festejada. Quer dizer: há de se expressar a alegria quando o povo dos anteriormente oprimidos se torna livre. Em Ex 15,1-21, chega-se a este momento de celebração da liberdade. De certo, é um momento especial, sendo que os acontecimentos e as palavras merecem toda a atenção da comunidade dos ouvintes-leitores.

Por celebrar tal liberdade, este poema de louvor e de vitória é cantado por uma comunidade, porém, ao mesmo tempo, por cada pessoa que se reconhece salva por

¹ Cf. CONSTABLE, Thomas L. *Notes on Exodus...*, p. 2.

Deus. Göran Larsson² vê uma grande semelhança entre este poema e o refrão cantado séculos mais tarde na carta aos Efésios 2,8-9: “Pela graça sois salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho”.

Assim sendo, o lugar próprio de celebrar a liberdade é na liturgia. Os *cantos de Moisés e de Miriam* são altamente litúrgicos, pois fazem memória da ação libertadora de Deus. Neste sentido “O Êxodo é um paradigma”,³ já que nele se dá a ação divina no passado, no presente e no futuro. Ademais, só é possível compreender o paradigma do Êxodo em uma dimensão celebrativa, pois “a ritualidade do culto tem propriedades de traduzir, atualizar e introduzir no núcleo fundamental do Mistério que se celebra [...]. Só a celebração permite o percurso ao centro do que significativamente ultrapassa”.⁴ Assim, ter possibilidade de prestar culto a Deus através da celebração já é em si mesmo o exercício da liberdade.

Os primeiros capítulos do livro do Êxodo seriam, então, “uma narrativa construída para alimentar a liturgia da Páscoa e dar sentido à história passada de Israel”.⁵ Desse modo, é possível imaginar que o relato em prosa (cf. Ex 14) tenha ampliado o poema (Ex 15,1-21), que é mais antigo. A função deste seria “dar suporte litúrgico ao relato em prosa”.⁶

Com base em tal suspeita, verifica-se a possibilidade de compreender estes poemas, sabendo que sua linguagem e seu conteúdo em termos teológicos são exigentes. Estes cantos, provavelmente, pertencem às tradições mais antigas contidas no Antigo Testamento (AT). Busca-se estudar forma (análise e descrição de sua beleza literária) e conteúdo (perspectivas histórico-teológicas). No entanto, exige-se um estudo exato de Ex 15,1-21, no sentido de promover uma análise exegética que segue os passos comumente propostos pela metodologia bíblica.

Adota-se o método científico sincrônico, a saber, a análise narrativa. “O sentido de uma narrativa é o resultado de uma ação [...], de um processo de leitura”.⁷ É o

² Cf. LARSSON, Göran. *Bound for Freedom. The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions...*, p. 103.

³ ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. *Êxodo 1-15...*, p. 5.

⁴ AZEVEDO, Walmor Oliveira de. *Êxodo como paradigma para a compreensão da Bíblia na América Latina...*, p. 43.

⁵ ANDIÑACH, Pablo R. *O livro do Êxodo...*, p. 204.

⁶ ANDIÑACH, Pablo R. *O livro do Êxodo...*, p. 205.

⁷ SKA, Jean Louis. Sincronia: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.); GARGANO, Innocenzo et al. *Metodologia do Antigo Testamento*, p. 125.

ouvinte-leitor quem dá vida ao texto durante tal processo. Todavia, não se desprezam aspectos de uma leitura diacrônica — o processo histórico pelo qual passou o texto —, pois, “na análise de textos, ambos os procedimentos são complementares. Qualquer exegese que despreza um deles será incompleta”.⁸

Acrescenta-se a isso a hipótese de que a primeira parte do livro do Êxodo, por ser um texto muito homogêneo e rico em tonalidades estilísticas, é impossível de ser classificada como um todo. “A diversidade de gêneros não necessariamente indica diversidade de fontes, mas um estilo diferente do habitual.”⁹

Pressupõe-se, por primeiro, uma análise morfológico-sintática de cada palavra e frase no texto hebraico. A tradução aqui apresentada é resultado deste processo de trabalho. Portanto, busca-se respeitar a estrutura linguística e estilística dos poemas, sem se limitar a essas estruturas, mas levando em conta as transformações e o progresso do próprio texto.¹⁰ Sempre no momento oportuno, serão realizados aqueles estudos que o próprio texto bíblico exige. Neste sentido, vale a ressalva de que, embora sejam utilizadas algumas fontes bibliográficas cuja abordagem é “de gênero”, não é essa a orientação seguida aqui.

A fonte principal é a BHS, cuja tradução do hebraico procura ser a mais exata possível. Quando oportuno, recorre-se ao texto da Septuaginta. O estilo “comentário” foi adotado a fim de permitir-se guiar pelo próprio texto, avançando versículo por versículo, trecho por trecho.

⁸ SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica...*, p. 82. Deve haver, portanto, equilíbrio e moderação quando se interpreta a Bíblia. Faz-se necessário reconhecer que a sincronia e a diacronia são indispensáveis e se complementam para ressaltar toda a verdade do texto bíblico (Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia...*, p. 20-21).

⁹ ANDIÑACH, Pablo R. *O livro do Êxodo...*, p. 204. Também Freedman, sob uma perspectiva diferente de Andíñach, insiste na unidade estrutural do poema (Ex 15,1-18) pondo toda a narrativa dos vv. 13-18 no deserto e o santuário no Sinai (cf. COLE, R. Alan. *Exodus...*, p. 50). Ainda segundo Freedman, tanto o vocabulário quanto o conteúdo respiram o ar do deserto. Os quatro povos vizinhos (Filisteia, Edom, Moab e Canaã) seriam aliados e vassallos do Egito ou estariam defendendo seus interesses (cf. FREEDMAN, D. Noel. *Temple without Hands...*, p. 23). É válido também mostrar uma opinião contrária. Segundo Thomas Dozeman, pelo menos três características mostram que o “Canto do Mar” não é um poema unificado: o conteúdo (mudança de foco, da batalha [vv. 1-12.18] para a guia pastoral de Israel [vv. 13-17]), o gênero (mudança do evento passado para a futura condução e conquista do povo) e a linguagem (predominam imagens deuteronomistas e exílicas nos vv. 13-17). A forma original do hino de vitória teria três partes: uma introdução (vv. 1-3), o corpo (vv. 4-11) e a conclusão (vv. 12.18) (cf. DOZEMAN, Thomas B. *God at War...*, p. 155).

¹⁰ Cf. SKA, Jean Louis. Sincronia: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.); GARGANO, Innocenzo, et al. *Metodologia...*, p. 125.

Deve-se realçar que toda fala direta da tradução do texto bíblico hebraico é marcada com um recuo maior. Podem-se encontrar maiores dificuldades na análise dos versículos 1-3 no que concerne à crítica textual de alguns de seus vocábulos, e por isso é mais difícil chegar a uma maior exatidão na sua leitura.

A dissertação é dividida em três capítulos, os quais são delimitados de forma a facilitar a compreensão de sua mensagem teológica e a relação existente entre os dois cantos. Cada capítulo tem três partes. Na primeira são apresentadas a “tradução do texto hebraico”, a “discussão de variantes” (crítica textual) e “observações literário-estilísticas”. A segunda, por sua vez, aponta as razões pelas quais o texto em estudo foi delimitado naquela seção ou em relação ao texto situado antes e depois dele. Finalmente, a terceira parte dedica-se à “interpretação histórico-teológica” onde se busca descrever as perspectivas histórico-culturais e teológicas do mundo narrado e do mundo em que o autor viveu, a fim de trazer uma mensagem sobre Deus para o ouvinte-leitor de hoje.

Em suma, tem-se o primeiro capítulo sob o título de “A atuação do Senhor Deus sobre o opressor” (vv. 1-10). Visa mostrar que só há um herói na história da salvação de Israel: o *SENHOR*, o qual combate a favor do Seu povo, e, por isso, somente a Ele se deve enaltecer. Uma vez libertado, cabe a esse povo celebrar a magnificência de Seu Deus e Sua incomparabilidade enquanto é conduzido por Ele para Sua santa habitação, por isto, o segundo capítulo é intitulado de “Um olhar para o futuro” (vv. 11-18). Destarte, o estudo tem seu termo no capítulo terceiro, “O canto de Míriam e a voz narrativa que o antecede” (vv. 19-21), cuja função, nesta celebração da liberdade, é dupla: além de retomar o êxodo trazendo o ouvinte-leitor para o evento ocorrido no *Mardos Juncos*, ainda o faz de modo inovador, através da caracterização da performance feminina que convida toda a comunidade a *cantar ao SENHOR* com danças e ao som de instrumentos musicais.

CAPÍTULO I

A ATUAÇÃO DO SENHOR DEUS SOBRE O OPRESSOR

(VV. 1-10)

INTRODUÇÃO

O presente capítulo apresenta um estudo exegético de Ex 15,1-10. Considera-se como sendo a primeira unidade literária do *canto de Moisés e dos filhos de Israel*.

Sob o título de “A atuação do *SENHOR* Deus sobre o opressor”, este capítulo pretende mostrar que o único herói na luta pela salvação do povo hebreu é o *Senhor* Deus; por isso, seu povo quer celebrar esta liberdade por meio de um canto de vitória.

Ora, enquanto o opressor se ufana da própria força e põe toda a confiança em suas riquezas, considerando-se um deus, o *SENHOR* mostra que Deus é somente Ele. Portanto, nesta luta entre os poderes caóticos e cósmicos, e a fim de libertar e salvar o Seu povo, Deus se utiliza de Seu próprio nome — identidade — e da obra de suas mãos — a natureza.

1. TRADUÇÃO, DISCUSSÃO DE VARIANTES (CRÍTICA TEXTUAL) E OBSERVAÇÕES LITERÁRIO-ESTILÍSTICAS

1.1. Versículo 1

- 1a *Então Moisés — junto aos filhos de Israel — cantava este canto para o SENHOR.*
- 1b *Disseram assim:*
- 1c *“Vou cantar para o SENHOR,*
- 1d *porque, de fato, Se enalteceu.*
- 1e *Cavalo e o cocheiro dele lançou ao mar.¹¹*

1.1.1. Prólogo narrativo do canto de Moisés e dos filhos de Israel (v. 1a-b)

V. 1a: O verbo hebraico *cantava* (יָשַׁר) é apresentado na terceira pessoa do singular, sendo a ação verbal o “imperfeito”. Neste caso, em vista de seu contexto

¹¹ Optou-se por escrever em *itálico* as palavras da Bíblia referentes ao texto em estudo.

literário, o “imperfeito” é melhor compreendido assumindo a função de apresentar uma ação repetida no passado. Acredita-se também que, por ser um texto poético, tem-se cuidado com a fonética, ou seja, a musicalidade de cada palavra. Ora, se o verbo fosse apresentado no “perfeito”, este seria disfônico.

Outra dificuldade na compreensão do v. 1a é ligada à circunstância de o verbo *cantava* se encontrar no singular. Este, aparentemente, refere-se, por primeiro, a *Moisés*, embora ele não *cante* sozinho. São mencionados, *junto* a ele, *os filhos de Israel*. Contudo, por mais que, na língua portuguesa, se espere agora por um verbo no plural, na língua hebraica pode-se manter o mesmo no singular. Veja a repetição deste detalhe no v. 1c.

V. 1b: Ao continuar a introdução no *canto de Moisés*, usa-se agora a ação no plural: *e disseram*. Compreende-se que *Moisés e os filhos de Israel* vão proclamar seu canto de vitória.

1.1.2. Motivação do canto (v. 1c-e)

V. 1c: Após a apresentação da introdução no *canto de Moisés* (v. 1a-b), em estilo narrativo, inicia-se, neste momento, o texto do próprio canto. Trata-se de uma perícope altamente poética, a qual contrasta com as narrativas anteriores.

Outra vez, observa-se uma mudança em relação ao número do verbo. Novamente, o indicativo da ação apresenta uma forma no singular: *vou cantar*. Por mais que sejam muitos os que *cantam*, cada um deles deve assumir uma visão individualizada dos acontecimentos. Quer dizer: é uma comunidade que *canta*. Todavia, cada membro da comunidade diz: Eu *vou cantar*.¹² Mais ainda: o verbo apresenta a forma do “coortativo”. Trata-se, na língua hebraica, de uma forma verbal que indica uma ordem que a pessoa dá a si mesma, no sentido de *vou cantar, certamente cantarei, é para eu cantar*.¹³

V. 1d: Trata-se de um “ki-clause”, ou seja, de uma frase subordinada que começa, em hebraico, com a conjunção *porque* (כִּי). O sentido é expressar as razões por

¹² Segundo Umberto Cassuto, essa forma seria típica da poesia oriental e ocidental. Em ugarítico há uma poesia que inicia da mesma forma, embora com a escrita defectiva (cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus...*, p. 174). Na Bíblia Hebraica, confira Sl 27,6; 57,8; 59,17; 89,2; 101,1; 104,33. Em todos eles, trabalha-se com o verbo cantar, apresentando-o na primeira pessoa do singular, assim como em Ex 15,1c.

¹³ Cf. LAMBDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico...*, p. 155.

algo acontecer, no caso, o motivo pela ação do *canto de Moisés*.¹⁴ Com isso, sublinha-se, com efeito retórico, a ação do Deus Libertador, o qual, de fato, *se enalteceu*.

O texto hebraico apresenta uma “figura etimológica”. Esta se forma por um verbo numa forma finita — no caso, *enalteceu-se* (הִנָּחֵם) — e pelo mesmo verbo repetido na forma do “infinitivo absoluto” (הִנָּחֵם). Literalmente, compreende-se: *enaltecer, enalteceu-se*. O sentido da “figura etimológica” encontra-se na intenção de querer realçar a ação descrita pelo verbo. Como em português não há como traduzir literalmente a sequência das palavras hebraicas, um advérbio assume a função de destacar a ação verbal: *realmente* ou *de fato, enalteceu-se*.

V. 1e: Chama, por primeiro, a atenção do ouvinte-leitor que o objeto direto antecede o sujeito e o predicado: *Cavalo e cocheiro dele lançou ao mar*. Portanto, *cavalo* e *cocheiro* ganham um certo destaque nesta frase.

O “sufixo pronominal” *dele* ou *seu* acrescentado à palavra *cocheiro* refere-se ao substantivo que o antecede: *cavalo*. Dá-se destaque à ordem inversa.

Em geral, não se vê o termo *cocheiro* nas traduções, mas *cavaleiro*. Opta-se aqui pela palavra *cocheiro* por razões históricas. Antes do fim do segundo milênio a.C., não se conhecia o termo, pois não existia uma *cavalaria* no exército egípcio. Mais tarde, ao analisar o conteúdo do canto de Moisés, esta questão ainda será discutida com detalhes.

V. 1a-e: Nota-se ainda que no v. 1 pode se observar um “poliptoto”, ou seja, uma “repetição do mesmo termo com variações [...], variando até mesmo a classe gramatical (substantivo, adjetivo, verbo etc.)”.¹⁵ Veja as expressões *cantava* (v. 1a: שָׁרָה), *canto* (v. 1a: שִׁירָה) e *vou cantar* (v. 1c: אֶשְׁרָחֵם).

1.2. Versículos 2 e 3

2a *O SENHOR é minha força e meu canto.*

2b *Tornou-Se, pois, salvação para mim.*

2c *Este é meu Deus:*

2d *far-Lhe-ei, pois, uma morada.*

2e *O Deus de meu pai:*

¹⁴ Cf. COATS, George W. *Exodus 1-18: The Forms of the Old Testament Literature...*, p. 118.

¹⁵ SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Leia a Bíblia como Literatura...*, p. 37.

- 2f *enaltecê-Lo-ei.*
- 3a *O SENHOR é um homem de guerra:*
- 3b *SENHOR é Seu nome.*

1.2.1. Primeira identificação de Deus e promessas do cantor (v. 2)

V. 2a-b: A compreensão do texto hebraico no v. 2a-b é complicada. O texto favorecido pela Bíblia Hebraica Stuttgartensia como provavelmente mais original apresenta as seguintes palavras:

עָזִי וְזַמְרָת יְהוָה לִי לִישׁוּעָה

Há, inicialmente, dois elementos paralelos, ligados pela conjunção *e* (ו). O primeiro elemento precisa ser compreendido como *minha força* (עָזִי). O segundo elemento, por sua vez, é de difícil compreensão. A palavra *canto* (זַמְרָה), no estado do construto זַמְרָת, é determinada pelo nome de Deus (*SENHOR*), o qual aparece na forma curta יְהוָה. Portanto, seria *o canto do SENHOR*.

Dessa forma, porém, é difícil continuar a leitura da frase, uma vez que se teria sujeito duplo no v. 2a. O verbo no v. 2b, porém, apresenta uma forma no singular, o que gera certa incongruência. Ter-se-ia, pois, a seguinte frase: *Minha força e canto do SENHOR: tornou-se salvação para mim!* Será que as duas expressões iniciais devem ser compreendidas como um vocativo: *Ó minha força e canto do SENHOR?* Contudo, também esta leitura não melhora significativamente a compreensibilidade da frase.

A dificuldade foi sentida igualmente pelos antigos copistas ou tradutores do texto. Alguns manuscritos hebraicos, o Código Samaritano e a tradução latina da Vulgata leem, em vez de *canto de* (זַמְרָת), *meu canto* (זַמְרָתִי). Assim, a frase no v. 2a seria: *O SENHOR é minha força e meu canto*, que corresponderia ao predicativo do sujeito: *o SENHOR*.

A Septuaginta, por sua vez, ao traduzir o texto hebraico para o grego, chega à seguinte leitura: em vez de ler, como no hebraico, *canto do SENHOR* (זַמְרָת יְהוָה), encontra, aparentemente, a expressão *e protetor* ou *defensor* (καὶ σκεπαστῆς). Portanto, a Septuaginta apresenta uma alternativa bastante diversa da tradução apresentada. Sua

correspondente em hebraico seria a palavra *proteção* ou *abrigo* (סְתֵרָה) presente em Dt 32,38.

Resta ainda observar que o v. 2a apresenta ao ouvinte-leitor uma frase nominal: *Minha força e meu canto é o SENHOR*.

V. 2c-d: As duas palavras constituem uma frase nominal bem curta e, por isso, marcante: *Este é meu Deus* (זֶה אֱלֹהֵי).¹⁶

Nesta tradução, favorece-se uma subdivisão diferente daquela proposta no texto massorético. Este último ainda junta o próximo verbo (*far-Lhe-ei uma morada*) ao meio-versículo. Compreende-se, portanto: *Este é meu Deus e Lhe farei uma morada*.

O verbo *fazer uma morada* (נָוָה)¹⁶ aparece, nessa forma, somente aqui, embora não deva ser considerada um *hapax legomena*. A forma presente no v. 2d quer ser compreendida como primeira pessoa do singular no imperfeito Hifil, com sufixo pronominal da terceira pessoa no singular masculino.

A Septuaginta, assim como a Peshita e a Vulgata em partes, traduz a expressão hebraica como *glorificá-Lo-ei*. Por outro lado, a raiz da palavra hebraica parece denotar a ideia de *habitação* ou *morada*. Neste sentido, pode se favorecer uma compreensão no sentido *far-Lhe-ei uma morada*. Quer dizer: a partir do momento em que os filhos e as filhas de Israel reconhecem que *este* — e não outro! — é o *Deus* que salva, vão se propor a *fazer-Lhe uma morada*, justamente a partir de seus louvores — num futuro mesoclítico.

V. 2e-f: Pode-se perceber um paralelismo entre o v. 2c-d e o v. 2e-f, sobretudo, em vista dos dois verbos. Ambos apresentam a conjunção *e* (ו) no início, aqui traduzida pelos dois pontos. No mais, ambos os verbos apresentam uma forma da primeira pessoa no singular. Mais ainda: ambos acrescentam o sufixo pronominal da terceira pessoa no singular do masculino הוּ, traduzido como *lo* ou, no primeiro caso, como *lhe*.

Além disso, pode ser observada uma pronúncia semelhante entre *meu Deus* (אֱלֹהֵי) e *meu pai* (אָבִי).

Este é meu Deus: *far-Lhe-ei, pois, uma morada / glorificá-Lo-ei* (וְאֶנְוָהוּ);

o Deus de meu pai: *enaltecê-Lo-ei* (וְאֶרְמָנְוָהוּ).

¹⁶ Tanto Melamed como Sarna seguem a mesma tradução aqui proposta. Cf. MELAMED, Matzliah Meir. *Torá: A Lei de Moisés...*, p. 197; SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary Exodus שמות*. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary..., p. 77.

Parece que o pronome demonstrativo *este* (הַזֶּה), presente no v. 2c, determina ainda a expressão *o Deus de meu pai* no v. 2e. A alternativa seria pressupor, no v. 2e, um vocativo: *Ó Deus de meu pai*. Todavia, esta última compreensão prejudicaria o paralelismo. Além do mais, não permitiria uma maior fluência em vista do verbo que segue.

1.2.2. Segunda identificação de Deus (v. 3)

V. 3a: A Septuaginta apresenta, no lugar da palavra *homem* (אִישׁ), a expressão *quem destrói/esmaga/quebra em pedaços* (συντρίβων). O Pentateuco Samaritano e a Peshita, por sua vez, utilizam o termo *herói* (גִּבּוֹר).

No mais, segundo o Pentateuco Samaritano, o substantivo *guerra* (מִלְחָמָה) apresenta, no início, a preposição *em* (בְּמִלְחָמָה). Desta forma, não se tem mais a “cadeia construída”: *um homem de guerra*. A ideia seria outra: *O SENHOR é um herói na guerra*. A Septuaginta prefere o plural: *de guerras*. A Peshita, por sua vez, coloca o adjetivo, acompanhado por uma conjunção: *e guerreiro*.

Em todo caso, o texto hebraico, favorecido pela BHS como provavelmente mais original, é bem compreensível. Aparentemente, é mais curto e mais difícil. Portanto, merece preferência. As traduções antigas manifestam a vontade de se tornar mais explicativos. Por isso, as variantes devem ser avaliadas como secundárias.

V. 3a-b: Duas observações literário-estilísticas se impõem referente ao v. 3. Chama a atenção do ouvinte-leitor, por um lado, a existência de duas frases nominais, as quais, na língua hebraica, dispensam o verbo auxiliar *é*. Frases nominais indicam, sobretudo, um estado que ultrapassa os tempos. Neste sentido, descrevem-se aqui qualidades permanentes do Deus de Israel.

De outro lado, pode ser observado um paralelismo, o qual nasce da repetição do “tetragrama” יהוה no início de cada meio-versículo. Além do mais, as duas frases são muito curtas e, portanto, marcantes.

1.3. Versículos 4 e 5

4a *Lançou os carros do Faraó e o exército dele no mar;*

4b *e a elite dos oficiais dele:*

foram afundados no Mar dos Juncos!

- 5a *Os abismos cobrem-nos:*
 5b *desceram às profundezas como uma pedra.*

1.3.1. Ação de Deus contra os egípcios (v. 4)

V. 4a: No texto hebraico, a oração começa com o objeto direto: *os carros do Faraó e o exército dele*. Depois seguem o verbo e o adjunto adverbial: *lançou no mar*. Em princípio, a frase hebraica começa com o verbo. No caso, porém, de querer realçar outro elemento, este pode ocupar o início da frase. Neste sentido, literariamente, o v. 4a quer destacar, de fato, a grandeza e a força do *exército* egípcio.

O termo *carros* (מִרְכָּבָתַיִם) — um veículo de tração animal — lembra a expressão *seu cocheiro* (רִכְבּוֹ) no v. 1e. Ambas as palavras, pois, provêm da mesma raiz verbal: (רִכַּב) *cavalgar, movimentar(-se) a cavalo*.

V. 4b: A forma verbal *foram afundados* (טָבְעוּ) encontra-se na terceira pessoa do plural do masculino no perfeito do Pual, sendo que o Pual indica a voz passiva. Aparentemente, o plural do verbo não combina com o sujeito no singular: *a elite dos oficiais dele*. No entanto, a língua hebraica, ao imaginar que o sujeito, embora no singular, apresente um conjunto de pessoas, permite o uso do verbo no plural. Em português, é difícil imitar esse modo de se expressar. Numa tradução técnica, porém, em que prevalece o interesse na literalidade, o ponto duplo serve como instrumento de ajuda, a fim de criar uma certa separação entre sujeito e predicado, para conservar o que se lê no texto hebraico.

Todavia, alguns tradutores antigos sentiram a mesma dificuldade. A Septuaginta e, em parte, a Peshita colocam o verbo no singular: *afundou* (טָבַע). Com isso, o verbo apresenta uma forma na voz ativa do Piel. Pressupõe-se assim uma mudança de sujeito. Imagina-se que alguém — quer dizer, o Deus dos hebreus — *afundou a elite dos oficiais do Faraó no Mar dos Juncos*. No fundo, a voz passiva pressupõe a mesma ideia, mas não expressa tal pensamento de um modo tão direto.

Percebe-se ainda um belo paralelismo. No v. 4a, fala-se do *mar* (יָם). No v. 4b, o *mar* é identificado como *Mar dos Juncos* (יַם־סוּף). Seja lembrado já aqui que os tradutores da Septuaginta traduziram *Mar dos Juncos* como *Mar Vermelho*.

1.3.2. Ação da natureza contra os egípcios (v. 5)

V. 5a: O substantivo *abismos* (תְּהוֹמוֹת) é de ambos os gêneros. Ou seja: pode ser compreendido como masculino ou feminino. Ao todo, a expressão *abismo* (תְּהוֹם) aparece vinte e uma vezes na Bíblia Hebraica.

O verbo *cobrem-nos* (יִכְסִימוּ), em hebraico, apresenta a forma da terceira pessoa do masculino no plural do imperfeito no Piel, seguida pelo sufixo pronominal da terceira pessoa no plural do masculino (*os*). Chama a atenção do ouvinte-leitor que o sufixo do verbo — não o sufixo pronominal! — é formado pela letra “iod” com “kubbutz” (י). Comum, porém, seria a letra “waw” com “shuruk” (ו). Devido ao acréscimo do sufixo pronominal, porém, a vogal longa do “shuruk” é transformada na vogal mais breve do “kubbutz”.

Esta dificuldade encontrada na escrita do verbo manifesta-se também nos fragmentos dos Códigos Hebraicos encontrados na “Guenizá” da Sinagoga do Cairo. O verbo é apresentado como תְּכַסִּימוּ. Muda o gênero, pois agora se tem a terceira pessoa do feminino no plural, no imperfeito do Piel. A frase seria então: *os abismos cobrem-nos*. Já no Pentateuco Samaritano, o verbo aparece como יִכְסִימוּ. Não é apresentada a “mater lectionis”, a qual indica o sufixo do verbo. De resto, por sua vez, a variante do Código Samaritano combina com o texto massorético.

A tradução grega da Septuaginta, por sua vez, traz a expressão “ἐκάλυψε αὐτούς”. Trata-se de uma forma verbal no aoristo, o qual tem a função de indicar uma ação pertencente ao passado: *cobriu-os*. O aspecto temporal do verbo no hebraico, no entanto, é outro. O imperfeito indica que *os abismos* ainda *cobrem* os egípcios. Quer dizer: a ideia não é que *os abismos tenham coberto* os egípcios lá no passado, mas que *os cobrem* até agora¹⁷ — ação contínua.

V. 5b: Observa-se, pela primeira vez, a introdução de uma comparação através da preposição *como* (em hebraico: כְּמוֹ, de forma mais poética, ou כִּי). Mais tarde, vão aparecer outras comparações, sendo que assim surgem interessantes paralelismos. Mais ainda: a sequência termina como inicia, Ou seja: repete-se a comparação inicial no final

¹⁷ Vale esclarecer que o termo *egípcios* não corresponde literalmente a um povo cuja nação é o Egito, muito menos que eles representem os seus habitantes da atualidade, já que se fala: “os *abismos* *os cobrem* até agora”. Na leitura bíblica os termos sempre transcendem seu sentido literal, com mais razão, quando o tema é o êxodo, cujo sentido ultrapassa todos os tempos e cuja teologia tem um alcance bastante significativo.

do texto. Veja: *como uma pedra* (v. 5b); *como o restolho* (v. 7c); *como uma muralha* (v. 8b); *como o chumbo* (v. 10c); *como a pedra* (v. 16b): comparações metafóricas e gradativas.

V. 5: Os dois meios-versículos formam uma interessante estrutura:

Os abismos (A) *cobrem-nos* (B),

desceram (B) às *profundezas* (A) *como uma pedra* (C).

A pronúncia dos substantivos, com suas terminações no plural do feminino — *abismos* (תְּהוֹמוֹת) e *profundezas* (מְצוּלוֹת) —, ajuda na descoberta da estrutura artística. No fundo, tem-se um pequeno “quiasmo”. As posições de sujeito e predicado são invertidas. Além do mais, o segundo meio-versículo ganha com o complemento adverbial um terceiro elemento, formando-se uma “escada” ou escala poética.

1.4. Versículo 6

6a *Tua destra, ó SENHOR, é magnífica em poder:*

6b *Tua destra, ó SENHOR, despedaça o inimigo.*

1.4.1. A destra de Deus

V. 6a: A expressão *é magnífica* (נִמְדָּרִי) apresenta, em hebraico, uma forma arcaica do particípio no Nifal, a qual pode ser compreendida também como um adjetivo. De outro lado, o termo talvez apresente uma escrita defectiva. Uma vez que o substantivo, que é o sujeito da frase, é feminino (veja: *Tua direita* = יְמִינֶךָ), espera-se pelo particípio na forma do feminino נִמְדָּרֶת.

V. 6b: A repetição da expressão *Tua destra, ó SENHOR* (יְמִינֶךָ יְהוָה) chama a atenção do leitor.

O conjunto do v. 6a-b ainda pode ser compreendido de forma diferente. Em vez de interpretar o v. 6a como frase nominal (*Tua destra, ó SENHOR, é magnífica em poder*), pode-se imaginar também uma frase não acabada, quer dizer, uma frase que é concluída somente no v. 6b. Neste sentido, Sarna faz a seguinte proposta: “A primeira linha, que é incompleta, ganha sua plena expressão na segunda linha”.¹⁸ Seria para ler:

¹⁸ SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary Exodus...*, p. 78.

Tua destra, ó SENHOR, magnífica em poder, Tua destra, ó SENHOR, despedaça o inimigo, chamando atenção ao apelo do vocativo — ó SENHOR.

V. 6a-b: Quanto à forma, pode ser observado um paralelismo reto. Os signos aparecem em ordem equivalente. Quanto ao conteúdo, as partes finais dos meios-versículos estabelecem um paralelismo sintético. Quer dizer, à expressão *é magnífica em poder* corresponde o dizer de *despedaça o inimigo*.

Além do mais, aparece um antropomorfismo na fala sobre Deus. A forma e uma ação humana são atribuídas a Deus. Imagina-se, pois, que Deus tenha *uma destra*, a qual usa para *despedaçar* alguém.

1.5. Versículos 7 e 8

7a *Pois derrubas, na abundância de Tua altura, os que se levantam contra Ti.*

7b *Envias Teu furor,*

7c *que os consome como restolho.*

8a *As águas foram amontoadas com sopro de Tuas narinas.*

8b *As correntes foram paradas como uma muralha.*

8c *Condensaram-se os abismos no coração do mar.*

1.5.1. Descrição da ação de Deus contra os egípcios (v. 7-8a)

V. 7a: A expressão *abundância de Tua altura* tem caráter de hipérbole. Quer dizer: existe uma “ênfase expressiva”.¹⁹ A *altura* de Deus é vista como extremamente *abundante*. Mais ainda: em comparação com a *altura* de Deus, a *altura* do homem é nada, por mais que este último *se levante*. Assim percebe-se um contraste marcante, ironicamente realçado.

