

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

JOSUÉ BERLESI

HISTÓRIA, ARQUEOLOGIA E A CRONOLOGIA DO ÊXODO: HISTORIOGRAFIA E
PROBLEMATIZAÇÕES

São Leopoldo

2007

JOSUÉ BERLESI

HISTÓRIA, ARQUEOLOGIA E A CRONOLOGIA DO ÊXODO: HISTORIOGRAFIA E
PROBLEMATIZAÇÕES

Dissertação de Mestrado para obtenção
do grau de Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação
Área: Teologia História

Orientador: Prof. Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero

São Leopoldo

2007

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B514h Berlesi, Josué

História, arqueologia e a cronologia do Êxodo :
historiografia e problematizações / Josué Berlesi ;
orientador Júlio Paulo Tavares Zabatiero. – São Leopoldo :
EST/IEPG, 2007.

81 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia.
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação. Mestrado em
Teologia. São Leopoldo, 2007.

1. Judeus – História – Até 1200 a.C. 2. Êxodo (Evento bíblico). I. Zabatiero, Júlio Paulo Tavares. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da Escola Superior de Teologia

RESUMO

Recentes pesquisas acadêmicas colocaram em xeque determinadas parcelas da história do antigo Israel. O que se pode afirmar, ao certo, é que um consenso sobre a história do povo hebreu parece distante. Tendo em vista esses dados, a presente pesquisa aborda uma considerável parte da historiografia sobre um importante evento da história do povo em questão, a saber: o êxodo. A primeira parte do estudo ocupa-se em investigar como o referido evento foi interpretado nos ambientes teológicos. Para tanto são utilizadas as obras de pesquisadores maximalistas, nitidamente conservadores e dos exegetas histórico-críticos. A segunda parte, por sua vez, ocupa-se em investigar como o êxodo foi abordado na academia por autores não vinculados à teologia, dando ênfase, sobretudo, as obras de historiadores e arqueólogos. De modo geral, em ambas as partes são considerados aspectos como os antecedentes do êxodo, as evidências deste e sua rota. A última parte, trata especificamente da cronologia do êxodo, abordando as principais datas propostas para este evento. Não obstante, é perceptível um esforço de pesquisa na tentativa de detectar a plausibilidade histórica do êxodo. De modo semelhante tenta-se esclarecer como o referido evento assumiu tão grande importância na tradição do antigo Israel.

Palavras-chave: História dos Hebreus, Êxodo, Historiografia.

ABSTRACT

Recent academic researches brought doubts to certain parts of the History of ancient Israel. And also, there isn't an agreement about the History of Hebrew people. Thus, this research is taking into consideration a significant part of the historiography of an important event of their history: the exodus. The first part of this research concerns about how this event was interpreted in theological environments. Aiming for that, books from maximalists researchers, notably conservatives, and books from the historical – critical method followers are used. The second part investigates how the exodus was interpreted outside the theological environment, emphasizing mainly historians and archaeologists' books. In both parts it's considered aspects like the previous events of the exodus, it's evidences and it's route. The last part, however, concerns specifically about the exodus' cronology emphasizing the main dates proposed for this event. Although, above that, it's recognizable the effort to detect the historical possibility of the exodus. And also, the effort to explain how did the exodus assume such great importance in the ancient israelite tradition.

Key words: Hebrew History, Exodus, Historiography.

SUMÁRIO

Introdução	1
1 CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS	5
1.1 Tópicos gerais sobre o método histórico-crítico e sobre a formação do pentateuco	13
2 O ÊXODO EM PERSPECTIVA HISTÓRICO-TEOLÓGICA	17
2.1 Interpretações críticas	17
2.1.1 <i>Os antecedentes do êxodo</i>	17
2.1.2 <i>Evidências do Êxodo</i>	21
2.1.3 <i>A rota do Êxodo</i>	29
2.2 Os maximalistas	37
3 O ÊXODO SEGUNDO HISTORIADORES E ARQUEÓLOGOS	50
3.1 Os Minimalistas	56
4 A CRONOLOGIA DO ÊXODO	64
4.1 A data do século XV a.C.	67
4.2 A data do século XIII a.C.	70
Conclusão	75
Referências	81

INTRODUÇÃO

O êxodo é um dos elementos que definem a identidade de Israel e corroboram a determinação de Yahweh/Javé como seu deus. Em diversas passagens do Antigo Testamento, faz-se presente a memória de que o povo hebreu foi libertado do Egito mediante o poder de seu deus especial, Yahweh. Dessa maneira, o referido evento fornece sustentação teológica e histórica para o judaísmo e, em certa medida, para o cristianismo. Conforme as informações veterotestamentárias, é por meio do êxodo que Yahweh estabelece uma aliança com seu povo, configurando, assim, um projeto de nação.

A imagem do êxodo foi e permanece sendo lembrada e ressignificada desde a antiguidade até os dias atuais, na tradição judaica, na propaganda anti-semita do mundo antigo, na teologia cristã e até mesmo em Hollywood, por meio do filme de Paul Newman¹. Autores gregos de diferentes épocas, por exemplo, utilizaram a saída do Egito para empreender uma propaganda difamatória contra os judeus. Lisímaco é um destes casos. Na obra *Contra Apionem* I, 304-311, de Flávio Josefo, são citadas as seguintes palavras de Lisímaco:

No reinado de Bocoris, rei do Egito, o povo judeu, que estava afligido com lepra, escorbuto e outras doenças, refugiou-se nos templos e vivia uma

¹ ROMER, John. **Testamento**: os textos sagrados através da história. São Paulo: Melhoramentos, 1991, p. 271.

existência mendicante. As vítimas de doenças sendo muito numerosas, uma escassez tomou conta do Egito.²

Além de Lisímaco, autores como Diodoro Sículo, Apião, Queremon e outros usaram a imagem do êxodo para veicular uma mensagem anti-semita, afirmando que os judeus, na verdade, eram leprosos e/ou impuros expulsos do Egito³.

A saída do país dos faraós é constantemente lembrada na tradição judaica através do ritual de Páscoa. Todavia, o referido evento também logrou grande utilização no cristianismo, sobretudo, com o advento da Teologia da Libertação. Mediante esta, o êxodo foi ressignificado; sendo assim, os povos oprimidos da América Latina representavam os hebreus oprimidos no Egito. Nesse sentido, as palavras de Croatto são ilustrativas:

[...] o Êxodo é um acontecimento cheio de sentido (como revelam o relato bíblico e a experiência de Israel) e que ainda não foi concluído. [...] Se nossa leitura do querigma bíblico serve para algo, a “memória” do Êxodo se converte para nós – povos oprimidos do Terceiro Mundo – em Palavra provocadora, em anúncio de libertação. [...] Em uma linha hermenêutica, é perfeitamente viável que nos entendamos baseados em nossa situação de povos “escravizados” econômica, política, social ou culturalmente.⁴

Dessa forma, é possível se ter noção da importância que o êxodo adquiriu. Entretanto, até que ponto o referido evento bíblico é historicamente pertinente? Essa é uma das questões a serem abordadas na presente pesquisa. Para tanto, serão utilizados pesquisadores de distintas correntes de estudo. De modo semelhante, tentar-se-á explicar como o acontecimento em questão assumiu considerável importância, principalmente, na tradição do antigo Israel.

De modo geral, dar-se-á ênfase aos estudiosos de três correntes de interpretação, a saber: os minimalistas, os exegetas histórico-críticos e os

²Contra Apionem I. **Quem eram os judeus?** Disponível em <<http://www.airtonjo.com/minimalistas.htm>>. Acessado em 30 nov. 2006.

³SILVA, Airton José. **Os Minimalistas**. Disponível em <<http://www.airtonjo.com/minimalistas.htm>>. Acessado em 30 nov. 2006.

⁴CROATTO, José Severino. **Êxodo: uma hermenêutica da liberdade**. São Paulo: Paulinas, 1981, p.40-41.

maximalistas. Estes últimos se caracterizam pelo intento de legitimar a narrativa bíblica – desenvolvem um esforço de pesquisa para comprovar a autenticidade histórica do texto bíblico. Os minimalistas, por sua vez, possuem uma visão cética quanto ao emprego da Bíblia como fonte histórica; dessa maneira, recorrem, principalmente, à arqueologia. Por fim, os exegetas histórico-críticos se caracterizam por uma detalhada e criteriosa análise da narrativa bíblica pressupondo que o atual texto preserva memória histórica confiável.

Diferentes aspectos acerca do êxodo serão abordados nessa pesquisa, tais como os antecedentes desse evento, suas evidências extra-bíblicas, sua rota e sua cronologia. De certo modo, será possível tomar conhecimento de uma significativa parcela da historiografia sobre o êxodo.

Tendo em mente essas informações, fazem-se necessários alguns esclarecimentos finais. Por exemplo, é preciso mencionar que o termo “israelitas” será usado entre aspas (“”) devido à compreensão de que Israel só se forma na Palestina⁵; assim, não poderia haver israelitas no Egito. Determinada parcela de pessoas que esteve em território egípcio acabou se incorporando posteriormente ao grupo que deu origem aos israelitas de fato.

No mais, também é preciso mencionar que todas as passagens bíblicas citadas ao longo do estudo foram extraídas da Bíblia de Jerusalém. A sigla AT será utilizada como forma abreviada de Antigo Testamento.

Por último, cabe salientar que a preocupação primária desta pesquisa é historiográfica, não exegética, nem teológica, de modo que se faz necessário alertar quanto a limitações da pesquisa que se referem a essa parcela do conhecimento.

⁵ A esse respeito pode-se consultar, por exemplo: GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até nossos dias**; Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005, p.50. (a).

Entretanto, o estudo revelar-se-á significativamente instigante, possibilitando compreender que a aproximação entre historiadores e teólogos tende a ser ricamente produtiva.

1 CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

A presente pesquisa se ocupa de um tema específico: o êxodo. Contudo, algumas considerações teóricas mais gerais se fazem necessárias, em decorrência, sobretudo, de a História de Israel estar recebendo profunda revisão na atualidade. O pressuposto teológico de que Israel é o “povo escolhido por Deus” orientou a maior parte da produção historiográfica sobre o povo hebreu. Desse modo, a Bíblia sempre foi considerada fonte principal para o estudo do Israel antigo. As recentes pesquisas conduzidas pelos minimalistas colocaram em xeque essa postura. Atualmente questiona-se o uso da Bíblia como fonte histórica; porém, ainda mais alarmante, questiona-se a possibilidade de se “fazer” a história de Israel.

O uso dos escritos veterotestamentários tem sido amplamente questionado. De outra parte, as evidências arqueológicas e extra-bíblicas crescem em importância. Em consonância, o termo “História de Israel” está sendo combatido. Propõe-se em seu lugar uma “História do Levante” ou “História da Síria/Palestina”⁶.

Contudo, uma tradicional história dos hebreus, alicerçada nas informações bíblicas, continua a persistir com vigor, sobretudo, em duas frentes. A primeira delas é conduzida pelos discípulos de Albright, a chamada escola americana, que tem no estado do Texas a sua principal base. Os pesquisadores pertencentes à referida

⁶SILVA, Airton José. **Os Minimalistas**. Disponível em <<http://www.airtonjo.com/minimalistas.htm>>. Acessado em 30 nov. 2006.

escola preservam uma postura nitidamente conservadora. A segunda frente, por sua vez, mais progressista, é fruto da influência de Martin Noth, exegeta alemão que inspirou um amplo número de pesquisadores. Entretanto, cabe salientar que há uma considerável diferença na argumentação das referidas linhas.

De modo geral, os pesquisadores que se valem da Bíblia como fonte histórica consideram que evidências extra-bíblicas confirmam a legitimidade do referido testemunho religioso. Mesmo assim, é necessário considerar que a narrativa veterotestamentária sofreu várias interpolações ao longo dos anos, muitas vezes para atender as exigências de um pensamento religioso, como é o caso da reforma feita pelo rei Josias⁷.

Segundo Schreiner, a existência de algumas fontes extra-bíblicas, como o arquivo da residência real de Mari, no Médio Eufrates, com mais de 20 mil tabuinhas cuneiformes; o arquivo da cidade hurrita de Nuzi, com 300 tabuinhas; as tabuinhas do Tel el-Amarna, etc., permitem que se analise o contexto da narrativa bíblica e, às vezes, auxiliam a identificar a pertinência histórica da Bíblia⁸, legitimando o uso desta como fonte.

Entretanto, para Schreiner:

É um erro pôr uma questão sobre a verdade onde os autores bíblicos não a puseram. Eles querem, sem dúvida, dar testemunho sobre o que aconteceu; mas não lhes interessa registrar simplesmente um fato e transmiti-lo por si mesmo.⁹

Já Robin Lane Fox diz que:

A uma distância de 2 mil anos ou mais, pode parecer impossível decidir o que um autor pretendia, e irrelevante aplicar à sua obra nossas idéias modernas de verdade e falsidade. Discordo. Os israelitas não tinham uma teoria da verdade, mas seria condescendente presumir que um povo pré-

⁷ FINKELSTEIN, Israel e SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**; Tradução Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa Editora, 2003, p.370-396.

⁸ SCHREINER, Josef. **Palavra e Mensagem do Antigo Testamento**. Tradução Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2004, p.44.

⁹ SCHREINER, 2004, p. 70.

filosófico não pudesse se preocupar com os indícios ou em saber se algo era verdadeiro ou falso.¹⁰

Portanto, ao se tomar a Bíblia como fonte válida para a história de Israel, deve-se levar em conta algumas considerações. Se, por um lado, a pertinência histórica do texto bíblico pode consistir na coerência com um sistema geral de crenças (coerência interna do relato); por outro, pode consistir na correspondência do relato aos fatos¹¹.

Frente a isso, entende-se que um texto pode não ser fiel aos fatos que narra; contudo, fornece indícios e informações significativas sobre o seu contexto de produção. Portanto, auxilia a descrever a cultura e sociedade do povo que o produziu.

Interpretada de outra forma, a validade histórica do texto bíblico é vista como a maior adequação possível ao fato narrado: em que medida o texto é factual, ou melhor, em que medida corresponde aos fatos que apresenta.

Com base nesses elementos, faz-se necessário um esclarecimento no que concerne aos fatos históricos. Como devem ser estes abordados? Como é possível identificá-los?

Antes de tudo, deve-se saber quais fenômenos podem ser considerados fatos históricos: um acontecimento, algo que aconteceu uma vez; processos com regularidades; instituições e seu papel na vida social; produtos materializados de acontecimentos/processos; cultura material? Em princípio toda a manifestação da vida social do homem pode configurar um fato histórico, mas é preciso que tenha relevância para o processo histórico, a fim de se tornar objeto da ciência da história. Contudo, a resposta a essa pergunta não advém do que concerne um mero

¹⁰ FOX, Robin Lane. **Bíblia verdade e ficção**. Tradução Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 151.

¹¹ FOX, 1993, p.15.

acontecimento, mas do que o discerne um objeto incluso em um sistema de referência, em um contexto determinado que faz de algo vulgar um “fato histórico”. Para qualificar um fato como histórico, é preciso analisar o contexto do acontecimento, suas relações com outros acontecimentos considerados, com uma certa totalidade, o sistema de referência em que se expressa¹².

Para Ranke, um dos fundadores da história científica na Alemanha e um dos fundadores do historicismo, a tarefa do historiador consistia apenas na exposição dos fatos “puros”, sem interpretação nem comentários: “se alguém estabelecer de maneira competente um fato histórico, estabeleceu-o para todos os investigadores interessados”.¹³ No entanto, tendo a consciência de que os fatos “puros” são inalcançáveis, torna-se um dever do historiador verificar a exatidão dos fatos. “Ele deve procurar focalizar todos os fatos conhecidos, ou que possam ser conhecidos, e que tenham alguma importância para o tema em que está empenhado e para a interpretação a que se propôs¹⁴”.

Levando em consideração os elementos já mencionados, cabe salientar que um fato só se torna fato histórico mediante a interpretação do historiador. Sendo assim, o essencial da história seria a interpretação e não o fato; pensando desse modo, a história seria subjetiva por depender dos critérios e da escolha do historiador¹⁵. Outro fator relevante está na impossibilidade de alcançar o realmente acontecido devido à natureza parcial dos documentos e dos fatos. Segundo Hobsbawm, tendo em mente que a história pode ser (mal) usada para inúmeras ações, torna-se importante tentar estabelecer a diferença entre fato e ficção,

¹² SCHAFF, Adam. **Os fatos históricos e a sua seleção**. História e verdade. São Paulo, Martins Fontes, 1978. p.208-209.

¹³ SCHAFF, 1978, p.204.

¹⁴ CARR, Edward H. **Que é história?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p.27.

¹⁵ Veja-se em: VEYNE, Paul. **Como se Escreve História**. Tradução Alda Baltar e Maria A. Kneipo. Brasília: Editora da UNB, 1982.

embora, muitas vezes, não seja uma tarefa fácil. No que concerne a história dos hebreus, o relato bíblico, tal como se apresenta, ou seja, sem interpretação crítica, é utilizado como suporte para o argumento sionista, o qual reivindica a posse do Estado de Israel apenas para os judeus. Nesse sentido, Hobsbawm defende a idéia de se tentar estabelecer a fronteira entre o acontecimento e o fictício, uma vez que a história pode ser usada para legitimar ações políticas de diferentes cunhos¹⁶.

No que concerne à identificação dos fatos na Bíblia, além do auxílio da história e da arqueologia, pode-se tentar estabelecer a fronteira entre fato e ficção através da análise do gênero literário, pois em todo Antigo Testamento é absolutamente possível detectar sagas, novelas, historiografia dentre outros gêneros. Porém, neste caso, torna-se necessária uma noção mínima do processo de formação do texto bíblico.

Dessa forma, revela-se perceptível que a Bíblia agrega informações históricas, mitos, etiologias, etc. Contudo, para os que insistem em interpretar o testemunho religioso como mera literatura vale salientar que:

Essa oposição entre literatura e as coisas realmente sérias rui no momento em que nos damos conta de que em qualquer cultura é exceção a invenção literária ser uma atividade puramente estética. Os escritores agrupam palavras em certa ordem agradável, em parte, porque a ordem agrada, mas também, muitas vezes, porque a ordem os ajuda a refinar os significados, torná-los mais memoráveis, mais satisfatoriamente complexos, de modo que o que é bem elaborado na linguagem pode envolver mais poderosamente o mundo dos eventos, valores [...].¹⁷

Sendo assim, torna-se necessário dispensar atenção para a fonte da pesquisa. Entretanto, é fundamental se ter a noção de que qualquer documento refletirá apenas uma visão parcial do fato, sem contar as possíveis marcas deixadas pelo autor. “Nenhum documento pode nos dizer mais do que aquilo que o autor

¹⁶ HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁷ ALTER, Robert e KERMODE, Frank. (Org.) **Guia literário da Bíblia**. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. p.27.

pensava [...] ou talvez apenas o que ele queria que os outros pensassem que ele pensava, ou mesmo apenas o que ele próprio pensava pensar”.¹⁸ Desse modo, é importante reconhecer o contexto no qual a fonte foi produzida.

Tentar buscar a correspondência de um relato com o acontecimento não se caracteriza como uma obsessão positivista. É bem verdade que o fato histórico constitui-se no âmago da história positivista e que esta se alimenta de fatos. Contudo, o acontecimento recobrou seu lugar na pesquisa histórica; “[...] hoje em dia, o acontecimento, que se tornou sintoma, ponto de observação, reflexo das estruturas e agente de sua evolução, não é mais incompatível com a ambição científica da história”.¹⁹

Há os que acusam a História de ser incapaz de responder sobre o passado, mesmo que parcialmente. Afirmam ainda que os “fatos” não passam de construções intelectuais e ideológicas desacreditando, assim, a pesquisa histórica. Entretanto, em contraponto, Hobsbawm afirma:

Defendo vigorosamente a opinião de que aquilo que os historiadores investigam é real. O ponto do qual os historiadores devem partir, por mais longe dele que possam chegar, é a distinção fundamental e, para eles absolutamente central, entre fato comprovável e ficção, entre declarações históricas baseadas em evidências e sujeitas a evidenciação e aquelas que não o são.²⁰

Sabe-se que o testemunho religioso veterotestamentário possui sua origem em um passado que só se conhece de forma parcial. Logo, é significativa a contribuição da arqueologia, história e lingüística comparada.

Importante salientar que levando em consideração o que se conhece da história literária dos povos do Oriente próximo antigo, as origens e desenvolvimento

¹⁸ CARR, 1978, p.18.

¹⁹ BURGUIERE, André (org). **Dicionário das Ciências Históricas**. Traduzido por Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 315.

²⁰ HOBBSAWM, 1998, p.08.

dos textos passam por uma fixação oral, que, pouco a pouco, resultam na fixação por escrito. Com isso, nos casos em que se apresenta a ausência de informações do contexto externo da Bíblia, deve recorrer-se à análise do próprio texto. De qualquer forma, o fato é que um considerável número de estudiosos permanece utilizando as informações veterotestamentárias como fonte segura para a história dos hebreus.

Porém, as recentes pesquisas minimalistas²¹ parecem rejeitar as chaves hermenêuticas expostas até o momento. Para determinados pesquisadores já não se pode trabalhar dentro das categorias de fato e ficção na abordagem do Israel antigo. Mario Liverani, por exemplo, afirma que na realidade presente há um grande fluxo de informação, a informação instantânea, a qual leva a duvidar da existência do fato²². Barstad, por seu turno, defende que é necessário se acostumar a uma história com diferentes verdades, marcada pela multiplicidade de métodos. Além disso, o referido pesquisador afirma que o futuro pertence à história narrativa²³.

De modo geral, os minimalistas consideram que não há uma história acadêmica de Israel. Philip Davies, por sua vez, trabalha com a hipótese de três “Israéis”²⁴. Segundo o referido autor, existe um Israel literário (o Israel da Bíblia), outro histórico (a população que habitou parcela do território palestinese durante certo tempo da Idade do Ferro) e, por fim, o “antigo Israel”, fruto do cruzamento entre os dois primeiros.

Contudo, entre os minimalistas existem significativas divergências. Há quem considere ser impossível a elaboração de uma história de Israel, em contrapartida, os que discordam dessa posição defendem uma história de Israel baseada,

²¹ Não somente as pesquisas “minimalistas” mas também alguns estudiosos vinculados ao Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica contestam a tradicional historiografia sobre o Israel antigo.

²² LIVERANI, Mario. **Nuovi sviluppi nello studio dell’Israele Biblico**. apud SILVA, Airton José. **Os Minimalistas**. Disponível em <<http://www.airtonjo.com/minimalistas.htm>>. Acessado em 30 nov. 2006.

²³ GRABBE, Lester L. (ed.). **Can a ‘History of Israel’ Be Written**, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, pp. 37-64.