Aliás, a palavra *altura* (אֲלֻטָּא), usada aqui no v. 7a, provém da mesma raiz como a expressão verbal *de fato, enalteceu-se* (אֲלֻטָּא אֲלֻטָּא) no v. 1d.²⁰

V. 6-7: No mais, o objeto direto *os que se levantam contra Ti* (v. 7a) lembra o objeto direto do meio-versículo anterior (cf. v. 6b: *o inimigo*). Tal paralelismo favorece a conexão entre os dois versículos. Da mesma forma, pode-se observar um paralelismo

¹⁹ SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Leia a Bíblia...*, p. 35.

²⁰ Cf. McNEILE, Alan. H. *The Book of Exodus...*, p. 91.

entre o *poder* de Deus, ou seja, a *magnificência em poder da direita* de Deus (v. 6a), a *abundância da altura* de Deus (v. 7a) e o *furor* dEle (v. 7b).

V. 7c: Após dois verbos paralelos na segunda pessoa do singular, os quais pressupõem o Deus dos hebreus como sujeito oculto — cf. *derrubas* (v. 7a: תִּהְרַס) e *envias* (v. 7b: תִּשְׁלַח) —, promove-se agora uma mudança de sujeito. Fala-se, pois, da *fúria* de Deus que *consume os egípcios como restolho*. Trata-se de uma frase relativa ligada de forma direta, sem uso do pronome relativo. Justamente a linguagem poética permite tal construção.

Enfim, dentro da lógica interna do poema, a frase subordinada realça, outra vez, que o destino dos *egípcios* é provocado pela ação do Deus dos hebreus.

V. 8a: O termo *Tuas narinas* (אַפֵּיךָ) lembra as expressões paralelas do versículo anterior: veja *Teu furor* (cf. v. 7a: חֲרֹןךָ) e *Tua altura* (v. 7c: גְּאוּנֶךָ). Os três substantivos trazem consigo o sufixo pronominal da segunda pessoa no masculino singular, o qual se refere ao Deus dos hebreus.

Além do mais, a expressão *sopro de Tuas narinas* revela um antropomorfismo. Quer dizer: agrega-se a Deus uma “forma” semelhante à de uma “pessoa humana”. Imagina-se, pois, que Deus tenha *narinas*, pelas quais passa Seu *sopro*. Ou seja: as *narinas* alargadas de Deus, deixando passar o ar quente da Sua respiração acelerada, são o resultado do sentimento de Sua ira. Pode-se observar, portanto, o uso da linguagem metafórica, algo característico da cultura hebraica.

1.5.2. Descrição das águas após a ação de Deus (v. 8b-c)

V. 8b: Outra vez, o ouvinte-leitor confronta-se com um verbo no Nifal: *foram paradas* (נִצְּבּוּ) — veja o v. 8a: *foram amontoadas* (נִטְּרְמוּ). A voz passiva realça o aspecto de que *as águas* e *as correntes* sofrem uma ação divina, é a voz passiva impessoal.

V. 8c: A palavra *abismos* (תְּהוֹמוֹת) já havia aparecido no v. 5.

A expressão *no coração do mar* (בְּלִבְיָם), a qual deve ser compreendida como *no centro do mar* ou *no meio do mar*, revela um uso sinestésico do *coração*.

1.6. Versículo 9

9a *Disse o inimigo:*

- 9b “Perseguirei,
 9c alcançarei,
 9d dividirei o botim,
 9e minha alma preencher-se-á com eles,
 9f desembainharei minha espada,
 9g minha mão os herdará”.

1.6.1. Discurso do inimigo

V. 9: Desde o v. 1c, ouve-se a voz de *Moisés* e dos *filhos de Israel* (v. 1a). Eles estão *dizendo* algo (v. 1b). De fato, o discurso direto começa no v. 1c e ainda não terminou.

No v. 9, por sua vez, *Moisés* e *os filhos de Israel* lembram agora, dentro de sua fala direta, as palavras do *inimigo*. Ou seja: pela lógica interna da narrativa do êxodo, o ouvinte-leitor sabe que o *inimigo* já ficou, definitivamente, para trás. *Não sobrou ninguém* dos que perseguiram o povo do êxodo (Ex 14,28). Estão mortos. Portanto, não *dizem* mais nada. Todavia, as palavras ditas por eles podem ser citadas. E isso acontece no v. 9b-g.

Neste sentido, o discurso de *Moisés* e dos *filhos de Israel* ganha uma nova qualidade. Percebe-se uma fala direta dentro de outra fala direta. Ou seja: quem canta lembra, em voz direta, o que foi dito por outro — no caso, pelo *inimigo* —, sendo que este último se pronuncia na primeira pessoa do singular: veja os verbos *persegurei* (v. 9b), *alcançarei* (v. 9c), *dividirei* (v. 9d) e *desembainharei* (v. 9f). Da mesma forma, os pronomes possessivos da primeira pessoa do singular — cf. *minha alma* (v. 9e) e *minha mão* (v. 9g) — indicam a mesma circunstância.

Que o discurso do *inimigo* indique algo não perfeito talvez seja expresso também pelo detalhe de a fala dele ser formada por seis elementos (v. 9b-g), sendo que o número “seis” lembra a constelação “sete menos um”. O “sete”, pois, pode ter a conotação de indicar algo perfeito, ou seja, divino.

Segundo Robert Alter, as palavras dos perseguidores neste versículo são um exemplo de paralelismo de ações sequenciadas: *perseguir, alcançar, dividir*.²¹ Acrescenta-se a isso a metonímia de tipo qualitativo causa e efeito.

Ainda pode ser observado o uso de dois elementos estilísticos no discurso direto do *inimigo*. Ocorre uma aliteração, ou seja, a “repetição da mesma letra ou sílaba, normalmente no início de duas ou mais palavras sucessivas”.²² No caso, as primeiras cinco palavras no v. 9 começam com a letra א: *Disse* (v. 9a: אָמַר) *o inimigo* (v. 9a: אֹיִב): *Perseguirei* (v. 9b: אֶרְדֹּף), *alcançarei* (v. 9c: אֶשִׁיג) e *dividirei* (v. 9d: אֶחַלֵּק). Um pouco mais tarde, tem outra palavra que inicia com a mesma letra, a saber, *desembainharei* (v. 9f: אֶרִיק).

No mais, pode ser constatado um estilo “assíndeto”, quer dizer, a “ausência de conjunções entre as palavras e frases”.²³ O mesmo vale para o v. 10.

1.7. Versículo 10

- 10a *Sopraste com Teu vento,*
 10b *o mar os cobriu:*
 10c *afundaram, como chumbo, nas águas majestosas.*

1.7.1. Descrição dos egípcios após a ação de Deus

V. 10: Terminou o discurso direto do *inimigo*, citado por *Moisés* e pelos *filhos de Israel* (v. 9), e continua o discurso que versa sobre o *inimigo*, ou seja, mais exatamente, sobre como o *SENHOR Deus* atua com o *inimigo* (v. 1-8).

Observa-se uma rápida mudança em relação aos sujeitos. No v. 10a, o sujeito oculto é o *SENHOR*, quando se formula: *Sopraste com Teu vento!* No v. 10b, o *mar* torna-se sujeito. No v. 10c, por sua vez, o conjunto dos *inimigos* ocupa a posição do sujeito.

No mais, o v. 10 é ligado aos versículos anteriores através de claros paralelismos. A ideia de o *SENHOR soprar com Seu vento* (v. 10a) lembra a formulação no v. 8a: *As águas foram amontoadas com sopro de Tuas narinas*. O paralelismo fica

²¹ Cf. ALTER, Robert. The Song of the Sea. In: BLOOM, Harold (ed.). *Exodus...*, p. 102.

²² SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Leia a Bíblia...*, p. 36.

²³ SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Leia a Bíblia...*, p. 37.

mais visível ao lembrar que *sopro* e *vento* são duas traduções da mesma palavra em hebraico (רוּחַ).

Outro paralelismo múltiplo e marcante surge ao comparar o v. 10b-c ao v. 5a-b:

v. 10b *O mar cobriu-os,*

v. 10c *afundaram, como chumbo, nas águas majestosas.*

v. 5a *Os abismos cobrem-nos:*

v. 5b *desceram às profundezas como uma pedra.*

Outro pormenor interessante consiste na repetição do sufixo pronominal *os* (וֹ): cf. vv. 5a, b, 7c, 8b, 9e, g, 12b, 15b, ^{2x} 17a. Segundo Jasper Burden, essa característica estilística, além de constituir uma rima pela sua repetição, é usada como um artifício de coesão, e não apenas como dispositivo decorativo.²⁴

Robert Alter anota ainda que o poema trabalha agora com o esquema causa-efeito: O SENHOR soprou com Seu vento (v. 10a). Por isso, o mar cobriu o inimigo (v. 10b), ou seja, por isso os perseguidores do povo do êxodo afundaram, como chumbo, nas águas majestosas (v. 10c).²⁵

2. DELIMITAÇÃO

Foram lidos até agora os primeiros dez versículos de Ex 15. O primeiro versículo, em estilo prosa, ainda apresenta a voz do narrador, mas apenas para introduzir o *canto de Moisés*. A partir do v. 2, lê-se um *canto* poético.

Defende-se aqui que a primeira unidade literária dentro do *canto de Moisés* chegue a seu fim com o v. 10. Embora a pergunta apresentada no v. 11 — *Quem é como Tu entre os deuses, ó SENHOR? Quem é como Tu: magnífico em santidade, temível de louvores, quem faz maravilhas?* — possa ser interpretada como fecho altamente retórico da primeira unidade literária, ela pode ser compreendida também como abertura da segunda parte do *canto de Moisés*. De certa forma, a pergunta formulada no v. 11 assume uma “função dupla”, descrita, na literatura, como “double duty function”. Em todo caso, o v. 11 será estudado no próximo capítulo.

²⁴ Cf. BURDEN, Jasper J. Exodus 1-15: Text and Context..., p. 34-72. In: *Ou Testam. Werkg. Suid-Afrika 27-29...*, p. 57-58.

²⁵ Cf. ALTER, Robert. The Song of the Sea. In: BLOOM, Harold (ed.). *Exodus...*, p. 102.

3. ANÁLISE HISTÓRICO-TEOLÓGICA

Em continuidade com o estudo da forma literária de Ex 15,1-10, promove-se agora um estudo histórico-teológico, continuando em estilo comentário, versículo por versículo. Esta segunda parte do primeiro capítulo dependerá das observações literário-estilísticas anteriormente apresentadas. Afinal, forma e conteúdo sempre se abraçam numa obra de arte. Em contrapartida, não se pode falar das duas coisas ao mesmo tempo. Serão oferecidos dados históricos e teológicos ao ouvinte-leitor, para uma compreensão mais ampla desta primeira unidade do *canto de Moisés e dos filhos de Israel*. Para tanto, dialogar-se-á com diversos estudiosos do tema.

3.1. Louvor à grandeza de Deus (v. 1)

V. 1a: O ouvinte-leitor encontra-se diante da introdução do poema. Este trata de questões ao mesmo tempo históricas e litúrgicas.²⁶ Vê-se o aspecto histórico a partir da primeira palavra *então*,²⁷ a qual mostra a continuidade com a prosa do capítulo anterior. Por outro lado, o verbo *cantava* introduz o aspecto poético, e, portanto, litúrgico, uma vez que *Moisés e os filhos de Israel* continuam cantando esse *canto* ao *SENHOR* até os nossos dias.

Melamed afirma que o termo *cantar*²⁸ vem no futuro, porque indica que a graça divina, uma vez reconhecida e expressa nesse *canto*, não deve se limitar àqueles que presenciaram o milagre do mar. Os *filhos de Israel* são convocados a “desenvolver sua capacidade espiritual e cantar esse louvor com a mesma emoção que seus ancestrais o entoaram”.²⁹

Ademais, Göran Larsson constata que este *canto* toma um lugar muito especial pelo menos em três significativas ocasiões na sinagoga desde o passado até o presente.

²⁶ Cf BURDEN, Jasper J. *A Stylistic Analysis...*, p. 66.

²⁷ Segundo os *Midrashim*, o início do canto “Então Moisés cantou” reflete a restauração da fé de Israel (cf. Sl 106,12), enquanto os egípcios só acreditam em Deus depois do milagre do mar (cf. LANGSTON, Scott M. *Exodus through the centuries...*, p. 160).

²⁸ Há interpretações divergentes a respeito do tempo futuro do verbo *cantar*. Veja: segundo o Talmud o verbo “cantar” vem no futuro porque Israel cantaria a Deus na próxima vida indicando a ressurreição dos mortos. Rashi, por sua vez, sustenta que o significado literal da frase indica que a intenção de Moisés era cantar somente depois de ver o milagre no Mar; então, o futuro do verbo “cantar” refletiria a intenção imediata, não a crença na ressurreição (cf. LANGSTON, Scott M. *Exodus through the centuries...*, p. 160).

²⁹ MELAMED, Matzliah Meir. *Torá...*, p. 197.

Ele é recitado aos sábados, no último dia da Páscoa e na liturgia diária. “O sábado no qual ele é lido é chamado de ‘O Sábado da Canção’ (*Shabbath Shirah*)”.³⁰

V. 1c: Este início do poema reflete uma convenção literária do antigo Oriente Próximo, de anunciar o tema e o ato da canção já desde o começo.³¹ Assim, desde aqui até o v. 1e este poema tratará de exaltar o incomensurável poder de Deus e Seu triunfo sobre o inimigo.

V. 1d: A figura etimológica *de fato, enalteceu-Se* (הָאֵלֹהִים הִתְהַלָּח) vem da raiz egípcia “ser alto”³² e é usada tanto para coisas quanto para pessoas e deuses. Do verbo na forma Qal derivam os adjetivos “arrogância” e “arrogante” e os substantivos “altura”, “altitude”; “subida”, “eminência”, “altivez”. Na literatura poética a raiz ocorre pelo menos quinze vezes nos Salmos, três vezes em Êxodo (15,1.7.21) e duas vezes em Deuteronômio (33,26.29).³³

Essa raiz tem amplo campo semântico. Pode referir-se à grandeza de Deus, ao orgulho ilegítimo de um homem, ao brilho de uma coisa e à soberba arrogante (*hybris*).³⁴ Porém, aqui neste versículo, tal figura etimológica está se referindo exclusivamente a Deus. Eis a razão desse *canto*: celebrar esta incomensurável e incomparável majestade divina.

Fala-se do tumulto ou do ímpeto do mar quando suas ondas se levantam violentamente (Sl 46,4; 89,10; [cf. Jó 38,11]). Tal cenário, na tradição mítica, descreve a vitória do *SENHOR* sobre as forças do caos. No sentido negativo de “orgulho”, portanto, na maioria dos casos, a palavra se opõe a “humilde”. Assim, na literatura sapiencial, a pessoa humilde é honrada, enquanto a soberba fracassa (cf. Pr 29,23), uma vez que somente Deus pode ser “alto”, o único *SENHOR* e rei. Já a literatura profética descreve a relação falsa e autossuficiente do homem para com Deus.³⁵

³⁰ “The Sabbath of Song” — O Sábado da Canção (tradução nossa). Cf. LARSSON, Göran. *Bound for Freedom...*, p. 105-106.

³¹ Cf. ALTER, Robert. *The Five Books of Moses: A Translation with commentary...*, p. 397.

³² Também em Jó 8,11 tal raiz aparece no sentido de “ser ou fazer-se alto” (cf. Ez 47,5). Ver em KELLERMANN, Diether. הָאֵלֹהִים. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.), et al. *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento...*, p. 897.

³³ Cf. STÄHLI, H. P. הָאֵלֹהִים. In: JENNI, Ernst (Edit.); WESTERMANN, Claus (Colab.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento...*, p. 546.

³⁴ Cf. KELLERMANN, D. הָאֵלֹהִים. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.), et al. *Diccionario Teológico del...*, p. 901.

³⁵ Cf. STÄHLI, H. P. הָאֵלֹהִים. In: JENNI, Ernst (Edit.); WESTERMANN, Claus (Colab.). *Diccionario Teológico Manual...*, p. 546-548. Ainda é válido conferir a raiz hebraica “הָאֵלֹהִים”

V. 1e: Conforme fora prometido na análise literária, apresenta-se agora a discussão a respeito da inexistência da *cavalaria* no Egito, antes do fim do segundo milênio a.C. Segundo Patterson, o cavalo é de origem indo-europeia e só foi introduzido no Egito, assim como o carro, durante a Idade do Bronze Médio, pelos hicsos.³⁶

Sabe-se que o cavalo era um animal muito caro, provavelmente ele não era utilizado para corrida com um só cavaleiro, mas no mínimo com dois homens: um cocheiro e um arqueiro, ambos funcionários da corte.

Segundo Ficker, cavalgar ou viajar de carro era reservado a pessoas de elevada posição. Além do mais, os carros de combate guiados por cavalos foram usados depois da introdução da cavalaria na Síria e na Palestina e continuou sendo o elemento principal do exército.³⁷

Deste modo, o que o adversário tinha de mais caro em sua corte em termos de instrumentos e pessoal para guerrear o *SENHOR lança ao mar*, isto é, destrói totalmente. Agora, o inimigo — ainda não bem identificado, mas indicado pelo sufixo de terceira pessoa no masculino do singular (*dele*) — está desprovido de sua força, de sua riqueza humana e material de guerra.

Teologicamente o tema *carro com cavalos* aparece no aspecto escatológico. Os reis da dinastia de Davi vão entrar na cidade num *carro* com cavalos, diante de um povo obediente e reto (Jr 17,25; 22,4). Ainda outros textos falam de batalhas escatológicas em termos de *cavalos de guerra* (cf. Ez 38,4; 39,20). Por outro lado, Israel já não confiará mais em *carros* ou em *cavalos* ([Sl 20,8]; Os 14,3[4]) mas somente em *Deus* [cf. Pr 21,31].³⁸

usada para Deus como propriedades divinas e predicados de sua majestade e eminência de sua realeza (Ex 15,7; Is 2,10.19.21; 24,14; Mq 5,3; Jô 40,10; Sl 68,35; 93,1; Is 26,10).

³⁶ Cf. PATTERSON, R. D. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento...*, p. 1033.

³⁷ Cf. FICKER, R. In: JENNI, Ernst (Edit.); WESTERMANN, Claus (Colab.). *Diccionario Teológico Manual...*, p. 981-982.

³⁸ Cf. PATTERSON, R. D. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 1033. Obs.: as citações entre colchetes não são indicadas por Patterson, mas pesquisadas no Bibleworks.

3.2. Quem é o SENHOR? (vv. 2-3)

3.2.1. Versículo 2

V. 2a: Percebe-se que a expressão *minha força*, em hebraico, aparece com uma leve alteração na escrita (עֲזִי), como nota Rashi.³⁹ O que normalmente seria escrito com shuruk (עֲזִי), como nas seguintes citações: Sl 28,7; 59,18; 62,8; Is 49,5 e Jr 16,19, aqui se apresenta com kamatz katan, como ocorre em Is 12,2 e no Sl 118,14. Vale ressaltar, porém, que essa diferença na forma de escrever não prejudica em nada o significado da palavra. Em todas essas citações o poeta ou o profeta reconhece que sua força está em Deus. Observa-se também que, no AT,⁴⁰ a forma (עֲזִי) também ocorre como nome próprio.⁴¹

Outro problema é apontado por Rashi. Segundo ele, a palavra *meu canto* (זְמִרָתִי) é derivada do verbo “זָמַר” = “cortar as ramas”.⁴² Portanto, ele se opõe às interpretações tradicionais preferindo o termo “vingança” ou “força” ao vocábulo canto ou “elogio”, por entender que a salvação dos filhos de Israel foram a *força* e a vingança de Deus. Há somente uma ocorrência do termo na Bíblia Hebraica (cf. Is 17,10), cuja tradução portuguesa condiz com essa interpretação do Rashi. Porém, há mais três presenças deste termo traduzido por *canto*, como aqui neste versículo, em Sl 118,14, Is 12,2 e Am 5,23.

A expressão grega σκεπαστής para o mesmo termo ora significa “força” (Ex 15,2; Jd 9,11), ora “proteção” ou “auxílio” (Sl 70,6; Eclo 51,2).

Por outro lado, as Bíblias, “de Jerusalém” e a “Tradução Ecumênica” traduzem (זְמִרָתִי) por *meu canto*. Ademais, a raiz da palavra, segundo Herbert Wolf, pode significar por um lado “cantar, cantar louvor, fazer música” e por outro lado “aparar e podar”.⁴³ Neste último sentido conforma-se à opção de Rashi acima descrita.

³⁹ Cf. SHLOMO, Yitzjaki Rabi (Rashi). *Éxodo...*, p. 75.

⁴⁰ Este termo “Antigo Testamento”, comumente usado, já deu margens a interpretações errôneas sobre a Teologia da Aliança, no sentido de que em Jesus Cristo teria havido uma substituição da “antiga” Aliança. Ora, sabe-se que Deus nunca revogou a sua Aliança, portanto, de forma alguma esse termo quer significar algo velho, ultrapassado. Porém, não se pretende mudar os termos AT e NT por serem já oficiais e por não termos encontrado outros melhores.

⁴¹ Conferir em 1Cr 5,31; 6,36; 7,2.3; 9,8; Ne 11,22; 12,19.

⁴² Cf. SHLOMO, Yitzjaki (Rashi). *Éxodo...*, p. 75.

⁴³ Cf. WOLF, Herbert. זָמַר. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 396-397. Humberto Cassuto, por outro lado, afirma que a palavra זְמִרָתִי proclama a força de Deus único, por isso significa “poder”, “ajuda”, e não

Já a “New English Bible” prefere traduzir esse termo por “minha defesa”, por combinar melhor com seu par “meu refúgio”.⁴⁴ Constatam-se ainda outras variadas traduções. Por exemplo, para André Chouraqui, a raiz significa “ser amável, ornado, conveniente, decoroso”.⁴⁵

Contudo, neste estudo, a palavra foi traduzida por *meu canto* porque parece responder melhor ao gênero literário da presente perícope bem como à conseqüente reflexão teológica que está sendo desenvolvida. Afinal de contas, esse poema está celebrando, por meio de um *canto* de vitória, a prodigiosa intervenção de Deus em favor dos seus eleitos, e estes, por sua vez, reconhecem e identificam seu Deus como sendo sua *força*, seu *canto* e sua *salvação*.

Como foi visto na primeira parte deste capítulo, o *nome* de *Deus* (*SENHOR*) aparece na forma curta יהו.⁴⁶ Segundo Alan McNeile a palavra aparece em Ex 17,16; Is 26,4; 38,11 e frequentemente nos Salmos tardios, de modo especial na exclamação “Aleluia”.⁴⁷

John Durham, citando Freedman, afirma que a ocorrência dessa forma curta do *nome* de Deus é citada como “uma evidência de uma alteração ou até mesmo uma inserção posterior deste versículo no poema”.⁴⁸ Ele continua constatando essa quebra na seqüência do texto, que separa este v. 2 do v. 1 e dos vv. 3-10. E conclui: “Se é uma adição, ela é funcional”,⁴⁹ devido ao fato de declarar que o *SENHOR* é “*salvação*” e o *Deus dos pais*, portanto, digno de receber louvores da parte de seu povo.

V. 2b: Essa parte do versículo sofreu diferentes traduções. É comumente traduzida por *foi para mim salvação* devido ao sentido do verbo יהיה, o qual se preferiu interpretar como *tornou-Se*. Em todo o AT, essa forma do verbo ocorre 816 vezes, das

“melodia”, “canto”, e que deve ser entendida por “minha ajuda” com um *iod* no final, o qual foi omitido (cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus...*, p. 174).

⁴⁴ Cf. BURDEN, Jasper J. *Exodus 1-15: Text and Context...*, p. 59.

⁴⁵ Cf. CHOURAQUI, André. *A Bíblia — Nomes (Êxodo)...*, p. 193.

⁴⁶ Segundo Alan H. McNeile, essa abreviação poética do nome de Deus, entre outros termos (no v. 2: “canto” e “*far-lhe-ei, pois, uma morada*”; no v. 5: “profundezas”; no v. 8: “as correntes”, “foram condensadas”, “coração do mar”; no v. 9: “desembainharei a minha espada”; no v. 10: “como chumbo”; no v. 17: “um lugar estabelecido”) no texto em estudo, é um vocabulário típico de épocas tardias, mais precisamente encontrado em Jeremias, Ezequiel e em alguns dos Salmos mais tardios, sendo quase ausente nos escritos mais antigos (cf. McNEILE, Alan H. *The Book of Exodus...*, p. 89).

⁴⁷ Cf. McNEILE, Alan H. *The Book of Exodus...*, p. 90.

⁴⁸ DURHAM, John I. *Exodus. Word Biblical Commentary...*, p. 206.

⁴⁹ DURHAM, John I. *Exodus...*, p. 206.

quais, quando regido pela preposição “לְ”, pode ter diversos significados, entre os quais: “tinha”, “sucedeu-se”, “aconteceu”, “chegou”, “deu”, “veio”.

O poeta declara que o *SENHOR tornou-Se* para ele uma fonte de segurança, de libertação e de vitória diante da possível derrota imposta pelo inimigo. Assim sendo, o ser humano não é capaz de experimentar e reconhecer tal libertação de uma vez por todas, mas ela é uma graça que se vai recebendo processualmente à medida que se adere a ela por sua profissão de fé e por seu livre-arbítrio. Portanto, a *salvação* não se opera como uma mágica, mas se operou para os israelitas, que foram tirados do Egito, como um evento histórico.

Nos primórdios os israelitas só concebiam a *salvação* como libertação de um perigo temporal ou de uma calamidade no aqui e agora da história. Mais tarde, devido à esperança messiânica essa concepção foi pensada em termos de libertação num futuro glorioso, embora, até os dias de hoje, permaneça o primeiro sentido de *salvação*. No tempo do exílio, tal concepção tornou-se gradativamente espiritual devido ao profundo senso de pecado individual.

V. 2c: *Este* e não outro é o *meu Deus*. O pronome demonstrativo *este* imediatamente depois do substantivo *salvação*, numa frase nominal, identifica o ser mesmo de Deus. Ele é aquele que salva; por isso Seu povo O exalta. Observa-se uma relação muito próxima entre o povo de Israel, aqui identificado pela primeira pessoa do verbo, e o Seu Deus. Ademais, em sumério e em acádio essa expressão *meu Deus* era utilizada como uma invocação diante do perigo e em salmos de lamentação.⁵⁰ Tal termo ocorre 467 vezes no AT.

Sabe-se que “El” = *Deus* já era empregado antes de 2.360 a.C. Era um nome próprio de um deus particular na teologia fenícia. Procede de uma raiz cujo significado é “ser forte” ou “ter preferência”. Mas aparece também já o sentido de “pai”, “criador”, “ancião” e “eterno”, bem como o “misericordioso” e “clemente”, o “benévolo” e “compassivo”. Ademais, como nome próprio ou apelativo, “El” aparece frequentemente no período mais antigo e na época pós-exílica. Porém, no período intermediário a palavra é substituída por “Adonai” (יהוה) ou “Elohim” (אֱלֹהִים).⁵¹

⁵⁰ Cf. RINGGREN, Helmer. אֱלֹהִים. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.), et al. *Diccionario Teológico del...*, p. 285-286.

⁵¹ CROSS, Frank M. אֱלֹהִים. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.), et al. *Diccionario Teológico del...*, p. 256-260, 274.

Segundo Helmer Ringgren, o vocábulo não tem origem segura e refere-se mais a “força” e “poder”. Enquanto em sumério os deuses são vistos como pessoas e como fenômenos naturais, em acádico, sua natureza é vinculada a um lugar ou a uma função. Porém, são o ugarítico e o fenício os que mais se aproximam do hebraico “Elohim”. Nessas culturas a divindade é descrita como “poderosa”, “excelsa” e “justa”, além de que é ela quem “liberta”, “protege”, “sustenta” os seres humanos. Observa-se também que “El” aparece mais frequentemente em textos poéticos e arcaicos.⁵²

V. 2d-f: No v. 2d o verbo *fazer uma morada* (נָדָה) é comumente traduzido por *glorificar; louvar*. Aparece também em Hab 2,5 no sentido de “não permanecer”, no imperfeito do Qal, em relação ao fracasso do *homem* arrogante e altivo. Ocorre como substantivo feminino construto em Sf 2,6 no sentido de “pastagem, aprisco”, e em Jó 8,6 significando “morada”.⁵³ Sarna clarifica o termo interpretando-o da seguinte forma: “Eu Lhe construirei um santuário ou um templo”,⁵⁴ e o relaciona com o v. 13, o qual diz: *Conduziste com o Teu poder à habitação de Tua santidade*. Ora, toda pessoa que é libertada pelo SENHOR repousa com Ele em sua casa, como também se torna ela mesma uma *habitação* do próprio Deus, ao prestar-Lhe culto de louvor e glória.

A expressão *Deus de meu pai* nos remete a Ex 3,6: “Deus de Teu pai”, na automanifestação de Deus a Moisés. Trata-se de um epíteto frequentemente usado no livro de Gênesis. Como havia desaparecido de Israel durante o Êxodo, foi substituída por “o Deus dos pais”, enfatizando a ininterrupta continuidade das gerações uma vez que, no plural, se refere aos três patriarcas.⁵⁵

Por outro lado, a expressão “Deus do pai” já era utilizada desde o século XIX a.C. no antigo Oriente Próximo durante um longo período de tempo. Sarna comenta:

Por exemplo, nós encontramos “Ashur, deus de meu pai”, “Ashur e Amurru, os deuses de nosso pai”, “Shamash, o deus de meu pai”, “Ilapat, deus de seu pai”, um juramento “pelo nome

⁵² Cf. RINGGREN, Helmer. אֱלֹהִים. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.), et al. *Diccionario Teológico del...*, p. 285-288.

⁵³ Cf. SCHÖKEL, Alonso Luis. נָדָה. In: *Dicionário Hebraico-Português...*, p. 424. Pode-se ainda conferir o substantivo “morada” em Is 32,18; 33,20; Jr 10,25; 50,7.19; Sl 79,7; Pr 3,33 e Jó 5,3 ou “aprisco” em Jr 23,3.

⁵⁴ “Build Him a shrine or temple” (SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary Exodus...*, p. 77).

⁵⁵ Cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary Exodus...*, p. 15.

do deus de meu pai”, um apelo ao rei “pelo nome de (o deus) Adad”, senhor de Aleppo, e o deus de seu pai.⁵⁶

A raiz do verbo, aqui neste estudo traduzido por *enaltecer* (רום), evoca “altura”, “para cima”, “exaltar”.⁵⁷ Deste modo, somente Deus pode *ser exaltado*. Somente a Ele pertencem toda a glória e todo o louvor. Este canto de louvor expressa justamente isso ao mostrar que todo homem que tenta se exaltar será rebaixado como o *Faraó e seu exército*.

3.2.2. Versículo 3

V. 3a: A expressão *homem de guerra* (אִישׁ מִלְחָמָה)⁵⁸ é um autêntico epíteto, o qual celebra, de forma descritiva, o SENHOR como um vitorioso libertador.⁵⁹ Teologicamente essa expressão está afirmando que Deus é o único e verdadeiro herói da história de Seu povo.⁶⁰ Milton Schwantes constata que este v. 3 é o título do *canto de Moisés* e que a frase *O SENHOR é um homem de guerra* resume todo o capítulo 15 de Êxodo. Ele ainda observa a estreita relação desse versículo com o v. 18, o qual afirma que *o SENHOR reinará para sempre*. Ora, também a essas verdades se conecta a frase do salmista: *Quem é este Rei da Glória? O Senhor forte e poderoso, o Senhor poderoso na guerra* (Sl 24,8).⁶¹

Por outro lado, é curioso chamar Deus de *homem* (אִישׁ). O rabino Meir Matzliah Melamed⁶² preferiu traduzir “ish” por SENHOR. Não se sabe as razões por que ele o fez, mas percebe-se nesse vocábulo um forte antropomorfismo o qual é combatido, por exemplo, em Os 11,9: *Porque eu sou Deus e não um homem* e em Nm 23,19: *Deus não é homem, para que minta*.

⁵⁶ SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary Exodus...*, p. 268.

⁵⁷ Cf. Dt 17,20; Pr 21,4; Is 2,11.17; 10,12 referentes à altivez humana, a qual será abaixada por Deus, o único a quem se deve exaltar.

⁵⁸ Umberto Cassuto comenta que tal informação já fora dada no capítulo anterior (cf. Ex 14,14, preferivelmente em hebraico a fim de observar a mesma raiz da palavra מִלְחָמָה), mas somente agora se pode vê-la verdadeiramente (cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus...*, p. 174).

⁵⁹ Cf. DURHAM, John I. *Exodus...*, p. 206.

⁶⁰ Cf. SKA, Jean Louis. *Il Cantico di Mosè (Es 15,1-21) e la regalità di Yhwh...*, p. 21.

⁶¹ Ver também a expressão SENHOR dos Exércitos em 2Sm 6,2 (Cf. SCHWANTES, Milton. Cantorias de um povo saído do cativo: a festa que vem depois (Êxodo 15). *Estudos Bíblicos...*, p. 16.

⁶² Cf. MELAMED, Meir Matzliah, *Torá...*, p. 198.

V. 3b: Em algumas passagens, o *nome do SENHOR*⁶³ está intimamente ligado ao Seu ser, quase como uma aparição dEle mesmo (cf. Ex 23,20-21; Is 30,27), ou até como autorrevelação de Sua santidade e verdade (cf. Sl 22,22). Não se tem certeza de sua etimologia. Gustav Redslöb⁶⁴ diz que o vocábulo pode evocar o “ser alto”, daí a ideia de “monumento” (Gn 11,4). Outros consideram a raiz como forma abreviada de שָׁמַיִם. Porém, Kaiser⁶⁵ prefere o argumento de W. R. Smith, o qual diz que a palavra deriva da raiz árabe “wsm”, “assinalar”, “marcar a ferro quente” dando a ideia de sinal externo que distingue uma coisa ou pessoa de outra. Assim sendo, Deus derrota Seus inimigos com Seu próprio *nome*. Sua essência é combater em favor do Seu povo.

Durham comenta que a declaração *O SENHOR é o Seu nome* remete à revelação do Tetragrama em Ex 3,13-22 e talvez sugira a expressão retórica *o Deus de meu pai* do v. 2.⁶⁶

Segundo Meir Matzliah Melamed a única arma de Deus é Seu próprio *nome*, cuja conotação é “eternidade e poder”, mas também “misericórdia” até para com Seus inimigos, o que os reis mortais não fazem.⁶⁷

Comentando este versículo, Sarna afirma que, por já ser conhecido o portador do *nome*, ele evoca emoções como “espanto, reverência, honra e temor” (cf. Ex 6,2-3). E acrescenta: “Os nomes de deuses foram imediatamente identificados com sua natureza, *status* e função”⁶⁸ (cf. Is 52,6 e Jr 16,21).

Relação entre os vv. 1-3: Os vv. 2-3 podem ser uma elaboração do v. 1c-e. Enquanto o v. 1c-e declara a vitória de Deus no mar, o v. 2 contrasta-o com atribuições de louvor a Deus, em termos gerais. Nota-se nos dois versículos que o sujeito está na primeira pessoa. Observa-se, portanto, uma relação contextual entre o v. 1 e o v. 2. Porém, o v. 3 parece estar isolado do contexto anterior, porque apresenta uma declaração em terceira pessoa sobre o *nome* divino. Entretanto, tal declaração remete ao

⁶³ O *nome do SENHOR* já revelado em Ex 3,14-15 é explicado por Moisés como sendo a presença do próprio Deus na vida de Suas criaturas e a garantia e a manutenção de Suas promessas. Entretanto, somente agora é possível reconhecer que tal *nome* convém a Ele, pois foi possível ver tudo o que Ele fez com os egípcios (cf. Ex 14,7.28) (cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus...*, p. 174).

⁶⁴ Cf. KAISER, Walter C. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 1578.

⁶⁵ Cf. KAISER, Walter C. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 1578.

⁶⁶ Cf. DURHAM, John I. *Exodus...*, p. 206.

⁶⁷ Cf. MELAMED, Meir Matzliah. *Torá...*, p. 198.

⁶⁸ SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary Exodus...*, p. 31.

conteúdo dos versículos anteriores já que ele também afirma que *o SENHOR é homem de guerra*, como no v. 1c-e. Ambos se referindo a *Deus* em terceira pessoa.⁶⁹ Veja as expressões “*para o SENHOR*” (v. 1c) e “*O SENHOR é...*” (v. 2a).

3.3. Destino do Faraó e de seu exército (vv. 4-5)

3.3.1. Versículo 4

V. 4a: O termo *carros* (מִרְכָבָה), em hebraico, diz respeito ao que conhecemos por biga ou carruagem, pois corresponde a um veículo de tração animal, neste caso, contendo duas ou quatro rodas e puxados por cavalos. A palavra hebraica (רִכְבָּה), “ato de montar ou de conduzir”, também é derivada da raiz verbal רכב. Tal raiz deve ter vindo do acádico “rakabu”, além de ser cognata do ugarítico, segundo William White.⁷⁰

William também afirma que, como verbo, o termo refere-se a cavalos somente nos livros proféticos posteriores (Zc 1,8) porque esses animais só aparecem para montaria em Israel bem mais tarde. Ele ainda comenta que conforme dados arqueológicos foi a Mesopotâmia que deu origem ao *carro*, embora, no Pentateuco, os *carros* sejam de origem egípcia (Gn 41,13; 46,29; 50,9). No livro do Êxodo, a destruição de *carros* egípcios no mar é um sinal da salvação de Deus (Ex 14,9.17-18.23.26; 15,19).

⁶⁹ Cf. COATS, George W. *Exodus 1-18...*, p. 118-119.

⁷⁰ Cf. WHITE, William. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 1427-1428.



Figura 1: Carros de guerra egípcios. In: KEEL, Othmar. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, p. 243.

Westermann⁷¹ relaciona o substantivo (ים), *mar*, com תהום. Em acádico esse termo tem significado cosmológico de oceano (supraterrestre e subterrâneo). Em aramaico-judaico e siríaco (תהום) significa “profundez”, “abismo” que ameaça a existência,⁷² embora Deus ainda possa se utilizar dela para atuar na história (Ex 15,5,8; Ez 26,19). Por outro lado, em Ex 15,8, Is 63,13 e Sl 106,9 o vocábulo denota salvação de Israel, já que o SENHOR o utiliza para facilitar a passagem do Seu povo pelo mar.

Conforme foi observado no v. 1, o inimigo utiliza-se de sua riqueza maior, que são o *cavalo e o cocheiro dele*. Neste versículo, a esse meio de transporte de guerra, bem como ao próprio inimigo que o guia, são acrescentados *os carros e o exército do Faraó*. Entretanto, Deus se utiliza do Seu próprio *nome* (v. 3) para o combate. Em hebraico, o *nome* identifica seu portador. Portanto, os cantores descrevem de maneira altamente poética todo o ser de Deus agindo durante o combate: *Tua destra, SENHOR* (v. 6), *abundância de Tua glória* (v. 7), *Teu furor* (v. 7), *sopro de Tuas narinas* (v. 8), *Teu vento* (v. 10) e *Teu braço* (v. 16). Estes são os principais instrumentos utilizados por Deus na guerra contra os egípcios a fim de salvar os israelitas da morte.

⁷¹ Cf. WESTERMANN, Claus. In: JENNI, Ernst (Edit.); WESTERMANN, Claus (Colab.). *Diccionario Teológico Manual...*, p. 1286.

⁷² WESTERMANN, Claus. In: JENNI, Ernst (Edit.); WESTERMANN, Claus (Colab.). *Diccionario Teológico Manual...*, p. 1286, 1289 (cf. Ex 15,5; Jn 2,4; Sl 107,24; Jó 41,23; Mq 7,19; Zc 1,8; 10,11; Sl 68,23; 69,3 e 130,1).

O *SENHOR* também quer contar com a obra de Suas próprias mãos para defender Seu povo. Ele se utiliza da natureza. Veja a sua força pela frequência das palavras que a identificam: *mar* (vv. 1.4.8.10.19.21), *abismos* e *profundezas* (5.8), *águas e correntes* (v. 8.10.19), *terra* (v. 12).

Neste sentido, Claus Westermann nota que “a ação criadora e a histórica estão intimamente unidas em Is 51,9-10: a vitória sobre os poderes do caos é considerada a mesma que a salvação de Israel no Mar Vermelho”.⁷³

V. 4b: O substantivo *elite* (מְבַחֵר) também ocorre em Jr 48,15 com um sentido semelhante ao sentido aqui apresentado. Trata-se dos *jovens escolhidos* para o combate; na verdade, são os melhores do *exército*. É o que mostra o significado da própria palavra, a qual pode ser traduzida também por “o melhor” ou “o escolhido”, já que vem da raiz (בחר), “eleger”, “escolher” (cf. Ex 14,7). Da mesma raiz também vem o termo “juventude” (בְּחֻרֹת).

A raiz do vocábulo *seus oficiais* (שְׁלִשְׁוֹי) também aparece em Ex 14,7. Sarna informa que os *oficiais* podem representar o terceiro homem na biga ou quadriga, uma vez que entre os hititas e os assírios a tripulação era composta de um condutor, um guerreiro e um escudeiro, enquanto no Egito havia apenas dois homens.⁷⁴

Há aqui a alusão aos versículos anteriores, dando-lhe sentido na identificação dos adversários do *SENHOR* e do Seu povo: *o Faraó e seus oficiais*, já presentes, sem identificação, no v. 1, e nos vv. 5.6.7.9.10.12. É contra eles e a favor dos israelitas que o *SENHOR* combate, como os próprios egípcios reconhecem (cf. 14,14.25b).⁷⁵

Segundo Patterson, a palavra (סוּף)⁷⁶ tem a mesma raiz da palavra “chegar ao fim, cessar”, além de designar “planta aquática, junco” (cf. Ex 2,3.5) e etimologicamente parece com o egípcio “twfi”, “planta de pântano”, “papiro”. Patterson acrescenta que há dois sentidos para o termo *mar de juncos* (יַם-סוּף): um sentido restrito e um sentido mais amplo. No sentido restrito, dir-se-ia respeito à área da travessia do êxodo, possivelmente os lagos Amargos (pelo sul) ou o lago de Timsah (pelo centro).

⁷³ WESTERMANN, Claus. In: JENNI, Ernst (Edit.); WESTERMANN, Claus (Colab.). *Dicionário Teológico Manual...*, p. 1291.

⁷⁴ Cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary Exodus...*, p. 78.

⁷⁵ Cf. NOTH, Martin. *Exodus: A Commentary...*, p. 124.

⁷⁶ PATTERSON, R. D. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 1034.

No sentido mais amplo, tratar-se-ia da área que inclui o atual Golfo de Suez (Nm 33,10-11) e o Golfo de Aqaba (1Rs 9,26).

3.3.2. Versículo 5

V. 5b: O verbo *desceram* (יִרְדוּ) como aparece aqui tem 23 ocorrências no AT, das quais 21 delas têm uma direta conotação negativa, como descer aos vales, aos abismos, à cova, à matança. Curioso é que dois textos (Dt 10,22 e Js 24,4) referem-se à descida ao Egito.

A expressão *às profundezas* (בְּמַצְוֵלָה) aparece desta mesma forma em Ne 9,11. Também nesta citação refere-se à passagem pelo mar por ocasião do êxodo. Interessa perceber que esse substantivo tem o mesmo significado de *abismos*, como foi visto no v. 5a.

Rashi percebe que a Torá, ao comparar os egípcios à *pedra* (neste versículo), à *palha* (v. 7) e ao *chumbo* (v. 10), quer demonstrar os diversos modos de o *SENHOR* punir seus adversários. E afirma que

os mais perversos foram castigados como ‘palha’, afundando e flutuando incessantemente, e sofrendo até morrerem. Os melhores entre eles afundaram rapidamente como chumbo, sem tanto sofrimento. Os medianos afundaram normalmente, como pedras.⁷⁷

Em todo caso, tais analogias parecem evidenciar qual o destino daqueles que se opõem a Deus e ao Seu projeto de liberdade para todos aqueles e aquelas que o temem e buscam servi-Lo reconhecendo-o Seu único *SENHOR* e Deus.

Convém notar uma espécie de inclusão que se dá entre este v. 5 e o v. 10, uma vez que até parecem repetir-se. Tal peculiaridade havia sido comentada já na primeira parte desse capítulo, porém sob outro ângulo. Há aí um combinado de variantes narrativas como observa Martin Noth. Por um lado, os egípcios são *cobertos no mar* (vv. 5a; 10b) e por outro lado, é dito que são *afundados no mar* (vv. 5b; 10c).⁷⁸ Vê-se a ênfase posta na ruína dos egípcios, os quais, uma vez submersos nos *abismos*, não têm mais retorno. Permanecerão nas *profundezas* do caos como uma *pedra*. São empregos de eufemismo muito relevantes.

⁷⁷ MELAMED, Meir Matzliah. *Torá...*, p. 198.

⁷⁸ Cf. NOTH, Martin. *Exodus: A Commentary...*, p. 124.

3.4. Exaltação do poder de Deus (v. 6)

Segundo Umberto Cassuto, a dupla menção das expressões “Tua destra, ó SENHOR”, neste versículo, marca o término da primeira estrofe do *canto de Moisés e dos filhos de Israel*. Ele destaca a repetição de certas palavras que marcam a conclusão de cada estrofe. A segunda estrofe, então, termina com a repetição de uma pergunta retórica: “*Quem é como Tu?*” (v. 11), e a terceira estrofe, por sua vez, é concluída com a dupla menção da expressão: “*até que passe*” (v. 16).⁷⁹

V. 6a: Há 22 ocorrências da expressão *a Tua destra* (יְמִינֶךָ). Contudo, percebe-se que são somente 14 das 22 ocorrências as que se referem à *destra de Deus* explicitamente. Tal expressão explicita o poder que Deus exerce sobre Seus inimigos em favor da salvação de Seu povo. Neste capítulo do Êxodo o termo se repete no v. 12: *Estendeste a Tua destra, a terra os engoliu*. Ainda nos Salmos aparece o reconhecimento de que Deus, com sua *destra*, combate e vence os adversários (cf. Sl 21,9; 44,4; 60,7; 108,7; 138,7).

Segundo alguns comentaristas, a *mão do SENHOR — glorificada em poder* — que salva o Seu povo é a mesma que *despedaça o inimigo* (cf. v. 6b). Enquanto outros preferem afirmar que, “enquanto uma das mãos afogava os egípcios, a outra redimia os filhos de Israel”.⁸⁰ No entanto, pela tradução proposta na primeira parte deste estudo o adjetivo se refere ao SENHOR e não à Sua *mão*. Assim, ele, que é *majestoso em poder, despedaça o inimigo* com Sua *destra* ou Seu *braço* poderoso.

Segundo Alter, essa imagem da *mão direita* esmagando o inimigo deriva de representações marciais das lutas das divindades nas poesias do antigo Oriente Próximo, bem como está em total consonância com a *mão poderosa do SENHOR* na narrativa anterior.⁸¹ Por outro lado, Durham salienta a linguagem metafórica dessa expressão tão comum no AT, a qual vem expressar o *poder* de Deus.⁸² Este *poder* aparece muitas vezes de diferentes formas nesse poema (cf. o *enaltecer* de Deus no v. 1d em contraposição ao *levantar-se* do inimigo no v. 7a). Diante do *poder* divino, o *poder* do Faraó nada é.

Ademais, o substantivo, *poder* ou *força* pode estar relacionado, na Bíblia, entre outros significados, ao *poder* de Deus, na criação, quando ele governa o mundo, ao

⁷⁹ Cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary...*, p. 173.

⁸⁰ MELAMED, Meir Matzliah. *Torá...*, p. 192.

⁸¹ Cf. ALTER, Robert. *The Five Books...*, p. 399.

⁸² Cf. DURHAM, John I. *Exodus...*, p. 206.

libertar e ao julgar.⁸³ É segundo estes últimos dois sentidos, o de libertar Seu povo e o de julgar Seus inimigos, que é possível compreender este v. 6.

Enfim, conforme comentário do termo כֹּחַ no programa “Bible Works”,⁸⁴ o substantivo, *poder* ou *força* pode estar relacionado, na Bíblia, com os seguintes significados: (1) **força humana**, física ou habilidade, eficiência, *poder* de um povo relacionado ao profetismo ou conferido por Deus; (2) **poder de anjos**; (3) **poder de Deus**, na criação, ao governar o mundo, ao libertar e julgar; (4) **de animais**, como o boi selvagem, o cavalo, o hipopótamo; (5) **força da terra**, a qual produz riqueza.

3.5. Destino dos que se levantam contra Deus (v. 7)

V. 7a: A expressão (גִּבּוֹרֵי) foi traduzida literalmente por *abundância de Tua altura* e, nesta forma, se repete em Is 14,11. Nesta citação profética, vale notar que a expressão refere-se à ostentação do rei da Babilônia, a qual fora precipitada nas profundezas do abismo ou no Xeol por *Deus*, o único *SENHOR* da história.

Os que se levantam contra o SENHOR são todos os que se *levantam* contra Seu povo. Matzliah Meir Melamed interpreta a punição dos egípcios aqui descrita “como castigo por terem afogado nas águas do Nilo os recém-nascidos hebreus” (cf. Ex 1) e acrescenta:

Depois desse episódio que saldava contas passadas, a liberdade de Israel não poderia mais ser detida e o povo de Deus rumaria confiante e seguro pelo deserto, passaria pelo Sinai, onde sua libertação física subiria um novo degrau e atingiria uma dimensão espiritual ímpar; tornar-se-ia uma nação revestida de princípios e ensinamentos éticos e morais para toda a humanidade, e prosseguiria rumo à Terra Prometida a seus ancestrais, onde criaria uma sociedade que viria a ser a antítese daquilo que fora a terra de seu cativo: um país onde crianças jamais seriam jogadas ao mar e onde a Presença Divina reinaria eternamente.⁸⁵

V. 7b: Salta aos olhos o vocábulo *Teu furor, Tua ira* (חֵרֶן), porque em hebraico expressa imediatamente o ar saído das narinas de alguém furioso. O uso desse termo pode chamar a atenção do ouvinte-leitor por ser um termo usado exclusivamente para falar da ira divina.⁸⁶ Não se conhece tal alusão, em toda a Escritura Hebraica, para falar

⁸³ Cf. כֹּחַ. In: BUSHELL, Michael S.; MICHAEL D. Tan; GLENN, L. *Bible Works*, CD-ROM. Version 6, [2003].

⁸⁴ Cf. BUSHELL, Michael S.; MICHAEL D. Tan; GLENN, L. *Bible Works*...

⁸⁵ MELAMED, Meir Matzliah. *Torá*..., p. 192

⁸⁶ Cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah*..., p. 78.

da ira humana. Observa-se a correspondência desse versículo com o v. 8a abaixo, no que se refere ao *sopro das narinas* de *Deus*.

V. 7c: Robert Alter nota que a comparação do inimigo à *palha* parece contrastar com a comparação à *pedra*, mas na verdade, trata-se de uma fórmula relacionada com a ira de Deus saída de Suas *narinas* como uma espécie de “emanação ardente”.⁸⁷ Ora, o *SENHOR* se irrita contra seus adversários e inimigos (cf. Na 1,2), mas “é lento para a cólera, cheio de amor e fidelidade”⁸⁸ para com aqueles que Ele escolheu para Si como herança incluindo os inocentes, os pobres, os perseguidos, os marginalizados, os oprimidos e todos aqueles que O temem.

3.6. O Senhor derruba quem se exalta (vv. 8-10)

3.6.1. Versículo 8

V. 8a: Esta é uma oração passiva — assim como 8b-c — cujo agente é o *sopro das narinas* de *Deus*. No capítulo anterior, em prosa, há uma identificação desse *vento*. Trata-se de um forte *vento oriental*, da parte do *SENHOR*, o qual faz o *mar* se retirar (14,21). Ora, também nos Salmos 18,16; 33,6 e 147,18 o *sopro* divino atua poderosamente no lugar do próprio Deus. Ademais, também a palavra do *SENHOR*, como está descrita no Sl 107,25-26, realiza o que profere contra Seus inimigos através do Seu *vento* tempestuoso. Assim sendo, Cornelis Houtman reconhece que a intervenção de Deus neste v. 8 é bem mais concreta do que, por exemplo, no v. 4. Neste versículo faz-se referência ao *SENHOR* na terceira pessoa verbal. Já no v. 8 a referência a Deus se faz na segunda pessoa.⁸⁹

Interessante é o comentário de Nahum Sarna a respeito da expressão verbal *foram amontoadas* (נִעְרְמוּ). Ele afirma que, segundo uma antiga tradição a qual fora preservada no Targum de “Onkelos” e de “Mekhilta”, é preferível compreender a raiz da palavra נִעְרְמוּ como provinda de (עֲרָמָה) *astúcia, sagacidade* e não da palavra (עֲרָמָה) *monte*. Isto para dizer que com a mesma *astúcia* com que os egípcios negociaram com

⁸⁷ Cf. ALTER, Robert. *The Five Books...*, p. 399. No mesmo sentido de *narinas* que parecem se queimar ver Sl 18,9; e sobre a *ira* divina ver Is 48,9.

⁸⁸ Cf. Ex 34,6; Sl 86,15; 103,8; 145,8, considerando que há diversas traduções dos termos *amor* e *fidelidade*.

⁸⁹ Cf. HOUTMAN, Cornelis. *Exodus: Historical Commentary on the Old Testament...*, p. 246-247.

os israelitas para decretarem sua queda, assim agora as *águas* derrubam os opressores se servindo da mesma sagacidade.⁹⁰

V. 8b: A presente forma da expressão verbal *foram paradas* (נִצְּבָה), segundo Milton Fisher, quer enfatizar o estado de firmeza e de imobilização das *águas* represadas.⁹¹ Assim sendo, cria-se na mente do ouvinte-leitor a imagem do caos dominado pelo *SENHOR* do cosmos, uma vez que aqui, como em toda a Escritura, o *mar* violento ou as *águas* agitadas, por isso, *correntes*, são sinônimos de caos. Nesse sentido, é possível fazer uma alusão à criação, conforme nota Göran Larsson:

Não é de surpreender que a quase totalidade dos elementos elencados no início da história da criação estão aqui presentes: a própria água, o “vento”, no relato da criação geralmente traduzido como “espírito”; a terra seca; a escuridão (que cobre os egípcios); e a luz (conduzindo Israel).⁹²

Salta aos olhos do ouvinte-leitor a relação de causa-efeito que há claramente entre o v. 8 e o v. 10, cuja causa — o *vento* ou o *sopro* do *SENHOR* — provoca os seguintes efeitos: *amontoa as águas, faz parar as correntes, condensa os abismos* (v. 8), e, mais, faz o *mar cobrir* os egípcios afogando-os todos nas *profundezas* abissais.

Por outro lado, no entanto, vale notar as diferenças sutis que também ocorrem entre estes dois versículos. O v. 8 parece descrever como ficou o *mar* sob a ação do *vento divino*, conforme o capítulo anterior (cf. 14,21-22.29) — pois evoca o *mar dividido no meio* de modo a comparar-se a um muro à esquerda e à direita — através das expressões: *As águas foram amontoadas* (v. 8a), *as correntes foram paradas como uma muralha* (v. 8b) e *condensaram-se os abismos no coração do mar* (v. 8c). Já o v. 10 descreve expressamente onde ficaram os perseguidores dos neolibertados após o mesmo ato de Deus. Observe as expressões: *o mar os cobriu* (v. 10b) e *afundaram [...] nas águas profundas* (v. 10c).

3.6.2. Versículo 9

V. 9a: Observa-se que o verbo *perseguirei* (פָּרַדְתִּי),⁹³ nesta forma, ocorre também em 1Sm 30,8. Enquanto nesta citação Davi não tem certeza se deve *perseguir* seus

⁹⁰ Cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary...*, p. 78.

⁹¹ Cf. FISHER, Milton C. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 987.

⁹² LARSSON, Göran. *Bound for Freedom...*, p. 102.

⁹³ No Sl 18,38 este mesmo verbo ocorre também na mesma pessoa, bem como, no mesmo tempo e modo, embora com a grafia diferente, ou seja, com o acréscimo da letra ך,

inimigos e se poderá *alcançá-los*, aqui o *inimigo* dos israelitas afirma com autoconfiança sua vitória e se vangloria de sua própria *força*. Por isso, Davi é considerado um justo vencedor em suas lutas, já que ele põe sua confiança somente em Deus e o consulta antes de tomar qualquer decisão. Os perseguidores dos israelitas, por outro lado, são vencidos por Aquele que se coloca do lado dos oprimidos e toma partido dos Seus eleitos.

V. 9f-g: O verbo *desembainharei* (אָרִיק), colocado na boca do *inimigo* dos israelitas, significa esvaziar algo, neste caso, “esvaziar a balsa”.⁹⁴ Tal forma e sentido se repetem em outras passagens bíblicas (cf. Ez 5,2.12; 12,14), porém, não mais na fala dos inimigos mas sim na boca do SENHOR. Ele é quem *desembainhará a espada através deles*, a saber, dos habitantes da Jerusalém pecadora, antes de ser cercada pelos babilônios.

Segundo Umberto Cassuto, os egípcios não tinham a intenção de matar os israelitas, mas tão somente de adquiri-los como escravos; por isso a frase *minha mão os herdará* (v. 9g), e não *minha mão os destruirá*.⁹⁵

Jasper J. Burden observa que a função do “sistema de sons” repetidos neste v. 9 serve para dar coesão ao texto, conforme fora dito anteriormente, e tem o objetivo de enfatizar a ostentação do *inimigo* e, ao mesmo tempo, contrastá-la com o conteúdo dos vv. 12-13, a saber, com a poderosa ação do SENHOR, também realçada com outro artifício estilístico, o qual será elencado mais tarde no comentário a esses dois versículos.⁹⁶

3.6.3. Versículo 10

V. 10a: O verbo *sopraste* (נִשְׁפָּתָה) completa seu sentido com a próxima expressão *com teu vento* (בְּרוּחֶךָ). Alguns autores de língua inglesa preferiram traduzir essa primeira parte do v. 10 por “fizeste um golpe com Teu vento”.⁹⁷ Ademais, entre o v. 8 e

igualmente seguido pelo verbo *alcançar* referindo-se ao inimigo. Também o verbo *perseguir* aparece em 2Sm 22,38 na forma do coortativo.

⁹⁴ Cf. WHITE, William. אָרִיק. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 1425-1426.

⁹⁵ Cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary...*, p. 175.

⁹⁶ Cf. BURDEN, Jasper J. *Exodus 1-15: Text and Context...*, p. 58.

⁹⁷ “Thou didst blow with Thy wind”. Cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary...*, p. 175; McNEILE, A. H. *The Book of Exodus...*, p. 91; NOTH, Martin. *Exodus. A commentary...*, p. 120; King James Bible. In: BUSHELL, Michael S., MICHAEL D. Tan, GLENN, L. *Bible*

este v. 10 há outra correspondência interessante. Em ambos os versículos o verbo vem no tempo perfeito para descrever a ação de Deus, enquanto no v. 9, o qual se encontra entre os vv. 8 e 10, seus verbos se apresentam no tempo imperfeito, mostrando o zelo inútil e temporário do inimigo.⁹⁸

V. 10b: A expressão *os cobriu* (כִּסְּוּ) chama duplamente a atenção do ouvinte-leitor. Além de conter o mesmo verbo usado no v. 5, este vem acompanhado pelo sufixo pronominal וּ. Como já foi notado, tal sufixo assume aqui um importante papel, já que se repete pelo menos por onze vezes⁹⁹ em todo o poema.

V. 10c: O verbo *afundaram* (צָלְלוּ) está na terceira pessoa do plural no perfeito do Qal e pode ter os seguintes significados: (1) “tinir”, “estremecer”; (2) “estar escuro”, “escurecer”; (3) “afundar”, “ser submerso”. Com este terceiro sentido, a palavra só ocorre neste versículo.¹⁰⁰ Com isso, é possível perceber a força da imagem que o ouvinte-leitor poderá inferir de tal expressão. O inimigo, que outrora estava tão seguro de si e até ufanando-se diante do povo de Deus, agora se encontra submerso nas trevas do caos.

Vale aqui salientar a estreita relação que há entre estes versículos (8-10) e alguns versículos deste e do capítulo anterior. Eles põem uma forte ênfase no local onde os egípcios pereceram: no *mar* e nas suas *águas* (14,2.9.16.21-23.26-28.29; 15,4-5.8.10) e, mais especificamente, na referência às *águas* divididas pelo *sopro* ou *vento* divino (14,21-22; 15,8). Também o tema do afogamento dos egípcios no meio do *mar* (14,21-29; 15,8-10) se destaca nesta interessante correspondência.¹⁰¹

CONCLUSÃO

Após uma análise morfológico-sintática, levando em conta a tradução, a crítica textual e observações literário-estilísticas, chegou-se a uma maior clareza e familiaridade com a mensagem teológica, que, a princípio, estava oculta por detrás das

Works...; BURDEN, Jasper J. Exodus 1-15: Text and Context..., p. 47 (substituindo *vento* por *sopro* — “blast”).

⁹⁸ Cf. BURDEN, Jasper J. Exodus 1-15: Text and Context..., p. 67. Nesta argumentação o autor cita Watts 1957:373.

⁹⁹ Cf. BURDEN, Jasper J. Exodus 1-15: Text and Context..., p. 57. Conferir as demais ocorrências do sufixo hebraico (וּ) nos seguintes versículos: 5a, b, 7c, 8b, 9e, g, 12b, 15b, 17a, b.

¹⁰⁰ Cf. HARTLEY, John E. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 1286-1287.

¹⁰¹ Cf. PATTERSON, Richard D. Victory at Sea: Prose and Poetry in Exodus 14-15. In: *Bibliotheca Sacra...*, p. 49.

palavras e frases do texto. Assim sendo, foi possível se aproximar de uma compreensão histórico-teológica de cada versículo estudado, sem pretensão, no entanto, de exaustão.

Descobriu-se a grande importância da beleza literária, bem como das formas, tempos e modos verbais como sinais de coesão e coerência da mensagem teológica que o autor do texto pretendeu passar para seus ouvintes-leitores. Tais recursos linguísticos, certamente, ornamentaram o poema e igualmente contribuíram para sua compreensão.