²⁴ DAVIES, Philip R., **In Search of ‘Ancient Israel**, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.

principalmente, nas evidências arqueológicas e extra-bíblicas, minimizando, assim, o papel dos escritos veterotestamentários, pois estes circularam longo tempo na oralidade até o momento de sua fixação por escrito. Desse modo, os minimalistas optam por utilizar fontes contemporâneas aos eventos a serem reconstruídos.

Lamentavelmente essas informações mais recentes acerca da historiografia do Israel antigo ainda são desconhecidas no Brasil. Embora, é verdade, uma tímida reação aos minimalistas tem sido desenvolvida por alguns teólogos. Ao que parece a alternativa emergente, levada a cabo por um ainda pequeno grupo de exegetas bíblicos, está sendo investigar o Israel antigo sob o enfoque da história cultural.

Originalmente os referidos teólogos são herdeiros do método histórico-crítico e da influência de Martin Noth. Porém, cada vez mais os citados pesquisadores parecem se aproximar de pensadores como Chartier e Ginzburg. Ao procederem desse modo almejam combater o descrédito dos minimalistas no que se refere ao uso da Bíblia como fonte histórica.

Consideram que os textos bíblicos constituem-se em fonte incomparável para a pesquisa historiográfica, pois oferecem os testemunhos escritos dos processos de formação da identidade dos antigos hebreus. Desse modo, defendem que a construção da identidade é elemento integrante da consciência histórica, logo, a Bíblia, por ser a representação escrita desse processo, deve servir de fonte para a reconstrução da história de Israel.

Os referidos teólogos brasileiros se utilizam, por exemplo, de Roger Chartier, o qual afirma: “a história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objecto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”²⁵. Com base nessas palavras os

²⁵ CHARTIER, R. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990, p. 16s.

citados pesquisadores defendem que através, mas não unicamente, dos textos bíblicos é possível analisar as diferentes maneiras mediante as quais o povo hebreu construiu, pensou e deu a ler a sua realidade social.

1.1 Tópicos gerais sobre o método histórico-crítico e sobre a formação do pentateuco

Após as considerações mais voltadas a história, cabe tentar esclarecer alguns elementos referentes à teologia, com o objetivo de analisar determinados aspectos acerca do método histórico-crítico e ao tema da saída do Egito no AT. Quanto ao primeiro tentar-se-á apresentar sua origem e morfologia, no que concerne ao segundo a tentativa será de demonstrar, de forma geral, uma parcela da pesquisa sobre o pentateuco e algumas peculiaridades referentes ao tema do êxodo, que se fazem presentes na narrativa bíblica. Evidentemente, não se tratará de uma grande análise do texto sobre a saída do Egito, outrossim, serão aprofundados alguns detalhes dessa narrativa.

Com base nessas informações deve-se dizer que a preocupação com a interpretação da Bíblia é um elemento presente desde a antiguidade tardia. Na história da igreja, Orígenes foi pioneiro ao expor uma teoria hermenêutica para o testemunho religioso em questão. Tal cuidado com a análise bíblica percorreu a Idade Média, a Reforma e atualmente continua a persistir com vigor.

Interessa neste momento tentar compreender os elementos que possibilitaram a origem do chamado método histórico-crítico. Sem dúvida, a gênese deste está relacionada a uma pretensão de imprimir um caráter científico aos estudos da Bíblia. Na Europa ocidental algumas mudanças determinantes no

pensamento da época possibilitaram o surgimento do referido método, destaca-se o iluminismo na Alemanha, o deísmo inglês e o ceticismo francês.²⁶

Um elemento de importância refere-se ao fato de que o método histórico-crítico constitui-se de vários métodos de análise de um determinado texto. Os passos essenciais do referido método residem na tradução e crítica textual, crítica literária, história traditiva, história redacional, história da forma, história temática, análise de detalhes, conteúdo teológico e escopo.²⁷

Tendo tais informações básicas sobre o método histórico-crítico, cabe apresentar alguns aspectos referentes ao pentateuco. Mesmo considerando que o estudo acerca do êxodo conte com outras fontes²⁸ além do texto bíblico, tentar-se-á proceder a uma análise exclusiva desse último, reconhecendo-o, conseqüentemente, como fonte privilegiada ou principal. É fundamental para o historiador questionar sua fonte para construir interpretações, entretanto, é também importante conhecer a origem da mesma e sua ligação com a sociedade que a produziu.

No estudo do êxodo, o pentateuco destaca-se como parcela principal de análise, porém, a tradição da saída do Egito é um elemento presente em várias outras passagens do AT²⁹. Considerando essas informações tentar-se-á compreender as origens dos cinco primeiros livros da Bíblia.

Conforme a tradição judaica e também cristã, Moisés teria sido o autor do pentateuco. No entanto, em Deuteronômio 34.5-12 está descrita a morte de tal personagem, como então os cinco primeiros livros bíblicos poderiam ser atribuídos a

²⁶ MUELLER, Enio R., **O Método Histórico-Crítico**: uma avaliação, in: FEE, Gordon / STUART, Douglas, *Entendes o que Lês?*. São Paulo, Vida Nova, 1984, p.237-318.

²⁷ Para maiores informações dos passos citados veja-se: MUELLER, 1984, p. 256-260.

²⁸ As eventuais fontes arqueológicas, por exemplo.

²⁹ RAD, Gerhard von. **Teologia do Antigo Testamento**: teologia das tradições históricas de Israel. São Paulo: Aste, 1973-1974. vol 1, p. 183.

sua autoria? Segundo pensavam Josefo e Fílon, Moisés teria sido inspirado a ponto de poder descrever, antecipadamente, sua própria morte.³⁰

Na tradição cristã mais conservadora, Moisés é considerado o autor de Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, sobretudo, pelo fato do próprio Cristo reconhecer sua autoria, conforme consta em algumas passagens neotestamentárias³¹. Mas, já no Século XV, estudos teológicos passaram a refutar a autoria mosaica, intitulado Esdras como o verdadeiro autor, tal hipótese envolveu uma série de pesquisadores e permaneceu longo tempo em discussão. Uma significativa contribuição foi dada pelo deísta inglês Thomas Hobbes, segundo o qual: “O Pentateuco é em si mesmo um livro pós-mosaico, apesar de que uma ou outra perícopes (como por exemplo Dt 11-27) deva remontar a Moisés”.³²

Essas contradições do texto bíblico conduziram a se pensar em uma autoria plural. Note-se que o texto apresenta algumas duplicações, como, por exemplo: dois relatos da criação (Gn 1.26-27 e 2.4b-25), dois relatos da aliança com Abraão (Gn 15 e 17), duas menções do Décalo (Ex 20, 2-17 e Dt 5, 6-21), etc. Além disso, para falar de Deus, o texto alterna-se empregando os termos “Javé” e “Elohim”.

O ministro protestante alemão, H. B. Witter (1711), foi pioneiro ao afirmar que o pentateuco era fruto de autores diferentes, os quais produziram seus escritos em períodos também diferentes.³³ Entretanto, Jean d’Astruc, médico de Luís XV, recebeu notoriedade por ter dividido a narrativa do Gênesis em duas colunas, uma contendo as passagens onde Deus era chamado Elohim e outra em que era chamado Javé. Contudo, a teoria explicativa das fontes que formaram o pentateuco,

³⁰ Veja-se: PURY, Albert de (org). **O Pentateuco em questão**: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 18.

³¹ Veja-se: Mc 7.10; 12.26; Lc 20.37; Jo 5.46,47; 7.19, 22-23.

³² PURY, 1996, p.19.

³³ Veja-se: FOX, 1993, p. 20.

que ficou conhecida por teoria JEDP, foi concebida por Julius Wellhausen (1880), o qual distinguiu não dois, mas sim quatro elementos separados nos cinco primeiros livros bíblicos, e pela análise de suas características individuais tentou estabelecer a época e o lugar de seus autores.³⁴ Para Wellhausen, o pentateuco era o produto de períodos do exílio e pós-exílio.³⁵

As recentes pesquisas sobre as fontes que compõem os referidos textos bíblicos parecem estar longe de um consenso. São muitos os estudiosos, por exemplo, que contestam o caráter de fonte do documento E.³⁶

De fato, uma análise criteriosa da narrativa bíblica revela-se instigante. Evidentemente trata-se de um texto que possibilita interpretações dúbias, sobretudo, pelo fato de ter sofrido interpolações ao longo dos anos.³⁷

Por último, se faz necessário afirmar que na presente pesquisa a Bíblia será interpretada, unicamente, como uma escrita humana. Como uma das heranças culturais dos hebreus. Sendo assim, a Bíblia encontrar-se-á desprovida de seu caráter sagrado.

³⁴ Maiores informações sobre a teoria JEDP e seus desdobramentos podem ser obtidas na obra de PURY, 1996.

³⁵ ROMER, 1991, p. 267.

³⁶ PURY, 1996, p. 164.

³⁷ PURY, 1996, p. 261.

2 O ÊXODO EM PERSPECTIVA HISTÓRICO-TEOLÓGICA

2.1 Interpretações críticas

2.1.1 Os antecedentes do êxodo

Na presente parcela do estudo serão apresentadas as informações advindas dos teólogos que se utilizam do método histórico-crítico. Far-se-á aqui uma exposição e análise geral dos argumentos de tais autores, se necessário, comentários isolados das peculiaridades de determinado pesquisador.

Dito isso, deve-se partir do consenso de que o êxodo bíblico foi experimentado apenas por uma parcela do povo que constituiu Israel. Isso não significa que a saída do Egito resulte em mera ficção. Tentar-se-á nesse estudo desenvolver um esforço de pesquisa com o fito de resgatar os indícios que possibilitam a constatação de que parte do povo que formou Israel esteve em território egípcio. Ao que parece a memória do êxodo contida nos textos bíblicos surge na Palestina no decorrer do processo de formação da unidade Israel. Sendo assim, o que ocorre é uma retrojeção, pela qual tal unidade passa a adotar um passado comum³⁸.

³⁸ Confira, por exemplo, Gunneweg, o qual afirma: “[...] historicamente se constata um ente de nome Israel apenas no território de Canaã. As tradições contidas no Pentateuco acerca de uma saída de

Segundo informa o texto bíblico de Gn 37, 39-50 José – tendo sido vendido como escravo por seus irmãos – é levado para o Egito onde alcançou uma importante função administrativa. Entretanto, é evidente que o testemunho religioso acerca desse personagem possui uma forte carga teológica³⁹. O gênero literário desta narrativa constitui uma novela, sendo que a mesma demonstra claramente o objetivo de ensinar uma lição, ou seja, para os que são fiéis a Deus até mesmo o mal se converte em bem.

Contudo, a história de José revela-se importante por ser um resquício da tradição de que os “israelitas” estiveram no Egito. Do mesmo modo, o contato com este país já é evidenciado em Gn 12.10-20. Tais passagens presentes na tradição veterotestamentária constituem-se em importantes rastros da relação⁴⁰ com o Egito, muito embora, uma carência de maiores indícios não permita que se ateste com clareza a historicidade desses escritos. Essa é a situação dos antepassados das 12 tribos, os quais, segundo afirma o texto bíblico, teriam imigrado para o país dos faraós. Frente a isso, deve-se partir, primeiramente, do fato de que os 12 antepassados não refletem necessariamente personagens históricos. Issacar é o exemplo mais elucidativo, pois não designa uma pessoa, mas sim um grupo sociológico⁴¹.

Considerando essas informações, se faz necessário partir em busca de elementos que possibilitem explicar os antecedentes do êxodo. Sendo assim,

Israel do Egito, uma migração de Israel pelo deserto, uma ocupação da terra por Israel em Canaã e finalmente acerca de uma revelação e celebração de pacto no monte Sinai (Horebe, o monte de Deus) são tradições que Israel elaborou no território cananeu”. GUNNEWEG, Antonius H. J. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento**: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico teológica; Tradução Werner Fuchs. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005, p. 85 (b).

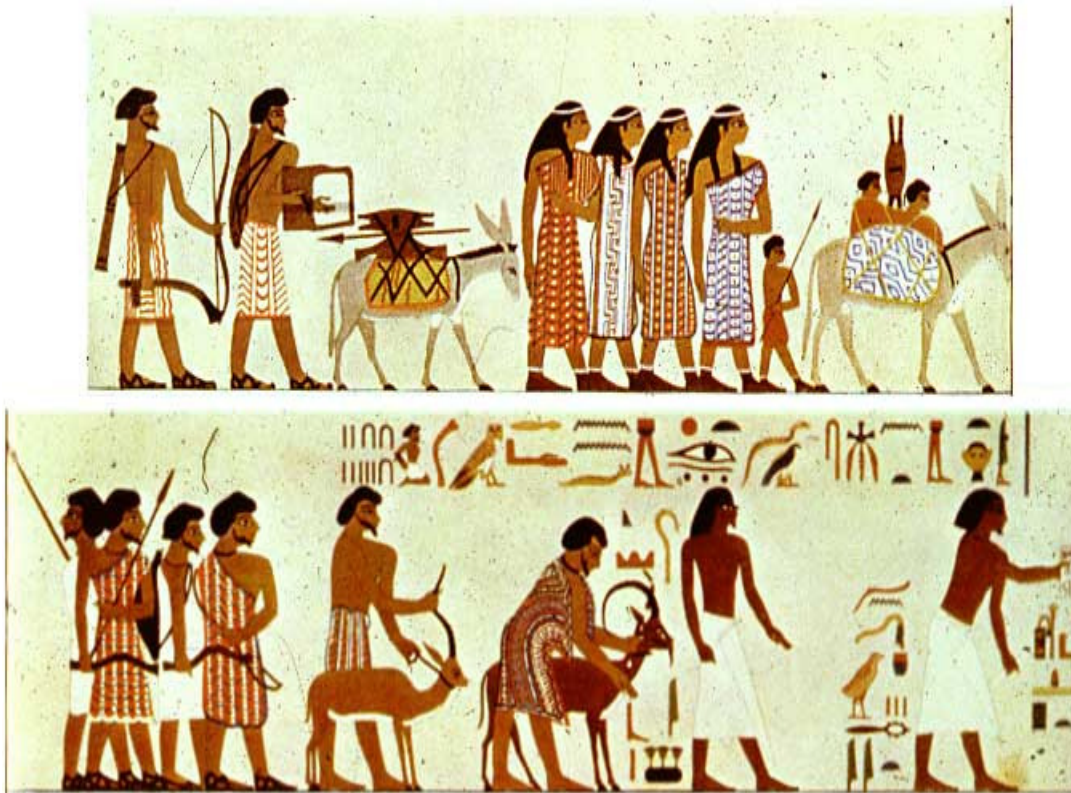
³⁹ Para uma análise mais apurada ver: SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1994, p. 72.

⁴⁰ Para uma idéia do “lado bom” da relação com o Egito (casamentos, alianças etc) ver: ECHEGARAY, J. G. **O Crescente Fértil e a Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 83.

⁴¹ DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**. São Leopoldo: Sinodal-IEPG/Petrópolis: Vozes, 1997, vol I, p. 164.

reveste-se de importância o dado de que as autoridades egípcias, de diversas dinastias, preocupavam-se com as instalações de defesa nas fronteiras para controle dos nômades. Já sob o rei Amenemhet I (1991-1962), no começo do Reino Médio, se registram instalações de defesa no Delta Oriental⁴² para repelir os nômades.

Desse modo, é possível pensar que grupos dos referidos nômades formaram os antepassados do povo de Israel. Os textos egípcios apontam a presença desses grupos sob o coletivo *sh'sw* (shasu), isso não significa que tenham sido esses os elementos constitutivos dos primeiros "israelitas", mas, servem para demonstrar a existência da imigração de grupos nômades ao Egito.



Mural de Beni Hasan que demonstra a imigração de semitas ao Egito.⁴³

⁴² DONNER, 1997, p.99.

⁴³ MURAL DE BENI HASAN. Disponível em <http://ccat.sas.upenn.edu/cgi-bin/ames150?slide=1>. Acessado em 30 nov. 2006.

Entretanto, tendo por constatada a presença desses grupos, deve-se partir em busca dos motivos que os levaram a imigrar. Nesse ponto, o mais plausível parece residir no fato da atratividade hidrográfica do Delta do Nilo. O referido local certamente possibilitava melhores condições para o gado e para as pessoas, ainda mais quando as variações climáticas os afetavam em seus locais de origem. Passagens do livro de Gênesis, como por exemplo a de Gn 26.1, servem para ilustrar a questão da fome e, conseqüentemente, a necessidade de mudar de ambiente.

Tendo por base essas informações é possível identificar o motivo que levou os nômades ao Egito, porém, cabe agora tentar explicar por quais razões saíram, ou seja, o que de fato poderia ter proporcionado o êxodo⁴⁴. De forma lamentável, este não é um terreno em que se possa pisar com segurança. Supõe-se que, possivelmente a organização social dos nômades não permitiu sua “egipcização”⁴⁵; o texto de Gn 46.31-34 contribui para uma compreensão nesse sentido. A narrativa bíblica do êxodo, por sua vez, apresenta como motivo a opressão⁴⁶ dos “israelitas”.⁴⁷ Também são escassas as informações quanto à natureza desse grupo que saiu do Egito. A informação advinda de Ex 12.38 pode aludir a uma mistura étnica. O importante reside em desacreditar o romantismo dos textos bíblicos que apresentam Israel já como uma unidade no país dos faraós. A redação bíblica que menciona

⁴⁴ Alguns autores sugerem não apenas um, mas sim, vários êxodos, veja, por exemplo: PEREGO, Giacomo. **Atlas Bíblico Interdisciplinar**: escritura, história, geografia, arqueologia, teologia: análise comparativa. São Paulo: Paulus, 2001, p. 22.

⁴⁵ DONNER, 1997, p. 103.

⁴⁶ Tradicionalmente se associa a opressão dos “israelitas” com os trabalhos de construção e o feito de tijolos, contudo, em um estudo baseado nos termos hebraicos de Ex 5.19, Cazelles sugere que: Temos aqui elementos de outra tradição na qual não se fala de trabalhos de construção no Egito, mas sim trabalhos forçados de transporte (sibelôt) em Canaã sob controle egípcio, embora sem inspetores (tradução própria). *“Tenemos aqui elementos de outra tradición en la que no se habla de los trabajos de construcción em Egipto, sino de trabajos forzados de transporte (sibelôt) em Canaán bajo dominio egipto, aunque sin inspectores”* CAZELLES, Henri. **En busca de Moisés**. Editora Verbo Divino, 1981, p. 76-77.

⁴⁷ Esta é uma informação discutível se for levado em consideração o status jurídico dos trabalhadores estrangeiros no Egito. Para maiores informações ver: HERRMANN, S. **Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento**. Salamanca, Sígueme, 1979, p. 87-88.

esse período consiste em um esforço posterior de amarrar diferentes tradições. Evidentemente, no decorrer desse processo apresentam-se as contradições, como o caso de Gn 47.11, segundo o qual os irmãos e o pai de José receberam propriedade fundiária, o que conseqüentemente implica sedentarização, assim, se isso tivesse acontecido possivelmente não haveria êxodo⁴⁸.

2.1.2 Evidências do Êxodo

Segundo os exegetas histórico-críticos é possível constatar a plausibilidade do êxodo com elementos extraídos do próprio texto bíblico, ou seja, recorre-se às informações fornecidas unicamente pelo texto, ainda sem incorporar na análise a história e a arqueologia. Através de um estudo de exegese bíblica contata-se a possível historicidade do êxodo⁴⁹ devido a sua marcante presença em várias partes do AT⁵⁰. A saída do Egito constituiu uma fortíssima tradição nos escritos veterotestamentários, sendo assim, sugere-se que as passagens sobre tal evento possuem, de fato, um núcleo histórico, desse modo, evidencia-se uma correspondência entre o relato e o acontecimento.

⁴⁸ DONNER, 1997, p. 103.

⁴⁹ Comentando sobre a tradição do êxodo, Gunneweg afirma: “As tradições do êxodo refletem em forma lendária e de testemunho um acontecimento mais abrangente, porém não tangível de caso para caso: a formação e constituição de Israel como livramento e êxodo da opressão, e desde os primórdios como redenção através do Deus redentor. Nas histórias sobre a saída do Egito adensam-se as próprias experiências de Israel, feitas durante as muitas décadas de sua evolução. A experiência do grupo do Egito sob Moisés torna-se paradigma individualizado daquilo que todo o Israel havia vivenciado. O inarrável evento de uma lenta transferência de poder para longe das cidades cananéias e para fora do Egito se torna dizível e testemunhável nas lendas do êxodo, verbaliza-se nelas, descobre nelas sua linguagem de testemunho, gratidão e louvor”, GUNNEWEG (b), 2005, p. 92.

⁵⁰ Schmidt aponta para a significativa presença do êxodo no AT: “[Eu sou teu Deus desde a terra do Egito], diz Javé conforme Oséias (12.10). Com isto o profeta motiva a exclusividade do amor de Deus (13.4; cf. 3.1; 11.1s.) Para o profeta, a estada no deserto- após o êxodo e antes da imigração na Palestina- é um período de comunhão imperturbada com Deus. Jeremias (cap. 2) e especialmente Ezequiel (20; cf. 23) retomam essa idéia de maneira modificada. Ano após ano, a festa da páscoa deve lembrar o êxodo [...]. Este é interpretado com conceitos novos e cambiantes: Deus [resgata, liberta] (no Dt: 7.8; 9.26 e outras), [redime] (Ex 6.6P; 15.13 e outras[...])” SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**; tradução de Vilmar Schneider. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2004, p. 73.

Fica evidente que a fixação literária do texto se deu muitos anos após o possível evento. Dessa maneira, o conteúdo de Ex. 1-15 é predominantemente teológico, não tendo por objetivo manter fidelidade ao acontecido. As passagens bíblicas como o crescimento do povo no Egito, as sagas sobre as parteiras, o nascimento e salvação de Moisés possuem o significado de que Deus não abandona os seus fiéis mesmo na perseguição. Da mesma forma, o ciclo das dez pragas é perceptivelmente de cunho teológico, querendo demonstrar a batalha entre o Deus do povo oprimido e o poder do grande império.

Esse processo de depuração do texto bíblico é característico do método histórico-crítico. Quanto ao relato do êxodo, através de uma análise embasada em tal método, torna-se possível distinguir entre a carga teológica e um possível cerne histórico. E, de fato, é o que acontece. Determinadas passagens da narrativa sobre o êxodo possivelmente trazem informações que podem ser consideradas memórias historicamente autênticas.