Depois disso, é possível concluir que esta primeira unidade literária do *canto de Moisés e dos filhos de Israel* (Ex 15,1-10) pretendeu, de fato, destacar a atuação significativa e exclusiva do *SENHOR* sobre o opressor do Seu povo. Ora, em tal atuação percebeu-se o zelo ciumento que Deus mesmo teve para com aqueles que Ele quis tirar do Egito, libertando-o de toda escravidão. Por isso, diante desse amor incomensurável do *SENHOR*, único Rei e Deus, todo aquele que se julga grande e poderoso, capaz de escravizar e oprimir os demais, é submergido nas águas profundas. O destino deles é o caos. Voltam para aquele estado de trevas e de desordem que caracterizava a terra antes do ato criador de Deus (cf. Gn 1,2).

CAPÍTULO II

UM OLHAR PARA O FUTURO

(VV. 11-18)

INTRODUÇÃO

Seguindo a mesma estrutura do primeiro capítulo (vv. 1-10) este segundo (vv. 11-18) tem também duas partes. A primeira parte, através da análise estilística e literária de cada versículo, oferece os instrumentos hermenêuticos para uma melhor compreensão da segunda parte, onde são salientados os aspectos histórico-teológicos do texto.

Intitulado de “Um olhar para o futuro”, este capítulo reflete a mensagem do capítulo anterior. Continua a celebração da liberdade tendo já em vista o fim para o qual Israel foi uma vez salvo: servir ao Deus *incomparável que reinará para sempre*. Por outro lado, há aqui algumas pistas de interpretação, num sentido qualitativamente diferente da interpretação do primeiro capítulo.

Tal diferença se dá devido à especificidade dos vv. 13-17, os quais lançam o ouvinte-leitor para eventos da história da salvação de Israel que, talvez, se situem além do primeiro êxodo. Como supõem o deserto, a conquista e o estabelecimento em Canaã, podem aparecer, ao longo do comentário, acenos diacrônicos, quando necessário. Com efeito, o diálogo com diversos estudiosos enriquece o estudo e lhe dá maior abrangência. Entretanto, não se pretende tomar uma ou outra posição, senão apresentar os resultados da pesquisa.

1. TRADUÇÃO, DISCUSSÃO DE VARIANTES (CRÍTICA TEXTUAL) E OBSERVAÇÕES LITERÁRIO-ESTILÍSTICAS

1.1. Versículo 11

11a *Quem é como Tu entre os deuses, ó SENHOR,*

11b *quem é como Tu:*

11c *magnífico no santuário (na santidade),*

11d *temível de louvores,*

11e *quem faz (operador de) uma maravilha?*

1.1.1. Questões retóricas

V. 11a-b: A segunda parte do *canto de Moisés e dos filhos de Israel* inicia com duas perguntas, altamente retóricas. Segundo Casper Labuschagne, este tipo de arte da linguagem provoca no ouvinte uma resposta, segundo as convicções do orador. Por ter efeito persuasivo, torna o ouvinte-leitor coexpressor das convicções esperadas pelo orador.¹⁰²

A expressão *como Tu* (כַּמֶּנּוּךָ) é formada, em hebraico, por uma preposição, acompanhada do sufixo pronominal da segunda pessoa do singular no masculino, apresentando o “he-final” como escrita plena da vogal. Todavia, o uso deste último elemento chama a atenção do ouvinte-leitor, pois, em princípio, espera-se pela forma כַּמֶּנְךָ. No caso, pode tratar-se de uma forma especial, no sentido de uma variante poética, ou pode ser concebido como uma indicação gráfica da importância especial do v. 11.¹⁰³

Em v. 11a-b, há uma estrutura concêntrica, em forma de um “quiasmo”. Dois elementos paralelos emolduram outros dois elementos que ocupam o centro. A sequência dos elementos ocorre de forma invertida: A-B-B’-A’. Eis a visualização:

A	(v. 11a)	<i>Quem é como Tu</i>
B	(v. 11a)	<i>entre os <u>deuses</u>,</i>
B’	(v. 11a)	<i>ó <u>SENHOR</u>,</i>
A’	(v. 11b)	<i>quem é como Tu:</i>

Nesta estrutura quiástica, o primeiro e último elementos repetem a mesma expressão, formada pelo pronome interrogativo e o “sufixo pronominal” *Quem (é) como Tu?* No centro, tem-se o paralelismo formado pelas palavras *deuses* (אֱלֹהִים) e *SENHOR* (יְהוָה). Todavia, surge um contraste, no sentido de uma oposição entre o *SENHOR, Deus de Israel*, e os supostos outros *deuses*. O objetivo pode ser o de ressaltar a

¹⁰² Cf. LABUSCHAGNE, C. J. *The Song at the Reed Sea in Exodus 15...*, p. 7.

¹⁰³ Cf. LABUSCHAGNE, C. J. *The Song at the Reed Sea in Exodus 15...*, p. 7.

incomparabilidade do *SENHOR* Deus. Ou seja: há uma “grande diferença entre o *SENHOR* e todos os outros deuses”.¹⁰⁴

V. 11c-e: A primeira expressão de três, as quais descrevem o *SENHOR* Deus no v. 11c-e, traz o termo *magnífico* (מְגִדָּר), sendo que, no hebraico, se trata de um particípio no Nifal. O Pentateuco Samaritano apresenta a forma מְגִדָּרִי, com o acréscimo da letra י, e, conseqüentemente, outra vocalização. Para a Peshita, o termo *hdjr* é sinônimo da palavra latina *magnificus*. A Septuaginta traduz o termo por δεδοξασμένος, isto é, *glorificado*. Em todo caso, a palavra se refere ao *SENHOR*, sendo que Lhe atribui a qualidade de ser *excelente* ou *formidável no santuário* ou *na santidade*.

Há ainda outro pormenor interessante na frase: *Quem é como Tu: magnífico no santuário/na santidade?* (v. 11b.c). Alguns estudiosos preferem a expressão *entre os santos* (בְּקִרְשֵׁים) à do texto massorético *no santuário/na santidade* (בְּקִרְשׁ), seguindo a tradução da Septuaginta, que traz as palavras ἐν ἁγίοις.¹⁰⁵ Todavia, a variante apresentada pela tradução grega, provavelmente, precise ser avaliada como “lectio facilliter”, ou seja, leitura que facilita a compreensão do texto hebraico. Afinal, compreende-se mais rapidamente a expressão *magnífico entre os deuses* do que a ideia mais exigente de o *SENHOR* ser *magnífico no santuário* ou *magnífico na santidade*.

A segunda expressão no v. 11c-e trabalha com a palavra *temível* (מְרִאָה), sendo ela, em hebraico, outro particípio Nifal no singular do masculino. Pelo contexto, o particípio apresenta a forma do “construto”, sendo que, morfologicamente, o “absoluto” é igual. Difícil é a compreensão da expressão como um todo: *temível de louvores*. É, pois, o substantivo *louvores* que determina, como substantivo no absoluto, o particípio *temível* que o antecede.

A terceira expressão no v. 11c-e lembra *aquela que realiza/faz/opera uma maravilha*, no caso, a passagem do povo do êxodo pelo *Mar dos Juncos*. O ouvinte-leitor confronta-se com um terceiro particípio. Dessa vez, o verbo substantivado é apresentado no Qal, no singular do masculino. Novamente, o particípio aparece no

¹⁰⁴ “The vast difference between Yahweh and all the other gods” (tradução nossa, bem como a adaptação do nome divino) (BURDEN, Jasper J. *Exodus 1-15: Text and Context...*, p. 56-57).

¹⁰⁵ Cf. DURHAM, John I. *Exodus*. Word Biblical Commentary..., p. 207. Já Martin Noth lembra a correção sugerida na Kittel’s *Biblia Hebraica* (cf. NOTH, Martin. *Exodus*. A Commentary..., p. 124).

“construto”, sendo ele determinado pelo substantivo seguinte no “absoluto”:
operador/fazedor de uma maravilha/de um milagre.

Com os três participípios, um paralelismo tríplice surge no v. 11c-e. O ritmo é marcado por três expressões formadas por duas palavras, sempre como “cadeia construta”. Veja:

*Magnífico no santuário/na santidade — Temível de louvores — Quem faz uma
maravilha.*

1.2. Versículo 12

12a *Estendeste Tua destra:*

12b *a terra os engole [engoliu].*

1.2.1. Descrição dos inimigos após a ação de Deus

V. 12a-b: No v. 12a reaparece a expressão já presente no v. 6: *Tua destra*.

Além disso, o sufixo pronominal poético *os* (מי), o qual indica a terceira pessoa do masculino no plural — seja lembrado que a forma comum deste sufixo *os* é ׁם —, ganha outra presença no v. 12b. Tal sufixo ganha no *canto de Moisés e dos filhos de Israel*, ao total, onze presenças, como foi observado no primeiro capítulo deste estudo. Assim, este paralelismo múltiplo, como artifício estilístico, confere maior coesão ao texto em questão.

Em v. 12b, o autor talvez queira favorecer uma dupla associação ao apresentar o conceito *terra* (אֶרֶץ). De um lado, pois, a *terra*, no contexto deste canto, desempenha a atividade de deglutição do inimigo. Ou seja: *a terra engole* quem persegue os *israelitas*. De outro lado, por sua vez, a palavra *terra* traz por si só e consigo ainda outra conotação, pois deixa imaginar a *Terra Prometida*, na qual se encontrará, futuramente, a *morada do SENHOR* (cf. v. 2.13; veja também v. 17).¹⁰⁶

Seja sublinhado ainda que o verbo *engole-os* (תִּבְלַעֲנֵהּ) — apresentado na terceira pessoa do singular no feminino, sendo que a ação verbal é o imperfeito do Qal — encontra seu sujeito no substantivo feminino *terra* (אֶרֶץ). A circunstância de o verbo aparecer na ação verbal do “imperfeito”, sendo que este último, na língua hebraica,

¹⁰⁶ Cf. ALTER, Robert. *The Five Books of Moses...*, p. 400.

apresenta a ideia de uma ação ainda não concluída, chama atenção do ouvinte-leitor. Ou seja: prevalece a impressão de que quem perseguir os que caminham rumo à liberdade *é* e *será* sempre *engolido* pela *terra*. O poema abre, portanto, com o surpreendente uso da ação verbal do imperfeito, espaço para uma atualização e, com isso, repetição futura dos acontecimentos no *Mar dos Juncos*.¹⁰⁷ Ao falar, porém, da destruição histórica do *Faraó* e de *suas tropas*, o canto em Ex 15 sempre usa a ação verbal do perfeito, sendo que este apresenta uma ação concluída no passado (cf. vv. 1.4.5.10.19).

1.3. Versículo 13

- 13a *Conduziste, com Teu amor, o povo*
 13b *que redimiste.*
 13c *Guiaste(-o), com Tua força, à morada de Tua santidade.*

1.3.1. Condução do povo por Deus

V. 13a-c: Segundo Robert Alter, pode-se observar um interessante acontecimento fonético, envolvendo os três verbos: *estendeste* (נָטִיתָ), *conduziste* (נָחִיתָ) e *guiaste* (נָהַלְתָּ). Os ouvidos escutam uma “aliteração” e uma “assonância”. Com isso, as palavras conferem um determinado “ritmo” ao texto.¹⁰⁸ A aliteração surge a partir da repetição da primeira letra, a consoante *nun* (נ). A assonância baseia-se na repetição da vogal final, marcada pela presença do “qamatz gadol” (ָ) na última sílaba.

O verbo *conduziste* (נָחִיתָ) é apresentado na segunda pessoa do singular masculino, na ação verbal do perfeito. Tal forma ocorre, em todo o poema, por sete vezes (cf. vv. 10.12.^{3x}13.16.17). Observe a mesma sonorização hebraica desses verbos: *sopraste* (נָשַׁפְתָּ) no v. 10, *estendeste* (נָטִיתָ) no v. 12, *conduziste* (נָחִיתָ), *redimiste* (נִצַּלְתָּ) e *guiaste* (נָהַלְתָּ) no v. 13, *compraste* (קָנִיתָ) no v. 16 e *fizeste* (פָּעַלְתָּ) no v. 17. De fato, o ouvinte-leitor, sobretudo ao reler o poema, guarda este tipo de sequência na memória. Com isso, a ação de Deus, o qual é o sujeito de todos esses verbos, ganha maior relevo. Mais ainda: o poema assume, dessa forma, um tom litúrgico, no sentido de que, quem assume tais palavras como suas, chega a declarar sua fé.

¹⁰⁷ Cf. KEIL; DELITZSCH, Old Testament Commentary. In: BUSHELL, Michael S.; MICHAEL D. Tan; GLENN, L. *Bible Works*.

¹⁰⁸ Cf. ALTER, Robert. The Song of the Sea. In: BLOOM, Harold (ed.). *Exodus...*, p. 102.

Outro detalhe estilístico, capaz de tornar bela a musicalidade do poema, é ligado ao sufixo pronominal da segunda pessoa do masculino singular, o qual ganha presença por dezesseis vezes no *canto de Moisés e dos filhos de Israel* (cf. vv. ^{2x}6.12: *Tua destra* (יְמִינֶךָ); v. 7: *Tua altura* (גְּאוּנֶךָ), *Teus adversários* ou *os que se levantam contra Ti* (קְמִיָּךְ) e *Teu furor* (חֲרֹנֶךָ); v. 8: *Tuas narinas* (אַפֵּיֶךָ); v. 10: *Teu vento* (רוּחֶךָ); v. 13: *Teu amor* (חַסְדֶּךָ), *Tua força* (עֲזֶךָ) e *Tua santidade* (קְדֻשָּׁתֶךָ); v. 16: *Teu braço* (זְרוּעֶךָ) e *Teu povo* (עַמֶּךָ); v. 17: *Tua herança* (נַחֲלָתֶךָ), *Tua habitação* (שְׁבִתֶךָ) e *Tuas mãos* (יְדֵיֶךָ).

Vale ressaltar ainda a preferência que o poeta dá ao uso de um pronome que aparece pouco nas tradições da Bíblia Hebraica: veja *que* (זֶה) nos vv. 13.16. Ao total, este pronome ganha apenas quinze presenças em textos poéticos (cf. Ex 15,13.16; Sl 9,16; 10,2; 12,8; 17,9; 31,5; 32,8; 62,12; 68,29; 142,4; 143,8; Is 42,24; 43,21; Hab 1,11). Quando anexado, em hebraico, a um substantivo por um *mappiq* (עַם־זֶה), a partícula é mais bem traduzida pelo pronome relativo. Neste sentido, substitui o pronome relativo mais comum (veja אֲשֶׁר ou שֶׁ), conferindo ao poema maior particularidade.

Seja apresentada ainda uma observação em vista da crítica textual. O Pentateuco Samaritano, os manuscritos hebraicos medievais e o Targum Pseudo-Jônatas ou hierosolimitano trazem um “*hirik katan*” na primeira sílaba da palavra *guiaste* (גִּיַּלְתָּ). Já na BHS, a mesma sílaba é escrita com um tsêre (גִּיַּלְתָּ), seguindo o Códice de Leningrado B19a (L).¹⁰⁹ Pode ter ocorrido um deslizamento dos massoretas, no momento de juntar os sinais vocálicos às consoantes. Todavia, originalmente, o poema hebraico foi composto sem vogais.

1.4. Versículo 14 e 15

- 14a *Os povos ouviram.*
 14b *Estremecem.*
 14c *Uma dor agarrou os habitantes da Filisteia.*

¹⁰⁹ Na verdade, foi Samuel Ben Jacó, o “responsável pela escrita do texto consonantal, pela colocação da vocalização, da acentuação e das notas da massorá. Seu trabalho [...] foi baseado em obras do massoreta Aarão bem Asher, que estavam disponíveis no Egito, no início do século XI” (cf. FRANCISCO, Edson de Faria. *Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao texto massorético. Guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, p. 545).

- 15a *Então, os chefes de Edom ficaram assustados.*
- 15b *Os fortes de Moab: um tremor agarra-os.*
- 15c *Todos os habitantes de Canaã cambalearam.*

1.4.1. Reação dos povos à ação de Deus

V. 14a: O substantivo *povos* (v. 14a), o qual é paralelo ao mesmo substantivo no versículo anterior — veja a expressão *este povo* no v. 13a — chama a atenção do ouvinte-leitor. Em geral, pois, os não *israelitas* são caracterizados como *nações* (גוֹיִם). Todavia, ocorrem inversões (cf. Is 1,4; Os 1,9). Mesmo assim, é surpreendente que os não *israelitas* sejam tratados aqui em pé de igualdade. A questão tornar-se-á relevante ao se analisar o conteúdo desse poema.

V. 14b: O verbo *estremecem* (יִרְגְּזוּ) apresenta a terceira pessoa do masculino plural, no imperfeito do Qal. Nota-se que, logo após um verbo na ação verbal do perfeito (v. 14a), segue outro na ação verbal do imperfeito (v. 14b), para continuar, em seguida, com outro verbo na ação verbal do perfeito (v. 14c). A alternância dessas ações verbais continua também ao longo do v. 15. Jasper J. Burden comenta tal mudança como interessante tensão.¹¹⁰ O verbo na ação verbal do imperfeito traz consigo, sobretudo, o aspecto de uma atualização do evento do êxodo. No momento histórico da *libertação do povo hebreu da escravidão no Egito, os povos já estremeceram*, ao acompanharem a salvação promovida pelo SENHOR. No entanto, ao *ouvirem* novamente o que aconteceu — sendo tudo reapresentado no *canto de Moisés* —, há motivos para *estremecer* outra vez.

Vale ainda observar a mudança de perspectiva: no v. 13, quem canta dirige-se diretamente ao SENHOR, Deus de Israel, adotando a segunda pessoa do singular (cf. v. 6-8.10-13.16-17). No v. 14, por sua vez, o discurso é marcado pela fala sobre os diversos *povos* estrangeiros, vizinhos de Israel, sendo estes últimos apresentados na terceira pessoa do plural (cf. v. 14-16).¹¹¹

Pelo menos dois aspectos estilísticos, presentes nos vv. 14-15, chamam a atenção do ouvinte-leitor. Estes, além de colaborarem para a beleza do poema, criam uma estreita correspondência entre esses dois versículos. Primeiro, é possível notar mais

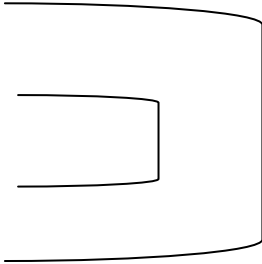
¹¹⁰ Cf. BURDEN, Jasper J. *Exodus 1-15: Text and Context...*, p. 64.

¹¹¹ Cf. COATS, George W. *Exodus 1-18: The Forms of the Old Testament Literature...*, p. 119.

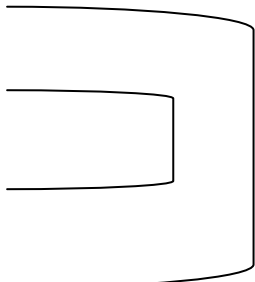
uma vez a figura de sintaxe denominada “assíndeto”, a qual se caracteriza pela ausência de conjunções, como nos vv. 9-10. Segundo, faz-se presente, por duas vezes, a alternância das ações verbais: perfeito — imperfeito — perfeito.

A correspondência entre os vv. 14.15 é marcada ainda por alguns outros paralelismos, os quais influenciam a compreensão do texto. No v. 14, há a informação de que *os povos ouviram*. Ora, logo depois aparece uma lista dos *povos* vizinhos de Israel, os quais são conhecidos na Torah como seus inimigos, seja enquanto marchavam em direção à Terra Prometida, seja no período pós-conquista e estabelecimento em Canaã. Estes *povos* são, em número, quatro: *filisteus*, *edomitas*, *moabitas* e *cananeus*.

Ainda em relação a isso, vale a pena observar a apresentação artística desses *povos*. Fala-se dos *habitantes da Filisteia* e de *Canaã*, ao passo que, no caso de *Edom* e *Moab*, são evocados os *chefes* e [homens] *fortes* deles. Veja a visualização desta estrutura concêntrica:

14c	<i>os habitantes da Filisteia</i> (יֹשְׁבֵי פְלִשְׁתִּים)	
15a	<i>os chefes de Edom</i> (אֱלֹפֵי אֲדוֹם)	
15b	<i>os fortes de Moab</i> (אִילֵי מוֹאָב)	
15c	<i>os habitantes de Canaã</i> (יֹשְׁבֵי כְנָעַן)	

Os *edomitas* e *moabitas* ficam, igualmente, *consternados* e *tremelicantes*. Tais estados deles, por sua vez, têm suas origens na circunstância de *serem agarrados*. Duplamente, enfatiza-se este item. Surge, outra vez, uma estrutura concêntrica para realçar o acontecimento.¹¹² Veja esta informação na seguinte estrutura quiástica:

v. 14c:	<i>uma dor</i> (חֵיל)	
v. 14c:	<i>agarrou</i> (אָחַז)	
v. 15b:	<i>agarra-os</i> (יֵאָחַזמוֹ)	
v. 15b:	<i>um tremor</i> (רָעַד)	

Interessa notar a relação causa-efeito que se dá entre os vv. 14.15. Quando *os povos ouvem* a respeito do acontecimento do êxodo, logo são tomados por um *pavor*, o qual é descrito pelo poeta em cinco resultados: *estremecem* (v. 14b), *uma dor agarra-os*

¹¹² Cf. BURDEN, Jasper J. Exodus 1-15: Text and Context..., p. 56.

(v. 14c), *ficam assustados* (v. 15a), *um tremor agarra-os* (v. 15b) e *cambaleiam* (v. 15c). Enfim, tais verbos dizem que nos povos nasce uma insegurança total diante do povo de Israel.

V. 15a-b: O versículo inicia-se com o mesmo advérbio que dá início ao v. 1: *então* (אָז). A função parece ser a mesma: a de concluir a ideia imediatamente anterior. O v. 14 diz: *os povos ouviram, estremecem. Uma dor agarrou os habitantes da Filisteia*. O advérbio vem logo em seguida, dando a ideia de que, em tal caso ou naquela circunstância, *os chefes de Edom ficaram assustados, os fortes de Moab tremem e todos os habitantes de Canaã cambalearam*, sentindo respeito pelo SENHOR. Mais ainda: os *filisteus* são os primeiros a saberem do êxodo.

Jasper Burden classifica a partícula *então* (אָז) como conjunção, a qual, usada antes de um verbo no perfeito, dá ênfase à ação afirmada.¹¹³

1.5. Versículo 16

- 16a *Que caia(m) sobre eles terror e medo!*
 16b *Que silenciem, como a pedra, com a grandeza de teu braço,*
 16c *até que passe teu povo, ó SENHOR,*
 16d *até que passe o povo que compraste!*

1.5.1. Imprecação do cantor aos povos

V. 16a: O verbo *caia* (תִּפֹּל) é exigente em vista de sua compreensão. Trata-se de um verbo no imperfeito que apresenta a forma da terceira pessoa, no singular do feminino. Portanto, o substantivo *terror* (אִי־מִתָּה) combina com o sujeito, sendo o verbo mencionado o predicado da frase. Contudo, há outro substantivo, introduzido pela conjunção *e* (ו): veja *medo* (פֶּחַד). Na BHS, os sinais de pontuação indicam que este substantivo deve ser incluído como sujeito. Neste sentido, surge um sujeito composto. Com isso, em princípio, o predicado deveria ser formado por um verbo no plural. No entanto, o hebraico guarda casos em que o número presente no verbo não acompanha o número do sujeito.

¹¹³ Cf. BURDEN, Jasper J. Exodus 1-15: Text and Context..., p. 64.

No mais, o imperfeito pode expressar o aspecto modal.¹¹⁴ Neste sentido, compreende-se aqui o seguinte: *Que caiam, então, terror e medo sobre quem assiste ao êxodo dos israelitas!*

O sufixo pronominal acrescentado à preposição — cf. *sobre eles* (cf. v. 16a — עֲלֵיהֶם) — refere-se aos quatro povos (v. 14a), citados nos dois versículos anteriores. Além disso, observa-se a repetição da expressão *o povo que* (cf. v. 16d — עַם־זוֹ).

Um pormenor gráfico é apontado pela crítica textual do texto massorético. O Pentateuco Samaritano traz a palavra *terror* com uma grafia diferente: veja אִימָה em vez de אִימָתָה. O significado, porém, é o mesmo. Jasper Burden também observa tal pormenor e afirma que talvez se trate de “um fragmento de um antigo caso que termina como uma antiga forma locativa ou acusativa”.¹¹⁵

V. 16b: Surge um contraste. No v. 15c, *os habitantes de Canaã derretem-se*. Agora, por sua vez, os opositores do povo do êxodo devem *silenciar-se como uma pedra*. A *pedra* é algo sólido. Dificilmente *derrete-se*.¹¹⁶

V. 16c-d: A repetição da expressão *até que passe* chama a atenção do ouvinte-leitor. É interessante observar como o poema em Ex 15 trabalha com repetições, sendo que, em vários casos, o primeiro elemento de um meio-versículo está sendo repetido, praticamente de forma idêntica, no próximo meio-versículo, recebendo uma continuação diferente. Aqui se torna visível algo da técnica literária de quem compôs o poema. Ao repetir um elemento, o texto ganha coesão. Ao variar no momento de completar o elemento repetido, o texto avança na parte do conteúdo, porque está sendo colocado algo novo. Ambas as coisas são importantes, a fim de que o poema adquira beleza literária. Veja os seguintes exemplos:

- v. 16c até que passe (עַד־יַעֲבֹר) *teu povo, ó SENHOR,*
- v. 16d até que passe (עַד־יַעֲבֹר) *o povo que compraste.*
- v. 6a Tua destra, ó SENHOR (יְמִינֶךָ יְהוָה), *é magnífica em poder,*
- v. 6b tua destra, ó SENHOR (יְמִינֶךָ יְהוָה), *despedaça o inimigo.*
- v. 11a Quem é como Tu (מִי־כַמוֹכָה) *entre os deuses, ó SENHOR,*

¹¹⁴ Cf. BARTEIT, Andrew H. *Gramática do Hebraico Bíblico — fundamentos*, p. 51.

¹¹⁵ BURDEN, Jasper J. *Exodus 1-15: Text and Context...*, p. 60.

¹¹⁶ Cf. ALTER, Robert. *The Five Books of Moses...*, p. 401.

v. 11b-e *quem é como Tu* (מִי־כְמוֹתָהּ): *magnífico no santuário (na santidade), temível de louvores, quem faz (operador de) uma maravilha?*

1.6. Versículo 17

- 17a *Que os tragas/faças chegar*
 17b *e os plantes na montanha de Tua possessão!*
 17c *Fizeste um lugar para Tu habitares, ó SENHOR,*
 17d *tuas mãos estabeleceram um santuário, ó Senhor.*¹¹⁷

1.6.1. Súplica do povo a Deus

V. 17a-b: Surgem dois verbos paralelos. Ambos apresentam a mesma forma — segunda pessoa do masculino singular —, sendo acompanhados pelo mesmo sufixo pronominal: *que os tragas* (תִּבְאֵמוֹ) e *que os plantes* (וַתִּטְעַמְנוּ). No que se refere aos sufixos, quem se pronuncia fala, pela primeira vez, sobre seu *povo*, formulando um pedido duplo.

V. 17c-d: No v. 17c, a frase hebraica inicia com o objeto direto — *um lugar* (מָקוֹם) —, algo que chama a atenção do ouvinte-leitor, pois, em geral, a frase hebraica inicia com o verbo. Por esse motivo, o *lugar*, imaginado aqui, ganha maior destaque. O vocábulo *lugar* é um termo utilizado pelos judeus para designar o próprio Deus.

No texto massorético há um acento disjuntivo chamado “zakef gadol” sobre a palavra *santuário* (מִקְדָּשׁ), cuja tarefa consiste em separar tal palavra da próxima expressão — cf. *ó Senhor* (אֲדֹנָי).

Seja acrescentada ainda uma observação que se refere a um detalhe da crítica textual. Os manuscritos fragmentários da Guenizá do Cairo, muitos manuscritos hebraicos medievais e o Pentateuco Samaritano apresentam o Tetragrama (יהוה) em vez de *Senhor*, quer dizer, *Adonai* (אֲדֹנָי). Sendo assim, no *canto de Moisés e dos filhos de Israel*, o Tetragrama apareceria onze vezes, e não dez vezes como no texto massorético. Será que o poeta não optou por essa forma propositadamente? Sabe-se que a Bíblia remete aos dez mandamentos da lei divina e a vários outros assuntos, os quais aludem a

¹¹⁷ Observe a diferença entre a grafia da mesma palavra: “Senhor”. Esta não se destaca como as demais ao longo do texto para mostrar a sua particularidade. Somente aqui ela vem substituindo o termo “Adonai”.

algo significativo que está por vir da parte de Deus.¹¹⁸ Daí pode-se concluir que, neste *canto*, tudo converge para a exaltação divina, uma vez que somente a Ele convêm toda a honra, toda a glória e todo o louvor. É somente a Ele que o povo deve adorar.

1.7. Versículo 18

18 *O SENHOR reinará eternamente e para sempre*

1.7.1. Epílogo poético do canto de Moisés e dos filhos de Israel

V. 18: O poeta fala **sobre** Deus no início e no final do canto (cf. vv. 1-4.18) utilizando a terceira pessoa. Nas demais partes, é apresentada uma voz que se dirige, diretamente, a Deus, com o emprego da segunda pessoa do singular (cf. vv. 6-8.10-13.16-17). A partir disso, é possível imaginar uma moldura construída pelos vv. 3.18, os quais parecem sintetizar todo o conteúdo que está intercalado entre eles. Jasper J. Burden afirma que o v. 3 é o prólogo e o v. 18, o epílogo do hino.¹¹⁹

No texto massorético, o verbo *reinará* (יִמְלֹךְ) está na ação verbal do imperfeito do Qal, na terceira pessoa do masculino no singular. Já na Septuaginta, o verbo βασιλεύων é apresentado na forma do particípio presente ativo.

Rashi alerta que a letra hebraica “vav” (ו) na expressão לְעֵלְמָ וְעַד faz parte da raiz da palavra. Pede que não seja confundida com a conjunção “e”. Deste modo, a

¹¹⁸ Os dez mandamentos, também conhecidos por Decálogo (em grego), “são a carta magna da liberdade e da dignidade humana. Não uma invasão de Deus para frear a liberdade do homem, mas uma emergência de Deus através da liberdade do homem, para estimular essa liberdade e promover a dignidade na convivência social” (SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. Decálogo. In: *Dicionário Enciclopédico das Religiões...*, p. 783). No judaísmo, o número dez ainda pode estar relacionado ao templo, pois “a Mishná fala de 10 degraus de santidade. Foram construídos em círculos concêntricos em torno do santo dos santos”. “Segundo a tradição judaica, o livro da vida está aberto durante 10 dias, entre o *rosh Hashaná* e *Yom Kipur*” (SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. Dez. Dez Degraus de Santidade. In: *Dicionário Enciclopédico das Religiões...*, p. 819. É importante lembrar-se da décima praga, a morte dos primogênitos dos egípcios, a qual obrigou o Faraó a permitir que os hebreus partissem (cf. Ex 12,29s). É curioso ainda notar que o número dez aparece, pelo menos, cinco vezes, no livro do Êxodo, no contexto da construção do *santuário* (cf. Ex 26,16; 27,12; 36,8.21; 38,12). Além disso, em quase todo o AT o número dez pode fazer referência a diversos temas. Só para citar alguns textos, veja Gn 16,3; 31,7; Nm 14,22; 2Sm 15,16; 2Rs 15,17; 2Cr 14,1; Ne 10,39; Jr 42,7; Ez 29,1; Dn 7,20. Finalmente, chama a atenção do ouvinte-leitor o conhecido diálogo entre Deus e Abraão. Deus atende quando Abraão intercede pelo povo de Sodoma para que não destrua toda a cidade se lá houvesse, pelo menos, dez justos (cf. Gn 18, 32).

¹¹⁹ Cf. BURDEN, Jasper J. Exodus 1-15: Text and Context..., p. 52.

tradução sugerida por ele seria: *O Eterno reinará para sempre*, o que significa “eternidade”.¹²⁰

2. DELIMITAÇÃO

O *canto de Moisés e dos filhos de Israel* termina aqui. O principal indício de que, a partir do v. 19, já se inicia outra unidade literária é a mudança de poesia (v. 18) para prosa (v. 19). Ou seja: v. 19 ganha o caráter de narrativa, diferentemente dos versículos anteriores. Estão presentes os elementos que constituem uma narrativa: personagens, lugar, notícia cronológica, voz de narrador e trama.

3. ANÁLISE HISTÓRICO-TEOLÓGICA

3.1. O SENHOR é incomparável (v. 11)

No primeiro capítulo foi dito que o v. 11 tinha uma “dupla função”: ao mesmo tempo em que pode concluir a primeira unidade literária do *canto de Moisés e dos filhos de Israel*, também pode ser considerado o início da segunda unidade. Optou-se, pois, pela segunda função, já que a partir daqui o prisma é outro: agora o convite é olhar para o futuro, a partir do reconhecimento do SENHOR e da Sua incomparabilidade. Esta, por sua vez, se manifesta por três aspectos: “Sua magnificente santidade, Suas ações louváveis e Suas extraordinárias realizações”.¹²¹

Quem é como Tu entre os deuses, ó SENHOR...? Convém salientar que esta é uma antiga fórmula já presente na literatura hínica acádica e egípcia. Nas Sagradas Escrituras, tal fórmula enfatiza a ação de Deus na história, a eleição de Israel e sua libertação do Egito (cf. Sl 89,7; 113,5; Dt 3,24; 4,7.34s.39).¹²²

¹²⁰ Cf. SHLOMO, Yitzjaki (Rashi). *Éxodo...*, p. 79. Também na obra “MILLER, Chaim. *Chumash*. O livro do Êxodo..., p. 103” a tradução desse versículo é semelhante à de Rashi: ‘*D’us reinará por todo o sempre*’. Schökel, por sua vez, afirma ser esta expressão de “uso ordinariamente adverbial, em diversas combinações: sempre, por/para sempre, para todo o sempre, pelos séculos dos séculos, sem fim, perpetuamente, à perpetuidade” (SCHÖKEL, L. Alonso. עַד [וְעַד]. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português...*, p. 479). E mais, H. D. Preuss diz ser esta mesma expressão “uma combinação de natureza reforçativa” (PREUSS, H. D. עוֹלָם. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer, FABRY, Heinz-Josef (org.). V. 6. *Grande Lessico...*, p. 437). No AT confira as seguintes citações: Mq 4,5, Sl 9,6; 45,18; 119,44; 145,1.2.21; Dn 12,3.

¹²¹ DURHAM, John I. *Exodus*. Word Biblical Commentary..., p. 207.

¹²² Veja também: 1Rs 8,23; Dt 10,17; Is 40,18.25; 43,10-13; 44,7; 46,5; Sl 18,32 em paralelo com 2Sm 22,32; Sl 86,8. Cf. RINGGREN, Helmer. אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.), et al. *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento...*, p. 288.299.

V. 11a: Segundo Robert Alter,¹²³ esse poema, provavelmente, tenha sido composto na primeira metade do primeiro milênio a.C. ou até antes, período este em que ainda não se negava a existência de outros *deuses*, mas, como fazem aqui os cantores, se proclamava o seu como sendo único, já que nenhum outro era tão eficaz quanto o *SENHOR*.¹²⁴ Em Seu nome, portanto, se esconde Seu próprio mistério, e, por isso, é temido e admirado por Seu povo e pelos outros povos que souberam de Suas maravilhas (cf. Dt 4,34-35; Sl 77,15; 78,12). Entretanto, Nahum Sarna prefere afirmar que o termo *deuses* refere-se a seres celestiais como os anjos, que, estando em volta do trono de Deus, O servem.¹²⁵

V. 11c: Percebe-se no v. 11c que a raiz da palavra *magnífico* é a mesma que aparece no v. 6. Quer dizer, Deus é *magnífico no santuário/na santidade* e com Sua *destra* realiza *maravilhas* poderosas, à medida que destrói os inimigos de Seu povo e o protege com Sua *mão*. As Escrituras Hebraicas atestam estes feitos gloriosos em diversos momentos, especialmente toda vez que o povo faz memória de sua história. Veja em Is 63,7: “Celebrarei as graças do *SENHOR*, os louvores do *SENHOR*”; Sl 77,15: “Tu és o Deus que realiza maravilhas...”.¹²⁶

A expressão *magnífico no santuário/na santidade*, num primeiro momento, pode parecer sem sentido. No entanto, desta expressão é possível inferir que o *santuário* só recebe este nome porque o *SENHOR* mesmo se faz aí presente. Assim, em si mesmo, o *santuário* jamais seria *santo* se não tivesse sido feito como tal pelo único autor da *santidade*, o qual recebe do poeta o atributo de *magnífico*. No NT Jesus afirma ser Ele mesmo o *templo* que uma vez destruído em Sua morte, será por Ele reconstruído na Sua ressurreição (cf. Jo 2,19).

Ainda com relação à expressão *no santuário/na santidade* (בְּקִדְשׁ — v. 11c), John Durham discorda da tradução grega “entre os santos” (ἐν ἁγίοις) afirmando que ela não se sustenta, além de ser desnecessária.¹²⁷ Talvez John Durham quisesse evitar interpretações como a de Nahum Sarna, o qual sustenta que estes *santos* seriam os

¹²³ Cf. ALTER, Robert. *The Five Books...*, p. 400.

¹²⁴ Sobre a crença bíblica em outras divindades além do Deus de Israel, embora com o reconhecimento de sua incomparabilidade, ver: Ex 18,11; cf. Sl 77,14-15; 89,6-8, conforme mostra Antonio Nepi (cf. NEPI, Antonio. *Esodo (Capitoli 1-15)...*, p. 251).

¹²⁵ Cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary Exodus...*, p. 80.

¹²⁶ Conferir também Ex 34,10; Js 24,17; Dt 4,34-35; Is 25,1; Sl 78,12; 86,8; 89,6-8; 98,1. O Sl 89,9 contém a mesma questão do v. 11 de nosso estudo: “*Quem é como Tu?*”

¹²⁷ Cf. DURHAM, John I. *Exodus...*, p. 207.

“membros da divina comitiva”.¹²⁸ Outros autores, por outro lado, preferem manter a tradução proposta pelo texto massorético, *no santuário/na santidade*. Com isso, eles buscam sustentar a exclusão de antecedentes politeístas da questão.¹²⁹ Ora, o *SENHOR*, e somente Ele, é a origem e o fim de toda a *santidade*. Nas orações litúrgicas tanto da Sinagoga quanto da Igreja se proclama: “Santo, Santo, Santo, é o *SENHOR* Deus do Universo...”.

V. 11d-e: O vocábulo *temível* expressa o que é *terrível* ou *temeroso*. Porém, com esse sentido parece não combinar com seu complemento *louvores* (תְּהִלָּה). Talvez por isso alguns tradutores preferem seguir a opção grega, que traz o adjetivo masculino *maravilhoso* (θαυμαστός), o qual combina melhor com seu complemento *em glórias* (ἐν δόξαις).

Segundo Robert Alter, o termo *louvores* pode fazer referência a um tipo de reticência aos tremendos atos operados por Deus fazendo dEle o objeto de *louvor*.¹³⁰ Atos como o da criação e o da libertação da opressão egípcia causam no ser humano crente um certo *temor* de Deus, ou seja, uma atitude de reverência e de adoração. Eis a razão pela qual constantemente o povo de Deus dá glórias ao *SENHOR* proclamando seus *louvores*.

Portanto, preferiu-se conservar o sentido literal desse atributo divino, a saber, que o *SENHOR* é *temível*, porque ele combina bem com os vv. 14-16, os quais descrevem o estado que ficaram os vizinhos do *povo* libertado quando souberam da *maravilha*, ou do *milagre* que o *SENHOR* tinha realizado em favor dos Seus eleitos.

3.2. A mão estendida de Deus (v. 12)

V. 12a-b: Vale notar a imagem da *mão* de Deus na expressão *Tua destra no v. 12a*. David Rolph Seely observa que, no livro do Êxodo, tal imagem aparece como uma característica antiga e distinta, principalmente em textos poéticos. Também pode ser uma parte significativa do “hino de vitória na Canção do Mar”, já que está conspicuamente ausente no Cântico de Débora (Jz 5).¹³¹ E mais, a *mão* estendida do

¹²⁸ SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary Exodus...*, p. 80.

¹²⁹ Cf. NOTH, Martin. *Exodus. A Commentary...*, p. 124-125.

¹³⁰ Cf. ALTER, Robert. *The Five Books...*, p. 400.

¹³¹ “Há cinco ocorrências da imagem da mão de Deus neste poema: *yad* uma vez (15,17), *zeroa'* uma vez (15,16), e *yamim* três vezes (15,^{2x}6 .12)”. Cf. SEELY, David Rolph. *The Image of the Hand of God in the Book of Exodus*. In: ELLENS, J. Harold; ELLENS, Deborah L. (ed.)

SENHOR talvez evoque a *mão* de Moisés do capítulo precedente, ambas agindo contra os egípcios¹³² (cf. Ex 14,26-27). Percebe-se, pois, a profunda harmonia de ações entre o *SENHOR* e Seu servo Moisés no combate ao inimigo.

Quando se trata, especificamente, da *mão do SENHOR*, ora ela atua para julgar ora para redimir e livrar o ser humano.¹³³ É, precisamente, no primeiro sentido que se pode entender o significado do ato divino de *estender Sua mão*. Matthew Henry comenta que esta é uma forma de mostrar o poder transcendente, ou seja, a execução da justiça divina.¹³⁴ A literatura profética desenvolve melhor a ideia do julgamento dos homens, seja do inimigo, seja do próprio povo eleito (cf. Is 5,25; 23,11; 31,3; Jr 6,12; 15,6; 51,25 e outros). Quanto às atitudes divinas de remissão e de livramento, há as que fazem referência explícita ao acontecimento do êxodo, seja como uma promessa, seja como memória do acontecimento (Ex 6,6; Dt 4,34; 5,15; 11,2 e outros).

O v. 12b parece fazer alusão ao episódio da rebelião de Corah,¹³⁵ Datan e Abiram contra Moisés e o *SENHOR*, quando foram engolidos pela terra (cf. Nm 16,30-33), o que metafórica, e não literariamente, é o mesmo destino dos *habitantes de Canaã*.¹³⁶ Interessante é que nesta citação usa-se a mesma raiz do verbo hebraico *engolir* (עָלַץ). Quanto à palavra *terra* (אֲרֶץ), talvez se refira ao mundo subterrâneo, no sentido ugarítico,¹³⁷ e aos abismos, no sentido bíblico: “Voltarás para tirar-me dos abismos da terra” (Sl 71,20).

Como foi notado na primeira parte deste capítulo, o verbo *engolir* vem na ação verbal do imperfeito, o que simbolicamente significa dizer: depois do acontecimento do êxodo até os dias atuais, todos os inimigos de Israel poderão ter o mesmo destino que tiveram os egípcios que perseguiram o povo eleito naquela ocasião da travessia do Mar dos Juncos. Todos foram derrotados.

et al. *God's Word for Our World*. Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries, p. 45-46.

¹³² Cf. ALTER, Robert. *The Five Books of Moses...*, p. 400. A mesma ideia é defendida por Umberto Cassuto (cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary...*, p. 176).

¹³³ Cf. WILSON, Marvin R. עָלַץ. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 956.

¹³⁴ Cf. HENRY, Matthew. Exodus. *Commentary*. In: BUSHELL, Michael S.; MICHAEL D. Tan; GLENN, L. *Bible Works*.

¹³⁵ Normalmente nas Bíblias este nome vem escrito “*Corê*”, mas aqui seguiu-se a sonorização da palavra hebraica.

¹³⁶ Cf. ALTER, Robert. The Song of the Sea. In: BLOOM, Harold (ed.). *Exodus...*, p. 103.

¹³⁷ Cf. COLE, R. Alan. *Exodus: An Introduction and Commentary...*, p. 124. A palavra *terra* aqui também pode significar o “mundo dos mortos”.

3.3. Deus conduz Seu povo à Sua Habitação (v. 13)

Robert Alter defende a hipótese de que nos primeiros versículos do presente poema a cena se desenvolvia no Mar dos Juncos, cujo período da história corresponderia ao século XIII a.C. Agora, porém, haveria uma transferência da cena para Canaã, período do estabelecimento do templo no Monte Sião, portanto, trezentos anos mais tarde.¹³⁸ Contudo, é importante salientar que há divergências de opiniões a esse respeito. Alan Cole, por exemplo, defende a ideia de que, tanto aqui, como no v. 17, usa-se o “perfeito profético”, ou seja, quando eventos futuros são descritos como se já tivessem acontecido, o que é comum na literatura profética do AT.¹³⁹

Segundo Robert Alter, os três atos: *estendeste* (v. 12a), *conduziste* (v. 13c) e *guiaste* (v. 13c), embora pronunciados quase em um só fôlego, são bem distintos: “A destruição do exército egípcio, os quarenta anos vagando no deserto e a entrada na Terra, incluindo o cumprimento final na conquista de Jerusalém (*morada de tua santidade*)”.¹⁴⁰ Estes atos mostram o modo pelo qual o SENHOR se envolve com Seu povo. Cada uma dessas ações tem por complemento algo próprio do ser mesmo de Deus. Ele *estende* Sua *mão direita* contra o opressor, para defender o *povo* oprimido; Ele o *conduz com amor* depois de *redimi-lo* e o *guia com a própria força* para a *santidade*, ou seja, para Ele mesmo.

V. 13a: O verbo *conduziste* também pode significar *guiar* (cf. Ex 15,13c; Sl 78,53.72). Segundo Leonard J. Coppes trata-se da ação de conduzir alguém pelo caminho correto. Ora, os mandamentos divinos têm tal função (cf. Pr 6,20-22). Em Ex 13,21, Deus guia seu povo por meio da nuvem e do fogo. Nos salmos há a súplica para que Deus torne a conduzir seu povo pelo caminho direito, o caminho da retidão (Sl 5,9; 23,3). Deus *conduzirá* graciosamente as nações (Sl 67,5).¹⁴¹ Ora, foi para ser um povo santo que Deus preparou Israel, o libertou e o guiou até a Terra Prometida.¹⁴²

¹³⁸ Cf. ALTER, Robert. *The Five Books of Moses...*, p. 400.

¹³⁹ Cf. COLE, R. Alan. *Exodus: An Introduction and Commentary...*, p. 125.

¹⁴⁰ “The destruction of the Egyptian host, the forty years of wandering in the wilderness, and the entry into the Land, including the ultimate fulfillment in the conquest of Jerusalem” (tradução nossa, com exceção da expressão entre parêntesis, a qual foi adaptada a fim de seguir a tradução do Hebraico para o Português). ALTER, Robert. *The Song of the Sea*. In: BLOOM, Harold (ed.). *Exodus...*, p. 102.

¹⁴¹ Cf. COPPES, Leonard J. נָהַג. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 947.

¹⁴² Cf. CONSTABLE, Thomas L. *Notes on Exodus...*, p. 77.

Neste versículo a ação de Deus de *conduzir* Seu povo ganha um sentido todo especial pelo modo como Ele o faz: *com amor*. Neste sentido também cabe bem aqui a metáfora de que o *SENHOR* é o pastor que *guia* ou *conduz*, amorosamente, o Seu povo, o rebanho do Seu pasto (cf. Sl 23,3). A propósito, o termo *morada* (מִדְּבָרִים), o qual tem o mesmo significado de oásis, cuja raiz hebraica ocorre em Ex 15,2, pode evocar a ideia de repouso e de plenitude, e refere-se a uma pastagem ou a uma residência para os seres humanos.¹⁴³

Segundo Janzen Waldemar, cada parte deste versículo é importante. Este *amor* com que Deus *conduz o Seu povo* flui do Seu próprio interior. Ademais, a palavra hebraica (אֱמוּנָה) pode significar “fidelidade, graça”, além de *amor*. Assim, a motivação divina na condução de Israel independe de qualquer qualidade ou mérito do passado deste, como também não é condicionada pelos seus pecados. Mas Deus quer *conduzir* este *povo* por pura gratuidade e em fidelidade à Sua aliança, conforme fora prometido a Abraão, a Isaac e a Jacó (cf. Ex 2,24; 3,6.15-17; 4,5; 6,3-4.8).¹⁴⁴

V. 13b: O povo foi *redimido* somente pelo *SENHOR*. No primeiro capítulo foi vista a atuação única e exclusiva de Deus contra o opressor de Seu povo. Este não fugiu, simplesmente, como pensara o Faraó (14,5),¹⁴⁵ nem muito menos foi tirado do Egito por Moisés, como pensou o povo no momento de desânimo e desespero (14,11), mas por Deus, somente.

Ganha destaque neste versículo o verbo *redimiste* (קָדַמְתָּ). Como é possível observar na escrita hebraica, sua raiz evoca o termo *redentor* (קָדַם). Ademais, o verbo tem os seguintes significados: “redimir, vingar, resgatar, livrar, cumprir o papel de resgatador”. A Bíblia, por sua vez, traz diversos usos da raiz: (a) legislação do Pentateuco referente ao resgate de um campo (Lv 25,25) ou referente à libertação de um escravo (Lv 25,48ss); (b) “redenção” da propriedade ou de animais dedicados ao *SENHOR* ou ainda do primogênito dos animais impuros (Lv 27,11ss); (c) parente mais próximo, que é o “vingador de sangue” (cf. Nm 35,12ss); (d) Deus como redentor de Israel (cf. Is 43,1-3).¹⁴⁶

¹⁴³ Cf. CHOURAQUI, André. *A Bíblia...*, p. 197. Observe ainda a correspondência entre as palavras hebraicas מִדְּבָרִים = *morada* (v. 13c) e מִדְּבָרִים = *far-lhe-ei, pois, uma morada* (v. 2d).

¹⁴⁴ Cf. JANZEN, Waldemar. *Exodus...*, p. 184.

¹⁴⁵ Cf. JANZEN, Waldemar. *Exodus...*, p. 185.

¹⁴⁶ Cf. HARRIS, R. Laird. קָדַם. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 235.

V. 13c: Israel é guiado para a morada da Santidade de seu Deus. Eis a razão pela qual Ele age: para o Seu serviço legítimo, em contraposição ao serviço ilegítimo imposto pelo Faraó. Assim sendo, a libertação operada pelo SENHOR não é simplesmente em vista da liberdade de uma autoridade opressora, mas em vista de uma liberdade para o culto e o louvor do único Mestre de Israel.¹⁴⁷

A expressão *com Tua força* (בְּעֹזֶךָ) foi comparada à arca da Aliança por alguns editores por causa da fraseologia. A arca era o símbolo da presença de Deus quando *conduzia o povo* em sua marcha pelo deserto (cf. Nm 10,33). Porém, Alan Cole,¹⁴⁸ embora considere isto possível, diz que é desnecessário e lembra que a mesma palavra *força* é usada no v. 2a: *minha força* (עֹזִי). Na verdade, *Moisés e os filhos de Israel* reconhecem que, se o SENHOR mesmo não os libertasse e não os *conduzisse* até a terra da promessa, jamais poderiam um dia entrar nela. Tal correspondência entre esses dois versículos parece mostrar também a íntima união de Deus com *Seu povo: Tua força é minha força*.

Alan Cole não tem certeza a respeito da *morada da santidade de Deus*, se ela refere-se ou não a Jerusalém e ao Templo. Prefere considerar a referência num modo mais amplo, ao sustentar que em 2Sm 15,25 a palavra signifique o *santuário* e em Jr 25,30 a ideia seja geral. Mas, como a palavra (נְדָבָה) significa “pastagem”, cujo sentido ainda é mais genérico e poético, pode ser qualquer lar. Aqui pode referir-se a toda a Canaã para a qual Israel está se movendo.¹⁴⁹

Segundo David Noel Freedman o santuário divino não seria associado a Jerusalém e ao Monte Sião, mas ao Monte Sinai/Horeb. Sendo assim, defende a unidade estrutural do poema e afirma que não haveria nenhuma alusão à conquista de Canaã. Assim, ele destaca dois paralelos. O primeiro é marcado pelas expressões *o povo que redimiste* (v. 13a-b) e *o povo que compraste* (v. 16d). O segundo ocorre entre os vv. 13 e 17 com as expressões *habitação de Tua santidade* e *monte da Tua possessão*, as quais estariam conectadas. Elas fazem referência a termos ugaríticos, nos quais se diz que

¹⁴⁷ Cf. JANZEN, Waldemar. *Exodus...*, p. 185.

¹⁴⁸ Cf. COLE, R. Alan. *Exodus: An Introduction and Commentary...*, p. 125.

¹⁴⁹ Cf. COLE, R. Alan. *Exodus: An Introduction and Commentary...*, p. 125. Keil e Delitzsch também concordam que a “santa habitação” de Deus era Canaã, a qual havia sido consagrada já pela revelação divina aos patriarcas, principalmente em Sua aparição em Betel (Gn 28,16; 31,13; 35,7) (Cf. KEIL; DELITZSCH, *Old Testament Commentary*. In: BUSHELL, Michael S.; MICHAEL D. Tan; GLENN, L. *Bible Works*).

Baal festeja sua vitória sobre Yamm, por isso constrói um templo ou palácio onde é entronizado e onde celebra sua realeza.¹⁵⁰

3.4. Os povos se apavoram (vv. 14-16)

3.4.1. Versículo 14

V. 14a: Há uma referência geral ao pânico dos povos vizinhos de *Israel* aqui e no v. 16. Porém, no v. 14c faz-se menção aos *habitantes da Filisteia* — chama à atenção, porém, o destaque particular a estes, segundo Henton Davies, os primeiros a ouvirem sobre o acontecimento do Êxodo — e no v. 15 são identificados os demais povos, a saber: *os notáveis de Edom, os chefes de Moab e os habitantes de Canaã*.¹⁵¹

A respeito da particularidade dada ao povo filisteu neste poema, vale salientar a divergência de opiniões sobre sua relação com o evento do êxodo. Segundo Robert Alter, a referência aqui aos filisteus seria um anacronismo, porque estes só chegam à faixa costeira de Canaã no máximo cerca de um século após o êxodo¹⁵² Ora, esta não é a conclusão de alguns estudiosos que se baseiam em descobertas arqueológicas, como por exemplo Amihai Mazar. Segundo ele, os filisteus, grupo de gregos micenenses, teriam emigrado para o leste, brigado com os egípcios e se assentado na Filisteia. A primeira fase de tal assentamento teria ocorrido por volta de 1150 a.C. (Idade do Ferro IA), entre o oitavo ano do reinado de Ramsés III e o fim da dominação egípcia em Canaã.¹⁵³

Amihai Mazar ainda sustenta:

Os filisteus foram, assim, responsáveis por um vívido e dinâmico processo de assentamento, durante o qual grandes cidades planejadas, bem como assentamentos rurais menores, foram

¹⁵⁰ Cf. FREEDMAN, D. Noel. Temple without Hands. In: *Temples and...*, p. 21-23, 25-26. Ainda em relação à mitologia cananea, é provável que o poeta desta perícopa tenha se utilizado dela para escrever seu poema, como afirma Thomas L. Constable. Ele reconhece que Baal representa a ordem, e Yam (mar) a ameaça, já que ele é caótico e que a conquista de Yam por Baal marca um dos passos do processo da criação na qual a ordem é estabelecida. Veja a analogia entre o presente poema e a mitologia cananea segundo percebe Constable: No Canto do Mar, o poeta usa a mesma estrutura da mitologia cananea, porém adapta-a ao seu propósito. O conflito ocorre entre Deus e o Egito (vv. 1-12). O mar não é mais o adversário da ordem mas sim o instrumento de que Deus se utiliza para conquistar o caos. Vitorioso, Deus estabelece a ordem. Sua realeza é proclamada com o reconhecimento de Sua incomparabilidade (v. 11). Porém, o tema do conflito reaparece com uma antecipação dos futuros inimigos (vv. 14-16). Estes também são vencidos, e palácio e trono de Deus são estabelecidos como um símbolo da ordem. E “o Senhor reinará para sempre” (v. 18) (cf. CONSTABLE, Thomas L. *Notes on Exodus...*, p. 76-77).

¹⁵¹ Cf. DAVIES, G. Henton. *Exodus: Introduction and Commentary*, p. 130.

¹⁵² Cf. ALTER, Robert. *The Five Books of Moses...*, p. 401.

¹⁵³ Cf. MAZAR, Amihai. *Arqueologia na Terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.*, p. 302.

fundadas e intensamente fomentadas na Filisteia [...]. Assim, os filisteus [...] foram responsáveis pela continuação da vida urbana na Palestina durante os séculos doze e onze a.C.¹⁵⁴

A ideia básica do verbo *ouviram* é assinalar uma mensagem ou um som. Dois dos termos derivados são שָׁמַע = “informação, notícia, fama, boato” e שִׁמְעָה = “notícia, fama”. O primeiro, no seu sentido positivo, conduz imediatamente o ouvinte-leitor à mais importante confissão de fé do povo judeu de ontem e de hoje, ao “Shemá Israel” (cf. Dt 6,4), mas também pode designar notícias boas e ruins. O segundo termo refere-se à notícia sobre uma invasão (cf. Jr 6,24) ou acerca dos feitos de Deus (cf. Js 9,9) e à “fama” de alguém (Js 6,27).¹⁵⁵

V. 14b: Muitas vezes, o verbo *estremecer* aparece em textos poéticos designando o *tremor* dos montes ou da terra (Sl 18,8; Pr 30,21). A ARA traduz a palavra em 2Sm 7,10 = 1Cr 17,9 por “perturbado”, estando mais harmônica com os significados típicos desse termo. Mas, na sua maioria, expressa agitação interior provocada por forte emoção. Neste sentido o verbo é paralelo com a ação de “sacudir” a qual designa movimento físico ou com o “contorcer-se de dores de parto” (חָיִל), vocábulo presente neste v. 14. Também o verbo exprime o tremor dos habitantes do mundo no momento do juízo ao se apresentarem diante de Deus (Is 64,2; Jl 2,1).¹⁵⁶

V. 14c: A raiz hebraica responsável pela formação das palavras cujo significado é sinônimo de *apoderar-se* tem várias ocorrências nas Sagradas Escrituras. Entre estas, destacam-se o uso metafórico de o justo *apegar-se* ao seu caminho ou alguém *apegar-se* à loucura, ou *reter* uma ideia (cf. Jó 17,9; Ecl 7,18; 2,3) e, de modo mais explícito, o sofrimento do próprio Israel quando era atacado pelos inimigos antes e durante o exílio (cf. Jr 6,24; 13,21; Mq 4,9), ou oráculos contra alguns reis (cf. Jr 22,23). O verbo também aparece no texto que descreve a agonia da morte, a qual dominava o rei Saul (cf. 2Sm 1,9), e na passagem que retrata o final do exílio da Babilônia quando as nações

¹⁵⁴ MAZAR, Amihai. *Arqueologia na Terra...*, p. 307. Umberto Cassuto pensa diferente de Amihai Mazar ao sustentar que estes *filisteus* são, na verdade, os descendentes daqueles do século XII, tratar-se-ia dos da vizinhança de Gerar (cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus...*, p. 155).

¹⁵⁵ Cf. AUSTEL, Hermann J. שָׁמַע. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 1585.

¹⁵⁶ Nesse mesmo sentido, ver Dt 2,25; Jr 33,9; Is 32,10-11; Hab 3,16 e Sl 99,1. Cf. BOWLING, Andrew. חָיִל. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 1397.

sofrem dor e angústia por causa do dia do *SENHOR* (Is 13,8.9).¹⁵⁷ Neste último sentido, como já foi observado, tal como a mulher no momento do parto, os inimigos do *SENHOR* e de Seu povo se apavoram e se contorcem de dor diante dos feitos divinos a favor dos Seus (cf. Sl 48,7; 50,43).

Vale aqui salientar que, segundo Alan H. McNeile, o vocábulo *Filisteia* (פְּלִשְׁתִּים), em todo o AT, só ocorre na poesia tardia.¹⁵⁸ Confira: Sl 60,10; 83,8; 87,4; 108,10; Is 14,29.31; Jl 4,4. Em todo caso, todas essas citações em que aparece tal localidade nos remontam a períodos monárquicos, pré-exílicos e/ou pós-exílicos.¹⁵⁹ Ainda assim não é possível ter uma indicação precisa da data desta parte do poema. John I. Durham sugere que os vv. 14-18 tenham sido compostos bem depois dos vv. 1-13, num momento em que “moradores na Filisteia” era uma frase familiar. Apesar disso, a questão de apenas uma parte ter sido composta tão cedo permanece sendo um enigma.¹⁶⁰

3.4.2. Versículo 15

V. 15a-c: Interessa, pois, observar a origem das palavras hebraicas *chefes* e *fortes* nas Sagradas Escrituras. A palavra “*chefes*” alude à terceira ordem de unidades da numeração decimal, centena (מֵאוֹת — cf. Ex 12,37). Também é um termo técnico para descrever os governantes edomitas (cf. Gn 36,15-19), a saber, aqueles que ocupam uma posição inferior aos reis. A palavra “*fortes*” (אֵילִם), por sua vez, significa, literalmente, *carneiros*. Trata-se também de um termo técnico para indicar local. Ou ainda pode referir-se à numerosa quantidade de *carneiros* nos rebanhos de Moab (2 Rs 3,4).¹⁶¹

¹⁵⁷ Cf. WOLF, Herbert. מֵאוֹת. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 51.

¹⁵⁸ Cf. McNEILE, Alan H. *The Book of Exodus...*, p. 91.

¹⁵⁹ Ao pesquisar a respeito das prováveis datas de surgimento dos textos bíblicos citados, a saber: os Salmos, Isaías e Joel, constatou-se a possibilidade de estes serem de períodos monárquicos, pré-exílicos e/ou pós-exílicos, e não de épocas anteriores. Por exemplo: segundo a Bíblia de Jerusalém, a maioria dos Salmos procederia da época monárquica, outros, porém, teriam surgido durante o Exílio, sem excluir também a possibilidade de alguns deles serem mais tardios. Is 14,28-32, por exemplo, retrataria o tempo da hegemonia da Assíria quando Judá fica sob sua tutela. O texto de Jl 4,4 dataria do período pós-exílico, uma vez que desde o capítulo 3 trata do julgamento das nações, em estilo apocalíptico, e da vitória definitiva do Senhor e de Israel (cf. BÍBLIA: A Bíblia de Jerusalém, p. 862.1237.1252).