Conforme já afirmado, apenas parte dos hebreus⁵¹ que formaram Israel estiveram em território egípcio. Afirma-se, sem muitas evidências concretas, que o “grupo de Raquel” possivelmente seja a parcela que experienciou a escravidão. Índícios dessa informação podem ser encontrados na lista do censo das tribos de Efraim e Manasses, onde são encontrados nomes egípcios, atestando assim uma

⁵¹ Quanto ao uso do termo hebreu Werner Schmidt afirma: “Numa carta da época de Ramsés II [...] fala-se de [’pr, que transportam pedras para o grande pilone de...Ramsés]. Com essa designação, encontrada como [habiru] também na Mesopotâmia (*hab/piru*) e na Síria (Ugarit: ’pr), provavelmente está relacionado o nome [hebreus]. Este termo aparece no início do livro do Êxodo (1.15ss.; 2.6ss. e outas; cf. já Gn 39.14ss), quando israelitas se relacionam com egípcios, e mais tarde (! Sm 4.6ss.), quando se relacionam com os filisteus, p. ex., como designação de israelitas por estrangeiros ou como autodesignação dos próprios israelitas. Mas será que esse termo se refere a uma camada social com direitos reduzidos – como, p. ex., seminômades, pessoas fracassadas economicamente, imigrantes estrangeiros – ou a uma grandeza étnica? Provavelmente ocorreu uma mudança de significado desse conceito no decorrer do longo tempo em que foi usado no Antigo Oriente, sobretudo em regiões tão distantes entre si. No AT, pelo menos em seus textos mais recentes, o conceito refere-se preponderantemente à filiação a Israel (compare Dt 15.12ss. com Ex 21.1ss.; também Js 1.9).” SCHMIDT, 2004, p. 68-69. Confira também em NOTH, M. *Historia de Israel*. Barcelona: Garriga, 1966, p. 114, DONNER, 1997, p. 80 e em **Israel e Judá**: textos do antigo Oriente Médio/ VV.AA. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985, p. 36.

possível convivência entre “israelitas” e egípcios no mesmo território. Entretanto, Martin Noth afirma que:

[...] na realidade, é de pouca utilidade perguntar-se quais foram as tribos israelitas que viveram no Egito, pois essas tribos não se constituíram em unidades definidas até o seu assentamento na Palestina. Então atribuiu-se um nome a elas, circunstancia que pode ser provada para algumas dessas tribos, enquanto que para as outras fica no terreno da hipótese. É evidente que no Egito não pôde existir tribos que não tenham se criado posteriormente, e assim resulta mais difícil saber quais foram as tribos que residiram verdadeiramente em tal país. Só é possível afirmar que se tratava de elementos que logo figuraram entre os componentes das tribos depois da ocupação da Palestina, mas com toda probabilidade não foi uma tribo isolada nem mesmo um grupo de tribos, mas sim certos elementos que se infiltraram no conjunto de todas as tribos israelitas (tradução própria).⁵²

De fato, a tradição do êxodo é demasiadamente marcante no AT, o que supostamente pode indicar que o referido evento não configura apenas de mera ficção⁵³. A informação já citada sobre nomes egípcios no censo de Efraim e Manassés possivelmente preserva um conteúdo histórico. Os textos de Js 24.33⁵⁴ e 1Sm 2.34⁵⁵ trazem os nomes Hofni e Finéias, ambos de raiz egípcia. Além disso, a tradição do êxodo é perceptivelmente forte no Reino do Norte⁵⁶ o que pode indicar que foram os grupos estabelecidos nessa região os quais participaram da saída do

⁵² [...] en realidad, resulta ocioso preguntarse cuáles fueron las tribus israelitas que vivieron en Egipto, porque dichas tribus no se constituyeron en unidades definidas hasta su asentamiento en Palestina. Entonces se les asignó un nombre, circunstancia que puede probarse para algunas de ellas, mientras que en otras queda en el terreno de la hipótesis. Es evidente que en Egipto no pudieron existir unas tribus que no se crearon hasta más tarde, y todavía resulta más difícil saber quiénes fueron las que verdaderamente residieron en tal país. Sólo es posible afirmar que se trataba de elementos que luego figuraron entre los componentes de las tribus después de la ocupación de Palestina, pero con toda probabilidad no fue una tribu aislada ni tampoco de un grupo de tribus, sino ciertos elementos que se infiltraron en el conjunto de todas las tribus israelitas. NOTH, 1966, p. 118.

⁵³ G. von Rad em uma análise da Teologia do Antigo Testamento, afirma que: “Javé conduziu Israel para fora do Egito. [...] Na realidade esta declaração tem sempre o sentido de uma máxima, proveniente, em muitos casos, de um hino. Por outro lado, oferece a particularidade de ser extremamente variável e elástica, como podemos ver pela diversidade de suas formulações. Esta confissão pode resumir-se em três palavras ou expressar-se num hino de certa amplitude. O extremo, em que se esgotam todas as suas possibilidades de desenvolvimento, é a exposição do Hexateuco em Ex 1ss. Aí o tema foi elevado ao nível de perfeita composição polifônica, mediante a introdução de todas as tradições acessíveis. Israel viu na saída do Egito a garantia do futuro, qualquer que fosse ele, garantia inviolável essa da vontade salvadora de Javé e um penhor para a fé nos períodos de tribulação (Sl 74.2)” RAD, 1973-1974, p. 183.

⁵⁴ Segundo a Bíblia de Jerusalém: “Morreu depois Eleazar, filho de Aarão, e spultaram-no em Gaabá, cidade de seu filho Finéias, que lhe foi dada na montanha de Efraim”.

⁵⁵ Conforme a Bíblia de Jerusalém: “O que acontecerá aos teus dois filhos Hofni e Finéias será para ti o sinal destas coisas: morrerão ambos no mesmo dia”.

⁵⁶ Confira, por exemplo, em: SCHMIDT, 2004, p. 67.

Egito. Nesse sentido, os escritos proféticos do Norte e do Sul revelam-se demasiadamente elucidativos. Os profetas do sul, Miquéias e o primeiro Isaías, não mencionam o êxodo, ao contrário dos profetas do norte, Amós e Oséias⁵⁷, os quais deixam transparecer, em seus escritos, a tradição da saída do Egito. Cabe salientar que os profetas citados são todos de uma mesma época.

Um fator bastante relevante encontra-se no nome “Moisés”. Uma análise filológica deste nome também é utilizada como argumento favorável à historicidade do êxodo. É bem verdade que há uma tentativa de vincular o nome Moshe ao verbo hebraico *masha* (“tirar”, Moshe: “das águas o tirei”), de acordo com Ex 2.10. Contudo, esta tentativa é fruto de uma etimologia popular posterior. O fato é que Moisés possui a raiz egípcia *msy*, a qual significa “gerar, dar à luz”. Sendo assim, é possível estabelecer uma analogia com Ra-msés (“gerado por Ra”) e Tut-mósis (“gerado por Tut”), Moisés, no caso, seria a forma abreviada “filho de...”⁵⁸. Caso tenha existido Moisés, apesar de seu nome egípcio, provavelmente não tenha sido desse povo, mas sim um estrangeiro imigrado ao Egito, pois segundo a tradição bíblica possuía uma mulher midianita⁵⁹.

Entretanto, os autores da chamada corrente minimalista e demais pesquisadores de postura crítica a Bíblia, contestam a existência histórica de Moisés devido às características de seu nascimento.

Moisés estava destinado a ser um grande líder no futuro, e assim a origem deste herói devia se dar fora de uma família normal, para que depois pudesse voltar a fim de conduzir seu povo. Contos sobre o abandono na infância de um líder futuro eram conhecidos em outras sociedades, da Índia (Chandragupta) à Inglaterra (o rei Arthur), passando pela Pérsia (Ciro), a Grécia (os primeiros tiranos) e Roma (Rômulo). Por trás da infância de Moisés, assim, podemos encontrar a história de como muitos povos pensavam. No entanto, não se trata de história propriamente dita. Nunca

⁵⁷ A título de exemplo Os 12.10 afirma: “Eu sou lahweh teu Deus, desde a terra do Egito [...]”, também Os 13.4: “Mas eu sou lahweh teu Deus, desde a terra do Egito[...]”.

⁵⁸ Para mais informações sobre o nome Moisés ver: DONNER, 1997, p. 127.

⁵⁹ Ver, por exemplo, em: Ex 2.21-22; Ex 18.1-3.

existiram as cestas, as donzelas que se banhavam, os juncos e, talvez, nem mesmo Moisés.⁶⁰

Contudo, é preciso buscar os elementos extra-bíblicos que possibilitam atestar a pertinência histórica do êxodo. Nesse sentido, o conteúdo do papiro Anastasi VI reveste-se de um caráter extremamente significativo⁶¹. O citado documento permite ilustrar as condições e motivos que teriam levado os “israelitas” ao Egito em épocas ainda mais remotas, descrevendo informações semelhantes às contidas no Antigo Testamento.

Porém, ainda permanece a carência de indícios extra-bíblicos que permitam visualizar o êxodo. Quanto à falta de evidências arqueológicas apresentam-se algumas hipóteses explicativas. Uma delas reside no fato de que os registros egípcios não conteriam a informação referente a um pequeno grupo que tivesse abandonado o país. As entradas e saídas de seus vizinhos asiáticos eram freqüentes no território egípcio. Até mesmo a suposta vitória dos “israelitas” sobre um destacamento do exército de Faraó, segundo relata o texto bíblico, consistiria em um evento de pouca importância não sendo, assim, incorporada aos registros da potência Egito. Donner apresenta ainda outra informação:

Desde a elucidação científica dos textos egípcios, no séc. 19, foram feitos repetidos esforços para encontrar em textos egípcios vestígios da imigração daqueles que posteriormente seriam os israelitas. Essa empreitada não teve sucesso, e por diversos motivos não tem perspectiva de êxito. “Israel” só surgiu depois da chamada tomada da terra na Palestina, e nós não reconheceríamos em textos egípcios as pessoas cujos descendentes mais tarde chegaram aí nem mesmo se seus nomes fossem citados nominalmente como imigrantes no Delta do Nilo⁶².

⁶⁰ FOX, 1993, p. 337.

⁶¹ No conteúdo deste papiro consta: “Outra comunicação para meu senhor: Terminamos de fazer passar as tribos dos shoshus de Edom pela fortaleza de Merneptah-hotep-her-Maat, vida, saúde, força, que está situada em Tjeku, até os lagos de Pitom de Merneptah-hotep-her-Maat que estão em Tjeku, a fim de mantê-los em vida e de manter em vida seus rebanhos segundo o beneplácito do faraó, vida, saúde, força, o sol perfeito do país todo, no ano 8”. ISRAEL e JUDÁ, 1985, p. 38.

⁶² DONNER, 1997, p. 99.

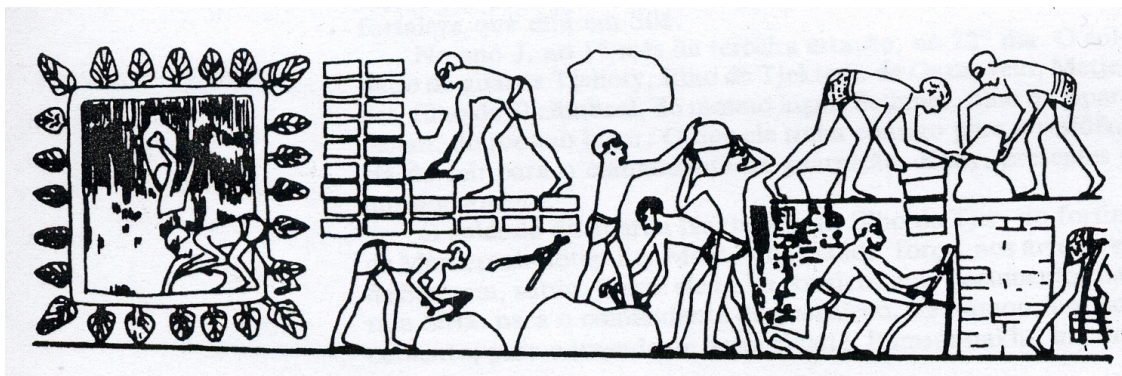
Devido à carência de evidências externas, deve-se considerar ainda algumas informações advindas do testemunho religioso veterotestamentário. Conforme Ex. 1.11 a mão-de-obra “israelita” foi empregada na construção das cidades-armazéns Pitom e Ramsés. Estas cidades teriam sido construídas durante o reinado de Ramsés II (1290-1224)⁶³, o que permite identificá-lo com o “Faraó da opressão”⁶⁴. Segundo atestam as escavações de Tell el- Mashutah⁶⁵, Ramsés II teria empreendido a construção de Pitom com a finalidade de armazenar o trigo. Por seu turno, (Pi) Ramsés, construída no Delta, seria a cidade residencial que levou o nome do Faraó. Pitom está vinculado com um local de nome Tkw (Tjeku), sendo possivelmente encontrado no atual Tell Retabe, no Wadi Tumelat, entre o delta e o lago Timash. A cidade de Ramsés, por seu turno, compreendia uma extensão de 10Km², situada entre Tell ed-Daba (Avaris) ao sul e Qantir ao norte, cerca de 20km ao sul de Tanis⁶⁶.

⁶³ Data encontrada em: SCHMIDT, 2004, p. 68.

⁶⁴ Herrmann apresenta algumas hipóteses explicativas para esse conceito de “opressão”, segundo ele: [...] o que parece certo é que nômades livres tiveram que considerar como desonra e opressão o fato de trabalhar em construções no Egito, logo, procuraram esquivar-se. Assim, se nas tradições veterotestamentárias relativas a opressão e êxodo se trata de uma memória histórica, deve entender-se sobre a base da situação conflitiva entre os grupos nômades e a administração encarregada da construção da residência dos raméssidas. Estes fatos podem ser explicados ainda melhor, se o grupo dos que se retiraram estava caracterizado não só por um destino comum mas também por um certo espírito nacional, logo, era difícil ambientar-se a nova situação de uma grande potência estrangeira (tradução própria). “[...] lo que si parece cierto és que nómadas libres tuvieron que considerar como ignominia y opresión el trabajar en la construcción en Egipto y procuraron esquivarlo. Así pues, si em las tradiciones veterotestamentarias relativas a opresiones y éxodo se trata de un recuerdo histórico, debe entenderse sobre la base de la situación conflictiva entre los grupos nomádicos y la administración encargada de la construcción de la residencia de los raméssidas. Estos hechos se pueden explicar además mejor, si el grupo de los que se retiran estaba caracterizado no sólo por un destino común sino también por un determinado espíritu nacional, al que se le hacía penoso aclimatarse a la nueva situación de una gran potencia extranjera”. HERRMANN, 1979, p. 89.

⁶⁵ NOTH, 1966, p. 120.

⁶⁶ DONNER, 1997, p. 104.



Fabricação de tijolos no antigo Egito.⁶⁷

É possível atestar que Ramsés II foi um faraó construtor. Conforme o Papiro Leyde 348⁶⁸, um texto egípcio, percebe-se que este governante estava envolvido em construções: “Distribui rações aos homens de tropa e aos apirus que fazem o transporte de pedras para o grande portal de Ramsés Miamun”. Quanto à natureza dos referidos apirus, pode-se dizer que possivelmente tratava-se de prisioneiros de guerra, aprisionados⁶⁹ na Palestina, ou de trabalhadores assalariados de origem estrangeira⁷⁰. É possível constatar que muitos estrangeiros (*shasu*) recorriam ao Egito para sobrevivência própria e também de seu gado de pequeno porte. Nesse sentido, recorde-se o conteúdo do já citado Papiro Anastasi VI. Mesmo tratando-se de um texto posterior a Ramsés II, é capaz de revelar como os grupos de pastores

⁶⁷ ISRAEL E JUDÁ, 1985, p.34.

⁶⁸ ISRAEL E JUDÁ, 1985, p. 35.

⁶⁹ Com o intuito de explicar a origem dos trabalhadores semitas no Egito, Herrmann afirma: No império médio o delta oriental veio a ser a porta de ataque para as grandes operações militares dos reis egípcios rumo a uma autêntica “estrada militar”, que estava fortificada e protegida principalmente nas proximidades dos lugares providos de água, esta estrada discorria a certa distancia da costa desde a zona do delta oriental até a região da estepe da Palestina meridional. Por isso então também foram capturados numerosos prisioneiros de guerra, os quais, se possível, eram estabelecidos no Egito. Isto produziu um notável aumento da população semita no Egito (tradução própria). “*En el imperio medio el delta oriental vino a ser la puerta de ataque para las grandes operaciones militares de los reyes egipcios hacia una auténtica “calzada militar”, que estaba fortificada y protegida sobre todo en las proximidades de los lugares provistos de agua; esta calzada discurría a cierta distancia de la costa desde la zona del delta oriental hacia la comarca esteparia de la Palestina meridional. Por aquel entonces se capturaron también numerosos prisioneros de guerra, a quienes se establecía en Egipto, si era posible. Esto produjo un notable aumento de la población semítica en Egipto.*” HERRMANN, 1979, p. 84.

⁷⁰ Confira em: DONNER, 1997, p. 56 e em ISRAEL E JUDÁ, 1985, p. 35.

nômades “asiáticos” que vieram ao Egito poderiam ter sido recrutados para o trabalho forçado.

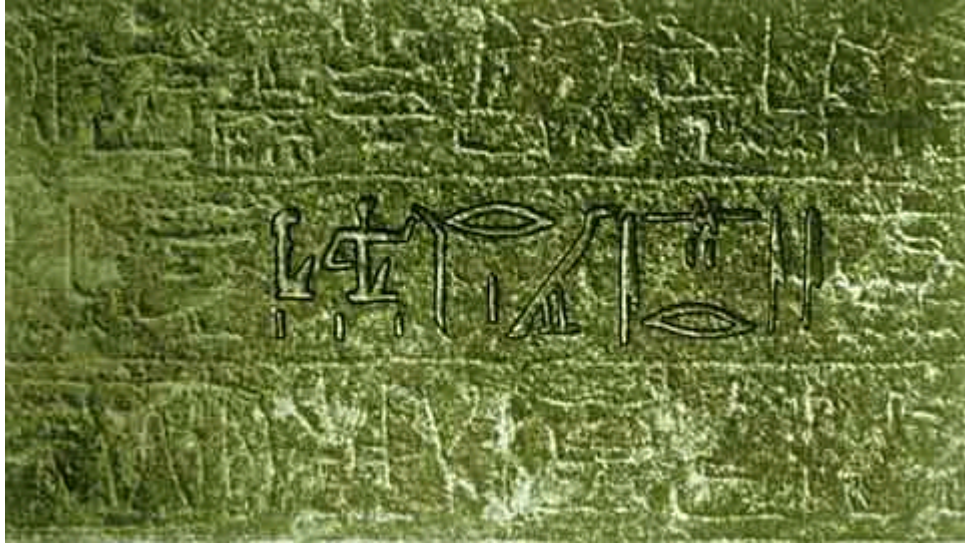
De fato, dispõe-se de indícios que atestam a entrada de nômades em território egípcio, sobretudo, na tentativa de buscar alimento para seus rebanhos. Assim, torna-se possível conceber como os elementos que formaram os posteriores israelitas entraram no Egito. Porém, a permanência desses grupos na terra dos faraós possivelmente não foi muito duradoura, o que contrasta com a informação bíblica, a qual aponta para um período de 430 anos de permanência no Egito. Segundo Herrmann, um longo período de permanência em território egípcio não seria possível, principalmente na época de Ramsés II, quando havia projetos de construção de grandes proporções no delta oriental.⁷¹

Infelizmente não se pode afirmar com segurança uma provável data para a saída do Egito. Contudo, o que se pode atestar é que, por volta de 1220 a.C., existia um determinado “Israel” na Palestina. Essa informação é comprovada pela estela do faraó Merneptah⁷². Porém, o grupo do êxodo seria parte integrante do referido Israel? Esse é um questionamento pertinente, que ainda está sem resposta. Entretanto, possivelmente o Israel de Merneptah não englobasse o grupo que saiu do Egito⁷³.

⁷¹ HERRMANN, 1979, p. 81.

⁷² A referida estela afirma: “Os príncipes estão prostrados dizendo: paz. Entre os Nove Arcos nenhum levanta a cabeça. Tehenu está devastado; o Hatti está em paz. Canaã está privada de toda sua maldade; Ascalon está deportada; Gazer foi tomada; Yanoam está como se não existisse mais; Israel está aniquilado e não tem mais descendência. O Haru está em viuvez diante do Egito”. ISRAEL E JUDÁ, 1985, p. 37.

⁷³ Para maiores informações ver: HERRMANN, 1979, p. 92 e DONNER, 1997, p. 106 e 107.



Parcela da estela de Merneptah onde é citado Israel.⁷⁴

2.1.3 A rota do êxodo

Tomando por base o texto bíblico, torna-se complexo determinar uma trajetória pela qual teriam seguido os “israelitas”. O testemunho religioso fornece informações distintas e as interpretações não são pacíficas. Têm-se possivelmente três tradições, que apresentam dados divergentes. Trata-se de J, P e, talvez, E.

Conforme a fonte Javista (Ex 12.37; 13.20), os “israelitas” partiram de Ramsés para Sucot; e tendo saído deste lugar, acamparam em Etam, na periferia do deserto. A segunda localidade citada, Sucot, talvez possa ser identificada com Tkw (Tjeku), ou seja, Tell Retabe. Etam, por sua vez, permanece completamente desconhecida⁷⁵.

A contestada fonte Eloísta não oferece indicações precisas. No entanto, afirma que Deus não guiou o povo pelo caminho da terra dos filisteus, embora fosse

⁷⁴ Parcela da Estela de Merneptah. Disponível em http://www.egiptologia.com/images/stories/biblica/exodo/frag_estela_merneptah.jpg. Acessado em 30 nov. 2006.

⁷⁵ DONNER, 1997, p. 109.

mais curto. Assim, a vontade divina⁷⁶ conduziu o povo a dar a volta pela rota do deserto do Mar dos Juncos (Ex 13.17s)⁷⁷.

Por seu turno, o Escrito Sacerdotal, presente em Ex 14.2, apresenta novas localidades. Dentre elas, Migdol, que talvez possa ser identificada com Tell el-Her, e Baal Zefon⁷⁸, a qual possivelmente tivesse sua localização na entrada do Mar Sirbônico, 15km ao norte de Pelúcio.

Dadas essas informações, são necessários alguns apontamentos quanto ao termo hebraico Yam Suf. Tradicionalmente considera-se que o povo saído do Egito atravessou o Mar Vermelho, sendo milagrosamente liberto pela ação divina. Entretanto, Yam Suf⁷⁹ deve ser traduzido por Mar dos Juncos e não Mar Vermelho. Na passagem bíblica de 1Rs 9.26, Yam Suf é identificado com o Golfo de Ácaba.

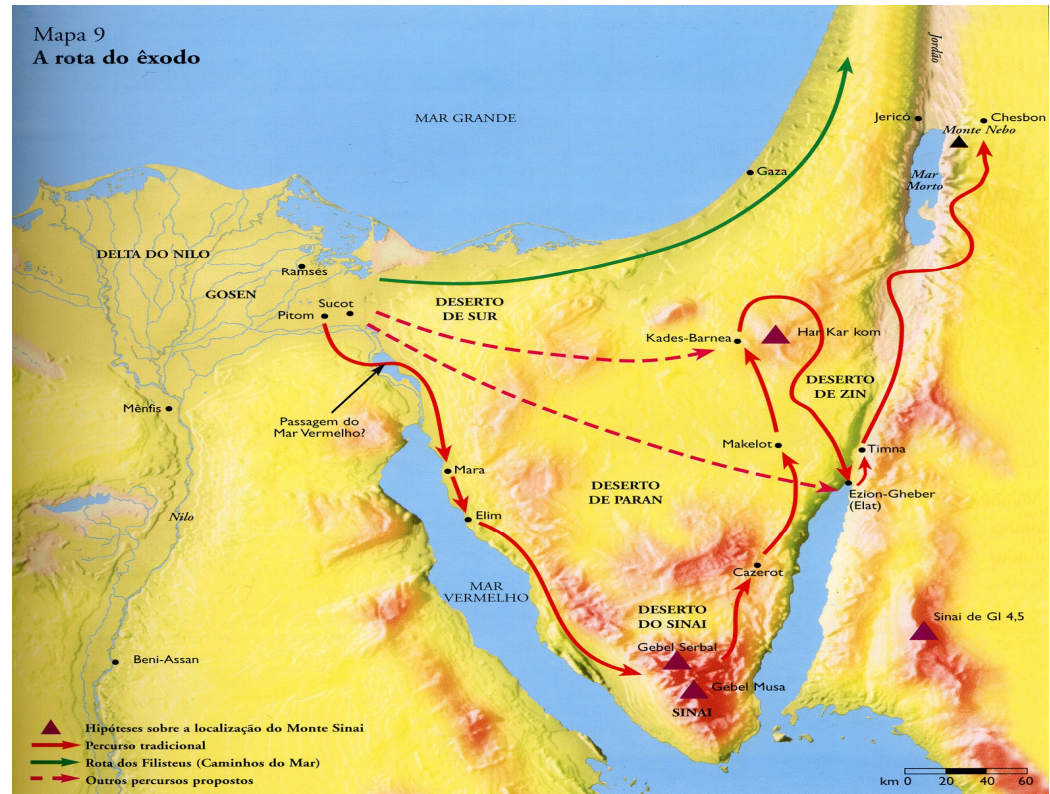
Dessa forma, as informações levantadas remetem a três rotas distintas: uma rota ao norte beirando o Mar Sirbônico, coincidindo com o caminho dos filisteus; uma outra ao sul, pelo Golfo de Suez, um braço do Mar Vermelho e, por fim, uma rota central pelos lagos amargos (possivelmente Lago do Crocodilo).

⁷⁶ Quem é o Deus do êxodo? Um comentário a esse respeito pode ser encontrado em GUNNEWEG (b), 2005, p. 90.

⁷⁷ Sobre a relação entre êxodo e Mar dos Juncos, Gunneweg afirma: “[...] a pesquisa moderna e mais recente parece ter mostrado que a pergunta: para onde foi o grupo do Egito e em que parte do delta do Nilo ele foi salvo?, é equivocada, pois pressupõe um vínculo original entre o êxodo e o milagre no Mar dos Juncos. Este, porém, é duvidoso em termos de crítica da tradição, com base nas seguintes considerações: 1. A designação “mar” ou “Mar dos Juncos” como local da salvação milagrosa é antiga, mas não combina com a datação desta logo após a saída do Egito, pois o Mar dos Juncos fica na região do Golfo de Acaba. 2. A festa da Páscoa, com a lenda festiva contida em Êxodo 1-14, celebra e atualiza o período da escravidão no Egito e o êxodo, mas não uma salvação no Mar dos Juncos. 3. O Cântico de Miriã (Ex 15,21), o hino mais antigo preservado, louva somente o milagre no Mar dos Juncos, e não o êxodo. 4. O Cântico de Miriã celebra Yahweh como o Deus que interveio no Mar dos Juncos, e essa intervenção é compreendida de modo militar, como é típico da fé mais antiga em Yahweh. Em comparação, a estadia no Egito e o êxodo não são necessariamente, desde o início, temas javistas”, GUNNEWEG (a), 2005, p. 53-54.

⁷⁸ Maiores informações sobre a localização de Baal-Zefom podem ser encontradas em GUNNEWEG (a), 2005, p. 53.

⁷⁹ Confira em: NOTH, 1966, p. 116 e DONNER, 1997, p. 110.



Da mesma forma como existem três rotas distintas, as fontes J, P e E apresentam versões divergentes quanto ao milagre junto ao mar. Segundo Herbert Donner, é possível dividir o relato de modo que à fonte J pertencem os trechos de Ex 12.37s; 13.20-22; 14.5b-6; 10b α , 13, 14, 19b, 20, 21a β , 24, 25b, 2a β b, 30, 31. À fonte P pertencem Ex 14.1-4, 8-10a, 15-18, 21a α b, 22, 23, 26, 27a α , 28, 29. Por sua vez à fonte E cabem os trechos de Ex 13.17-19; 14.5a, 7, 11, 12, 19a, 25a⁸¹. Para ilustrar esses dados pode-se dizer de forma sintetizada que, conforme a fonte Javista, a ação de um forte vento oriental, durante toda noite, represou o mar possibilitando a passagem dos “israelitas”. Quanto aos egípcios, pela manhã, um pânico entre os mesmos lançou-os ao encontro das águas que, no momento, voltavam ao seu leito normal. Já segundo o Eloísta, as rodas dos carros egípcios foram freadas de modo que não conseguiram avançar. O Escrito Sacerdotal, por sua

⁸⁰ PEREGO, 2001, p.23.

⁸¹ Ver: DONNER, p. 109. Para outra opinião sobre o assunto, confira em: RAD, 1973-1974, p. 184.

vez, apresenta uma visão mais miraculosa onde Moisés teria estendido seu braço fazendo com que as águas formassem dois muros, possibilitando a passagem dos “israelitas”, entretanto, voltando-se as águas sobre os perseguidores mandados pelo faraó. O Escrito Sacerdotal comprova uma característica importante da tradição bíblica, a qual reside no fato de que, quanto mais distante no tempo estiver o relato do acontecimento, mais extraordinário e espetacular este se torna.



“A passagem do Mar Vermelho.” Raffaello Sanzio (1483-1520). Galeiras Vaticanas, arcada 8 n. 3.⁸²

Tendo por base as informações aqui citadas, cabe salientar que os praticantes do método histórico-crítico compartilham o pensamento de que houve um êxodo independente da rota e quantidade de participantes. Contudo, afirmam ser complexo estabelecer o local do sucesso dos “israelitas” sobre os egípcios. Para

⁸² PEREGO, 2001, p. 23.

Martin Noth o acontecimento deu-se na fronteira oriental do Delta, o local exato não se pode localizar uma vez que o canal de Suez deturpou o mapa da região. Seguindo a informação de Ex 14.2, sugere-se a rota do Mar Sirbônico, assim conhecido na época helenística e atualmente correspondendo a Sibhat Bardawil.⁸³ O historiador romano Diodoro⁸⁴, comentando acerca deste mar, afirmou haver banhados nessa região. Dessa forma, considerando a informação de Diodoro, o conteúdo da fonte Eloísta reveste-se de um caráter plausível, uma vez que as rodas dos carros egípcios poderiam ter ficado atoladas na zona dos banhados.

Segundo a informação bíblica, os “israelitas” que saíram do Egito rumaram para o Sinai⁸⁵. Entretanto, conforme estudos direcionados pelo método histórico-crítico, a saída do Egito e o Sinai⁸⁶ representam tradições distintas⁸⁷, ou seja, a parcela do povo que saiu do território egípcio não precisa ser necessariamente a mesma que esteve no monte.

⁸³ NOTH, 1966, p. 115.

⁸⁴ Veja: Biblioteca Histórica, livro I, cap. 30.

⁸⁵ Schmidt salienta uma peculiaridade do Sinai no que concerne a relação do povo com Deus. Compara como se dá essa referida relação antes e depois do Sinai: “Até agora Deus se revelara essencialmente como aquele que acompanha e conduz o povo nas peregrinações. Na tradição do Sinai, pelo contrário, existe desde o início, uma vinculação a um lugar, o que, na tradição patriarcal ocorria apenas secundariamente. A perícopes do Sinai testifica Javé como um Deus que mora ou se revela junto a uma montanha” SCHMIDT, 2004, p. 78.

⁸⁶ Um estudo da história das tradições, uma análise do Sinai nas fontes J, E e P, encontra-se em: RAD, 1973-1974, p. 193-195. Quanto a este assunto, confira ainda em NOTH, 1966, p. 131-137.

⁸⁷ Fohrer diverge dessa opinião e afirma: “A interpretação das narrativas do êxodo e do Sinai como lendas festivas leva os estudiosos a separá-las e a atribuir não só as tradições como também os eventos a diferentes grupos de israelitas. Uma causa adicional disto é a divisão esquemática do Pentateuco em “temas” individuais, embora apenas o Cântico de Moisés (Ex 15, 1-19, interpolação posterior) dê a impressão de um desvio maior entre o êxodo e os eventos seguintes. Quando não se dá atenção ao Cântico de Moisés, pode-se ver imediatamente que estamos tratando não com dois “temas” mas com um único complexo. Mesmo que as narrativas do êxodo e do Sinai tivessem sido transmitidas em diferentes contextos, isto não significaria necessariamente que elas derivam de diferentes grupos e que não tem fundo histórico. [...] Todos os elementos essenciais da tradição são inseparáveis do próprio princípio: a permanência de Moisés em Madiã, a revelação no Sinai ou na montanha de Deus, a libertação prometida aí, a designação de Moisés para proclamar ou executar essa libertação[...] As tradições do êxodo e do Sinai constituem um único complexo”. FOHRER, G. **História da Religião de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 76.

Algumas passagens do AT permitem supor que a tradição do monte de Deus no deserto, originalmente, tenha sido independente e apenas posteriormente foi combinada com a tradição do êxodo e da tomada da terra.

A isso conduzem sobretudo numerosos textos cúltico-religiosos que recapitulam os acontecimentos da época salvífica clássica de Israel, desde o êxodo até a tomada da terra, e nos quais falta o monte de Deus no deserto: p. ex. Dt 6.20-24; 26.5-9; Js 24.2-13; Ex 15; Sl 78; 105; 135; 136 e outros mais. Com isso, naturalmente, nada se decide com respeito à antiguidade da tradição do monte de Deus. Trata-se tão-somente da independência histórico-traditiva dessa tradição, que possibilitou falar sobre a história da salvação de Israel sem sequer mencionar o monte de Deus.⁸⁸

A pesquisa sobre tal tradição reveste-se de complexidade, também porque as passagens bíblicas apresentam informações distintas quanto à localização e ao nome do monte⁸⁹. Para algumas rotas apresentadas pelo texto bíblico se propõe determinadas localizações, no entanto, o caminho apresentado em Nm 33.11-15 não se pode localizar. Do mesmo modo, as designações do livro do Êxodo tais como deserto de Sur, Sin, Refidim, Massa, Meribá, Mara, Elim carecem de uma localização exata⁹⁰. O nome do monte também não é preciso, se modifica conforme a fonte consultada. De modo geral a designação “Sinai” é utilizada nas fontes J e P e o nome Horebe nas fontes E e Dt/dtr.⁹¹

⁸⁸ DONNER, 1997, p.113.

⁸⁹ As informações bíblicas também divergem quanto a idéia de Deus habitar um monte. Note-se, por exemplo, que segundo o Javista: “Deus não habita na terra, nem na sarça nem no monte Sinai, mas “desce” (yarad: Gn 11.5,7; 18.21, Êx 3.8; 19.11, 18, 20 e outras), para intervir nos acontecimentos”, SCHMIDT, 1994, p. 83.

⁹⁰ Quanto a isso Gunneweg afirma: “[...] o deserto de Sur (Êx 15.22), a fonte, ou seja, o oásis de Mara (Ex 15.23), Massa e Meribá (Êx 17.7), o oásis Elim com 12 fontes e 70 tamareiras (Ex 15.22; 16.1). Nem todos os nomes podem ainda ser identificados, mas a menção do deserto de Sur e de Massa e Meribá deixa claro que se faz referência ao deserto entre Egito e o Neguebe, a saber, em parte a mesma região onde se fixaram as tradições de Abraão e Isaque. Como não se trata de narrativas inventadas livremente, elas podem e devem ser analisadas historicamente. Certamente estão baseadas em experiências muito antigas do modo de vida nômade e preservam memórias de fontes e oásis cuja origem milagrosa era conteúdo de histórias. Como ainda mostram alguns dos nomes (Meribá vem da raiz *rib* = processo; Massá de *nasah* = provar = investigação de tribunal), essas localidades serviam, sobretudo, para resolver casos jurídicos. Aparentemente, os oásis tinham fontes de tribunais e juízo (cf. Gn 14.7)” GUNNEWEG (a), 2005, p. 59.

⁹¹ Quanto aos diferentes nomes do monte sagrado encontram-se informações em: NOTH, 1966, p. 128, DONNER, 1997, p. 113 e SCHMIDT, 2004, p. 83.

Quanto à localização do monte apresentam-se, sobretudo, quatro possibilidades. Considerando que o texto de Ex 19.18 pode preservar memória de um fenômeno vulcânico, tentou-se encontrar uma determinada região de possível atividade vulcânica, podendo ser a mesma identificada ao leste do Golfo de Ácaba (Hedjaz, deserto da Arábia). Entretanto, segundo as indicações de Jz 5.4s; Dt 33.2; Sl 68.8s, constata-se que Javé vem de Seir (Edom). Por sua vez, Hc 3.3 e Nm 10.12 mencionam o deserto de Fará/Parã, embora essa não seja uma interpretação pacífica. Fará/Parã é geralmente identificado com Djebel Faran, 80km a oeste de Petra⁹².

Essas referidas localizações não são consideradas pelos cartógrafos, uma vez que a ampla maioria dos mapas apresenta o monte de Deus ao sul da península do Sinai. Entretanto, essa indicação não está baseada em textos bíblicos, mas, remete a uma tradição cristã do século IV d.C.

Desde o séc. 4 d.C. o monte de Deus está firmemente ancorado na montanha central da parte meridional da Península do Sinai. Trata-se do *Djebel Musa* (2.292m), na vizinhança imediata de outros picos que igualmente foram incluídos na malha da tradição cristã, em especial *Djebel Qaterin* (2.606m) e *Djebel el-Munadja* (2.097m). Em fins do séc. 4 a peregrina Etéria visitou a região; sobre o pico do *Djebel Musa* já viu uma igreja e relata a respeito da presença de monges. Entre 548 e 562 o imperador Justiniano fundou o mosteiro de Santa Catarina. [...] Na região do *Djebel Serbal* (2.060m), distante uns 40 Km do maciço central, foram encontradas numerosas inscrições nabatéias do séc. 2-3, grafitos breves de peregrinos [...] Testemunham a sacralidade dessa região montanhosa em época pré-bizantina, e é possível imaginar que a tradição monacal cristã se tenha reportado a isso.⁹³

Mesmo sabendo da possibilidade de um local sagrado ser preservado ao longo do tempo, mais de mil anos separam a tradição cristã, que identifica o monte com o Djebel Musa, e a pré-história de Israel. Sendo assim, o monte de Deus carece de uma localização definitiva. Ainda assim, é possível concluir que tal monte se

⁹² DONNER, 1997, p. 116.

⁹³ DONNER, 1997, p. 114.

encontra em uma região desértica ao sul da Palestina. Além do mais, conforme determinadas passagens bíblicas (Ex 18.12; 19.18) constata-se que originalmente tratava-se de um monte sagrado⁹⁴ (não só de tribos pré-israelitas) também dos midianitas/edomitas. Considerando o conteúdo de Ex 18.12, pode-se sugerir que até mesmo o deus Javé⁹⁵ tenha sido, na origem, uma herança midianita.

Até o presente momento, a tentativa foi de apresentar as possíveis rotas da saída do Egito. Sendo assim, cabe agora comentar algo a respeito da caminhada pelo deserto. A geografia citada nessa parcela do texto bíblico não se pode localizar com precisão. Apesar da narrativa conter lugares conhecidos como Parã (Wadi Feran)⁹⁶ e Kadesh/Cades⁹⁷ ('En Qdes e 'En Quderat)⁹⁸, permanece a carência de indícios para reconstruir uma rota segura. No mais, as passagens sobre a caminhada no deserto possuem, nitidamente, um cunho teológico: note-se, por exemplo, o caso dos 40 anos de andanças necessárias para a morte da geração que desobedeceu a Javé.

Frente a esses elementos se pode afirmar que o "Israel" no deserto, possivelmente, está mais comprometido com a literatura do que com a história. Há falta de indícios extra-bíblicos referentes a este "evento", sendo assim, restam

⁹⁴ Schmidt aponta para os temas relacionados à perícopos do Sinai em sua forma atual, a saber: a teofania (Êx 19.16ss.); a firmação da aliança (Êx 24; 34) e o anúncio do direito divino (Ex 20-23; 34). Para maiores informações ver: SCHMIDT, 1994, p.22.

⁹⁵ Para um estudo mais detalhado acerca do nome Javé, consulte: RAD, 1973-1974, p. 186-192.

⁹⁶ Veja em Nm 10.12; 12.16.

⁹⁷ Gunneweg afirma: "Ao que parece, a localidade chamada de Cades teria uma importância especial, uma região de fontes no deserto meridional onde fica também a fonte Meribá. Na narrativa de Abraão, Cades é mencionado como oásis em alguma parte do sul (Gn 16.14; 20.1). É o local onde pararam os israelitas quando enviaram espiões para a terra prometida (Nm 13.26; cf. Dt 1.19, 46; Js 14.6s), ou o local onde Israel permaneceu por muito tempo, após os acontecimentos do Sinai. Números 20 menciona Cades diversas vezes, como ponto de partida da peregrinação que contornou a Transjordânia", GUNNEWEG (a), 2005, p. 60. Salientando outro aspecto relativo a Cades, Fohrer afirma que para tal localidade foram levados levitas: "[...] tinham de sair de Cades, embora não sem levar em sua companhia alguns sacerdotes do famoso santuário local, os quais eram levitas (cf. Ex 32, 26-29; Dt 33, 8-11). Esses sacerdotes se tornaram adeptos do javismo, seja diretamente seja por meio da identificação de lahweh com a divindade de Cades". FOHRER, 1982, p. 80.

⁹⁸ Confira nos textos bíblicos de Nm 13.26; 20.1. Mais informações em DONNER, 1997, p. 118-119.

apenas algumas hipóteses⁹⁹. Batalhas, vitórias, derrotas, provisão divina, enfim, uma série de elementos marca a caminhada pelo deserto que, conforme o texto bíblico, conduziu o povo à terra prometida¹⁰⁰.

2.2 Os Maximalistas

O termo usado no título da presente parcela do estudo pode não ser o mais apropriado. Em princípio, os maximalistas se caracterizam por assumirem uma postura de defesa da narrativa bíblica. Entretanto, o termo é também utilizado para fazer contraponto aos minimalistas. Sendo assim, a posição maximalista é aquela que defende:

que tudo nas fontes que não pode ser provado como falso deve ser aceito como histórico e a postura minimalista [...] defende que tudo que não é corroborado por evidências contemporâneas aos eventos a serem reconstruídos deve ser descartado¹⁰¹.

⁹⁹ Donner apresenta duas hipóteses: “1. Na Palestina o Israel posterior retrojetou etiologicamente para a época salvífica clássica instituições e ocorrências que lhe eram importantes, a fim de lhes atribuir o peso e a dignidade de uma origem mosaica e, assim, torná-las sacrossantas [...] e 2. Não se pode excluir de todo a hipótese de que grupos que posteriormente se integraram em Israel tenham trazido consigo tradições avulsas do deserto. Para tanto entram em cogitação associações como a dos nômades sh’sw. Isso significaria: nem tudo o que se relata da caminhada no deserto foi transferido mais tarde para lá; também existem tradições que originalmente cabem no deserto”. DONNER, 1997, p. 121.

¹⁰⁰ Na tentativa de explicar a unificação de diferentes tradições, Herrmann aponta: [...] deve deduzir-se que as memórias, que aparecem dentro da composição pentatêutica como tradições de todo o povo unido em sua marcha pelo deserto a partir do Egito, possui sua origem histórica em distintos pontos da região sinaítica, mas não porque se caminhou sucessivamente de um lugar ao outro, e sim porque cada um dos grupos aramaicos teve separadamente suas especiais experiências naquelas regiões, e em tempos posteriores as recolheram em uma global tradição “do deserto”. O que aconteceu em Kadesh, no monte de Deus ou nos montes de Seir teve sua importância independente para os interessados, que procediam das estepes da zona desértica arábico-síria. Mas não necessariamente as mesmas pessoas estiveram primeiramente no Egito (tradução própria). “[...] debe deducirse que los recuerdos, que aparecen dentro de la composición pentatéutica como tradiciones de todo el pueblo unido en su marcha por el desierto a partir de Egipto, tienen su origen histórico en distintos puntos de la región sinaítica, pero no porque se caminara sucesivamente de un lugar a otro, sino porque cada uno de los grupos aramaicos tuvo separadamente sus especiales experiencias en aquellas comarcas, y en tiempos posteriores las recogieron en una global tradición “del desierto”. Lo que acaeció en Kadesch, en el monte de Dios o en los montes de Seir tuvo su importancia independiente para los interesados, que procedían de las estepas de la zona desértica arábigo-síria. Pero no es preciso que las mismas personas hayan estado primeramente en Egipto”. HERRMANN, 1979, p. 99.

¹⁰¹ SILVA, Airton José. **Os Minimalistas**. Disponível em <<http://www.airtonjo.com/minimalistas.htm>>. Acessado em 30 nov. 2006.

De certa forma, os pesquisadores de postura maximalista podem ser também classificados como fundamentalistas, pois em seus estudos deixam transparecer nitidamente um sentimento religioso conservador, o que será perceptível em algumas citações ao decorrer dessa pesquisa.

No presente item do estudo serão analisadas distintas obras e autores, e devido a essa diversidade é que o termo “maximalistas” pode ser inapropriado. É bem possível que se cometa injustiça ao classificar determinado autor como maximalista, dentre os autores analisados alguns são mais flexíveis, outros, porém, ortodoxos. Note-se o exemplo de John Bright, que nesse estudo constará entre os maximalistas. No caso do referido autor, o critério para classificá-lo encontra-se em uma declaração sua acerca do êxodo: “Não se trata de nenhum episódio épico e heróico de migração, mas da recordação de uma servidão vergonhosa da qual somente o poder de Deus poderia livrar”¹⁰². Na presente pesquisa, de modo geral, todo autor que se referir à ação de Deus nos possíveis fatos históricos será classificado como maximalista.