¹⁶⁰ Cf. DURHAM, John I. *Exodus...*, p. 208.

¹⁶¹ Cf. COLE, R. Alan. *Exodus: An Introduction and Commentary...*, p. 125.

Pode ser ainda uma metáfora para falar de líderes poderosos (Ez 17,13; 31,11; 32,21 [2Rs 14,15]).¹⁶²

Quando se trata de Edom e Moab, a Escritura os relaciona com os lugares ao sul da Transjordânia, por onde os israelitas deviam passar durante sua grande rota em direção à Terra da Promessa (cf. Dt 2,1ss). Canaã, por sua vez, abrangia toda a região na qual o povo se estabeleceu mais tarde. À sua chegada coube-lhe a região montanhosa. Assim, segundo Martin Noth, este era o lugar da *habitação* do SENHOR a qual Ele mesmo tinha preparado para ser Seu *santuário* (cf. v. 13c.17c-d). Por isso, Noth defende que este *santuário*, no v. 17d, não pode ser um local específico, como muitos pensam ser Jerusalém, mas é toda a terra considerada a *possessão* do SENHOR.¹⁶³

Keil e Delitzsch sustentam a incontestabilidade da data em que este poema foi cantado, a saber, após a travessia do *Mar*, num momento em que “as fronteiras do território que seria capturado pelos israelitas ainda não eram fixas”. Prova disso, afirmam eles, é a descrição dos *habitantes da Filisteia* e de *Canaã* nos mesmos termos de *Edom e Moab*.¹⁶⁴

3.4.3. Versículo 16

V. 16a: O versículo inicia-se com uma referência indireta aos *povos vizinhos*, os quais consideram Israel uma ameaça enquanto ele caminha pelo deserto.¹⁶⁵

V. 16b: A notícia de que é o SENHOR quem age a favor do seu *povo* através da força de Seu *braço* se espalha logo pelos *povos* da redondeza. Já em Ex 6,6 a mesma imagem do *braço* aparece, cujo adjetivo *estendido* equivale aqui a *grandeza* (outra tradução possível: *ao alongar-se do braço*). Ambas as situações dizem respeito à ação salvífica de Deus de fazer sair Seus eleitos do Egito rumo à liberdade. Ora, ninguém pode salvar-se por si mesmo. Mas toda saída da opressão é a graça divina operando na história da humanidade.

V. 16c: Os perseguidores dos israelitas, sejam os *egípcios* (na primeira parte do poema — cf. v. 5b), sejam os *povos vizinhos* (nesta segunda parte) *ficam em silêncio como uma pedra* diante das maravilhas que o SENHOR realiza. Ora, assim como o *mar*

¹⁶² Cf. McNEILE, Alan H. *The Book of Exodus...*, p. 92.

¹⁶³ Cf. NOTH, Martin. *Exodus. A Commentary...*, p. 125-126.

¹⁶⁴ Cf. KEIL; DELITZSCH, Old Testament Commentary. In: BUSHELL, Michael S.; MICHAEL D. Tan; GLENN, L. *Bible Works*.

¹⁶⁵ Cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary. Exodus...*, p. 81.

foi parado para que os israelitas *passassem* por seu meio, os seus inimigos agora também ficam paralisados à *passagem deles em seu meio*.

Waldemar Janzen¹⁶⁶ observa uma estreita conexão desse versículo com o v. 5 (*desceram às profundezas como uma pedra*) e com o v. 8 (*as águas foram amontoadas e condensaram-se os abismos*). Ademais, a ação de Deus na história, Sua presença poderosa, faz com que as nações hostis de Canaã afundem como uma pedra enquanto Ele guia Seu povo para um lugar firme, para Seu santuário.¹⁶⁷

V. 16d: *Até que passe* é uma expressão geral usada para indicar o movimento dos israelitas rumo à Terra Prometida, quando tiver concluído suas andanças. Alan H. McNeile alerta que a expressão não deve referir-se à passagem do povo pelo Mar Vermelho ou pelo Jordão.¹⁶⁸ Já Waldemar Janzen vê nesta passagem Israel como um sinal de testemunho ou de luz entre as nações, tal como se encontra refletido em Is 42,6 e 49,6.¹⁶⁹

V. 16e: O verbo *compraste* nem sempre pode indicar trâmites relacionados à compra, embora o significado do termo seja relacionado à aquisição de alguém ou de alguma coisa em vista de uma possessão. Pode referir-se também à aquisição da sabedoria (cf. Pr 4,5.7).

Tal termo tem estreita relação com o verbo *redimir, comprar de volta* (כָּפַר).¹⁷⁰ Assim, um escravo seria posto em liberdade no sétimo (Lv 21,2; Dt 15,12) ou no quinquagésimo ano (Lv 25,39-46) caso um parente não o resgatasse. Vê-se aqui um indício da abolição da escravatura para os judeus.¹⁷¹

Segundo McNeile, o verbo é aplicado, pelo menos, para duas ocasiões da ação de Deus na Bíblia: (1) na libertação de Israel quando o Senhor mesmo “estenderá a Sua mão para resgatar o resto do Seu povo” (Is 11,11); (2) na criação dos céus e da terra (Gn 14,19.22) e do próprio Israel (Dt 32,6). O sentido de *compra* também tem relação com o sentido de venda. Como resposta à infidelidade do povo, Deus manifesta Sua ira prometendo vendê-lo a outros povos (cf. Dt 32,30; Jz 2,14; 1 Sm 12,9; Sl 44,12.13).¹⁷²

¹⁶⁶ Cf. JANZEN, Waldemar. *Exodus...*, p. 185.

¹⁶⁷ Cf. ALTER, Robert. *The Song of the Sea*. In: BLOOM, Harold (ed.). *Exodus...*, p. 103.

¹⁶⁸ Cf. McNEILE, Alan H. *The Book of Exodus...*, p. 92.

¹⁶⁹ Cf. JANZEN, Waldemar. *Exodus...*, p. 185.

¹⁷⁰ Cf. Ex 15,13; Lv 25,32; Sl 74,2; 77,16; Lm 3,58.

¹⁷¹ Cf. COPPES, Leonard J. כָּפַר. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 1351-1352.

¹⁷² Cf. McNEILE, Alan H. *The Book of Exodus...*, p. 92.

Mas, como ninguém haveria de comprá-lo (Dt 28,68), Deus mesmo o faz e tira-o do exílio.

O AT e o judaísmo não usam o conceito profano de liberdade, a saber, da liberdade do indivíduo ou da pólis.¹⁷³ Em vez de refletir a respeito do que significa ser livre, os israelitas vivem como tais, e a ausência da liberdade é sofrida. O substantivo “libertação” é associado aos verbos “soltar”, “*redimir*”, “salvar”, “arrancar”. Nesse sentido, há unidade entre os aspectos políticos, sociais e religiosos. Ter sido libertado do Egito significou passar do domínio do Faraó para o domínio do único e verdadeiro *SENHOR*.¹⁷⁴

Sabe-se que o pior tipo de escravidão é aquele que atinge o interior da pessoa, e não sua vida externa, política ou social. Por isso, para o judaísmo, a maior ameaça é de caráter religioso, porque está intimamente ligado à identidade do povo.

3.5. Deus estabelece um santuário para Sua Habitação (v. 17)

V. 17a-b: O sentido básico da ação *trazer* chama a atenção do leitor. Trata-se de um verbo no Hifil, cujo sentido é fazer alguém fazer alguma coisa. É Deus quem *faz Seu povo vir* para onde Ele quer: *o lugar de Sua habitação* (v. 16c). Por si mesmo Israel jamais poderia vir e permanecer diante do seu *SENHOR* para adorá-lo no Seu *santuário* (v. 16d).

A ideia de *plantar*¹⁷⁵ *o povo* evoca a arboricultura cananea, segundo André Chouraqui. Ele lembra ainda: “É um tema tradicional, como o do pastor, do rebanho e da vinha”.¹⁷⁶

¹⁷³ Conforme a noção grega, a liberdade assume conotação política. Sobretudo no tempo dos persas, trata-se da liberdade do indivíduo ou da pólis nas relações entre os estados. Também houve crises na evolução do conceito quando da oposição entre liberdade e destino, bem como na interpretação do *nomos* como criação humana. O conceito de liberdade ainda sofre a influência da substituição da pólis pelos impérios, o que faz o sentido voltar-se para o interior do homem (Cf. PRATSCHER, Wilhelm. *Liberdade / Libertação*. In: BAUER, Johannes B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p. 237.238).

¹⁷⁴ Cf. PRATSCHER, Wilhelm. *Liberdade / Libertação*. In: BAUER, Johannes B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, p. 238.

¹⁷⁵ Raiz empregada cerca de setenta vezes no AT, cuja maioria ocorre nos profetas (Isaías e Jeremias). Esta raiz também se acha na literatura ugarítica. Victor P. Hamilton ainda observa: “Deus levou uma videira, o seu povo, para fora do Egito (cf. Ex 15,17) e plantou-a (SI 80,8[9]) com as próprias mãos (SI 80,15[16]; cf. SI 44,2[3]; em meio a videiras escolhidas (Is 5,2)” (cf. HAMILTON, Victor P. *עָנַף*. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 959.

¹⁷⁶ CHOURAQUI, André. *A Bíblia...*, p. 198).

Quanto aos verbos *trazer* e *plantar* acompanhados de sufixos pronominais referidos ao próprio povo de Israel, conforme foi salientado na primeira parte deste capítulo, podem ser sinais de que falam do povo num momento bem posterior ao acontecimento do êxodo. Assim, estudiosos defendem a tese de ser esta parte do poema bem posterior à primeira.¹⁷⁷

Segundo Andre Chouraqui, não se pode traduzir a palavra hebraica (הֲרִיחַ) por “herança” porque não alude à morte do proprietário anterior, mas sim por *posse*, porque trata-se de algo estável e tranquilo. Além do mais, há um paralelismo entre a expressão *monte de tua posse* e *lugar de teu trono* (Is 6,1-2), pois, em Ugarit, a raiz *NHLT* diz respeito à habitação do deus. Assim, em Isaías, o lugar do Templo era a base do trono divino.¹⁷⁸

V. 17c-d: Alguns estudiosos preferem identificar *o lugar para a habitação de Deus* ou o *Seu santuário* com o Templo em Jerusalém. A *montanha* também seria situada na Terra Prometida, agora já conquistada (cf. vv. 13.17). Neste sentido, toda a terra de Canaã seria santa, o *santuário* onde o *SENHOR* habita. Ele se distingue dos demais deuses, neste caso, por ser um Deus próximo de Seu povo e porque desejou viver no meio dele.¹⁷⁹ Também Rabbi Menachem Mendel Schneerson, o Rebe de

¹⁷⁷ Segundo Cornelis Houtman, esta canção não teria sido cantada por Moisés e os filhos de Israel, mas por Israel depois de seu estabelecimento na terra, ou seja, não pelos pais, mas pelos filhos (cf. *Mek.* II, 76; cf. Rashi). Prova disso seria o v. 17, que fala “deles” e não de “nós”. Houtman ainda lembra que Fohrer (também Greßmann, Beer e Noth) acha que 15,21 data do evento real, como uma crítica a Davi quando venceu os filisteus, pois somente ao Senhor cabe toda a honra. A respeito dos anacronismos, a LXX e a Vulgata traduziram os vv. 16 e 17 como um “desejo”, mas a Peshita os traduziu como “tempo futuro”. Há, pois, muita diversidade de opiniões a respeito da data desse canto: Cross e Freedman pensam nos séc. XII/XI, “mas sua exegese dos vv. 13.17 é insatisfatória”; Greßmann pensa no tempo de Davi/Salomão, e Rozelaar concorda com ele quanto ao tempo de Davi; Beer, Hyatt e Tournay pensam no tempo de Josias (séc. VII); Fohrer, Bender Haupt e Strauss pensam, “no mínimo, no tempo antes do Exílio, mas provavelmente na era pós-exílica” (cf. HOUTMAN, Cornelis. *Exodus. Historical Commentary on the Old Testament*, v. 2, p. 24-242).

Gianfranco Ravasi, por exemplo, divide a perícope (Ex 15,1-21) em três estágios de elaboração: o primeiro estágio seria o Cântico de Míriam (vv. 19-21), o segundo, a ação do Senhor marcando o tempo da marcha enquanto liquida seus adversários (vv. 1-12) e o terceiro estágio compreenderia os vv. 13-18 com o movimento do povo deslocando-se para a “Terra Prometida” e sua conclusão com uma aclamação litúrgica própria dos Salmos (10,16; 29,10; 93,1; 96,10; 146,10). Confirma ainda Mq 4,7 (cf. RAVASI, G. *Êxodo*, p. 76-77).

¹⁷⁸ Cf. CHOURAQUI, André. *A Bíblia...*, p. 198.

¹⁷⁹ Cf. DRAY, Stephen. *Exodus: Free to Serve*, p. 91. São também da mesma opinião de que o *santuário* seja o Templo ou o Templo Monte e a *montanha* toda a terra de Canaã, ou pelo menos a cidade de Jerusalém, as seguintes obras: DAVIES, G. Henton. *Exodus...*, p. 130; DURHAM, John I. *Exodus. Word Biblical Commentary...*, p. 209; ALTER, Robert. *The Five Books of Moses...*, p. 402, para citar algumas.

Lubavitch, dá razões para apoiar quem defende essa mesma linha de pensamento. Assim ele escreve:

A Canção do Mar descreveu passo a passo como os egípcios foram derrotados e o terror que recaiu sobre as outras nações. O próximo passo que os judeus teriam esperado é a chegada deles em segurança à Terra de Israel. Assim, no v. 17, eles declararam que, depois que Deus finalmente os trouxe à Terra (“Você os trará e os plantará...”), eles construirão para Ele um “santuário”, i. é, o Primeiro Templo.¹⁸⁰

Vale a pena notar a importância que a Bíblia confere ao vocábulo *mão* (יָד),¹⁸¹ principalmente, no contexto do êxodo. No v. 9g o *inimigo* pretende *herdar* o *povo de Deus*, com sua *mão*, ou seja, apossar-se dele para sempre, mas não consegue. Então, Deus usa Sua *mão direita* para destruir o opressor do Seu povo — cf. *Tua destra* (vv. 6.12) — e para fazer este *povo* sair do Egito com “braço erguido” (cf. Ex 14,8). Ademais, a *mão* de Moisés (cf. Ex 14,16.21.26.27) torna-se símbolo da própria *mão* do SENHOR (cf. Ex 13,3.9.14.16) agindo para libertar Seu *povo* da escravidão egípcia. Agora, aqui no v. 17d as *mãos* divinas entram de novo em ação. Deus já não usa sua *mão* para a destruição, mas utiliza suas duas *mãos* para a construção ou *estabelecimento* do Seu *santuário*.

Segundo Rashi, enquanto o Universo foi criado somente com uma das *mãos* do SENHOR (cf. Is 48,13), o templo foi criado com as Suas duas *mãos*. E o tempo certo em que este será construído com ambas as *mãos* do SENHOR será no tempo quando “o Senhor reinará por todo o sempre” (Ex 15,18), no futuro quando todo o Reino será dEle. O templo é mais enfatizado do que o universo inteiro porque é no templo que a Divina Presença reside mais do que no resto do mundo. Assim também acontece na criação do homem. Deus o criou com suas duas *mãos* e à sua imagem e semelhança. Portanto, o

¹⁸⁰ MILLER, Chaim. *Chumash*. O livro do Êxodo..., p. 102.

¹⁸¹ Na Bíblia, há uma relação muito próxima entre *mão* e *braço* de Deus. No contexto da criação, é a *mão* de Deus que faz o céu e a terra (cf. Is 66,2) e como a *mão* do oleiro, a Sua modela (Jó 10,8; Jr 18,6; cf. Gn 2,7) o ser humano. A sombra de Sua *mão* pode evocar proteção (Is 49,2) e nela se encontra segurança (Sb 3,1; cf. Sl 31,6 = Lc 23,46). O SENHOR toma posse do profeta e comunica-lhe o espírito de visão quando põe “sobre” ele Sua *mão* (Ez 1,3), mas também ela pode fazer-se pesada (Sl 32,4) e ferir (Is 5,25; cf. Hb 10,31). Seu *braço* pode ser símbolo de poder (cf. Is 53,1) e de santidade (Is 52,10) (cf. RIDOUARD, André. Braço. In: LÉON-DUFOUR, Xavier; DUPLACY, Jean; GEORGE, Augustin, et al. *Vocabulario de Teología...*, p. 119-120)

SENHOR mostra um interesse especial pelo homem mais do que por suas outras criaturas.¹⁸²

Noel D. Freedman segue esta mesma linha de Rashi ao defender a tese de que o verdadeiro templo de Deus de que fala este versículo foi feito não por *mãos* humanas, mas sim pelas *mãos* divinas. Por ser obra do próprio Deus, esse templo só pode ser localizado no monte santo: o Sinai / Horeb,¹⁸³ ponto central de adoração e ponto focal da entidade político-religiosa de Israel. Freedman ainda mostra a origem de tal identificação. A *montanha* sagrada se refere, de modo particular, à *montanha* sagrada da mitologia cananea: Sapon, a qual seria associada primeiramente com Baal e de forma diferente com El. Assim, no Norte (Sapon), haveria duas montanhas: Cassius, *montanha* de Baal, e Amanus, de El, segundo Frank Moore Cross. Baal mesmo teria construído seu templo, sem o uso de *mãos* humanas.¹⁸⁴

A palavra *ADONAI*, provavelmente, no grego “Adonis”, tem um precursor semítico (fenício). Segundo Dalman tanto o Pentateuco Samaritano quanto o Targum defendem a ideia de que a palavra seria explicada do ponto de vista do cantor que chama Deus de *eli* no v. 2. A palavra significaria *Senhor Absoluto*. Por outro lado, Baudissin prefere ver a palavra como um vocativo, afirmando que o termo é original. Segundo Eissfeldt, não significa “meu Senhor”, já que a terminação não parece ser um sufixo possessivo. Tratar-se-ia de uma forma bastante recente e pressuporia a pronúncia *adoni* mais antiga. A terminação “ai” poderia ser sufixo pronominal de primeira pessoa no singular ou um sufixo nominal.¹⁸⁵

Por outro lado, percebe-se que houve uma variação semântica da forma *ADONAI*, o que explicaria a impossibilidade de entendê-la unitariamente. Eissfeldt afirma que o presente poema usa a palavra por volta da primeira metade do séc. X a.C., ou antes. Na literatura profética o termo é acompanhado do predicativo “Sabaot”, evocando o

¹⁸² Cf. DORON, Pinchas. *Rashi's Torah Commentary...*, p. 76.

¹⁸³ Nesse ponto Rashi e Freedman se distanciam. Rashi, ao observar que há uma repetição, explica que se trata de dois templos. O primeiro templo corresponderia àquele que foi construído na terra de Israel, e o último templo àquele que seria construído na Era Messiânica (cf. MILLER, Chaim. *Chumash. O livro do Êxodo...*, p. 102-103).

¹⁸⁴ Cf. FREEDMAN, D. Noel. Temple without Hands. In: *Temples and High Places...*, p. 21-22.

¹⁸⁵ Cf. EISSFELDT, O. אֲדֹנָי. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer, FABRY, Heinz-Josef (org.). *V. I Grande Lessico...*, p. 137.140.

SENHOR supremo e Sua força. Os profetas Amós, Isaías e Ezequiel evidenciam a excelsa majestade divina quando usam *ADONAI* como predicativo da onipotência divina.¹⁸⁶

3.6. O SENHOR é o rei do universo (v. 18)

V. 18: Fórmula comumente utilizada em muitos salmos. Também aparece em Sf 3,11.15.17. Durante o exílio, depois da monarquia, a realeza do *SENHOR*, único rei de Israel, será proclamada. Ele habita Sião.¹⁸⁷ Também se trata de uma “teologia cara a Isaías (2,1-5), ao Deuteronomio e à liturgia”, segundo Gianfranco Ravasi.¹⁸⁸ Neste sentido, John I. Durham comenta que esta frase faz referência à teologia da soberania divina a qual se tornou essencial em Jerusalém e que juntamente com o versículo anterior pode ser considerado um acréscimo posterior ao “hino de vitória no mar”, supostamente mais antigo.¹⁸⁹

Ainda a respeito desse versículo ser de origem tardia ou não, Alan Cole observa que, embora ele tenha características do saltério tardio (cf. Sl 10,16), isto não seria decisivo para afirmar que seja ele também de data tardia. Basta perceber que no Pentateuco há indícios de que o *SENHOR* era considerado Rei de Israel, se não de forma direta (cf. Nm 23,21; Dt 33,5), indiretamente, através do conceito de aliança (cf. Gn 14,22), no título de “Deus altíssimo” dado a Deus por Abraão.¹⁹⁰

O ouvinte-leitor se encontra diante da conclusão do *canto de Moisés e dos Filhos de Israel*. Conforme foi observado na primeira parte deste capítulo, o poeta volta a falar a respeito de Deus, e aqui o identifica com um rei. Entretanto, não há como saber a partir de quando Israel adotou tal conceito. É provável que tenha sido antes da monarquia, porque senão o profeta Samuel não teria reprovado o desejo inovador do povo de possuir um rei como os demais povos, o que poderia significar a rejeição da realeza de Deus (cf. 1Sm 8,7; 12,12).¹⁹¹

¹⁸⁶ Cf. EISSFELDT, O. אֲדֹנָי. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (org.). V. I *Grande Lessico...*, p. 141, 149.150.

¹⁸⁷ Cf. CHOURAQUI, André. *A Bíblia...*, p. 199.

¹⁸⁸ Conferir Salmos de Sião (46; 48; 76; 84; 87; 122) e os do SENHOR Rei (Sl 47; 93; 96-99) (cf. RAVASI, G. *Êxodo...*, p. 77).

¹⁸⁹ Cf. DURHAM, John I. *Exodus...*, p. 209.

¹⁹⁰ Cf. COLE, R. Alan. *Exodus: An Introduction...*, p. 126.

¹⁹¹ Cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary...*, p. 82. Alan Cole observa esse mesmo detalhe, o de que Israel tenha acreditado já muito cedo na realeza do SENHOR (ver também Jz 8,23) (cf. COLE, R. Alan. *Exodus: An Introduction...*, p. 126).

Jasper J. Burden afirma que a introdução e, de modo especial, a conclusão de toda a passagem não somente constituem a síntese da travessia pelo mar na qualidade de um evento histórico (Ex 14,19-31), mas também fornecem o tema do hino: “o poder do Senhor como um guerreiro que faz um milagre e Sua realeza final sobre todos os deuses”.¹⁹² Ou, na versão de Nahum M. Sarna, “a absoluta soberania de Deus sobre a natureza e a história”.¹⁹³ Ora, todo e qualquer inimigo de Deus e do Seu povo jamais subsistirá porque o *SENHOR*, o Rei do Universo,¹⁹⁴ os combaterá com Seu próprio *nome* (v. 3).

Ainda vale observar um impressionante contraste entre o Faraó e Deus. Deste é proclamada a eterna realeza e permanente soberania, enquanto da realeza do Faraó nada é dito. Ele mesmo é quem se autoproclama deus. No entanto, a natureza de seu reinado é efêmera e ilusória.¹⁹⁵

Importa perceber também que o poema termina fazendo menção não ao papel de Israel na Terra Prometida, mas ao seu papel como comunidade adorante. Por isso, os últimos versículos fornecem uma referência explicativa ao culto, do qual, segundo Brevard S. Childs, todo o poema toma forma.¹⁹⁶

Finalmente, o fato de o verbo *reinará* vir na ação verbal do imperfeito pode caracterizar o aspecto escatológico do poema, e, neste sentido, concorda com o início do mesmo, o qual traz o verbo *cantar* também no imperfeito: *Então Moisés — junto aos filhos de Israel — cantava este canto para o SENHOR*. Quer dizer, a primeira libertação, uma vez, experimentada, ainda não é perfeita. Assim, o novo *canto* que será ouvido, ao mesmo tempo será a repetição deste primeiro *canto*. Já a perspectiva cristã faz do *canto de Moisés* um “*canto* especial da futura salvação (cf. Ap 15,3)”. Ora, a conclusão deste

¹⁹² BURDEN, Jasper J. *Exodus 1-15: Text and Context...*, p. 67.

¹⁹³ SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary...*, p. 82.

¹⁹⁴ Segundo Umberto Cassuto, para entender melhor esse *canto*, cuja conclusão faz uma proclamação do Reino dos Céus, é preciso considerar outras passagens poéticas da Bíblia sobre a divisão do *Mar dos Juncos* nas quais o poder divino se opõe ao Faraó, mas também ao mar. Profetas, poetas e até mesmo a exegese rabínica relacionaram esse episódio a antigos mitos relatando a revolta do mar e dos monstros marinhos contra seu criador. Raab, monstro mítico que personifica o caos, é conhecido como o príncipe do mar que se rebela contra Deus. Raab ainda pode designar o Egito (cf. Sl 87,4 e Is 30,7). Os mitos israelitas são derivados dos mitos dos povos vizinhos, como por exemplo, a famosa narrativa babilônica da guerra de Marduc contra Tiamat, ou a narrativa ugarítica que relata a luta de Baal (deus do Firmamento) contra Mog (deus do Sheol) e contra o Príncipe do Mar e o Juiz do Rio fazendo-os reconhecê-lo como rei do mundo (cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary...*, p. 178; BÍBLIA: A Bíblia de Jerusalém..., p. 957).

¹⁹⁵ Cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary...*, p. 82.

¹⁹⁶ Cf. CHILDS, Brevard S. *Il Libro dell'Esodo...*, p. 263.

poema, então, estaria se referindo à renovação do mundo como um todo, à nova criação e a uma nova era, onde todas as nações irão, em comunhão, confessar: *O SENHOR reinará por todo o sempre.*¹⁹⁷

CONCLUSÃO

Pelo próprio título, notou-se que, em relação ao primeiro, este capítulo mudou de perspectiva temporal, sem, no entanto, ter mudado de conteúdo ou de objeto formal. Ora, os dois capítulos tratam de um único assunto: o *canto de Moisés e dos filhos de Israel*.

Entretanto, enquanto a primeira unidade literária parecia fixar-se no evento primordial responsável pela libertação do *povo* do Egito, a saber, o êxodo, esta unidade pareceu ir mais além. A impressão que dá é de que ela retratou também outros eventos ao longo da história de Israel. Portanto, os vv. 11-18 abriram um horizonte de possibilidades hermenêuticas, não tendo sido possível apontar uma ou outra de modo seguro, já que o alcance da pesquisa não ofereceu tal chance.

Algumas coisas, porém, ficaram claras: diante da fama de que o *SENHOR*, Deus de *Israel*, tinha realizado *maravilhas* pelo Seu *povo* tirando-o da escravidão do Egito e dando-lhe a liberdade, fama essa que se espalhou por toda a redondeza da Terra Prometida, agora tanto *Israel* como outros *povos* puderam aprender que esse é um Deus incomparável em Suas obras e em Sua própria identidade (*nome*). Aprenderam também que esse é o Rei cujo reinado nunca terá fim, ao contrário da realeza dos Faraós e de todos aqueles que se põem ou são postos como reis dos *povos*.

Diante dessas constatações, o *canto de Moisés e dos filhos de Israel* torna-se o *canto* de toda a comunidade de fé que faz memória dos atos divinos em atitude orante e adorante em cada liturgia.

¹⁹⁷ Cf. LARSSON, Göran. *Bound for Freedom...*, p. 107.

CAPÍTULO III

O CANTO DE MÍRIAM E A VOZ NARRATIVA QUE O ANTECEDE

(VV. 19-21)

INTRODUÇÃO

Este estudo chega ao seu fim com o terceiro capítulo (vv. 19-21). Segue a mesma proposta dos capítulos anteriores: facilitada pelas observações literário-estilísticas (primeira parte), a segunda parte apresenta considerações histórico-teológicas, sempre em diálogo com vários autores.

O v. 19, em princípio, parece destoar das duas partes que o antecedem, devido à função dupla e peculiar que assume e porque muda de gênero literário — reaparece a “voz narrativa” presente no início da unidade literária (cf. vv. 1a-b) e se estende até v. 21a. O v. 19 conclui o *canto de Moisés*, mas também introduz o *canto de Míriam* (v. 21). Isto se dá porque traz o ouvinte-leitor de novo para o acontecimento do êxodo. Neste sentido, o v. 19 se destaca ainda por servir de elo com a narrativa anterior (Ex 14), ao se utilizar de dados idênticos, ausentes no texto já analisado (Ex 15,1-18).

No entanto, é possível notar uma lógica interna em toda a perícope (Ex 15,1-21). O v. 20 continua a introduzir o *canto de Míriam*, porém o conecta com o poema anterior quando afirma que a *profetisa respondeu a eles*, incluindo homens e mulheres. Ele também se destaca pela caracterização da figura feminina, cuja contribuição na celebração da liberdade se faz pela música, pela dança e com instrumentos musicais.

Embora o v. 21 repita as palavras de *Moisés e dos filhos de Israel* (v. 1c-e), agora na boca de *Míriam*, adquire um sentido ainda mais comunitário e inclusivo, porque ela convida homens e mulheres a louvarem ao *SENHOR* pela liberdade, dádiva divina e, ao mesmo tempo, conquista do *povo*.

1. TRADUÇÃO, DISCUSSÃO DE VARIANTES (CRÍTICA TEXTUAL) E OBSERVAÇÕES LITERÁRIO-ESTILÍSTICAS

1.1. Versículo 19

- 19a *De fato, o cavalo do Faraó, com seu carro e seus condutores,¹⁹⁸ entrou no Mar*
- 19b *e o SENHOR fez voltarem as águas do Mar sobre eles.*
- 19c *Os filhos de Israel, porém, caminharam em solo seco no meio do Mar.*

1.1.1. Retomada do acontecimento do êxodo

V. 19a: Este meio-versículo ganha certo destaque por ser introduzido por um כִּי enfático: *de fato, verdadeiramente, realmente*. No mais, v. 19 assume função dupla no que se refere ao canto da vitória após a passagem pelo Mar dos Juncos (vv. 1-21). Funciona como dobradiça. Fecha o *canto de Moisés* (vv. 1-18) e abre o *canto de Míriam* (vv. 20-21). Através da repetição do vocábulo *cavalo* (סוּס) conecta o primeiro poema ao segundo. Veja a visualização da estrutura:

v. 1e	<u>Cavalo</u> (סוּס) e o cocheiro	
v. 19a	De fato, o <u>cavalo</u> (סוּס) do Faraó	
v. 21d	<u>Cavalo</u> (סוּס) e o cocheiro	

Outras duas palavras, as quais, em hebraico, provêm da mesma raiz — cf. *cocheiro* (רֶכֶב) e *carro* (רֶכֶב) — apoiam a função de elo, assumida por v. 19. Veja o esquema:

¹⁹⁸ Observe que a expressão “e com seus condutores” (וּבְפָרְשָׁיו) se apresenta aqui neste versículo com uma grafia hebraica diferente das que ocorreram no v. 1 e ocorrerá no v. 21. É que nestes versículos a raiz da palavra é outra, ‘רכב’, a qual também forma o termo *carros* (מִרְכָבֹת; cf. v. 4a). Veja que a forma da palavra פָּרְשָׁיו é idêntica à do capítulo 14 e que, por isso, chama atenção (cf. Ex 14,9.17.18.23.26). Causa estranheza que, no levantamento bibliográfico, nenhum dos autores tenha feito sequer um pequeno aceno quanto à razão de se utilizar aqui uma outra raiz para falar do mesmo termo cujo objetivo é identificar aqueles que montavam os *carros* de guerra. Essa problemática, porventura, poderia sustentar uma hipótese de uma redação posterior?

v. 1e	<i>o cocheiro dele</i> (רִכְבּוֹ)	
v. 19a	<i>com seu carro</i> (רִכְבּוֹ)	
v. 21d	<i>o cocheiro dele</i> (רִכְבּוֹ)	

Surge um vocábulo novo, ao descrever os acontecimentos no *Mar dos Juncos*. Falou-se, até agora, do *cavalo* (סוּס), do *carro* (רִכְבָּ) e do *cocheiro* (רִכְבּוֹ). Por não existir uma cavalaria no exército egípcio, no sentido de não ter montaria de *cavalo*, prefere-se a tradução *cocheiro* em vez de *cavaleiro*.