As obras de autores que assumem uma postura de defesa da narrativa bíblica são geralmente uma simples paráfrase do texto religioso ou uma tentativa de comprovar cientificamente os fatos bíblicos. Contudo, alguns pesquisadores proclamam a infalibilidade da Bíblia, sendo assim, é sempre a evidência científica que deve se moldar ao testemunho religioso.

No que concerne ao êxodo, céticos e fundamentalistas se assemelham ao abordarem determinados aspectos referentes a esse tema. Ambos utilizam, por exemplo, explicações de cunho naturalista ao tratarem das 10 pragas do Egito. Evidentemente, no caso dos céticos, tais explicações são utilizadas para

¹⁰² BRIGHT, John. **História de Israel**; Tradução Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 154.

desqualificar o caráter milagroso do suposto evento. Por seu turno, os maximalistas mais flexíveis, ao recorrerem às explicações naturalistas, desejam comprovar a plausibilidade dos eventos narrados pela Bíblia, os ortodoxos, por fim, se recusam a negar a ação divina em qualquer suposto acontecimento.

Para os autores de cunho fundamentalista, o êxodo é um acontecimento singular. Foi o evento através do qual Israel tornou-se uma nação. As palavras de Eugene Merrill são ilustrativas nesse sentido:

O êxodo é o evento teológico e histórico mais expressivo do Antigo Testamento, porque mostra a magnificente ação de Deus em favor de seu povo, uma ação que os conduziu da escravidão à liberdade, da fragmentação à unidade, de um povo com uma promessa – os hebreus – à uma nação estabelecida – Israel. No livro de Gênesis encontram-se a introdução e o propósito, seguindo-se então todas as revelações subseqüentes do Antigo Testamento. Um registro que é ao mesmo tempo um comentário inspirado e uma exposição detalhada. Em última análise, o êxodo serve como um tipo de êxodo promovido por Jesus Cristo, de forma que ele se torna um evento significativo tanto para a Igreja quanto para Israel.¹⁰³

Na presente parcela do estudo a ampla maioria dos autores analisados possui formação teológica, entretanto, conta-se com exceções, dentre elas não poderia faltar o jornalista alemão Werner Keller. A obra do referido jornalista (*E a Bíblia tinha razão*), indubitavelmente, marcou época. Chegou a ser usada como livro didático em escolas, vendeu mais de 10 milhões de exemplares e foi traduzida em 24 línguas¹⁰⁴.

Metodologicamente alguns maximalistas se assemelham aos céticos ao analisarem a tradição bíblica à luz das evidências materiais, até então descobertas. Entretanto, apesar de objetivos opostos, maximalistas e minimalistas persistem no erro de interpretar a Bíblia literalmente, utilizam-se de uma parca exegese bíblica não atentando para gênero literário, filologia, entre outros fatores.

¹⁰³ MERRILL, Eugene H. **História de Israel no Antigo Testamento**: O reino de sacerdotes que Deus colocou entre as nações; Tradução Romell S. Carneiro. Rio de Janeiro: CPAD, 2001, p. 49, 50.

¹⁰⁴ FOX, 1993, p.204.

Alguns argumentos são compartilhados por representantes das distintas correntes interpretativas, sobretudo, maximalistas e os praticantes do método histórico-crítico. Um caso dessa natureza encontra-se nas evidências da presença “israelita” no Egito, como por exemplo, os nomes de raiz egípcia presentes entre os hebreus, segundo atesta o texto bíblico. Tais nomes revelariam uma possível ligação com o país dos faraós.

Contudo, frente à escassez de evidências diretas do êxodo, os maximalistas também recorrem ao fato de que a memória da escravidão egípcia é algo demasiadamente marcante no AT, logo, possivelmente contenha um cerne histórico.

Conforme afirma Bright:

Do próprio êxodo nós não temos nenhuma evidência extra-bíblica, mas o próprio testemunho da Bíblia é tão impressionante que não deixa a menor dúvida de que se tenha realizado esta libertação admirável. Israel lembra-se do êxodo durante toda sua existência no futuro como o acontecimento que o constituiu como povo. Esta libertação do Egito ficou no centro de sua confissão de fé desde o começo, como é testemunhado por certos poemas antigos (Ex 15, 1-18) e credos (Dt 6,20-25;26, 5-10; Js 24,2-13) que remontam até o período primitivo de sua história. Uma crença tão antiga e tão arraigada não admite explicações, salvo a de que Israel realmente se livrou do Egito sob as circunstâncias de acontecimentos tão estupendos que ficaram impressos para sempre na sua memória¹⁰⁵.

Em relação à falta de evidências materiais, os exegetas histórico-críticos e os maximalistas, assemelham-se novamente, apresentando argumentos similares. Ambos afirmam que seria irrelevante ou até mesmo vergonhoso para o Egito registrar uma derrota militar para um contingente de escravos. Porém, Randall Price complementa:

Como os patriarcas antes deles, os israelitas viveram um estilo de vida nômade durante o êxodo. As exigências da vida no deserto do Sinai requeriam que nada fosse descartado, que todo item fosse usado até sua capacidade máxima – e então reciclado. Até os ossos de uma refeição seriam completamente reutilizados em várias aplicações industriais. Os acampamentos temporários em tendas dos israelitas não teriam deixado

¹⁰⁵ BRIGHT, 1978, p. 156.

quaisquer vestígios, especialmente nas sempre móveis areias do deserto. Pode haver traços de grafito em rochas do Sinai que sugiram a presença dos israelitas nesta região, mas em sua maior parte, por causa das condições do deserto, os israelitas teriam que ser “arqueologicamente invisíveis”.¹⁰⁶

Entretanto, um ponto em que os próprios maximalistas divergem reside no período de permanência dos “israelitas” na terra dos faraós. As divergências se devem ao fato da Bíblia apresentar informações conflitantes; note-se, por exemplo, o conteúdo de Ex 12,40 e Gn 15,13.

Eugene Merrill dedicou-se com maior intensidade ao tema da duração do “cativeiro egípcio”. Segundo o referido autor, o tempo de permanência dos “israelitas” no país dos faraós depende da opção que se faz pela data do êxodo. Tradicionalmente são propostas duas datas para o possível evento da saída do Egito, uma no século XV a.C. e outra no século XIII a.C. A opção pela data mais antiga remete a um período de 430 anos de “cativeiro”, sendo que com a data mais recente o período seria de 215 anos. Conforme esta última proposta a história de José teria se passado no contexto hicsos¹⁰⁷, mas optando pela duração mais longa José estaria situado em uma dinastia egípcia¹⁰⁸.

Em sua análise, Merrill apresenta evidências a favor dos dois períodos, o curto e o longo. Porém, seguindo a tendência da ampla maioria fundamentalista, o autor prefere o período de 430 anos e para sustentar o mesmo utiliza-se dos

¹⁰⁶ PRICE, Randall. **Pedras que clamam**; Tradução Sérgio Viúla e Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 1996, p. 116.

¹⁰⁷ De fato alguns autores afirmam que a história de José seria mais plausível no período em que os hicsos dominaram o Egito, pois dificilmente um estrangeiro assumiria cargos de poder em uma dinastia genuinamente egípcia. A cerca desse fato Schultz comenta: “Nos dias de José, os israelitas, que tinham interesses pastoris, receberam as áreas mais férteis do delta do Nilo. Os invasores hicsos, que também eram um povo pastoril, provavelmente se dispuseram favoravelmente em relação aos israelitas. Com a expulsão dos hicsos, os governantes egípcios adquiriram maior poder, e com o tempo deram início à opressão contra os israelitas. Um novo governante, não familiarizado com José, não se interessava pessoalmente por Israel, mas introduziu regras cujo desígnio era aliviar seus temores de um levante israelita. Em resultado, o povo escolhido foi consignado a trabalho árduo, tendo de edificar cidades-tesouro como Pitom e Ramsés (Ex 1:11)” SCHULTZ, Samuel J. **A História de Israel no Antigo Testamento**; Tradução João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1977, p. 49.

¹⁰⁸ MERRILL, 2001, p. 69.

versículos presentes em Ex 12. 40,41, os quais conteriam uma declaração explícita de Moisés. Dessa forma, o autor revela compactuar com a autoria mosaica do pentateuco, um elemento extremamente presente no pensamento maximalista¹⁰⁹.

Quanto ao período de 215 anos de permanência no Egito, Eugene afirma que: “A teoria de uma peregrinação de apenas 215 anos tem atraído muitos estudiosos porque acomoda mais facilmente as [quatro gerações] descritas em Gn 15. 16 e as quatro gerações de Levi até Moisés (Ex 6.16-20)”¹¹⁰. Entretanto, um dos principais argumentos que utiliza para refutar o referido “curto período” encontra-se no fato de que 215 anos seria pouco tempo para os “israelitas” passarem de setenta e cinco pessoas (família de Jacó) a seiscentos mil homens, sem contar mulheres e crianças. Conforme Merrill, mesmo 430 anos seria pouco tempo para tamanho crescimento populacional, logo, afirma que uma multiplicação nessas proporções só foi possível devido à ação divina.

Dessa forma entra-se em outra questão conflitante, ou seja, a quantidade de participantes do êxodo. A maioria dos maximalistas valida o número indicado pela Bíblia, porém, sabe-se que a informação bíblica é absolutamente improvável. Entretanto, estudos de longa data esforçam-se para comprovar a plausibilidade da quantia descrita pela Bíblia. Em um de seus escritos, Césare Cantú trazia a seguinte referência:

Segundo WALLACE (Dissertação sobre as populações dos tempos primitivos, Amsterdã, 1769), um único casal, em treze períodos, isto é, em 433 anos e 1/3, produz 24.576 indivíduos. Supondo que as sessenta e sete pessoas entradas no Egito com Jacó ali tivessem ficado 430 anos, teríamos 1.646.592 indivíduos. Tirei a metade de mulheres, tirei mais um quarto de

¹⁰⁹ Além de legitimarem a autoria mosaica do Pentateuco os fundamentalistas também consideram a Bíblia como uma unidade infalível. Dessa forma, se utilizam de versículos do Novo Testamento para reforçar ou complementar informações do AT. Um exemplo disso encontra-se nos elementos referentes a vida de Moisés, ou seja, o versículo de At 7:22 é utilizado para comprovar que Moisés teria sido educado em toda a sabedoria egípcia. Veja-se SCHULTZ, 1977, p. 49.

¹¹⁰ MERRILL, 2001, p. 71.

crianças e velhos incapazes de pegar em armas e terais 617.472 combatentes. A Bíblia dá apenas 600.000.¹¹¹

Tal informação é demasiadamente ilustrativa por refletir nitidamente a intenção de defender/comprovar a narrativa bíblica.

Entretanto, independente da quantidade de participantes, qual caminho teriam seguido os “israelitas” saídos do Egito? Diferentemente dos praticantes do método histórico-crítico, os quais afirmam ser o êxodo e o Sinai tradições distintas, os autores fundamentalistas defendem que os hebreus fugidos da escravidão teriam se dirigido ao citado monte. Porém, antes disso, qual teria sido o local exato da travessia do mar? A complexidade do assunto não permite maiores conclusões, comentando a esse respeito Bright afirma: “A localização precisa do Êxodo tem importância tão pequena para a religião de Israel como a localização do santo sepulcro para o cristianismo”¹¹².

Porém, a maioria dos autores maximalistas parece concordar que a travessia do “Mar Vermelho” é um equívoco. Ao que tudo indica o termo hebraico “yam suf” refere-se ao Mar dos Juncos. Lamentavelmente a construção do Golfo de Suez deturpou a região impossibilitando maiores definições.

Os exegetas histórico-críticos apresentam mais de uma rota de fuga para o êxodo, incluindo a travessia de uma região pantanosa. De certa forma, Eugene Merrill rivaliza com essa posição afirmando:

Embora saibamos que o local tenha sofrido muitas dragagens para a construção e manutenção do Canal de Suez, o lago Menzalé sempre foi fundo o suficiente para impedir a passagem a pé sob quaisquer circunstâncias. A passagem de Israel pelo mar, que antecedeu o afogamento dos exércitos e carruagens egípcias, não pode ser explicada como uma “travessia de um pântano”. Foi preciso a poderosa ação de Deus, uma ação tão expressiva em sua extensão e significado que, a partir daquele momento, na história de Israel, ela seria para sempre um paradigma por meio do qual os atos salvíficos e redentores de Deus seriam

¹¹¹ CANTÚ, Césare. **História Universal**; tradução Savério Fittipaldi. São Paulo: EDAMERIS, 1967, vol. II, p.14.

¹¹² BRIGHT, 1978, p. 157.

evocados. Se não existiu um milagre real nas proporções aqui descritas, todas as demais referências ao êxodo como arquétipo do poder soberano e salvífico da graça de Deus tornam-se vazias e sem significação real.¹¹³

Na rota do êxodo, a localização do Sinai é outro ponto de divergência entre os autores. Parcela majoritária desses acaba optando pela localização tradicional (Jebel Musã). Os autores de conotação maximalista discordam da idéia que apresenta o êxodo e o Sinai como tradições distintas, conforme afirmam os estudos direcionados pelo método histórico-crítico. A este respeito Bright comenta:

Alguns especialistas, notando que certos credos antigos (Dt 6,20-25;26,5-10; Js 24,2-13) não fazem nenhuma menção do Sinai, separam o Êxodo e os acontecimentos do Sinai e afirmam que eles pertencem a grupos diferentes em épocas diferentes. Mas isto, além do fato de que se baseia em pressuposições relativas à história da tradição que não oferece nenhuma confiança, é entender mal a função desses credos com relação à cerimônia da aliança. Estes credos eram muito provavelmente destinados à recitação em cerimônias de renovação da aliança, quando serviam como prelúdio para a reafirmação da aliança – que por sua vez era um restabelecimento dos acontecimentos do Sinai. De qualquer modo, a tradição do Sinai era tão antiga como a tradição do Êxodo e não há razão para duvidar que as duas estavam ligadas desde o começo.¹¹⁴

Com base nessas informações, torna-se perceptível que a rota do êxodo é um assunto revestido de complexidade. Ampla maioria dos locais citados na narrativa bíblica carece de uma localização pertinente. Contudo, o principal acampamento dos “israelitas” no deserto, Cades-Barnéia, teria sido identificado como Tel el-Qudeirat localizado a cerca de 80Km a sudoeste de Berseba, no deserto de Zin¹¹⁵. Cades-Barnéia teria sido o local habitado durante a maior parte da estadia no deserto. Conforme o relato bíblico, no quadragésimo ano, Moisés teria feito planos para retomar a marcha rumo a Canaã.

Dito isso, se faz necessário salientar alguns aspectos da trajetória historiográfica fundamentalista. Torna-se perceptível que os autores mais antigos

¹¹³ MERRILL, 2001, p. 59.

¹¹⁴ BRIGHT, 1978, p.161-162.

¹¹⁵ MERRILL, 2001, p. 77.

dessa tendência e os maximalistas atuais destoam nos enfoques. As obras com mais idade costumam contemplar de modo mais destacado, dentre outros, quatro assuntos, a saber: José, Moisés, as 10 pragas e os milagres no deserto. Os fundamentalistas atuais parecem ter descartado alguns itens dessa pauta, Randall Price, por exemplo, não enfatiza em sua obra os aspectos concernentes à história de José. De forma distinta, Werner Keller preocupa-se com tal relato e procede a uma apuração do mesmo traçando paralelos entre o testemunho veterotestamentário e as fontes extra-bíblicas.

Em relação à narrativa sobre José, Keller traça um paralelo com a história de Ben Aquiba (“A história dos dois irmãos”) contida no Papyrus Orbiney.¹¹⁶ Segundo o referido autor, o conto sobre Aquiba teria se difundido no tempo da XIX dinastia. As semelhanças com a versão bíblica são nítidas, sobretudo, no ponto que se refere ao convite para relações sexuais proferido por uma mulher.

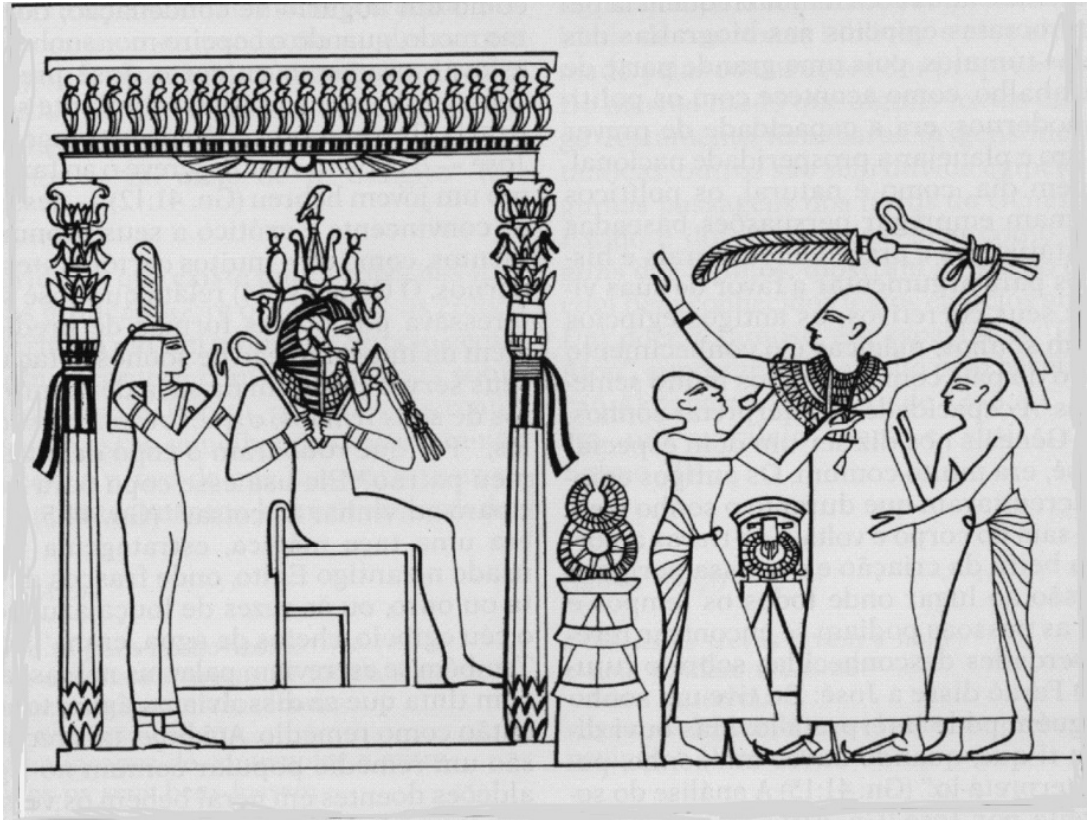
Entretanto a questão mais instigante no relato sobre José refere-se ao fato de um jovem semita obter importante função político-administrativa e, tratando-se do Egito, seria mais plausível que isso tivesse ocorrido num período de dominação estrangeira¹¹⁷. Conforme atesta o egípcio Mâneto: “Surgiram de improviso homens de nascimento ignorado, vindos das terras do Oriente”¹¹⁸, tais homens eram os hicsos que por volta de 1730 a.C., segundo Keller, puseram fim ao domínio das dinastias egípcias. Para Keller, a história bíblica de José e a estada do povo hebreu no Egito inserem-se no período do domínio hicsos. Vale salientar que, conforme afirma o autor, o cerimonial de investidura de poder pelo qual José passou e que

¹¹⁶ Veja-se: KELLER, Werner. **E a Bíblia tinha razão**; Tradução João Távora. São Paulo: Melhoramentos, 1979, p. 89.

¹¹⁷ Baseado nos nomes próprios de origem egípcia descritos no livro do Gênesis, Merrill discorda da possibilidade da história de José ter ocorrido durante a dominação hicsa. Para maiores informações ver: MERRILL, 2001, p. 44.

¹¹⁸ MÂNETO apud KELLER, 1979, p. 91.

está descrito em Gênesis 41.42 pode ser confirmado pelos quadros murais e relevos egípcios.¹¹⁹



Ritual de investidura de um Vizir egípcio.¹²⁰

Utilizando-se do versículo de Gênesis 46.34, Keller afirma que José só poderia ter sido vice-rei sob o governo de uma dinastia estrangeira, pois os egípcios não concederiam este cargo a um “habitante da areia”. Contudo, a hipótese de José ter governado durante o período hicsu caiu por terra¹²¹. Quanto ao cerimonial da investidura [de José], este possivelmente só foi introduzido no Egito por Assurbanipal (669/8 – 630 a.C.). Destarte, o José do Egito de que relata a Bíblia permanece sem sustentação no registro material.

As 10 pragas e os milagres do deserto aparentam ser os pontos de maior distinção entre os fundamentalistas mais antigos e os maximalistas recentes. No

¹¹⁹ KELLER, 1979, p. 92.

¹²⁰ ROMER, 1991, p.41.

¹²¹ KELLER, 1979, p. 97.

caso desses últimos, as 10 pragas são apenas citadas, contudo, não há um esforço no sentido de explicá-las. A cerca desse assunto Merrill comenta:

Cada praga era uma afirmação da superioridade de Jeová sobre a divindade (ou deuses) responsável pela área da natureza que estava sendo particularmente atingida. Os céticos consideram as pragas como um relato bastante exagerado de fenômenos naturais perfeitamente compreensíveis, ainda que incomuns. [...] É preciso entender que elas eram – autênticos derramamentos da ira de um soberano Deus que desejou mostrar, para todo o Egito e também para o seu povo, que Ele é o senhor de toda terra e céu [...].¹²²

Ao tratar desse mesmo tema, Keller desenvolve uma argumentação distinta, ou seja, utiliza-se das explicações de cunho naturalista. Estas explicações abrangem tanto as 10 pragas quanto os milagres no deserto. O referido autor argumenta, por exemplo, que no verão africano bandos de aves migram para a Europa, tanto pela ponta ocidental da África para a Espanha, como pela parte oriental do Mediterrâneo para os Bálcãs. Com isso o “povo escolhido por Deus” conseguiu obter as aves que caíam cansadas antes de passarem os montes até o Mediterrâneo. Flávio Josefo (Ant., III, 1,5) relata algo similar, sendo que ainda hoje na região é possível acompanhar o fenômeno durante a primavera e o outono. Em relação ao maná, este se deve à secreção de árvores e arbustos da tamargueira (*Tamarix mannifera*), quando picados por uma espécie de cochonilha característica do Sinai¹²³.

O relato de Ex 17.6, conforme o qual Moisés faz brotar água da rocha, também é descrito por Keller como um fenômeno natural. Trata-se de uma rocha calcária que armazena água e a faz brotar de seus poros. Para Keller, Moisés teria aprendido esta técnica durante o seu exílio com os midianitas.