Agora, por sua vez, surge outra palavra sinônima: פָּרָשׁ. Em princípio, o termo significa *cavaleiro* ou *cavalo a montar*. Para evitar a tradução *cavaleiro*, por se tratar de um anacronismo no que se refere à história do Antigo Egito, opta-se pela tradução *condutor*. De certo, ao se pensar em épocas posteriores, uma leitura atualizada do poema agregará uma compreensão da palavra פָּרָשׁ no sentido de *cavaleiro*. Como exemplo disso, serve a tradução grega do texto hebraico. Nela aparece o termo ἀναβάταις, no dativo masculino plural, sendo que este se refere a pessoas que *montam em cavalos*.

V. 19b: Ocorre uma mudança de sujeito. Por primeiro, *o cavalo do Faraó entra no Mar* (v. 19a). Agora, porém, *o SENHOR faz voltar a água sobre ele*. Dessa forma, a mudança de sujeito ajuda a sublinhar, literariamente, o impacto que se faz presente no nível do conteúdo.

V. 19c: Ocorre outra mudança de sujeito. Tais mudanças tornam-se impactantes. Talvez o autor tenha pensado em construir, a partir dos sujeitos, uma pequena estrutura concêntrica. Eis a visualização:

A	v. 19a	<i>o <u>Faraó</u> ... entrou no <u>Mar</u></i>
B	v. 19b	<i>o SENHOR fez voltarem as águas do <u>Mar</u></i>
A'	v. 19c	<i>os <u>filhos de Israel</u> caminharam em seco no meio do <u>Mar</u></i>

As personagens do *Faraó* e dos *filhos de Israel* opõem-se, formando um paralelismo. Portanto, existe uma correspondência entre o v. 19a e o v. 19c. Com isso, estes dois meios-versículos molduram o hemistíquio que ocupa o centro, realçando a ação divina. No mais, os três meios-versículos são interligados pela presença tríplice do *Mar*.

Uma última observação: Antonio Nepi afirma que o texto apresenta agora um elemento que, no *canto de Moisés* (v. 1-18), não ganha presença. Somente agora se diz que *os israelitas caminham a pé enxuto pelo meio do mar*.¹⁹⁹ Contudo, esta informação já está sendo dada na narrativa anterior (cf. Ex 14,16.22.29; veja também Js 4,22 e Ne 9,11).

1.2. Versículo 20

- 20a *Então, tomou Míriam, a profetisa, irmã de Aarão, o tamborim em sua mão,*
 20b *e saíram todas as mulheres atrás dela com tamborins e com danças.*

1.2.1. Celebração das mulheres

V. 20a: A conjunção hebraica “ו” pode ser traduzida em português pela locução denotativa de situação *então*. Assim sendo, a palavra parece concluir a ideia do versículo anterior, dando assim continuidade à prosa, a qual se estenderá até o v. 21a.

O artigo *a* (ה) define o substantivo *profetisa* (נְבִיאָה). Este pormenor identifica *Míriam* dentro da tradição israelita. Ela já é conhecida. Outrossim, chama atenção o uso de dois apostos com a finalidade de explicar, talvez, para outros possíveis interlocutores não israelitas, quem é esta mulher que a partir daqui entra em cena.

Em se tratando de artigo definido, observa-se novamente seu uso antes do substantivo *tamborim* (תָּבָרִים). Esta particularidade parece mostrar que o ato de *tomar nas mãos um tamborim* já é habitual para *Míriam e as mulheres*. Há ainda a partícula hebraica indicativa do objeto direto (תָּבָרִים), a qual mostra claramente que o substantivo *tamborim* é objeto direto do verbo *tomou* (תָּקַח).

V. 20b: O verbo *saíram* (וַיֵּצְאוּ) é um Qal no imperfeito precedido por um “vav conversivo” e se apresenta na terceira pessoa do feminino no plural. Ocorre mais de mil vezes no Qal e no Hifil, e designa, em primeiro lugar, o grande evento do êxodo.²⁰⁰ Elmer A. Martens lembra que o verbo *entrar* (v. 19a) é um dos antônimos do verbo *sair*.²⁰¹ Será que o autor do poema quis contrapor a ação das *mulheres* que *saíram* da

¹⁹⁹ Cf. NEPI, Antonio. *Esodo...*, p. 254. Observa-se ainda que a expressão *no meio do mar* ocorre também em Ex 14,27.

²⁰⁰ Cf. GILCHRIST, Paul R. תָּבָרִים. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 643.

²⁰¹ Cf. MARTENS, Elmer A. בָּיָא. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional de Teologia...*, p. 155-156.

situação de escravidão enquanto seus inimigos *entram* (v. 19a) numa situação caótica? Acrescenta-se a isso outra observação: a escrita do verbo *saíram* está defectiva, uma vez que falta uma letra “ה” no final (הִצְאָנָה).²⁰²

A expressão *e com danças* (וּבְמִחֻלּוֹת) é assim traduzida pela maioria dos estudiosos. No entanto, Umberto Cassuto discorda desta tradução e sugere que a palavra hebraica מִחֻלּוֹת denota instrumentos musicais como os *tamborins*.²⁰³

1.3. Versículo 21

- v. 21a *E respondeu para eles Míriam:*
- v. 21b “*Cantai ao SENHOR,*
- v. 21c *porque de fato, Se enalteceu.*
- v. 21d *Cavalo e o cocheiro dele lançou ao mar”.*

1.3.1. O canto de Míriam

V. 21a: A presença de uma conjunção no início deste último versículo parece mostrar a conexão deste *canto* com o anterior, além de ter uma segunda função. Observa-se que tanto o verbo *cantava* (v. 1a) como o verbo *respondeu* (v. 21a) estão no imperfeito, porém este último, porque antecedido da conjunção “vav” (ו), converte-se em perfeito. Diz o v. 1a: *Então Moisés — junto aos filhos de Israel — cantava este canto para o SENHOR*. Percebe-se agora no v. 21a que se trata de uma resposta profética feminina ao *canto* do profeta por excelência, Moisés.²⁰⁴

Chama a atenção do ouvinte-leitor o uso hebraico de uma preposição seguida do seu sufixo pronominal de terceira pessoa no plural do masculino: *para eles* (לָהֶם). Este detalhe gramatical pode indicar que *Míriam*, agora, se dirige não só para as *mulheres*, mas igualmente para os homens.

²⁰² Observe o uso do mesmo verbo וַהֲצִיאָהּ, precedido de um “vav” conversivo, em 1Sm 18,6 e em 1Rs 2,24 (cf. BUSHELL, Michael S.; MICHAEL D. Tan; GLENN, L. *Bible Works...*).

²⁰³ Cf. CASSUTO, Umberto. *A Commentary...*, p. 182.

²⁰⁴ Além de ser considerado “o” profeta, a posteridade o reconhece como aquele que organizou o povo e o culto, sendo, assim, chefe carismático e também sacerdote. Por isso, “é preciso reconhecer que, suprimindo Moisés, tornam-se inexplicáveis a religião de Israel e a existência da mesma” (Cf. DE VAUX, Roland. *Historia Antigua de Israel: Desde los...*, p. 320-321).

V. 21b: O ouvinte-leitor se encontra diante do que se pode chamar de “diferenciador” no *canto de Míriam*. Trata-se do verbo *cantai* (שִׁירוּ), o qual se encontra na segunda pessoa do masculino no plural do imperativo. Enquanto *Moisés e os filhos de Israel disseram*: “Vou cantar...”, *Míriam responde para eles*: “*Cantai...*”. Além do verbo ser um imperativo, o que concede à *profetisa* certa autoridade diante de todas as demais *mulheres*, o verbo está no masculino, indício de que também os homens estão aí incluídos. Neste sentido, Pablo Andiñach afirma: “A mensagem torna-se mais contundente, já que as mulheres convidam todos a participar do canto e são ouvidas”.²⁰⁵ Portanto, toda a comunidade israelita é convidada a *cantar ao SENHOR* nesta celebração de sua liberdade.

Vale ainda sublinhar uma observação de crítica textual. Em contraste com a forma apresentada pelo texto massorético *cantai*, a Septuaginta, o Targum Yerushalmi e a Vulgata trazem esse verbo na primeira pessoa do plural. Ora, sabe-se que não existe imperativo na primeira pessoa. Logo, essa variante modificaria a interpretação dada acima, já que o verbo passaria para o subjuntivo, *cantemos*. Deste modo, *Míriam* não estaria mais fazendo um convite a homens e mulheres — o que lhe confere autoridade — mas, porque incluída na própria fala, estaria apenas dando uma resposta feminina ao *canto de Moisés* — todas poderiam fazê-lo. Contudo, essa interpretação não parece se sustentar, uma vez que *Míriam* é reconhecida como *profetisa*.

V. 21c-d: O *canto de Míriam* continua com as mesmas palavras do *canto de Moisés e dos filhos de Israel*.

2. DELIMITAÇÃO

Este estudo mostrou claramente que o v. 19 tem uma característica quase que independente tanto do *canto de Moisés e dos filhos de Israel* (vv. 1-18), quanto do *canto de Míriam* (vv. 20-21), embora ainda possa funcionar como dobradiça capaz de conectar um *canto* ao outro. Percebeu-se a conexão estreita do v. 19 com a prosa do capítulo anterior, devido aos novos dados os quais eram ausentes na primeira e na segunda unidades deste estudo. Deste modo, também nota-se que os vv. 20-21 são uma nova unidade dentro da unidade literária maior, a qual agora diz respeito ao *canto* e à *dança* da profetisa *Míriam* e das demais *mulheres* israelitas, não obstante seja composta de prosa e de poesia, como o *canto de Moisés*.

²⁰⁵ ANDIÑACH, Pablo R. *O livro do Êxodo...*, p. 210.

No entanto, também é evidente que os versículos que seguem (v. 22ss) iniciam uma nova unidade literária. Percebem-se os mesmos elementos, típicos de uma prosa, já elencados na delimitação anterior, a saber: personagens, lugar, notícia cronológica, voz de narrador e trama.

Resta ainda dizer algo sobre a delimitação em vista de Ex 15 como um todo. Quais são os elementos literários que permitem delimitar ali uma unidade literária bem definida?²⁰⁶

Os seguintes elementos marcam o fim da perícopre precedente. Em vista da dimensão do “tempo”, tem-se, em Ex 14,30, uma notícia conclusiva: veja a expressão *naquele dia*. Em relação às “personagens”, nota-se a *morte dos egípcios* (Ex 14,30).²⁰⁷ Ou seja: *Egito* sai do palco como ator participante da história. No mais, ao observar a “trama”, *Israel* chega à sua compreensão dos fatos ocorridos. Anota-se, em forma de conclusão, que o *povo viu o que o SENHOR fez com o Egito* e como, por causa disso, chegou a *temê-Lo* e a *crer nEle e em Seu servo Moisés* (Ex 14,31). Quer dizer: aqui se apresenta um sumário dos acontecimentos, o qual assume a função de servir como fecho da unidade literária.

Em contrapartida, Ex 15 apresenta elementos que indicam o início de uma nova unidade literária. A partícula *então* (v. 1a) causa a impressão de reinício. Ou seja, *após* a passagem pelo mar e a *morte dos egípcios*, inicia-se agora um novo momento.

O mais importante, porém, é a “mudança de estilo”. O texto anterior é uma narrativa. Em Ex 15, por sua vez, o leitor encontra, sobretudo, “poemas”, quer dizer, cantos.

3. ANÁLISE HISTÓRICO-TEOLÓGICA

3.1. A função do v. 19

Muitos autores classificam esse versículo como um sumário em prosa, seja do próprio hino de *Moisés e dos filhos de Israel*, seja do que aconteceu no capítulo

²⁰⁶ Cf. a discussão em: SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica...*, p. 71-72.

²⁰⁷ As abreviaturas e as pontuações dos livros bíblicos são as mesmas contidas na seção “Abreviaturas e Siglas” de A Bíblia de Jerusalém. Nova ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

anterior.²⁰⁸ Também Waldemar Janzen considera esse versículo uma espécie de memória dos eventos vitoriosos de Deus no mar a partir de palavras similares às utilizadas em Ex 14 (cf. 14,16.22.28-29). Para ele, tal repetição de palavras tem o objetivo de recordar ao ouvinte-leitor os acontecimentos a fim de serem recitados mais uma vez, agora, de um modo novo, pelo *canto de Miriam*.²⁰⁹ E o ato de retornar ao mesmo tema leva o autor e o ouvinte-leitor a reconhecerem a maravilhosa bondade de Deus e sua constante ação salvadora, e assim, regozijarem-se nelas.²¹⁰

Além de conectar-se plenamente com o *canto de Moisés e dos filhos de Israel*, pode-se dizer ainda que este versículo traz o ouvinte-leitor de volta para a narrativa e o prepara para o anúncio do *canto de Miriam*, em prosa, o qual vem logo em seguida.²¹¹ Não é sem razão que os dois *cantos* são bastante parecidos.

V. 19a-b: A ação *entrou* (אָבַח), cujo significado também pode ser “vir” ou “trazer” (se estiver no Hifil), é o quarto verbo de maior ocorrência em todo o AT, sendo usado por 2.570 vezes.²¹²

Enquanto os vv. 1.4 e 21 falam que o *SENHOR lançou ao mar o Faraó com todo o seu exército*, aqui é dito que o *SENHOR faz voltarem as águas do mar sobre eles*, conectando-se mais com o capítulo anterior. Ora, na Bíblia de Jerusalém há uma nota que afirma ser este um acréscimo redacional conectado a Ex 14,26-28.²¹³

Etimologicamente, a raiz verbal hebraica שׁוּב significa “voltar-se, retornar”.²¹⁴ O ato de *fazer voltar* só poderia ser de Deus, como mostra o grupo verbal em hebraico denominado Hifil. O *mar* ou o caos não poderia *voltar-se sobre o Faraó e seu exército*, também caóticos, se não fosse pela *mão magnífica* de Deus a qual opera por pura gratuidade e incondicional amor (cf. 15,13; Is 63,7; Sl 89,1), não por merecimento das

²⁰⁸ Cf. COLE, R. Alan. *Exodus...*, p. 126; Antonio Nepi acrescenta o v. 20 neste que ele chama de sumário dos eventos narrados no capítulo anterior (cf. NEPI, Antonio. *Esodo...*, p. 254). Veja também SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary...*, p. 82.

²⁰⁹ Cf. JANZEN, Waldemar. *Exodus...*, p. 188.

²¹⁰ Cf. DRAY, Stephen. *Exodus...*, p. 91.

²¹¹ Cf. DURHAM, John I. *Exodus...*, p. 209.

²¹² Cf. MARTENS, Elmer A. בּוֹא. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional de Teologia...*, p. 155-156.

²¹³ Cf. BÍBLIA: A Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 123. Vale ressaltar que não há como provar tais inferências, pelo menos não neste estudo, já que o método seguido se baseia no aspecto sincrônico.

²¹⁴ Cf. HAMILTON, Victor P. שׁוּב. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr. *Dicionário Internacional...*, p. 1532-1534.

obras do povo. Assim, a liberdade aqui é pura graça experimentada constantemente por toda pessoa humana que teme e crê no *SENHOR*.

No entanto, podem surgir as seguintes questões: Deus se satisfaz com a derrota de Seus inimigos? É permitido alegrar-se com o sofrimento e com a morte dos maus? Não parece ser positiva a resposta a tais perguntas de acordo com a tradição bíblico-judaica. Basta observar a liturgia da páscoa. Quando se mencionam as dez pragas que atingiram os egípcios, para cada praga se derrama uma gota de vinho a fim de lembrar, com pesar, o sofrimento dos inimigos e, assim, tomar consciência de que, enquanto houver alguém sofrendo ou morrendo não é permitido alegrar-se plenamente. Deus mesmo mostra que Ele não deseja a morte do ímpio, mas a sua volta ao bom caminho (cf. Ez 18,23). E mais, Matzliah Melamed, ao comentar o versículo em questão, conta:

Quando os egípcios morriam na fúria do mar, os anjos quiseram entoar seus cânticos para exaltar a grandeza do Todo-Poderoso; porém Deus não deixou e disse: “As obras de Minhas mãos (os egípcios) se afogam no mar, e vós elevais para Mim cânticos!?” [...] Deus repreende apenas os anjos por desejarem entoar hinos neste momento porque eles, os anjos, não haviam passado pelo inferno de sofrimentos no Egito.²¹⁵

V. 19c: Segundo George V. Pixley, esta versão peculiar de como os israelitas *marcharam em seco no meio do mar* se baseia no relato em prosa e serve para esclarecer expressões ambíguas do hino.²¹⁶

Embora o versículo contenha uma raiz hebraica diferente para o mesmo vocábulo — *cocheiros* (פָּרָשִׁי) — e até mesmo uma informação diferente — *caminharam em seco* — da do poema anterior, o conteúdo teológico é o mesmo: trata-se da memória do grande evento no qual o *SENHOR* manifestou Sua glória soberana libertando Seu *povo* do poder do *Faraó* e dos egípcios.

Há, pois, dois elementos que, conectados diretamente com o capítulo 14, levam o ouvinte-leitor ao tema da criação no livro do Gênesis, conforme fora lembrado no primeiro capítulo deste estudo. São as atitudes divinas de *fazer as águas voltarem* (v. 19b) e de tornar *seca* a terra *no meio do mar* (v. 19c). Ora, por um lado, para haver movimentação das *águas* é necessária a atuação do *vento* ou do *espírito* de Deus, como na criação (Gn 1,2; cf. Ex 15,8), por outro lado, “Deus cria, separando as águas das águas” (Gn 1,6-7). E o ato de reunir as águas num lugar faz com que apareça a *terra*

²¹⁵ MELAMED, Matzliah Meir. *Torá: A Lei de Moisés...*, p. 200.

²¹⁶ Cf. PIXLEY, George V. *On Exodus. A Liberation Perspective*, p. 97.

seca (Gn 1,9-10; cf. 8,14). O criador do mundo é o salvador de Israel. Fundem-se aqui os temas da criação e salvação, bem como o da criação e revelação. No mesmo ato de salvação de Israel, toda a criação está sendo reparada, e a redenção universal está sendo preparada.²¹⁷

Segundo Pablo R. Andiñach, há neste versículo uma estreita conexão com o início do poema, precisamente com o v. 1.²¹⁸ Ele continua: “A distância entre os egípcios, encobertos pelas águas do mar, e os israelitas, que atravessaram o mar em direção à liberdade, é a distância entre o tratamento que Deus dá a opressores e a oprimidos”.²¹⁹ Tal opinião pode ser reforçada quando o significado de *mar* é considerado. O caos ou a desordem causada pela própria liberdade e atuação do opressor acaba se voltando contra ele mesmo. Isto, visto à luz da fé por aquele que é oprimido, é reconhecido como ação divina em seu favor.

3.2. Identidade e função de *Míriam* (v. 20)

V. 20a: No livro do Êxodo, o nome *Míriam*²²⁰ se faz presente somente neste versículo. Segundo Pablo R. Andiñach, tal nome pode ser de origem egípcia, cujo significado é “amar”. Entretanto, pode também ser de origemugarítica: “altura”, “eminência” ou ainda de origem cananea: “oferenda”, “dádiva”. “A LXX traduz o nome por Marian, e Flávio Josefo, por Marianne. É o nome hebraico que corresponde a Maria no texto grego”.²²¹ Seu papel neste texto e sua proeminência na narrativa são valorizados, e um espaço para o desenvolvimento de sua personalidade é aberto.

O autor do poema decide apresentar *Míriam* utilizando uma dupla característica, como *profetisa*²²² e como a *irmã de Aarão*. Sabe-se que na tradição bíblica outras mulheres também são consideradas *profetisas*: Débora (Jz 4,4), Hulda (2 Rs 22,14) e Noadías (Ne 6,14). A tradição rabínica ainda acrescenta outras três: Ana, Abigail e Ester. São, portanto, sete as *profetisas* ativas do tempo bíblico e *Míriam* se encontra

²¹⁷ Cf. LARSSON, Göran. *Bound for Freedom...*, p. 102.

²¹⁸ Sarna e Cassuto também comungam da mesma opinião (cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary...*, p. 82; CASSUTO, Umberto. *A Commentary...*, p. 181).

²¹⁹ Cf. ANDIÑACH, Pablo R. *O livro do Êxodo...*, p. 209.

²²⁰ Fora do Pentateuco, *Míriam* aparece associada aos seus dois irmãos *Moisés* e *Aarão* em Mq 6,4 e em 1Cr 5,29 (cf. nota de rodapé em DOZEMAN, Thomas B. *God at War...*, p. 169).

²²¹ ANDIÑACH, Pablo R. *O livro do Êxodo...*, p. 210.

²²² Há uma suposição de que *Míriam* é chamada de *profetisa* por causa de sua atitude extática de cantar e dançar, já que este é um dos significados hebraicos do termo ‘profeta’ (Cf. ALTER, Robert. *The Five Books of Moses...*, p. 402).

entre estas.²²³ Entretanto, *Miriam* parece ser uma das mais conhecidas pela tradição, conforme mostra o artigo definido “a”, já comentado na primeira parte deste capítulo. Uma segunda característica é dada a ela, a qual é identificada como sendo a *irmã de Aarão*. Tal designação exclui a menção a *Moisés*. Isto pode ser compreendido pelo fato de, na cultura antiga, haver a prática de identificar a mulher com seu irmão mais velho.²²⁴ Pablo R. Andiñach sugere também que “o redator já pode ter em vista a rivalidade futura entre Moisés e Miriam”.²²⁵

Segundo Davies G. Henton, o fato de *Miriam* ser associada a *Aarão* já é usual na Bíblia, inclusive, eles são até postos em contraposição a *Moisés*. Por isso, outros estudiosos defendem a tese de que *Aarão* e *Miriam* são personagens pertencentes a uma tradição maior já perdida e que só mais tarde eles foram feitos membros da família de *Moisés*.²²⁶ Já Rashi apresenta outras duas possibilidades de explicação: ela é chamada como tal “porque ele [Aarão] arriscou sua vida por ela quando ela foi castigada com lepra (cf. Nm 12,10-11)” e ela teria se manifestado como *profetisa* “quando era irmã de Aarão (somente), antes de Moisés ter nascido”. Segundo o “Tratado de Sotá”, ela teria dito: “Minha mãe dará a luz um filho”.²²⁷

Há ainda outras opiniões a esse respeito de acordo com a interpretação judaica. Ramban sustenta que o nome de Aarão aparece aqui porque a Torá quer honrá-lo, já que não o menciona em toda a canção. Já Kli Yakar diz que o objetivo é pedagógico, a fim de “ensinar que seu nível de profecia [o de *Miriam*] era semelhante ao de Aarão, mas não semelhante ao de *Moisés*”. Finalmente, Rashi reconhece a fama dos poderes dessa mulher ao ponto de ser reconhecida como *profetisa* desde a sua infância.²²⁸ Não vale julgar qual dessas hipóteses estaria mais ou menos correta porque não se trata aqui de provar nada. O importante é reconhecer o quanto de tradição se construiu em torno dessa figura feminina mesmo em meio a uma cultura onde a figura masculina é mais benquista.

²²³ Cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary...*, p. 82.

²²⁴ Cf. ALTER, Robert. *The Five Books of Moses...*, p. 402. Tal prática ainda pode ser verificada em Gn 4,22; 28,9; 36,22.

²²⁵ Cf. ANDIÑACH, Pablo R. *O livro do Êxodo...*, p. 210.

²²⁶ Cf. DAVIES, G. Henton. *Exodus...*, p. 130-131.

²²⁷ SHLOMO, Yitzjaki (Rashi). *Êxodo...*, p. 79 (tradução nossa). O rabino Chaim Miller traz a frase de *Miriam* mais completa: “Minha mãe está destinada a carregar um filho que salvará Israel”, e, por isso, torna-se mais interessante para o leitor cristão porque o faz lembrar logo de Jesus, o qual, numa leitura tipológica do NT, é interpretado como sendo o novo Moisés (cf. MILLER, Chaim. *Chumash. O livro do Êxodo...*, p. 105).

²²⁸ Cf. MILLER, Chaim. *Chumash. O livro do Êxodo...*, p. 104-105.

Thomas B. Dozeman sustenta que há três aspectos no v. 20 que podem indicar ser este *canto* de tradição sacerdotal: o fato de *Míriam* ser a *cantora*, *irmã de Aarão* e *profetisa*. Não obstante pareça estar numa posição obscura no Pentateuco, ela é uma das três personagens (junto com *Moisés* e *Aarão*) ligadas diretamente ao êxodo. *Míriam* recebe o privilégio de proferir a última palavra do comentário profético do evento do *mar*.²²⁹

V. 20b: Os *tamborins*²³⁰ podem ser comparados a um tambor portátil ou a um instrumento de percussão utilizado exclusivamente por mulheres.

Quanto à informação de que *todas as mulheres* tinham consigo *tamborins*, alguns personagens judeus expressaram opiniões divergentes no que concerne ao significado destes instrumentos. Rashi afirma que as *mulheres* haviam trazido consigo do Egito esses *tamborins* porque, sendo justas, tinham certeza de que Deus operaria *milagres* para seu povo. Tseidá Laderech, por sua vez, sustenta que a razão está na proibição judaica de um homem poder ouvir o canto de uma mulher, assim, o som dos *tamborins* teria disfarçado as vozes femininas. Entretanto, uma terceira opinião judaica salienta a insustentabilidade da explicação de Tseidá Laderech e ainda lembra que é sabido que os judeus saíram do Egito levando todas as suas posses, então, o fato de as mulheres terem levado consigo seus *tamborins* não seria um problema, já que a maioria das famílias possuía instrumentos primitivos para suas celebrações familiares.²³¹

²²⁹ Cf. DOZEMAN, Thomas B. *God at War...*, p. 160. Observe a tendência de Dozeman por uma leitura diacrônica do texto, o que, no mínimo, chama a atenção do ouvinte-leitor.

²³⁰ Na guerra contra a Assíria, há a alusão a instrumentos musicais, como os *tamborins* à passagem do SENHOR (cf. Is 30,32). Veja também Gn 31,27, no contexto de conflito entre Jacó e Labão, a alusão ao mesmo instrumento musical.

²³¹ Cf. MILLER, Chaim. *Chumash*. O livro do Êxodo..., p. 104-105.



Figura 2: Mulher dançarina com tamborim nas mãos. In: KEEL, Othmar. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, p. 317.



Figura 3: Mulheres dançarinas. In: KEEL, Othmar. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, p. 314.

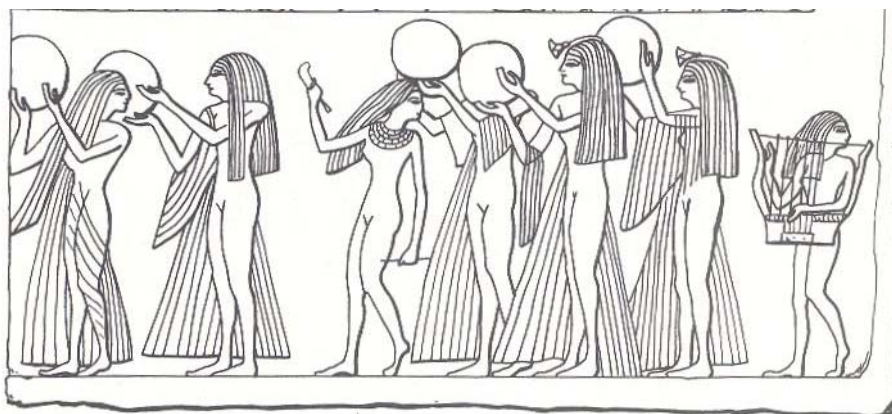


Figura 4: Mulheres dançarinas com tamborins. In: KEEL, Othmar. *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, p. 315.

3.3. O canto de Moisés transformado por Míriam (v. 21)

Tanto Milton Schwantes quanto Ágabo Borges de Souza afirmam que este versículo é considerado um dos textos mais antigos do AT e, conseqüentemente, a mais remota memória sobre o êxodo. Ele é, provavelmente, anterior à monarquia (por volta do ano 1000 a.C) e da mesma época do *cântico* de Débora (Jz 5). Trata-se de um *cântico* do campo, usado nas festas para receber os camponeses que voltavam dos

combates (cf. 1Sm 18,7; 21,11; 29,5).²³² Seriam as mulheres as criadoras e cantoras do refrão do *canto*. Segundo ele, este refrão provém do séculos XII e XI, entre os lavradores(as) do tribalismo israelita. Sendo, portanto, de tradição feminina, o *canto de Míriam*, se aproxima do êxodo libertador (cf. Ex 1,15-22; 2,1-10; Gn 12,10-20).²³³

V. 21a-d: *E respondeu para eles Míriam* (v. 21a). Como se notou na primeira parte deste capítulo, o *canto de Míriam* pode ter sido dirigido a toda a comunidade de *Israel*, e não somente às *mulheres*.²³⁴ Não obstante o fato de o hebraico bíblico considerar, ocasionalmente, que um pronome masculino possa se referir a um substantivo feminino, sabe-se que a concordância de gênero entre as classes gramaticais ocorre com mais frequência.²³⁵

Matthias Grenzer reconhece a liderança desta mulher, já desde o nascimento de seu irmão Moisés (cf. Ex 2,4.7.8). “Míriam junta as mulheres, a filha do Faraó e a mãe do menino, numa aliança que favorece a vida”.²³⁶

Ela ainda, *profetisa* reconhecida que era, colabora significativamente com o projeto do êxodo junto com *Moisés*. E, por meio desta celebração da liberdade, repete as palavras de seu irmão, porém, de uma maneira nova: “*Cantai ao SENHOR, porque de fato, Se enalteceu. Cavalo e o cocheiro dele lançou ao mar*” (v. 21b-d).

Neste sentido, Matthias Grenzer comenta:

Ela convida o povo dos libertados a imitar Moisés, declarando sua fé que atribui o milagre do êxodo ao Deus Libertador [...]. Míriam repete as palavras de seu irmão [...]. É Míriam quem converte a fé mosaica em fé comunitária. Junto às outras *mulheres*, ela transforma o milagre do êxodo em batuque e dança, impelindo os outros a uma multiplicação das vozes.²³⁷

²³² Cf. SCHWANTES, Milton. *A Origem Social dos Textos...*, p. 32; SCHWANTES, Milton. *Cantorias de um povo saído do cativeiro...*, p. 15; SOUSA, Ágabo Borges de. *Experiências da Caminhada...*, p. 95-96.

²³³ Cf. SCHWANTES, Milton. *Cantorias de um povo saído do cativeiro...*, p. 16.