¹²² MERRILL, 2001, p. 58.

¹²³ KELLER, 1979, p. 120.

Outro fato relacionado com o líder do êxodo seria a sarça ardente, também explicada de forma natural. Segundo estudos de botânica¹²⁴, uma planta toda coberta de minúsculas glândulas oleaginosas (*Dietamnus albus*) que permitem que o óleo se evapore continuamente, somado a rama vermelho-carmesim (*Loranthus accaciae*) que cresce em diferentes moitas e pequenas árvores espinhosas da família das acácias, dariam a impressão da planta estar envolta em fogo.

Há, entretanto, um ponto em que fundamentalistas de todas as épocas esforçam-se em defender, a saber: a historicidade de Moisés. Esta é uma questão que interessa também aos praticantes do método histórico-crítico. A raiz egípcia do nome de Moisés é um forte argumento a favor de sua existência histórica e também compartilhado pelas referidas correntes de estudo.

Eugene Merrill esforça-se para encaixar o relato bíblico de Moisés na história, chegando inclusive a apontar Hatchepsute como a mãe adotiva do pequeno semita abandonado nas águas. O citado autor afirma:

Se, de fato, Moisés foi filho de criação de Hatchepsute, há probabilidade de haver ele sido uma forte ameaça ao jovem Tutmose III, visto que Hatchepsute não tinha filhos naturais. Isso significa que Moisés era um candidato a ser faraó, tendo apenas como obstáculo sua origem semítica. Parece-nos que houve uma real animosidade entre Moisés e o faraó. Isto fica claro em virtude de Moisés, após matar um egípcio, ter sido forçado a fugir para salvar a vida. O fato de ter o próprio faraó considerado a questão – que, em outra situação, seria pouco relevante – sugere que este faraó especificamente tinha interesses pessoais em se livrar de Moisés. O exílio auto-imposto por Moisés ocorreu em 1486, quando ele tinha 40 anos de idade (At 7.23). Tutmose III já estava no poder havia 18 anos; e a idosa Hatchepsute, que faleceria três anos mais tarde, não tinha mais condições de interditar a vontade de seu enteado/sobrinho.¹²⁵

Mais uma vez torna-se nítido o interesse em defender a narrativa bíblica, no caso acima, tentando encaixá-la na história. Essa é a coluna dorsal da postura fundamentalista/maximalista. Conforme já afirmado, há autores mais flexíveis,

¹²⁴ KELLER, 1979, p. 129.

¹²⁵ MERRILL, 2001, p. 54.

outros, porém, mais ortodoxos, entretanto, compartilham a intenção de demonstrar que as histórias bíblicas refletem acontecimentos reais, ou seja, para os referidos autores o texto bíblico não é mera ficção ou mera construção literária. É bem verdade que pesquisadores com essa postura existem por todas as partes do globo, contudo, é absolutamente perceptível que os Estados Unidos permanece sendo o maior produtor de estudiosos com esse pensamento. A chamada “escola americana” continua a produzir discípulos convictos de que “a Bíblia tinha razão”¹²⁶ e, sem dúvida, William Albright pode ser classificado como um dos precursores dessa tendência, embora ele próprio não tenha sido tão sectário como alguns de seus discípulos.

¹²⁶ Parafraseando a obra de Werner Keller.

3 O ÊXODO SEGUNDO HISTORIADORES E ARQUEÓLOGOS

A análise da pertinência histórica da Bíblia é uma prática de longa data no mundo ocidental. Paralelamente a uma postura fundamentalista de defesa do texto religioso desenvolveu-se uma postura de crítica, de contestação dos escritos bíblicos. Com o êxodo, por ser parte significativa do Antigo Testamento, não poderia ser diferente. O referido evento foi e permanece em análise sob diferentes enfoques e olhares. Na presente parcela do estudo tentar-se-á demonstrar como o êxodo foi interpretado fora dos ambientes teológicos, sendo assim, serão utilizadas, sobretudo, as obras de arqueólogos e historiadores.¹²⁷

Novamente se fará notável que alguns argumentos são compartilhados pelas distintas correntes de estudo. Entretanto, cabe salientar que a argumentação dos pesquisadores aqui analisados possui maior similaridade com a escola do método histórico-crítico. Evidentemente, no decorrer do estudo se farão perceptíveis os contrastes inclusive entre os estudiosos da área de arqueologia e os especialistas em história antiga.

¹²⁷ Os pesquisadores analisados nesta parte do estudo não configuram uma escola teórica. Trata-se de pesquisadores que abordaram isoladamente algumas temáticas acerca da história antiga de Israel. Situação diferente ocorre no item 3.1, onde serão analisados alguns estudiosos considerados de postura “minimalista”. Entretanto, mesmo os chamados “minimalistas” são, em sua maioria, “biblical scholars”.

Não se pode negar que a produção intelectual dos estudiosos que contestam a historicidade das passagens bíblicas é, em grande parte, estimulada pela necessidade de combater a literatura de cunho fundamentalista. Nesse sentido as palavras de Fox são ilustrativas:

Os fundamentalistas também tentam explorar conhecimentos do tipo histórico. O ponto de contato mais fácil é a arqueologia, a disciplina em que a história parece fazer o uso máximo da ciência e que para todos os efeitos trabalha com indícios diretos, e portanto nada ambíguos. A arqueologia pode ser apreciada por seu público sem a interposição de qualquer barreira lingüística, e à medida que este público vai crescendo os fundamentalistas encontram cada vez mais razões para invocar seus achados como provas de que a narrativa bíblica é verdadeira. Exemplos particulares são usados como base para a ampla difusão de uma convicção geral de que todo o conteúdo das escrituras poderia ser confirmado caso fosse possível escavar suas relíquias. Os indícios escritos, porém, são mais refratários. Também neste caso, os fundamentalistas enfatizam os textos exteriores à Bíblia que confirmam nomes, lugares e fatos mencionados em certas passagens de sua narrativa. Em seguida, dão a entender que o que ocorre com esses exemplos poderia aplicar-se a tudo que ela nos conta. Quando os textos não confirmam a Bíblia, questionam o valor desses indícios discordantes: a convicção popular de que os historiadores podem encontrar a verdade final é menor do que a fé nos cientistas. Naturalmente, esta dúvida nunca é voltada contra os próprios autores da Bíblia.¹²⁸

Os pesquisadores que assumem uma postura crítica em relação à Bíblia procuram enfatizar em seus estudos as incoerências do texto religioso tais como os dobles das narrativas, os anacronismos¹²⁹ e as informações contrastantes. É bem verdade que as pesquisas sobre o antigo Israel assumem cada vez mais um caráter interdisciplinar, porém, ainda é necessário avançar nesse sentido. Os críticos da

¹²⁸ FOX, 1993, p. 41.

¹²⁹ Em relação ao êxodo Dever argumenta: “Logo no início de sua caminhada, os israelitas escolheram entrar em Canaã pelo “caminho da terra dos Filisteus”, isso é, a rota da costa ou a posterior Via Maris (Ex. 13: 17-18). Esta rota parecia fazer sentido, é a mais direta do Egito ao seu destino. Mas a referência aos filiteus é um anacronismo. Este povo não estava assentado em Canaã até a época de Ramsés III, c. 1180 a.C. Os escritores bíblicos não teriam sabido disto, mas eles tinham conhecimento que o estabelecimento dos filisteus nos sítios ao longo da costa teriam sido uma barreira. Assim a referência é inserida dentro de Êxodo, da mesma forma que a rota alternativa descrita em Números (tradução própria)”. *“Near the very beginning of their wanderings, the Israelites contemplate entering Canaan [by way of the land of the Philistines], that is, the coastal route or the later Via Maris (Exod. 13: 17-18). This route would seem to make sense; it is the most direct one from Egypt to their destination. But the refence to Philistines is an anachronism. That people did not settle in Canaan until the time of Ramses II, ca. 1180 B.C. The biblical writers would not have know this, but they were aware that the Philistines establishment at sites along the coast would have been a barrier. Thus the reference is inserted into the Exodus account, and thus the alternate route described in Numbers.* DEVER, William G. **Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?**. Wm. B. Eedmans Publishing Co., 2003, p. 23.

Bíblia mais antigos, por falta de um maior contato com a teologia, costumavam cometer mais equívocos no que concerne ao trato, à interpretação dos textos bíblicos.

São poucos os arqueólogos e historiadores com suficiente capacidade de analisar os escritos veterotestamentários em sua forma original. Resulta disso uma parca exegese bíblica que é, muitas vezes, a responsável pela produção de um raciocínio ilógico, ou, até mesmo, adaptações forçadas. Exemplo deste gênero pode ser verificado na obra de Louis Frédéric, quando o mesmo tenta explicar as distintas versões sobre a saída do Egito:

Um grupo dos Habiru, mais indisciplinado do que os outros, pôde se revoltar abertamente, sendo perseguido pelas tropas do faraó. Um outro grupo preferiu fugir; daí, a existência, na Bíblia, de duas versões: uma dizendo que os Hebreus foram perseguidos, e outra segundo a qual eles fugiram apesar da oposição das tropas do faraó, que os teriam perseguido. Isto explicaria, também, as duas rotas seguidas pelos hebreus no deserto: a do norte, pelas tribos que foram perseguidas; e a do sul, pelas que teriam fugido, ou vice-versa.¹³⁰

Contrastar as informações bíblicas com as fontes extra-bíblicas é metodologia comum entre os autores aqui analisados. Verifica-se até que ponto a Bíblia corresponde às evidências materiais, sejam elas artefatos encontrados em escavações arqueológicas, fontes escritas, ou ainda a ausência de ambas, o que promove o descrédito da informação bíblica pela falta de sustentação no registro material. Evidentemente, também se procede a uma análise do contexto histórico ao qual a narrativa bíblica se refere, nesse sentido, John Romer afirma, por exemplo, que a história de José é plausível pelo fato de estrangeiros terem migrado ao Egito em busca de melhores condições de vida. Contudo, o citado autor compactua com a

¹³⁰ FRÉDÉRIC, Louis. **A Arqueologia e os Enigmas da Bíblia**. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978, p. 128.

idéia de que uma história como a de José seria mais aplicável ao período de dominação hicsa¹³¹.

Entretanto, o próprio Romer adverte:

É evidente que existe muita coisa nas narrativas bíblicas sobre o Egito que as coloca com firmeza em um ambiente egípcio genuíno, como acontece com as narrativas sobre a Mesopotâmia. Porém, por mais coerentes que sejam essas semelhanças culturais, não fornecem a prova de que tais narrativas relatam acontecimentos históricos verdadeiros ou que seus personagens existiram – da mesma forma que as cuidadosas descrições que Tolstoi faz do exército de Napoleão em *Guerra e Paz* não provam que os personagens do romance tenham existido realmente.¹³²

É também característica dos estudiosos críticos da Bíblia, valerem-se de explicações naturalistas¹³³ para desqualificar os supostos milagres relativos ao êxodo. A esse respeito Frédéric comenta:

Quanto aos prodígios, provavelmente, são uma extrapolação do redator do livro do Êxodo para confirmar o poder de Yahwé, se bem que várias explicações científicas tenham sido apresentadas para explicá-los: fenômeno cósmico (passagem de um cometa muito próximo da terra), fenômeno geológico (conseqüências da erupção do vulcão da ilha de Santorim por volta de 1447 a.C.), fenômenos naturais devidos a uma enchente excepcional do Nilo e que teria provocado as pragas. Todas as explicações são possíveis, mas em nenhuma hipótese poderiam ter servido para castigar o faraó, porque estes fenômenos teriam sido interpretados de outra forma pelos egípcios. Se ao contrário, admitimos tratar-se de um acréscimo tardio (o que poderia explicar a composição do texto, a duplicidade de algumas passagens e os absurdos), os prodígios teriam sido acrescentados apenas com um fim religioso, o que parece ter sido o propósito do redator.¹³⁴

De forma geral, os autores analisados na presente parcela do estudo, absorvem a narrativa sobre o êxodo de forma literal e procedem a uma análise da historicidade da mesma. Sendo assim, as investigações iniciam-se com José e se estendem até depois do acampamento, em Kadesh-Barnea. Neste ponto o contraste com o método histórico-crítico é absolutamente gritante, para os praticantes do

¹³¹ ROMER, 1991, p. 40.

¹³² ROMER, 1991, p. 43.

¹³³ Explicações desse cunho sobre as pragas e os milagres no deserto são encontradas em DEVER, 2003, p. 15 e 21.

¹³⁴ FRÉDÉRIC, 1978, p. 130.

referido método, determinados trechos do êxodo possuem um sentido simplesmente teológico, assim, não há motivos para resgatar a historicidade de um texto que foi formulado com outros objetivos. Para citar um exemplo, os exegetas histórico-críticos, de modo geral, não se preocupam em auscultar o relato sobre José, pois o consideram uma novela.

De fato, como já afirmado, há alguns argumentos que percorrem as distintas correntes de estudo. Dentre esses encontram-se as evidências de que grupos semitas migraram ao Egito em busca de melhores condições. Desse modo, conta-se com um contexto plausível para o relato do êxodo. Entretanto, os eventos posteriores à migração dos semitas à terra dos faraós carecem de sustentação, de evidências fora do AT.

Determinadas parcelas do relato sobre o êxodo são absolutamente inaplicáveis ao contexto histórico ao qual a narrativa tenta se referir. Independente das datas propostas para a saída do Egito, se no século XV a.C ou XIII a.C., a quantidade de participantes do referido evento é, sem dúvida, descabida. Comentando a esse respeito Dever afirma:

Algumas das informações são claramente fantasiosas, assim como a lista de censo tribal (Num. 1) que totaliza 603.550; similarmente a contraditória alegação de que as tribos poderiam formar um exército de 600.000 homens (Ex. 12:37) os quais defenderiam uma população de 2.5-3 milhões. É simplesmente impossível que o deserto do Sinai, naquela época ou agora, pudesse suportar mais do que poucos milhares de nômades (tradução própria).¹³⁵

Porém, os problemas vão além da quantidade de participantes descrita na Bíblia. Antes mesmo da própria saída do Egito, John Romer, comenta quanto à concepção de opressão:

¹³⁵ *Some of the information is clearly fanciful, as for instance the tribal census lists (Num.1), wich total 603,550; similarly the contradictory claim that the tribes could field a fighting force of 600,000 men (Exod. 12:37), wich would work out to a total population of some 2.5-3 million. There is simply no way that the Sinai Desert, then or now, could have supported more than a very few thousand nomads.* DEVER, 2003, p. 18-19.

A escravidão em tal escala e do tipo descrito no Livro do Êxodo não existia no antigo Egito nem em parte alguma daquele mundo antigo, onde a humanidade estava estabelecida em uma ordem sagrada, na qual todos, desde um faraó até um camponês escravizado, estavam à disposição dos deuses e do Estado. Nesse mundo, as concepções modernas de escravidão e de liberdade, e mesmo de propriedade e compra e venda, tinham pouco sentido. Além disso, prova documental explícita do antigo Egito demonstra que os estrangeiros que viviam naquele país, quer como prisioneiros de guerra quer como pacíficos imigrantes, eram cuidadosa e rapidamente integrados à massa da população [...] As idéias antigas sobre raça e cultura eram muito diferentes, e o tema da liberação da opressão contido no Êxodo é inteiramente incompatível com a realidade antiga [...].¹³⁶

A falta de registro extra-bíblico do êxodo é, sem dúvida, um dos pontos mais enfatizados pelos autores analisados nessa parcela do estudo. Conforme afirmam, a perda de um significativo contingente de trabalhadores teria provocado um abalo econômico e social o que certamente constaria nos registros egípcios¹³⁷. Ao que tudo indica os autores de postura crítica ao texto bíblico ainda não se sensibilizaram com os argumentos que tentam explicar a ausência de evidências extra-bíblicas do êxodo.¹³⁸

Entretanto, apesar das improbabilidades de certos trechos do relato em questão, é raro encontrar algum pesquisador que considere o referido evento como mera ficção. Sendo assim, os estudiosos compactuam com a idéia de que a narrativa bíblica da saída do Egito contém um cerne histórico, mesmo que mínimo.

Robin Lane Fox, por exemplo, preocupa-se com o processo de elaboração do relato sobre o êxodo. Nesse sentido comenta a dificuldade da referida narrativa ser historicamente fidedigna uma vez que seu(s) redator(es) não contava(m) com indícios primários, sem mencionar o fato de que até o momento de sua fixação por escrito a versão bíblica do êxodo circulou longo tempo na oralidade. Dessa forma, Fox afirma

¹³⁶ ROMER, 1991, p. 52.

¹³⁷ ROMER, 1991, p. 48.

¹³⁸ Confira em PRICE, 1996, p.116.

Como é que uma tradição oral poderia ter preservado detalhes verdadeiros por tanto tempo? No máximo, podia recordar um grande acontecimento, ou um novo início: como a Guerra de Tróia dos gregos, o Êxodo dos israelitas do Egito foi um grande acontecimento desse tipo, que seus herdeiros supunham ser verdadeiro. Talvez fosse de fato uma memória histórica: não temos como saber, mas acho difícil acreditar que nenhum israelita jamais tenha deixado o Egito sob a condução de seu deus especial, Jeová, embora o Êxodo talvez não tenha sido a migração de todo um povo.¹³⁹

3.1 Os Minimalistas

Na década de 90 do século XX começaram a surgir determinadas obras absolutamente inovadoras acerca do Israel antigo. O tom da crítica destinava-se a toda metodologia então usada para produzir conhecimento sobre a história de Israel. Essa tendência agregou um grupo de pesquisadores que foi pejorativamente classificado como “minimalista”. Estes pesquisadores uniram-se em torno de suas frustrações quanto ao debate sobre o Israel antigo. Não contestavam apenas a historicidade dos eventos bíblicos, mas sim o próprio uso da Bíblia como fonte histórica.

A primeira reunião desses estudiosos aconteceu em 1996, em Dublin na Irlanda. Este evento marcou a constituição do Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica.¹⁴⁰ A partir de então, acontecem reuniões freqüentes que abordam distintos temas da história dos hebreus.

Dentro do citado seminário há um grupo que ficou conhecido por sua postura iconoclasta, a chamada Escola de Copenhague. Porém, o termo “minimalistas” passou a ser empregado aos adeptos da referida escola. A este respeito George Athas comenta:

¹³⁹ FOX, 1993, p. 163.

¹⁴⁰ SILVA, Airton José. **Os Minimalistas**. Disponível em <<http://www.airtonjo.com/minimalistas.htm>>. Acessado em 30 nov. 2006.

A Escola de Copenhague, popularmente conhecida como “Minimalismo” é um reconhecido método de estudo na área dos estudos bíblicos. Surgiu pela necessidade dos estudiosos de explicar as discrepâncias entre os textos bíblicos e as descobertas dos arqueólogos. Ela propõe ver a literatura bíblica como mera estória ao invés de literatura historiográfica a qual remete a verdadeira história. O método minimalista propõe usar apenas a arqueologia para o propósito de reconstruir a história. Esta abordagem possui muitas características atrativas mas falha para apresentar um método de investigação que seja inteiramente livre de problemas, inclusive de interpretações tendenciosas. Este é apenas um paradigma dentre outros que podem ser usados para investigar a história da Síria-Palestina (tradução própria).¹⁴¹

Em princípio o grupo continha apenas pesquisadores europeus, entretanto, estudiosos de todas as partes do globo passaram a compactuar e colaborar com a argumentação da Escola de Copenhague.

Os autores de postura “minimalista”¹⁴² representam, sem dúvida, um novo paradigma no estudo da história dos hebreus. Algumas de suas obras são de fato iconoclastas e apresentam interpretações inovadoras. O conteúdo de seus escritos possibilitou que certos pesquisadores fossem classificados como anti-semitas, em contrapartida, os ofendidos rotularam seus opositores de sionistas.

William Dever é um dos autores que constantemente tem atacado a postura minimalista, comentando acerca de seus adeptos ele afirma:

Eles freqüentemente se denominam revisionistas; outros os descrevem como minimalistas. Eu tenho sugerido que eles são mais exatamente

¹⁴¹ *The Copenhagen School of Thought, popularly known “Minimalism”, is an identifiable method of scholarship within biblical studies. It arose out of the need for scholars to account for the discrepancies between the biblical texts and the discoveries of archaeologists. It proposes seeing the biblical literature as purely story rather than as historiographical literature which can shed light on actual history. The “Minimalist” method proposes using archaeology alone for the purpose of reconstructing history. This approach has many attractive features but fails to present a method of investigation which is entirely free of problems, including bias. It is just one paradigm among others which can be used to investigate the history of Syria-Palestine.* ATHAS. George. **Minimalism** – The Copenhagen School of Thought in Biblical Studies. Disponível em <http://web.archive.org/web/20010609222329/members.nbci.com/gathas/copensch.htm>. Acessado em 02 nov. 2006.

¹⁴² Nesta parcela do estudo serão analisados pesquisadores como Finkelstein e Liverani que, na verdade, não são completamente minimalistas e sim configuram uma “terceira via”. SILVA, Airton José. **Os Minimalistas**. Disponível em <<http://www.airtonjo.com/minimalistas.htm>>. Acessado em 30 nov. 2006.

niilistas – quando eles acabarem de reescrever a história de Israel, cedo ou tarde, não restará nada que a maioria de nós possa reconhecer como história. É assim que eles tem feito, porém, sua conclusão fundamental (ou é isso uma pré-concepção?) é que ninguém mais pode escrever a história antiga de Israel, ao menos não uma história baseada nos textos bíblicos (tradução própria).¹⁴³

Recentemente a obra de Finkelstein e Silberman¹⁴⁴ causou grande impacto dentro e fora da academia. Na referida obra os autores chegam a uma conclusão distinta da tradicional interpretação acerca do êxodo.

Antes mesmo de abordarem a saída do Egito em si os pesquisadores em questão apontam para as incoerências do texto bíblico referente a José¹⁴⁵. Segundo afirmam, a presença de camelos na história do citado personagem reflete um anacronismo¹⁴⁶.

Feita esta consideração, Finkelstein e Silberman preocupam-se em demonstrar a pertinência da situação básica contida no relato do êxodo, ou seja, as

¹⁴³ *They often call themselves revisionists; others describe them as minimalists. I have suggested that they are more accurately nihilists – for when they are finished rewriting Israel's history, early or late, there is nothing left that most of us would recognize as history. That is as they would have it, however, for their fundamental conclusion (or is it a preconception?) is that one can no longer write a history of ancient Israel, at least not one based on the biblical texts.* DEVER, 2003, p. 137.

¹⁴⁴ FINKELSTEIN, Israel & SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**; Tradução Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

¹⁴⁵ A respeito de José, Liverani afirma: “A história de José (Gen. 37-48) é completamente diferente em sua estrutura e ambiente. [...] Mas a história, com os seus principais valores morais encontra paralelos que se concentram todos à época do Império Persa. Basta recordar a história de Ahigar, ambientada na corte assíria, mas de redação posterior (o homônimo “Romanzo” é do século V), onde se narra sobre o sábio que ascende desde uma origem humilde ao posto de conselheiro privilegiado e Visir de Esarhaddon. Ou a história de Democede (in *Hdt.* III 129-137), médico grego levado como escravo à corte de Dario e depois erguido à posição de comensal do rei. [...] A história de José pressupõe a presença de significativos núcleos de emigrantes palestinos no Egito, inseridos em um mundo de diversas estruturas e costumes econômicos, e não pode estar concebida e redigida antes do Século V” (tradução própria). “*La storia di Giuseppe (Gen. 37-48) è completamente diversa per struttura e ambientazione. [...] Ma la storia con i suoi principali valori morali trova paralleli che si addensano tutti all'epoca dell'impero persiano. Basti ricordare la storia di Ahigar, ambientata alla corte assira ma di redazione posteriore (l'omonimo “Romanzo” è del V secolo), in cui si narra del sapiente Che assurge da umili origini al ruolo di consigliere privilegiato e visir di Esarhaddon. Oppure la storia di Democede (in *Hdt.* III 129-137), medico greco portato schiavo alla corte di Dario e poi assunto al rango di commensale del re.[...] La storia di Giuseppe presuppone la presenza di cospicui nuclei di emigrati palestinesi in Egitto, inseriti in un mondo dalle diverse strutture e consuetudini economiche, e non può essere stata concepita e redatta prima del V secolo*”. LIVERANI, Mario. **Oltre la Bibbia**. Storia Antica di Israele. Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 295-296.

¹⁴⁶ FINKELSTEIN & SILBERMAN, 2003, p 58-59.

migrações de Canaã para o Egito são seguramente sustentadas pela evidência arqueológica tornando assim plausível esta parcela do relato bíblico.¹⁴⁷

Com base nos paralelismos entre a narrativa religiosa da saída do Egito e a história dos hicsos escrita por Mâneto, os referidos autores apontam para a possibilidade do êxodo. Nesse sentido afirmam:

[...] fontes arqueológicas e históricas independentes relatam a imigração de semitas de Canaã para o Egito, e os egípcios expulsando-os com o uso da força. Esse resumo básico da imigração e do retorno violento para Canaã é paralelo ao relato bíblico do Êxodo¹⁴⁸.

Entretanto, essa interpretação gera complicações principalmente no tocante à cronologia. Tradicionalmente duas datas são propostas para o êxodo, uma no século XV a.C. e outra no século XIII a.C., sendo assim, os hicsos expulsos por volta de 1570 a.C. não poderiam ser os participantes do êxodo que a Bíblia se refere.

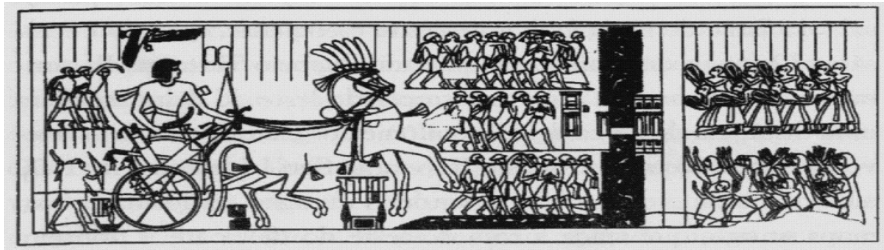
A data do século XIII a.C. é a mais aceita pela maioria dos estudiosos, desse modo, o êxodo teria ocorrido na época de Ramsés II. Contudo, Finkelstein e Silberman esforçam-se para desacreditar esse pensamento. Conforme afirmam, havia no período do citado faraó um sistema de controle de fronteiras muito bem estruturado o que tornaria impossível a fuga de um contingente de trabalhadores.

Pondo de lado a possibilidade de milagres inspirados divinamente, não é razoável aceitar a idéia de fuga de um grande grupo de escravos do Egito, através de fronteiras fortemente vigiadas por guarnições militares, para o deserto e depois para Canaã, numa época com colossal presença egípcia na região. Qualquer grupo escapando do Egito contra a vontade do faraó teria sido rapidamente capturado, não apenas por um exército egípcio que o perseguiria desde o delta, mas também por soldados egípcios dos fortes no norte do Sinai e em Canaã.

¹⁴⁷ “Há uma boa razão para se acreditar que nos tempos de fome em Canaã – do exato modo como a narrativa bíblica descreve – pastores e lavradores igualmente iam para o Egito a fim de se estabelecer no leste do delta e aproveitar a sua confiável fertilidade. [...] Em outros períodos, os semitas podem ter ido para o Egito apenas porque o país lhes oferecia a perspectiva de comércio e de melhores oportunidades econômicas. [...] Sabemos que alguns foram designados escravos nas terras cultivadas dos templos do Estado; outros terminaram subindo na escala social, chegando a se tornar funcionários do governo, soldados e até mesmo sacerdotes.”, FINKELSTEIN & SILBERMAN, 2003, p.82.

¹⁴⁸ FINKELSTEIN & SILBERMAN, 2003, p. 85.

De fato, a narrativa bíblica sugere o perigo da experiência de fugir pela estrada da costa. Assim, a única alternativa seria através das terras desérticas e desoladas da península do Sinai; mas a possibilidade de um grande grupo de pessoas caminhando por essa península também é contestada pela arqueologia¹⁴⁹.



Relevo egípcio mostrando a estrada internacional do Egito a Canaã protegida por fortes.¹⁵⁰

Há ainda outras razões que tentam desacreditar o êxodo no século XIII a.C. Dentre essas, evidencia-se a ausência de registros arqueológicos, ou seja, na época de Ramsés II não há nenhum sinal de ocupação do Sinai, assim como não há nenhuma evidência arqueológica do referido evento nos locais de acampamento citados na Bíblia como, por exemplo, Kadesh-barnea¹⁵¹. Entretanto, Finkelstein e Silberman enfatizam que uma das mais importantes indicações da imprecisão histórica do relato sobre o êxodo reside no fato de não existir referência nominal ao “faraó da opressão”, diferente de outros textos bíblicos posteriores onde constam os nomes dos monarcas egípcios como, por exemplo, Sesac e Necaú.

Desse modo, os referidos autores vão concordar com o egiptólogo Donald Redford, o qual relacionou a narrativa do êxodo ao século VII a.C. A intenção é demonstrar que o relato do êxodo reflete o contexto da época em que foi escrito,

¹⁴⁹ FINKELSTEIN & SILBERMAN, 2003, p. 91-92.

¹⁵⁰ FINKELSTEIN & SILBERMAN, 2003, p. 92.

¹⁵¹ “A conclusão – de que o Êxodo não aconteceu na época e da forma descrita na Bíblia – parece irrefutável quando examinamos a evidência de sítios específicos, onde os filhos de Israel supostamente acamparam por longos períodos, durante sua caminhada pelo deserto (Números 33), e onde alguma indicação arqueológica – se existente –, é quase certo, seria encontrada. [...] Da longa lista de acampamentos no deserto, Kadesh-barnea e Ezion-geber são os únicos que podem ser identificados com segurança, mas não indicaram nenhum traço dos nômades israelitas”. FINKELSTEIN & SILBERMAN, 2003, p.94-95.

embora, é verdade, reconheçam que a saga da libertação do Egito tem origens anteriores ao citado século.

É impossível dizer se a narrativa bíblica foi ou não uma ampliação e uma elaboração de memórias imprecisas da imigração do povo de Canaã para o Egito e de sua expulsão do delta no segundo milênio a.C. Mesmo assim, parece claro que a história bíblica do Êxodo auferiu seu poder não apenas das tradições antigas e dos detalhes geográficos e demográficos contemporâneos, mas ainda e mais diretamente das realidades políticas contemporâneas¹⁵².

Sendo assim, os autores vão concluir que o pano de fundo da narrativa do êxodo se deu, na verdade, durante o período do rei Josias. Tendo em vista a situação política da época (crescente conflito com o Egito), o relato do êxodo teria sido estruturado como um apelo à unidade nacional.

A saga do Êxodo de Israel do Egito não é uma verdade histórica nem ficção literária. É uma poderosa expressão da memória e da esperança, nascida num mundo em plena mudança. A confrontação entre Moisés e o faraó espelhava o significativo confronto entre o jovem rei Josias e o faraó Necau, recentemente coroado. Fixar essa imagem bíblica em uma só data é trair o significado mais profundo da história¹⁵³.

Embora exista uma pequena divergência nas questões cronológicas, a estratégia minimalista para desqualificar a historicidade dos eventos bíblicos consiste em datar o testemunho religioso o mais recente possível. Mario Liverani, por exemplo, é um historiador que caminha nessa direção.

No que concerne ao êxodo o referido autor se utiliza de paralelos entre a Bíblia e textos extra-bíblicos para justificar uma datação mais recente da narrativa veterotestamentária. Ao tratar do itinerário da saída do Egito o autor afirma:

A imagem do deserto, no complexo Êxodo-Números não é de tipo pastoral, onde a tribo vive em conforto; ao contrário é do tipo “zona de refúgio” ou “terra de exílio”, em uma perspectiva urbana de agudo desconforto. A estrada é difícil e perigosa pela presença de armadilhas e falta d’água. A travessia: o deserto grande e terrível, de serpentes ardentes e de

¹⁵² FINKELSTEIN & SILBERMAN, 2003, p.103.

¹⁵³ FINKELSTEIN & SILBERMAN, 2003, p. 105.

escorpiões e de sede, onde não há água (Deut.8:15) é semelhante às preocupações logísticas do exército assírio para atravessar o deserto, como na expedição de Esarhaddon a Baza: um distrito remoto, uma distância desértica de terra salgada, uma região de sede... (com) serpentes e escorpiões que revolvem a terra feito formigas. (IAKA, pp. 56-57). Também os exércitos da monarquia de Judá haviam atravessado o deserto, exemplarmente na expedição contra Mo'ab; e a busca por água da parte de Moisés, que a fez brotar da rocha (Es. 17:1-6), os ecos da busca d'água pelos "profetas" alertaram o exército naquela ocasião: Assim disse Yahweh: escavarás nesta ribanceira poços e poços, por que assim disse Yahweh: não verás vento nem chuva, contudo, esta ribanceira se encherá de água e vós bebereis, vós e vossas tropas e vossos animais (de carga)! (2Re 3:16-17) (tradução própria).¹⁵⁴

Desse modo, o período a partir das deportações assírias e também o período persa seriam o contexto histórico onde a oralidade do êxodo foi textualizada¹⁵⁵. Entretanto, ainda faltam evidências para esclarecer o que teria dado base para essa oralidade; ou melhor, como teria surgido a memória do êxodo? Como já visto, Finkelstein e Silberman apresentam uma sugestão para sanar esse questionamento assim como os autores, contrários aos minimalistas, que defendem a idéia de que o êxodo foi um acontecimento histórico do século XV a.C. ou XIII a.C.

Segundo Lemche:

Percebe-se que o Israel do Antigo Testamento é um produto da imaginação literária. Sua história escrita não foi a história de um mundo real, mas em sua organização foi baseada nas exigências de dois mitos fundantes, o primeiro deles o Êxodo, e o segundo o Exílio Babilônico. Se partes dessa história realmente aconteceram ou não no mundo "real" é um problema da mentalidade que formou esta história imaterial (tradução própria).¹⁵⁶

¹⁵⁴ *L'immagine del deserto, nel complesso Esodo-Numeri non è di tipo pastorale, dove le tribù vivono a loro agio; è invece del tipo "zona di rifugio" o "terra di esilio", in una prospettiva cittadina di acuto disagio. La strada è difficile e pericolosa per presenza di insidie e mancanza d'acqua. Il passo: il deserto grande e terribile, di serpenti brucianti e di scorpioni e di sete, dove non c'è acqua (Deut.8:15) è simile alle preoccupazioni logistiche per l'attraversamento del deserto da parte degli eserciti assiri, come nella spedizione di Esarhaddon a Baza: un distretto remoto, una distesa desertica di terra salina, una regione di sete...(con) serpenti e scorpioni che ricoprono la terra come formiche. (IAKA, pp. 56-57). Anche gli eserciti della monarchia di Viuda avevano attraversato il deserto, ad esempio nella spedizione contro Mo'ab; e la ricerca dell'acqua da parte di Mosè, che la fa scaturire dalla roccia (Es. 17:1-6), echeggia la ricerca dell'acqua da parte dei "profeti" annessi all'esercito in quell'occasione: Così dice Yahweh: scavate in questo wadi pozzi e pozzi, perchè così dice Yahweh: non vedrete vento nè pioggia, eppure questo wadi si riempirà d'acqua e voi berrete, voi e le vostre truppe e le vostre bestie (da soma)! (2Re 3:16-17). LIVERANI, 2003, p. 309-310.*

¹⁵⁵ VEJA-se em LIVERANI, 2003, p. 305-308.

¹⁵⁶ *The Israel(s) of the Old Testament showed itself to be a product of a literary imagination. Its history was not one of the real world, but in its organization was directed by the requirements of the two foundation myths, the first of the Exodus, and the second of the Babylonian exile. Whether or not parts*

Como se pode notar, as pesquisas de cunho minimalista possibilitaram novas interpretações sobre todo o Israel antigo, conseqüentemente, também, sobre o êxodo. Ao que tudo indica, os estudos do Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica e da Escola de Copenhague assumirão maior importância na interpretação sobre a história de Israel, de modo que, cada vez mais, será perceptível um rompimento com a tradicional historiografia acerca dos hebreus.

4 A CRONOLOGIA DO ÊXODO

As dificuldades em estabelecer uma data para o êxodo ameaçam a historicidade deste evento. A validade histórica da saída do Egito fica abalada com a indefinição de uma única cronologia para o acontecimento. Tendo em vista esse quadro alguns autores afirmam que o êxodo foi, na verdade, um processo em que vários pequenos grupos deixaram o Egito em períodos diferentes¹⁵⁷.

Entretanto, os que defendem o êxodo como um evento único, apresentam duas datas para o referido acontecimento. A data mais antiga, situada no século XV a.C., apresenta maior harmonia com a cronologia interna do AT, sendo assim, é defendida pelos pesquisadores de orientação fundamentalista. Em contrapartida, a data mais recente, situada no século XIII a.C., é sustentada pela maioria dos pesquisadores, sejam teólogos, arqueólogos e/ou historiadores. Tradicionalmente essas são as alternativas mais consideradas, embora existam outras sugestões de data.

Porém, antes de abordar especificamente a cronologia do êxodo, se fazem necessários alguns esclarecimentos quanto aos métodos de datação. Sendo assim, existem, geralmente, duas maneiras de medir o tempo: a datação relativa, que

¹⁵⁷ Consultar p. 22 nota 49.

permite saber se algo é mais antigo (ou mais recente) em relação a outro elemento, e a datação absoluta, que permite fixar uma data exata em anos cronológicos¹⁵⁸.

Dentro da datação absoluta, um método bastante utilizado é a cronologia comparada que se baseia nas conexões arqueológicas com as cronologias e calendários estabelecidos pelas sociedades antigas, as quais registraram sua própria história em documentos escritos. No caso da história antiga, a cronologia egípcia é a espinha dorsal para estabelecer as cronologias de outros povos antigos, inclusive Israel. No entanto, Amihai Mazar apresenta mais informações sobre esse método:

A cronologia comparativa é assegurada por seqüências tipológicas de objetos, particularmente de cerâmica, estabelecidas por estudos comparativos de conjuntos estratificados de diversos sítios em uma determinada região. A confrontação de conjuntos dentro das regiões nos capacita a definir uma seqüência comparativa em cada área e a estabelecer uma ordem cronológica para o país inteiro¹⁵⁹.

No que concerne especificamente ao povo hebreu, as primeiras tentativas de estabelecer uma cronologia do Israel antigo foram realizadas durante a Idade Média e o Renascimento. Para a verificação da cronologia interna da Bíblia utilizaram-se fontes externas, eventualmente encontradas entre os remanescentes arqueológicos do Egito e da Mesopotâmia. Um exemplo dos paralelos entre o texto bíblico e a evidência material pode ser encontrado em uma parede do templo de Amon, em Karnak, no Alto Egito, onde há registro de uma campanha realizada pelo faraó Sheshonq I, da XXII dinastia, o qual é identificado como sendo o monarca Sesac, conforme atesta a passagem bíblica presente em 1 Reis 14.25. Contudo, Peter James contesta esse dado e afirma que o único elemento que permite identificar

¹⁵⁸ RENFREW, C. e BAHN, P. **Arqueologia: Teorias, Métodos y Tecnicas**. Madrid: Ed. Akal, 1993., p.107.

¹⁵⁹ MAZAR, Amihai. **Arqueologia na terra da Bíblia 10 000-586a.C.** Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 49.

Sheshonq I como sendo Sesac é a semelhança dos nomes¹⁶⁰, mas para grande parte dos egiptólogos e estudiosos bíblicos tal identificação permanece válida. Ainda no que concerne ao estabelecimento da cronologia de Israel, cabe informar que na Mesopotâmia descobriram-se lugares como Nínive e Babilônia, conhecidos originalmente da Bíblia. Devido ao trabalho de artistas e escribas que registraram as campanhas militares e os acontecimentos políticos de sua época foram identificados, nos arquivos cuneiformes da Mesopotâmia, os reis de Israel, Amri, Acab e Jeú, e os reis de Judá, Ezequias e Manassés. Tais referências externas possibilitaram ajustar os reinados dos monarcas bíblicos com os sistemas de dados mais completos acerca do antigo oriente próximo¹⁶¹.

Em sua obra “Siglos de Oscuridad”, Peter James, levanta questões pertinentes sobre a dependência da cronologia egípcia para o estabelecimento da cronologia de outros povos. Segundo o referido autor, as bases utilizadas para a elaboração das datas do antigo Egito não são cientificamente sólidas. Conforme afirma, a cronologia egípcia foi estabelecida mediante observações astronômicas, mas, também, tendo por referência as dinastias estipuladas por Mâneto, sacerdote

¹⁶⁰ James apresenta ainda outros motivos para desqualificar a identificação de Sheshonq I como sendo o Sesac descrito na Bíblia: [...] esta identificação segue apresentando muitos problemas. Uma inscrição de Biblos indica que se deve rebaixar a data para Sheshonq I de fins do século X a.C. até c. 800 a.C., possibilidade que excluiria automaticamente qualquer conexão com Sesac. Fora os problemas cronológicos, a identificação falha por causas geográficas. Jerusalém, o objetivo da campanha de Sesac segundo a Bíblia, não é mencionada na lista de cidades palestinas elaborada por Sheshonq I. Roboão reforçou quinze cidades para prevenir-se do ataque egípcio, “cidades fortificadas” que foram capturadas por Sesac antes de chegar a Jerusalém. Mas só uma delas, Aijalom, consta na lista de Sheshonq I (tradução própria). “[...] esta identificación sigue planteando muchos problemas. Una inscripción de Biblos indica que debe rebajarse la fecha para Sheshonq I de finales del siglo X hasta c. 800a.C., posibilidad que excluiría automáticamente cualquier conexión con Shishak. Al margen de los problemas cronológicos, la identificación falla por causas geográficas. Jerusalén, el objetivo de la campaña de Shishak según la Biblia, no aparece mencionada en la lista de ciudades palestinas elaborada por Sheshonq I. Roboan reforzó quince ciudades para prevenir el ataque egipcio, [ciudades fortificadas] que fueron capturadas por Shishak antes de llegar a Jerusalén. Pero sólo una de ellas, Aijalón, figura en la lista de Sheshonq I”. JAMES, Peter. **Siglos de Oscuridad**: Desafío a la cronología tradicional del mundo antiguo. Barcelona: Editora Crítica, 1993, p. 225. David Rohl, por sua vez, sugere que Sesac seria, na verdade, Ramsés II. Para maiores informações, veja-se em: ROHL, David M. **A Test of Time**. The Bible: From Myth to History. London: Century, 1995.

¹⁶¹ FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 34.

egípcio que escreveu durante o período dos Ptolomeus, no século III a.C.¹⁶². Desse modo, para os interessados em saber como se deu o estabelecimento da cronologia do mundo antigo a obra de James é uma boa recomendação.

No tocante a elaboração da cronologia que diz respeito também ao Israel antigo, Mazar complementa:

A partir de aproximadamente 3000a.C a cronologia absoluta da Palestina é baseada, em grande parte, na do Egito. Objetos egípcios encontrados na Palestina – incluindo inscrições reais, sinetes de escaravelho e outros – e artefatos exportados da Palestina para o Egito e encontrados em contextos datados fornecem a base para uma estrutura cronológica. A dependência da cronologia egípcia é tão forte que qualquer mudança nesta última produz um desvio paralelo no que diz respeito à Palestina. Os achados egípcios podem, contudo, ser enganadores, pois escaravelhos, estátuas e outros artefatos egípcios eram considerados objetos preciosos ou sagrados e podem ter sido conservados como heranças de família durante gerações. [...] Para o período da monarquia israelita, as correlações entre os fenômenos arqueológicos e os dados históricos conhecidos através da Bíblia e de documentos assírios e babilônios são de especial importância para a datação, mas essas correlações devem ser conduzidas com cuidado, pois diversos erros graves já foram cometidos nessa esfera do passado¹⁶³.

Feitas as devidas considerações preliminares torna-se possível, a partir de então, analisar as tradicionais datas propostas para o êxodo.

4.1 A data do século XV a.C.

Como dito anteriormente, essa proposta de uma datação mais antiga para o evento da saída dos “israelitas” do Egito é a que mais agrada aos pesquisadores de conotação fundamentalista. Evidentemente essa opção de data implica a indicação de outro “faraó do êxodo”, tendo em vista que a maioria dos pesquisadores aponta para Ramsés II, o qual, se encaixa na proposta cronológica do século XIII a.C.

¹⁶² JAMES, 1993, p.217-219.

¹⁶³ MAZAR, 2003, p.50.

Com base nesses elementos, Eugene Merrill sugere o nome de Amenotepe II e para isso afirma:

Nossa identificação de Amenotepe II como o faraó do êxodo está baseada em duas [...] considerações. Em primeiro lugar, embora a maioria dos reis da 18ª Dinastia tenha estabelecido sua principal residência em Tebas, bem ao sul dos israelitas no Delta, Amenotepe morava em Mênfis e, aparentemente, reinou daquele local por um bom tempo. Isto o colocava em grande proximidade com a terra de Gósen, fazendo-o bastante acessível a Moisés e Arão. Em segundo lugar, evidências sugerem que o governo de Amenotepe não passou para seu filho mais velho, mas para o caçula Tutmose IV. Esta é uma informação subentendida na chamada “estela do sonho” [...] que registra um sonho no qual Tutmose IV [...] viria a ser rei [...] mediante [...] a morte prematura do irmão mais velho. [...] não há como deixar de especular se tal morte prematura não tenha ocorrido por intermédio do juízo de Jeová que, na décima praga, matou todos os primogênitos do Egito que estavam sem a proteção do sangue da Páscoa [...] ¹⁶⁴.