²³⁴ Cf. GRENZER, Matthias. *O Projeto do Êxodo...*, p. 134.

²³⁵ Cf. JANZEN, J. Gerald. *Cântico de Moisés, cântico de Míriam: Quem incentiva quem?* In: BRENNER, Athalya (org.). *De Êxodo a Deuteronômio...*, p. 214. Outrossim, o estudo aqui não parte de uma leitura feminista, embora se utilize de dados da leitura de gênero para sustentar argumentos baseados num olhar cuidadoso na forma literária do texto.

²³⁶ Embora a “irmã mais velha” de Moisés ou a “moça” que fora chamar a mãe dele para amamentá-lo não tenha sido identificada com o nome Míriam, as genealogias levam a tal identificação. Veja Nm 26,59 e 1Cr 5,29: Amram e Jocabed eram os pais de Aarão, Moisés e Míriam (cf. GRENZER, Matthias. *O Projeto do Êxodo...*, p. 133.134).

²³⁷ GRENZER, Matthias. *O Projeto do Êxodo...*, p. 134-135.

No entanto, a liderança desta mulher também passa pela crise. Quando ela e Aarão murmuram contra Moisés dizendo: “Falou, porventura, o Senhor, somente a Moisés? Não falou também a nós?” (Nm 12,2), o *SENHOR* os repreende e *Míriam* fica doente. Entretanto, essa líder tem tanto reconhecimento e exemplar consideração que as consequências de sua culpa atingem todo o seu povo a caminho. A esse respeito veja o comentário de Mathias Grenzer: “Por causa da doença de *Míriam* e de seu *confinamento fora do acampamento...*, todo o projeto do êxodo está impossibilitado de continuar. Enquanto *Míriam não se junta* novamente à comunidade, *o povo não parte*” (cf. Nm 12,14-15).²³⁸

Nahum M. Sarna diz que é incorreto considerar somente os vv. 20-21 como sendo o *canto de Míriam*. Segundo um ‘midrash’, na verdade, *Míriam* e as *mulheres* recitaram também todo o *canto de Moisés e dos filhos de Israel*.²³⁹

Ademais, há também alguns autores, dos quais, J. Gerald Janzen, que afirmam ter havido uma inversão na ordem de apresentação dos *cantos*. Os vv. 1-18 seriam uma resposta ao *canto de Míriam* (vv. 19-21) e das outras *mulheres*. Ele afirma que, se Ex 15,19-21 for, de fato “uma analepse que nos recoloca em 14,29, então a resposta do povo em 14,31, e, especialmente, em 15,1-18, sugere que seja o povo como um todo para quem *Maria* canta e a quem ela convida a cantar”.²⁴⁰

Ora, Phyllis Tribble sustenta que, na verdade, esta conclusão de *Míriam* (vv. 20-21) seria a versão original truncada do poema, do qual a versão mosaica (vv. 1-18) seria a preferida pelos redatores. Isto explicaria a repetição da passagem do afogamento dos egípcios e a passagem de Israel a pé enxuto (v. 19).²⁴¹ Todavia, neste estudo faltam argumentos para sustentar tal hipótese, e não seria esse o objetivo aqui previsto.

Alguns estudiosos do tema, dentre os quais, Nahum Sarna e Milton Schwantes, sustentam que os vv. 20-21 afirmam o costume antigo de as mulheres saírem ao

²³⁸ GRENZER, Matthias. *O Projeto do Êxodo...*, p. 132-133 (o grifo é do próprio autor).

²³⁹ Cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary...*, p. 82.

²⁴⁰ Cf. JANZEN, J. Gerald. Cântico de Moisés, cântico de *Míriam*: quem incentiva quem? In: BRENNER, Athalya (org.). *De Êxodo a Deuterônômio...*, p. 213-214. O termo “analepse” é explicado na p. 212 da mesma obra: é a “negação temporária de uma informação vital a favor de sua introdução posterior atrasada por uma razão ou por outra”.

²⁴¹ Cf. TRIBBLE, Phyllis. Tirando *Maria* das Sombras. In: BRENNER, Athalya (org.). *De Êxodo a Deuterônômio...*, p. 192. Embora essa hipótese, como outras semelhantes a ela, seja considerada neste estudo, não significa dizer que se adotou uma abordagem feminista. O objetivo é oferecer ao ouvinte-leitor uma visão mais generalizada e, portanto, divergente, a respeito dessa figura tão surpreendente que é a *profetisa Míriam*.

encontro do herói, com música e dança, quando este retornava vitorioso da batalha.²⁴² Há pelo menos dois exemplos mais significativos. Ambos inseridos em um contexto de guerra. Em Jz 11,34, quando a filha de Jefté sai ao seu encontro assim que ele retorna do combate com os amonitas, e, em 1Sm 18,6-7, quando as *mulheres* de todas as cidades de Israel saem para cantar e dançar na presença do rei Saul assim que Davi volta vitorioso do combate contra o filisteu. Entretanto, no presente poema, o único herói é Deus.

Segundo Dozeman, a última palavra não é proferida por *Moisés*, mas por *Míriam*. Ela traz de volta o ouvinte-leitor para o cenário do Egito e do mar, enquanto *Moisés e os filhos de Israel* conduzem o ouvinte-leitor para a conquista da terra (vv. 1-18). Ele ainda afirma o que segue:

Desta forma, o canto de Míriam reforça a mudança na geografia que ficou evidente no relato narrativo sacerdotal do êxodo, segundo a qual a confrontação no mar que também fora transferido do deserto, na história deuteronomista, volta para o Egito com a inserção do anúncio de itinerário em Ex 14,1-2.²⁴³

Ademais, Athalya Brenner também observa que as palavras de *Míriam* tornam definitiva a conclusão do relato do êxodo, porém, agora, sob outro prisma. Enquanto Dozeman olha para os dois *cantos* (Ex 15,1-18 e 20-21), Brenner observa o que vem depois do *canto de Míriam*, a saber, o deserto. Assim, haveria mudança de localidade: do mar para o deserto.²⁴⁴

Dozeman ainda comenta que a repetição na canção de *Míriam* é criada numa forma espacial que subverte a ordem cronológica, o que é comum acontecer na tradição sacerdotal. E acrescenta: “As reivindicações proféticas para os cantores levíticos por grupos sacerdotais no período do segundo templo fornecem o fundo para a interpretação da função de Míriam em Ex 15,20-21”.²⁴⁵

²⁴² Cf. SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary...*, p. 82; SCHWANTES, Milton. Cantorias de um povo saído do cativeiro..., p. 15. Talvez tenha o mesmo sentido o texto de Jr 31,4, que fala do ato de se apresentar diante o SENHOR. Confirma outros textos bíblicos que podem referir-se às ações de cantar e dançar das mulheres: Jz 21,21; 1Sm 29,5; 21,12; Sl 81,3; 149,3; 150,4 e 68,26 (onde há a descrição de uma procissão na qual há cantores, músicos e mulheres jovens com seus *tamborins*).

²⁴³ DOZEMAN, Thomas B. *God at War...*, p. 162. Como se percebe, este autor leva em conta aqui aspectos diacrônicos da análise do texto.

²⁴⁴ Cf. TRIBLE, Phyllis. Tirando Maria das Sombras. In: BRENNER, Athalya (org.). *De Êxodo a Deuteronomio...*, p. 190.

²⁴⁵ DOZEMAN, Thomas B. *God at War...*, p. 161.

Miriam seria o paradigma das mulheres bíblicas, principalmente das profetisas, devido à sua “performance”. Nancy Cardoso Pereira esclarece o significado deste termo: “comunicação, celebração, ritualização, antecipação e dramatização da história coletiva” e “linguagem possível de invenção e reinvenção do imaginário cultural e de comunicação da experiência de Deus”.²⁴⁶ Vale ainda lembrar que no período pré-monárquico a vida litúrgica ainda não era centralizada e é principalmente nesse período que se dá a “performance” feminina.²⁴⁷

Portanto, *Miriam* pode ser considerada a primeira mulher que interpreta a história através da memória das maravilhas que Deus operou pela salvação de seu povo. Pelo *canto* e pela *dança* ela convida seus irmãos e suas irmãs a celebrarem o Deus que inverte o poder e subverte qualquer autoridade humana em favor de todo o povo oprimido, sem voz e sem vez.

Ademais, Nancy Cardoso Pereira salienta: “Se Moisés for o arquétipo da tradição masculina, *Miriam* lidera a feminina”. Por isso, em *Miriam* cada uma das demais *profetisas* da Bíblia teria uma herança enraizada.²⁴⁸

Fokkelien Van Dijk-Hemmes acredita que “a performance das mulheres determina o *começo* (Ex 1 e 2,1-10) e o *fim* da história sobre o êxodo”.²⁴⁹ Além disso, a “performance” também tem o poder da subversão das hierarquias e da transformação da estrutura social, pois a música é capaz de expressar os valores de uma sociedade.²⁵⁰

Finalmente, a figura feminina tem maior predominância em Ex 1–15. Segundo arqueólogos e antropólogos, foi no período da libertação do Egito e quando já havia camponeses nas cidades-estado que as mulheres mudaram de posição social e apareceram em cena com tanta frequência e importância.²⁵¹

CONCLUSÃO

Depois de uma análise literário-estilística levando em consideração a tradução a partir do hebraico, o qual é considerado mais próximo do texto original, e levando em

²⁴⁶ PEREIRA, Nancy Cardoso. *Tamborins, Espelhos e Sonhos...*, p. 70.

²⁴⁷ Cf. PEREIRA, Nancy Cardoso. *Tamborins, Espelhos e Sonhos...*, p. 71.

²⁴⁸ Cf. PEREIRA, Nancy Cardoso. *Tamborins, Espelhos e Sonhos...*, p. 67.

²⁴⁹ DIJK-HEMMES, Fokkelien Van. Algumas considerações recentes... In: BRENNER, Athalya (org.). *De Êxodo a Deuteronomio...*, p. 225.

²⁵⁰ Cf. MEYERS, Carol. Maria, a artista. In: BRENNER, Athalya (org.). *De Êxodo a Deuteronomio...*, p. 253, 250.

²⁵¹ Cf. ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. *A Mulher na Memória do Êxodo...*, p. 38.

conta também a crítica textual — primeira parte — ,foi possível chegar a considerações histórico-teológicas do *canto de Míriam* e da voz narrativa que o antecede, com a contribuição do pensamento de vários autores — segunda parte deste último capítulo.

Por certo, em comparação aos capítulos anteriores, este é um capítulo bem mais curto, pois tem somente três versículos. Estes assumem funções relevantes em relação ao *canto de Moisés* (vv. 1-18). Fazem uma retomada do evento do êxodo, porém, de modo inovador, ou seja, além de trazerem outras informações, ainda salientam a figura feminina a partir do resgate da tradição que se formou em torno da *profetisa Míriam*. Sua contribuição na cultura e na teologia da história do seu *povo* foi tão contundente que ainda hoje seu canto é considerado e entoado nas liturgias judaica e cristã.

O v. 19 recebeu certo destaque devido aos novos dados e ao gênero literário diverso do imediatamente anterior — de poema passa para prosa —, o que tornou possível perceber uma estreita conexão com a narrativa do capítulo 14, evidente pelo uso das mesmas expressões, bem mais reconhecidas no hebraico.²⁵²

²⁵² Confira: *seu carro e seus condutores* (רָכָבוֹ וּפָרָשָׁיו) — Ex 14,17.18.23.26, com sutis variações); *caminharam* (הֵלְכוּ) — Ex 14,29); *em solo seco no meio do Mar* (בִּיבֹשֶׁה בְּתוֹךְ הַיָּם) — Ex 14,16.22.29) e a expressão isolada *no meio do Mar* (בְּתוֹךְ הַיָּם) — Ex 14,27).

CONCLUSÃO

A celebração da liberdade. Um estudo exegético dos cantos de Moisés e Miriam (Ex 15,1-21) é o título desta dissertação. O processo de sua elaboração foi interessante devido à beleza literária do texto e a observação dos seus elementos estilístico-poéticos. Esse primeiro resultado certamente foi facilitado pelo trabalho da crítica textual, o que pressupôs uma leitura hebraica do texto. Convém reconhecer aqui o lugar de maior dificuldade na pesquisa, acrescentado à falta, no país, de um material bibliográfico adequado que pudesse corresponder às suas exigências, sendo de grande ajuda a pesquisa no Instituto Bíblico de Roma.

Um segundo passo, não menos importante, foi a delimitação de cada unidade literária mostrando a razão pela divisão da unidade maior em três partes, bem como, sua relação com o texto imediatamente anterior e posterior. Daí concluiu-se que a perícopes é formada tanto por vozes narrativas como por poemas. Ora, percebeu-se que se trata de um texto coeso, bem elaborado e com estruturas literárias bem delineadas. Observou-se igualmente a coerência da mensagem teológica que o autor do texto pretendeu passar para seus ouvintes-leitores.

Notou-se ainda uma estreita relação do texto com a narrativa anterior (Ex 14). O uso de novas palavras sobressaiu no v. 19, as quais não haviam aparecido ao longo de todo o *canto de Moisés e dos filhos de Israel*. Tal peculiaridade, talvez, sinalize a existência de aspectos diacrônicos do texto.

Alguns termos, ao longo dos dois *cantos*, evocaram a linguagem própria do tema da criação. Neste ponto, pode-se concluir que, ao celebrarem a liberdade, os israelitas estão celebrando seu novo nascimento. Assim, os temas da criação e da salvação fundem-se neste estudo.

Numa terceira empreitada, foi possível apontar algumas das perspectivas histórico-teológicas facilitadas pela análise exegética cuidadosa das partes precedentes, com a colaboração dos vários estudiosos do tema. Esta parte pretendeu oferecer certa clareza sobre o contexto histórico-cultural do mundo narrado e do mundo em que o autor viveu, além de ter proporcionado subsídios para que o ouvinte-leitor pudesse aprender mais sobre Deus e sobre a proposta de convivência deixada para eles.

Notaram-se controvérsias quanto ao título e à provável data do surgimento dos poemas.

Embora chamado de *canto de Moisés* devido à indicação no v. 1, é mais comumente conhecido pelo título de “Cântico do Mar” (שִׁירַת הַיָּם).²⁵³ Se, por um lado, é um canto de ação de graças, por outro, trata-se de uma profissão de fé, na qual “o único e incomparável protagonista do milagre do mar” é o *SENHOR*,²⁵⁴ já que canta a vitória divina sobre os inimigos.

Quanto à data dos poemas em estudo, durante a pesquisa, observou-se como é difícil obter um consenso a respeito. Enquanto Cross, Freedman e Albright datam-no da época dos juízes, devido a sua grafia arcaica como o cântico de Débora ou dos oráculos de Balaão, outros exegetas preferem situá-lo seis séculos mais tarde, no período de Josias (por volta de 640-609).²⁵⁵ Norin concorda com Cross ao afirmar que “Ex 15 seria um dos poemas mais antigos da Bíblia e a fonte principal sobre os acontecimentos do Êxodo”.²⁵⁶

Por outro lado, Cornelis Houtman nega ser Ex 15,1-19 pertencente, em sua origem, ao Pentateuco, e acrescenta que os vv. 20-21 seriam a continuação de Ex 14. Segundo ele, na melhor das hipóteses, o texto teria sua forma atual no tempo de Salomão pelo fato de o autor do Êxodo não hesitar em deixar de evocar os *filisteus* (v. 14) e Sião (vv. 13.17). Outros estudiosos como Fohrer, Bender Haupt e Straus preferem situar os *Cantos de Moisés e de Miriam*, “no mínimo, no tempo antes do Exílio, mas provavelmente na era pós-exílica”.²⁵⁷ Na realidade, este dado não tem como ser esclarecido cientificamente.

²⁵³ Por outro lado, Antônio Nepi afirma que além de ser um ‘Cântico do Mar’ este também é um ‘Cântico do Monte’, devido ao conteúdo dos vv. 12-17, os quais apontam para a meta da caminhada do povo: chegar ao monte/santuário. (cf. NEPI, Antonio. *Esodo (Capitoli 1-15)*..., p. 245. 248.252).

²⁵⁴ Antonio Nepi escreve as letras que representam o Tetragrama (JHWH), mas, aqui neste estudo, prefere-se substituí-las pela palavra SENHOR, como um meio de respeitar a tradição judaica de não pronunciar nem escrever o nome de Deus (NEPI, Antonio. *Esodo (Capitoli 1-15)*..., p. 245).

²⁵⁵ Cf. CHOURAQUI, Andre. *A Bíblia* ..., p. 192.

²⁵⁶ TILLESSE, Caetano Minette de. Êxodo. O Êxodo nos Salmos..., p. 52.

²⁵⁷ HOUTMAN, Cornelis. *Exodus*..., p. 242. Veja ainda outras opiniões a respeito da data do poema: Thomas Dozeman defende que o poema é pré-deuteronomista, portanto, pré-exílico. Ao contrário, Brenner sustenta que é de data pós-exílica devido às semelhanças com a tradição pós-deuteronomista; porém, segundo Dozeman, esta opinião não tem sentido porque não há correspondência entre a canção e toda a tradição narrativa. Noth, por sua vez, conclui que, por ser isolado, o hino (vv. 1-19) não pode ser classificado literariamente nem pertencer a alguma fonte. Spieckermann, Jeremias, Mettinger e outros datam o hino na reforma de Josias (monarquia tardia), enquanto Day está a favor do período inicial da monarquia (cf. DOZEMAN, Thomas B. *God at War*..., p. 165-166).

Convém lembrar ainda que, embora alguns estudiosos tenham caracterizado esses poemas como sendo de estilo épico, a Bíblia em si desconhece esse tipo de literatura.²⁵⁸ Eis algumas das principais razões: (1) a história de Israel não é uma história gloriosa, pelo contrário sempre teve mais derrotas do que vitórias; (2) não há outro herói que não seja o próprio Deus de Israel que age em favor de seu povo; (3) a maioria das guerras israelitas é defensiva e não de ataque. Além do mais, a Bíblia não costuma fazer elogios à nobreza da alma, mas incentiva o fiel a manter o espírito de humildade.²⁵⁹

É possível concluir, pois, que este poema quer mostrar, antes de tudo, que somente o *SENHOR*, o Deus que fez o povo de Israel sair do Egito, com *mão forte e braço estendido*, é rei e Deus. Nada ou ninguém pode comparar-se a Ele no ser e no realizar. Qualquer força opressora que escraviza os pequenos e submete a si mesma os preferidos de Deus terá um fim porque só Ele reina eternamente. Ele é o *lugar* para onde todo ser humano deve ser conduzido para prestar culto e adoração. Somente a Ele se deve toda a honra, a glória e o poder, já que os poderes dos homens são efêmeros e passageiros, e de nada vale confiar-se neles.

Contra aquele que se julga deus querendo impor sua vontade e submeter os demais a si, o *SENHOR* manifesta Sua ira, colocando-se do lado do oprimido para defendê-lo e salvá-lo. Portanto, a liberdade, uma vez duramente conquistada, deve ser celebrada com cantos, com instrumentos musicais e com dança, no reconhecimento da magnificência e do amor incomensurável de Deus por aqueles que Ele criou, salvou e liberta constantemente. Eis a dimensão litúrgica contida nestes poemas.

Neste sentido, receberam destaque as figuras de *Miriam* e de suas companheiras, as quais, seguindo o antigo costume das camponesas, saem ao encontro do herói quando este volta das guerras. Ora, é Deus somente o vencedor de todas as batalhas. Portanto, *Miriam* exerce seu profetismo por meio do canto, da música e da dança nesta celebração

²⁵⁸ A propósito da caracterização “épica” da história da salvação cabe aqui salientar a diferença que há entre o estilo épico, próprio da literatura do mundo greco-romano, e o estilo prosaico, típico da literatura bíblica. Segundo Ska, já que a Bíblia desconhece o estilo épico, as vitórias relatadas têm sempre Deus por autor e as figuras heroicas, como Davi, Débora, Jefté e outras são bem diferentes dos heróis clássicos. Estes são pertencentes à aristocracia e visam sempre à propaganda real ou à propaganda de classe. As personagens bíblicas, ao contrário, pertencem e visam a uma realidade popular (cf. SKA, Jean Louis. *Il Cantico di Mosè (Es 15,1-21) e la regalità di Yhwh, Deus d’Israele: Riflessione sulla poetica ebraica...*, p. 4-20).

²⁵⁹ Cf. SKA, Jean Louis. *Il Cantico di Mosè (Es 15,1-21) e la regalità di Yhwh, Deus d’Israele: Riflessione sulla poetica ebraica...*, p. 14-21.

da liberdade. Ela convida homens e mulheres a cantarem a vitória do *SENHOR* sobre seus inimigos. A “performance” feminina, certamente, contribuiu e ainda contribui imensamente na transformação da história, da cultura e da teologia do judaísmo e do cristianismo.

Finalmente, sublinha-se que estudar os *cantos de Moisés e de Miriam* é adentrar no próprio significado da fé vivida e celebrada continuamente em nossas liturgias judaico-cristãs.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA E BIBLIOGRAFIA

1. SAGRADAS ESCRITURAS

BÍBLIA: A Bíblia de Jerusalém. Nova ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA: Bíblia Sagrada. Tradução: João Ferreira de Almeida rev. e atual. 1993. In: BUSHELL, Michael S.; MICHAEL D. Tan; GLENN, L. *Bible Works*, CD-ROM. Version 6, [2003].

BÍBLIA: TEB tradução ecumênica brasileira. São Paulo: Loyola, 1994.

1.1. Fonte

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

2. BIBLIOGRAFIA

2.1. Documentos do Magistério

DEI VERBUM, *Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A Interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

_____. *O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002. (Documentos da Igreja, 8.)

2.2. Instrumentos de trabalho

BARTEIT, Andrew H. *Gramática do Hebraico Bíblico — fundamentos*. Canoas: RUBRA, 2006.

BAUER, Johannes B. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Loyola, 2000.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.) et al. *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*. Tomo I. Madrid: Ed. Cristiandad, 1978.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (org.). *Grande Lessico Dell'Antico Testamento*. vv. I e VIII. Brescia: Paideia, 1981-1990. 8 v.

CONCORDÂNCIA BÍBLICA Abreviada. 11. ed. Imprensa Bíblica Brasileira. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1971.

CONCORDÂNCIA BÍBLICA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1975.

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

HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. Jr., *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

JENNI, Ernst (Edit.); WESTERMANN, Claus (Colab.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tomos I e II. Madrid: Ed. Cristiandad, 1978-1985.

LAMBIDIN, Thomas O. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.

LÉON-DUFOUR, Xavier; DUPLACY, Jean; GEORGE, Augustin et al. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1967.

MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983.

MAZAR, Amihai. *Arqueologia na Terra da Bíblia: 10.000-586 a.C.* São Paulo: Paulinas, 2003.

RICHARD, J. Clifford. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã Ltda/Paulus, 2007.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. V. I. Petrópolis: Vozes, 1995.

SHÖKEL, L. Alonso. *Hermenéutica de la Palabra: II Interpretación Literaria de Textos Bíblicos*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1987, Huesca 30-32.

_____. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. *Leia a Bíblia como Literatura*. São Paulo: Loyola, 2007.

SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.); GARGANO, Innocenzo et al. *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000. (Bíblica Loyola 28).

2.3. Livros específicos

ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. *Êxodo 1-15: A Formação do Povo*. São Paulo: CEPE, 1992.

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

ALTER, Robert. *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*. New York/London: W. W. Norton & Company, 2004.

_____. The Song of the Sea. In: BLOOM, Harold (ed.). *Exodus: Modern Critical Interpretations*. New York, New Haven, Philadelphia: Chelsea House Publishers, 1987.

BRENNER, Athalya (org.). *De Êxodo a Deuteronômio a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000.

BURDEN, Jasper J. Exodus 1-15: Text and Context. Proceedings of the 29th annual congress of the Old Testament Society of South Africa. In: *Ou Testam. Werkg. Suid-Afrika 27-29*. Pretoria: V. & R. Printing Works, Paul Kruger Street, 1987.

CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: The Magnes Press, 1967.

CHILDS, Brevard S. *Il Libro dell'Esodo: Commentario critico-teologico*. Asti: Edizioni Piemme Spa, 1995.

CHOURAQUI, André. *A Bíblia — Nomes (Êxodo)*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1996.

COATS, George W. *Exodus 1-18: The Forms of the Old Testament Literature*. V. IIA. Michigan / Cambridge, U.K.: Publishing Company Grand Rapids, 1999.

COLE, R. Alan. *Exodus: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. England Downers Grove, Illinois, U.S.A: Inter-Varsity Press Leicester, 1973.

DAVIES, G. Henton. *Exodus: Introduction and Commentary*. London: SCM, [1967].

DORON, Pinchas. *Rashi's Torah Commentary: Religious, Philosophical, Ethical, and Educational Insights*. Northvale/New Jersey/Jerusalem: Jason Aronson Inc., 2000.

DOZEMAN, Thomas B. *God at War: Power in the Exodus Tradition*. New York: Oxford University Press, 1996.

DRAY, Stephen. *Exodus: Free to Serve*. Nottingham: Crossway Books, [2003].

DURHAM, John I. *Exodus: Word Biblical Commentary*. V. 3. Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1987.

ELLENS, J. Harold; ELLENS, Deborah L. (ed.); et al. *God's Word for Our World: Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries*. London: T & Clark International, 2004.

GOWAN, Donald E. *Theology in Exodus: Biblical Theology in the Form of a Commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1994.

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

HOUTMAN, Cornelis. *Exodus: Historical Commentary on the Old Testament*. V. 2. Kampen: Kok Kampen, 1996.

JANZEN, Waldemar. *Exodus: Believers Church Bible Commentary*. Scottdale, Pennsylvania: Herald Press, 2000.

LANGSTON, Scott M. *Exodus through the centuries*. Blackwell Bible Commentaries. USA, UK, Australia: Blackwell Publishing, 2006.

McNEILE, Alan. H. *The Book of Exodus: with Introduction and Notes*. Edited by Walter Lock D.D. London: Methuen & Co., 1908.

MELAMED, Matzliah Meir. *Torá: A Lei de Moisés*. Ed. rev. e ampl. da obra “A Lei de Moisés e as Haftarót”. São Paulo: Sêfer, 2001.

MILLER, Chaim. *Chumash: O livro do Êxodo*. Com comentários de Rashi, Targum Onkelos, Haftarot e comentários compilados de Textos Rabínicos Clássicos e das obras do Rebe Lubavitch. São Paulo: Maayanot, 2009.

NEPI, Antonio. *Esodo (Capitoli 1-15)*. Padova: Messaggero di Sant’Antonio, 2002.

NOTH, Martin. *Exodus: A Commentary*. The Old Testament Library. Philadelphia: The Westminster Press, 1962.

PIXLEY, George V. *Êxodo: Grande Comentário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *On Exodus: A Liberation Perspective*. New York: Orbis Books, 1987.

PLASTARAS, James. *Il Dio dell’Esodo: La teologia dei racconti dell’Esodo*. Torino: Marietti, 1976.

RAVASI, G. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1985.

SARNA, Nahum M. *The JPS Torah Commentary Exodus שמות*. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary. Philadelphia/New York/Jerusalem: The Jewish Publication Society, 5751/1991.

SHLOMO, Yitzjaki Rabi (Rashi). *Êxodo*. 2. ed. Buenos Aires: Yehuda, [s.d.]. [Traducción directa al castellano del original hebreo por Enrique Jaime Zadoff (El Pentateuco), Jaime Barilko (Rashi)]. 5 v.

2.4. Livros gerais

BRIGHT, J. *História de Israel*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1981. (“O mundo das Origens de Israel”).

CROATTO, J. Severino. *Exodus: A Hermeneutics of Freedom*. New York: Orbis Books, 1981.

DACY, Marianne. *Let us Rejoice: The Jewish Roots of Christian Feasts*. Australia: Lumino Press, 2008.

DE VAUX, Roland. *Historia Antigua de Israel: Desde los orígenes a la entrada en Canaan*. Tomo. I. Madrid: Cristiandad, 1975.

FRITZ, Maureena. *A Experiência do Êxodo*. São Paulo: Loyola, 2002.

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

LARSSON, Göran. *Bound for Freedom: The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions*. Peabody, Massachusetts - USA: Hendrickson Publishers, 1999.

PURY, Albert de (org.). *O Pentateuco em Questão: As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SKA, Jean Louis. *Introdução à Leitura do Pentateuco: Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2003 (Bíblica Loyola, 37).

VOGELS, Walter. *Moisés e suas múltiplas facetas: Do Êxodo ao Deuteronômio*. São Paulo: Paulinas, 2003.

2.5. Revistas e periódicos

ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. A Mulher na Memória do Êxodo. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 16, p. 38-51, 1988.

AZEVEDO, Walmor Oliveira de. Êxodo como paradigma para a compreensão da Bíblia na América Latina. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, n. 31, p. 19-44, 2000.

BLANCO, Carlos. El Êxodo: aspectos literarios, arqueológicos y teológicos. *Estudios Bíblicos*. Pamplona, v. LXII, cuaderno 3, p. 249-279, 2004.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Um Êxodo entre muitos outros. A beleza do transitório obscurecida pelo discurso do permanente: uma leitura de Êxodo 1-15. *RIBLA*. Petrópolis, n. 23, p. 79-91, 1996.

SOUSA, Ágabo Borges de. Experiências da Caminhada: Êxodo 15-18. *RIBLA*. Petrópolis, n. 23, p. 92-96, 1996.

SCHWANTES, Milton. Cantorias de um povo saído do cativeiro: A festa que vem depois (Êxodo 15). *Estudos Bíblicos*, Petrópolis/São Leopoldo, n. 43, p. 13-18, 1994.

_____. A Origem Social dos Textos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 16, p. 31-37, 1988.

PATTERSON, Richard D. Victory at Sea: Prose and Poetry in Exodus 14-15. *Bibliotheca Sacra*, v. 161, n. 641, p. 42-54, [January-March] 2004.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Tamborins, Espelhos e Sonhos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 73, p. 67-75, 2002.

TILLESSE, Caetano Minette de. Êxodo. O Êxodo nos Salmos. *Revista Bíblica Brasileira*. V. 15, Número Especial 1-2-3, p. 45-61, 1998.

2.6. Edição particular

SKA, Jean Louis. *Il Cantico di Mosè (Es 15,1-21) e La regalità di Yhwh, Deus d'Israele*. Riflessione sulla poetica ebraica. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2009, p. 14-21 (mimeografado).

2.7. Meios eletrônicos

CONSTABLE, Thomas L. *Notes on Exodus*. 2010 Edition. Disponível em: <http://www.soniclight.com/constable/notes/pdf/exodus.pdf?q=exodus>. Acesso em 04 novembro 2010, 21:40.

FREEDMAN, D. Noel. Temple without Hands. In: *Temples and High Places in Biblical Times*. Proceedings of the Colloquium in honor of the Centennial of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion. Jerusalem: The Nelson Glueck School of Biblical Archaeology, 1981. Disponível em: <http://bhporter.com/Porter%20PDF%20Files/Temples%20and%20high%20places%20in%20bib%20Times.pdf>. Acesso em: 23 novembro 2010, 11:07.

LABUSCHAGNE, C. J. *The Song at the Reed Sea in Exodus 15 — Logotechnical Analysis*. Disponível em: <http://labuschagne.nl/1.exod15.pdf>. Acesso em: 26 maio 2010, 11:04.