As principais evidências em defesa de uma data mais antiga para o êxodo se baseiam na cronologia interna do Antigo Testamento. Tendo por fundamento o versículo de 1 Reis 6.1, estipulou-se o ano de 1446 a.C. para a saída dos hebreus do Egito. No citado versículo de 1 Reis consta que o êxodo ocorreu 480¹⁶⁵ anos antes da fundação do Templo de Salomão, logo, tendo em vista que o referido monarca deu início à construção do templo em 966 a.C., torna-se possível apontar o ano de 1446 a.C. para o evento em questão¹⁶⁶.

A respeito de uma data no século XV a.C., Randall Price apresenta as seguintes informações:

O clássico estudo cronológico feito por Edwin Thiele fixou a antiga data de 1447 a.C. para o êxodo. De acordo com esta data, o faraó da opressão era Tutmose I ou Tutmose III e o faraó do êxodo foi Tutmose III ou Amenotepe II. A biografia antiga de um oficial naval egípcio chamado Amenemhab, que serviu sob diversos faraós deste período, nos mostra que aquele Tutmose III morreu no tempo da Páscoa no início de março de 1447 ou 1446 a.C. Assim, sua morte ocorreu exatamente no tempo certo para encaixar-se com a cronologia bíblica e os acontecimentos do êxodo. Todavia, William Shea

¹⁶⁴ MERRILL, 2001, p. 56.

¹⁶⁵ Cabe dizer que alguns autores não fundamentalistas consideram o número 480 como unicamente simbólico, querendo representar o tempo de vida de 12 gerações cada uma com duração de 40 anos. Veja-se, por exemplo: FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 86.

¹⁶⁶ MERRILL, 2001, p. 60.

recentemente argumentou num documento não publicado que Tutmose I e um recém-instalado filho co-regente – a princípio Tutmose II – morreram juntos perseguindo os escravos israelitas (como talvez implícito em Êxodo 15. 4,19). Ele crê que seus corpos não tenham sido recuperados (daí as múmias designadas a eles no Museu Egípcio no Cairo estarem erroneamente identificadas). Ele baseia seu argumento em novas fotografias de Oral Collins das inscrições do Vadi Nasb do Sinai, descobertas pelo professor Gerster muitas décadas atrás, que pretendem registrar o nome de Tutmose I e desenhar imagens tanto dele como de seu filho e os eventos relacionados ao êxodo¹⁶⁷.

Dentre os autores fundamentalistas aqui analisados, Samuel Schultz parece ser um dos mais prudentes no que se refere ao estudo da cronologia do êxodo. Embora demonstre leve concordância com a proposta de data situada no século XV a.C., o referido autor argumenta que a falta de evidências sólidas não permite que se dê crédito total a uma data mais antiga¹⁶⁸. Entretanto, de modo diferente, Merrill esforça-se para defender a legitimidade de uma data no século XV a.C. e, desse modo, afirma:

A [...] prova em defesa do ano 1446 aparece em uma mensagem do juiz Jefté aos seus inimigos amonitas. Jefté afirmou não ter eles razão para qualquer hostilidade contra Israel, uma vez que durante os 300 anos após a vitória de Israel sobre Seom, os amonitas nunca haviam contestado os direitos de Israel sobre a Transjordânia. Uma simples leitura desse longo memorando (Jz 11.15-27) deixa claro que Jefté se referia ao período da história de Israel pouco antes da conquista, que ocorreu cerca de 40 anos após o êxodo. A vitória de Israel sobre os amonitas ocorreu por volta de 1100 a.C., uma data largamente reconhecida. Neste caso, Jefté se referia a acontecimentos que haviam ocorrido perto de 1400 a.C.¹⁶⁹

Como visto no decorrer de boa parcela da pesquisa, a utilização de argumentos de cunho naturalista é comum a diferentes linhas de estudo. Sendo assim, explicações desse gênero tentam relacionar a erupção do Santorini com os eventos do êxodo o que, conforme se notará, gera uma data ainda mais antiga do que o tradicional ano de 1446 a.C. Segundo consta, a erupção do citado vulcão teria

¹⁶⁷ PRICE, 1996, p.114-115.

¹⁶⁸ SCHULTZ, 1977, p. 47.

¹⁶⁹ MERRILL, 2001, p. 61.

provocado a praga das “trevas espessas” (Ex 10. 21-23) e também a divisão das águas na travessia do mar. Nesse sentido:

[...] a evidência geológica da erupção vulcânica do Santorini pode ser usada para datar os acontecimentos do Êxodo, os arqueólogos Hendrick J. Bruins e Johannes van der Plicht ofereceram nova evidência que eles crêem confirmar a história do êxodo. Comparadas as duas datas de radiocarbono dos grãos de cereal encontrados entre os detritos da destruição de Jericó com as datas deles de 1628 a.C. para a erupção do Santorini (que foi baseada na contagem de anéis na madeira das árvores). Baseado em seus achados, eles concluíram que o desastre do Santorini aconteceu 45 anos antes da destruição de Jericó, um lapso de tempo que eles acreditam que se encaixaria nos eventos do Êxodo e na caminhada dos israelitas por 40 anos pelo deserto. Isso tornaria a data deles para a destruição de Jericó em 1583 a.C. (*sic!*) e para o êxodo em cerca de 1543 a.C. (*sic!*), antiga demais até mesmo para a data tradicional mais antiga [...] ¹⁷⁰.

O grande problema de uma data no século XV a.C. é que esta entra em contraste com as evidências arqueológicas, conforme será possível detectar a seguir.

4.2 A data do século XIII a.C.

Aceitar que o êxodo tenha ocorrido no século XIII a.C., necessariamente implica aceitar Ramsés II como o “faraó do êxodo”, embora, é verdade, como sugerem alguns pesquisadores, Ramsés II teria sido o “faraó da opressão” e Merneptah o “faraó do êxodo”¹⁷¹. Possivelmente a razão para indicar este último faraó como tendo sido o “faraó do êxodo” se baseia no versículo encontrado em Ex 2.23 onde se relata a morte do rei opressor, no caso Ramsés II, sendo assim, é possível imaginar que a saída do Egito tenha ocorrido durante o reinado de seu sucessor, Merneptah.

¹⁷⁰ PRICE, 1996, p. 122.

¹⁷¹ KAUFMANN, Yehezkel. *A religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. São Paulo: Perspectiva, 1989, p.229. Entretanto há ainda outras sugestões, Bright, por exemplo, afirma: “Embora não tenhamos certeza absoluta, é plausível que Setos I que iniciou a restauração de Avaris, foi o faraó que deu início à opressão de Israel, e que Ramsés II foi o faraó em cujo reinado se deu o Êxodo”. BRIGHT, 1978, p. 158.

Entretanto, antes de apontar algum “faraó do êxodo” se faz necessário apresentar os motivos que permitem datar o referido evento no século XIII a.C. Em tempos remotos um dos argumentos utilizados na defesa da referida data encontrava-se na evidência arqueológica de uma devastação maciça de cidades e vilarejos na parte central de Canaã durante o final do século XIII a.C. Esta devastação era identificada como sendo o fruto da conquista militar da Palestina empreendida pelos “israelitas”. Tendo por base as evidências arqueológicas dessa destruição, acreditava-se que o êxodo teria ocorrido poucos anos antes. Entretanto, esse argumento foi sendo gradativamente abandonado, sobretudo pelas dúvidas levantadas quanto a uma invasão militar da Palestina. Atualmente a chamada “Teoria da Conquista” tem sido amplamente desacreditada.

Um dos argumentos ainda utilizados para sustentar o êxodo no fim do século XIII a.C. foi elaborado a partir da informação bíblica presente em Ex. 1.11, onde consta que os “israelitas” submetidos à escravidão construíram para o faraó as cidades-armazéns de Píton e Ramsés¹⁷². Dessa forma considera-se a referência ao nome Ramsés como uma memória histórica autêntica, resultando disto um dos motivos que permite identificar Ramsés II como o “faraó do êxodo”.

Ao que tudo indica a construção da cidade de Pi-Ramsés, no delta, contou com a mão-de-obra semita¹⁷³. Porém, estes semitas podem ser identificados com os “israelitas”? Outro fator importante reside na mais antiga menção extra-bíblica ao nome Israel encontrada na estela de Merneptah. Tal estela descreve a campanha militar do faraó Merneptah em Canaã no final do século XIII a.C. O fato é que o citado documento arqueológico indica um grupo chamado Israel vivendo em Canaã

¹⁷² O autor maximalista Eugene Merrill contesta essa informação e afirma que não é seguro identificar a cidade citada em Ex. 1.11 com a Per-Ramesse de Ramsés II. Merrill afirma que, na verdade, os “israelitas” reconstruíram a referida cidade citada na Bíblia e que os Raméssidas têm uma origem anterior a 19ª Dinastia. Mais informações ver: MERRILL, 2001, p.64.

¹⁷³ FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003. p. 86.

naquele período. Também frente a esse dado é válido perguntar: o Israel da estela de Merneptah conteria os participantes do êxodo?¹⁷⁴.



Estela de Merneptah¹⁷⁵

Conforme já visto, Finkelstein e Silberman esforçam-se para vincular a narrativa do êxodo ao século VII a.C. Sendo assim, apresentam argumentos para desqualificar tanto a data do século XV a.C. como a do século XIII a.C. Utilizando-se da referência à cidade de Pi-Ramsés descrita em Ex. 1.11, os autores afirmam que um êxodo no século XV a.C. seria inconcebível, tendo em vista que o primeiro faraó chamado Ramsés chegou ao trono apenas em 1320 a.C.¹⁷⁶. No que concerne à data

¹⁷⁴ Consultar página 30 nota 78.

¹⁷⁵ ROMER, 1991, p.41.

¹⁷⁶ Merrill, porém, contesta essa informação. Utilizando-se de Albright, cita uma pintura da época de Amenotepe III na qual aparece o nome Ramose, logo, procura indicar que nomes como Ramsés têm datas anteriores a 19ª Dinastia. MERRILL, 2001, p.64.

do século XIII a.C., os pesquisadores em questão tentam combatê-la afirmando que uma fuga do Egito na época de Ramsés II seria algo improvável, devido ao bem estruturado sistema de controle de fronteiras existentes naquele período¹⁷⁷. Finkelstein e Silberman apresentam ainda outros argumentos que tentam desqualificar a data do século XIII a.C.¹⁷⁸. Para estes autores determinados aspectos da narrativa do êxodo, como, por exemplo, os detalhes geográficos e demográficos¹⁷⁹ permitem que o século VII a.C. seja identificado como sendo o contexto que possibilitou o relato bíblico da saída do Egito. Dessa forma afirmam:

A identificação de Ramsés II como o faraó do Êxodo resulta de suposições eruditas modernas, baseadas na identificação do nome do lugar Pi-Ramsés com Ramsés (Êxodo 1,11; 12,37). Mas existem alguns elos indiscutíveis com o século VII a.C. Além da vaga referência ao medo dos israelitas seguir pela estrada da costa, não há menção dos fortes egípcios ao norte do Sinai ou das suas guarnições em Canaã. A Bíblia pode refletir a realidade do Novo Império, mas também pode refletir as condições posteriores na Idade do Ferro, mais próximas da época em que a narrativa do Êxodo foi escrita.¹⁸⁰

De modo geral, os autores que defendem a data do século XIII a.C. para o êxodo não chegam a mencionar um ano específico¹⁸¹. Entretanto, afirma-se que a possível saída do Egito tenha ocorrido da metade para o fim do citado século.

¹⁷⁷ Ver página 61 nota 152.

¹⁷⁸ Ver páginas 61-62.

¹⁷⁹ Um contraponto a essa informação pode ser obtido na obra fundamentalista de Keller, quando este faz uso de Albright, o qual afirma: “Segundo o nosso conhecimento atual da topografia do Delta oriental, a narrativa do começo do Êxodo, feita no Ex. 12.37 e Ex 13.20, é absolutamente exata topograficamente. Novas provas sobre o caráter essencialmente histórico da narrativa do Êxodo e a peregrinação pelas regiões do Sinai, Madiã e Cadés, não serão difíceis de obter graças aos nosso conhecimentos arqueológicos e topográficos cada vez maiores. Por enquanto devemos contentar-nos com a segurança de que a posição hiper crítica que ainda predomina, como a que existia sobre as primitivas tradições históricas, não tem mais justificação”. ALBRIGHT apud KELLER, 1979, p.113.

¹⁸⁰ FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p.97-98.

¹⁸¹ Segundo Noth: “[...] temos de considerar Ramsés II como o faraó da opressão. Devido a prolongada duração de seu reinado, não é possível estabelecer datas muito exatas, e temos de nos dar por satisfeitos supondo que a permanência no Egito e a saída deste país aconteceriam no transcurso do século XIII a.C. (tradução própria)” “[...] hemos de considerar a Ramsés II como el faraón de la opresión. Debido a la prolongada duración de su reinado, no es posible establecer fechas muy exactas, y hemos de darnos por satisfechos suponiendo que la estancia en Egipto y la salida de dicho país acaecerían en el transcurso del siglo XIII a.C.” NOTH, 1966, p.120.

Alguns autores habilitam-se a estipular datas aproximadas¹⁸², as quais apresentam uma diferença de mais de 30 anos, algo plenamente compreensível quando se trata de um período tão antigo. De qualquer forma, pesquisadores de distintas correntes de estudo seguem legitimando o século XIII a.C. como o possível período em que teria ocorrido a saída dos “israelitas” da terra dos faraós.

¹⁸² Veja-se, por ejemplo: ROMER, 1991, p. 48 e FREDÉRIC, 1978, p. 86.

CONCLUSÃO

Tendo em vista os aspectos abordados, se faz necessário levantar alguns questionamentos, assim como resgatar determinadas interrogações tratadas parcialmente no decorrer da pesquisa. Conforme visto, as distintas correntes de estudo analisadas neste trabalho delimitam e interpretam o evento do êxodo de formas também distintas. No entanto, tornou-se perceptível que determinados argumentos são compartilhados pelas diferentes linhas de interpretação.

Maximalistas e minimalistas assemelham-se ao estabelecerem as fronteiras para o estudo do êxodo, ou seja, para as referidas correntes de pensamento as investigações iniciam-se com José e se estendem até depois do acampamento em Kadesh-Barnea, embora, é verdade, essa delimitação não é uma regra. Alguns pesquisadores, por exemplo, não se preocupam em auscultar o relato sobre José. Por sua vez, os exegetas histórico-críticos, em sua maioria, afirmam que a saída do Egito e o Sinai representam tradições distintas, dessa maneira, a parcela do povo que saiu do território egípcio não teria sido a mesma que esteve no citado monte. Torna-se evidente que essas diferenças ao delimitar o êxodo implicam métodos, interpretações e resultados destoantes.

Conforme foi possível notar, os maximalistas interpretam a informação bíblica de forma literal e recorrem à história e à arqueologia no intuito de confirmar as

informações veterotestamentárias. Os minimalistas, de modo geral, promovem o descrédito da informação bíblica, mas para isso também procedem a uma interpretação literal do AT. Dessa forma, como foi possível perceber ao longo da pesquisa, maximalistas e minimalistas, embora com objetivos distintos, cometem o mesmo erro. Os exegetas histórico-críticos, por seu turno, procedem a uma crítica interna e externa do texto bíblico, entretanto, consideram válidas determinadas parcelas da narrativa sobre o êxodo, mesmo quando estas não contam com evidências externas. Seria isso consistente? Recorde-se, por exemplo, que os citados pesquisadores legitimam a historicidade de Moisés¹⁸³.

Um elemento importante que não pode deixar de ser mencionado reside em dois pontos centrais de disputa entre minimalistas e maximalistas, a saber: a veracidade bíblica e a questão política do Estado de Israel. Conforme já afirmado, ambas correntes interpretam a Bíblia de forma literal, os maximalistas no intuito de confirmar a narrativa bíblica e os minimalistas na intenção de desqualificar o referido testemunho religioso. Porém, torna-se perceptível que as citadas correntes travam um combate ideológico. Os maximalistas, geralmente, perfilam-se com o argumento sionista; dessa maneira, defendem a posse do território de Israel somente para os judeus. Por sua vez, os minimalistas demonstram-se contrários ao argumento sionista.

Dito isto, se faz necessário direcionar a atenção para um questionamento pertinente abordado de forma parcial no decorrer da pesquisa. Com base nessas palavras resgata-se a seguinte interrogação: O que teria dado base para a memória do êxodo? Conforme visto, a situação básica descrita na narrativa do êxodo dispõe de evidências externas, ou seja, a migração de semitas ao Egito e a utilização

¹⁸³ A historicidade de Moisés é amplamente questionada pelos historiadores. Para uma idéia a respeito desse assunto consultar páginas 26-27 nota 65.

destes nas construções e obras daquele país torna plausível o referido relato bíblico, assim, é possível imaginar que a memória da saída do Egito esteja baseada em um acontecimento histórico.

De fato, semitas migravam ao Egito por diversas razões, seja em busca de pastagens ou atrás de melhores condições de vida¹⁸⁴. Contudo, os motivos que levaram estes indivíduos a sair da terra dos faraós, configurando o êxodo, ainda carecem de informações mais pertinentes.

Há, porém, os que discordam da idéia de que o êxodo foi um acontecimento histórico. Desse modo, buscam alternativas para explicar o surgimento da memória do êxodo. Alguns minimalistas tentam vincular algumas parcelas do relato da saída do Egito ao período das deportações assírias e também ao período persa¹⁸⁵, entretanto, frente a esses dados cabe perguntar: qual seria o sentido de formular um mito de libertação do território egípcio em um período onde o Egito já não era uma grande potência?

Finkelstein e Silberman, por sua vez, recorrem a outra interpretação: o relato do êxodo estava vinculado à disputa entre o rei Josias e o faraó Necau¹⁸⁶. Os citados autores tentam explicar o surgimento da memória do êxodo utilizando-se de Redford. Dessa maneira afirmam:

O egiptólogo Donald Redford argumentou que os ecos dos grandes acontecimentos relacionados com a ocupação do Egito pelos hicsos e sua violenta expulsão do delta ressoaram durante séculos, para se transformarem numa memória central e partilhada do povo de Canaã. Essas histórias dos colonos de Canaã, estabelecidos no Egito, atingindo a dominância no delta e depois sendo forçados a retornar a sua terra natal, poderiam servir como foco de solidariedade e resistência, enquanto o controle egípcio sobre Canaã se tornou mais firme ao longo da Idade do Bronze posterior. Como veremos, com a eventual assimilação de muitas comunidades de Canaã na cristalização da nação de Israel, aquela forte imagem de libertação pode ter se tornado relevante para uma comunidade cada vez mais ampla. Durante o período dos reinos de Israel e de Judá, a

¹⁸⁴ A esse respeito veja-se, por exemplo, as páginas 21 e 22.

¹⁸⁵ Liverani, como visto, é um autor que argumenta nesse sentido. Veja-se páginas 63-64 nota 157.

¹⁸⁶ A esse respeito veja-se a página 63 nota 156.

história do Êxodo teria resistido e, então, sido elaborada como saga nacional, um chamamento à unidade da nação diante das ameaças contínuas dos grandes impérios¹⁸⁷.

Independente de ter sido ou não um acontecimento histórico é impossível negar que o êxodo assumiu significativa importância na tradição do antigo Israel. Se o referido evento for considerado um fato histórico, se deve também considerar que este não aconteceu conforme as proporções apresentadas na Bíblia, ou melhor, não teria sido uma multidão de 2 milhões de pessoas que saiu do Egito, mas sim um pequeno grupo. Contudo, é justamente este o fator intrigante: se o êxodo pode ter sido um acontecimento histórico de pequenas proporções, que elementos explicam a tamanha importância que este evento assumiu?

Antes de responder a este questionamento se faz necessário esclarecer alguns elementos que diferenciam o antigo Israel de seus povos vizinhos no Oriente Antigo. Israel é portador de uma consciência histórica peculiar, pois tem noção de que sua existência como povo se dá no decurso da história¹⁸⁸, numa história terrena, diferentemente de outras mitologias do Oriente Próximo como, por exemplo, as mitologias do Egito e Mesopotâmia. Desse modo, Israel formou sua identidade baseado em “fatos históricos” e o êxodo, sem dúvida, nesse sentido revela-se paradigmático.

Dito isso, é possível tentar explicar como a saída do Egito assumiu tão grande importância na tradição do antigo Israel. Cabe lembrar que a memória do êxodo se faz presente em diversas passagens do AT, seja nos textos legais, nos proféticos, nos hinos e cânticos, nos prólogos das alianças, entre outros. Ao que tudo indica o referido evento converteu-se em sinônimo de libertação, através da frase “Eu sou

¹⁸⁷ FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 102-103.

¹⁸⁸ DONNER, 1997, p.25

Yahweh teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão.”¹⁸⁹ é possível compreender o processo pelo qual Israel foi definido Yahweh como salvador e libertador, dessa maneira, toda expressão de fé e culto a Yahweh implicava uma lembrança implícita do êxodo.

Croatto observa que:

A consciência nacional e religiosa de Israel esteve marcada originalmente por experiências de opressão e sofrimento e de libertação e gozo. Sua leitura, desde uma ótica da fé, foi constituindo uma linguagem religiosa que se fez tão central como essas mesmas vivências históricas. Por concomitância, Israel foi afirmando uma consciência de liberdade como parte de seu ser e reclamou por libertação toda vez que se encontrava oprimido, o que foi freqüente em sua história (tradução própria)¹⁹⁰.

No entanto, a própria Bíblia apresenta outros exemplos onde o povo encontrava-se oprimido e obteve libertação, como é o caso do exílio babilônico. Ora, se há outras imagens de libertação na narrativa veterotestamentária novamente é preciso perguntar: por que o êxodo adquiriu tamanha importância na tradição de Israel? Um dos elementos que pode contribuir para esclarecer esse questionamento reside no fato de que a saída do Egito foi, conforme o texto bíblico, um evento original, ou melhor, foi um evento fundante, por isso assumiu prestígio único. Fora isso, o êxodo foi conectado com o ritual das primícias da colheita e também com a Páscoa, o que o fixou e/ou fortaleceu na memória israelita. Sendo assim, a historicidade deste evento resultou de pouca importância no processo pelo qual o êxodo adquiriu significativa notoriedade.

Discorrendo acerca desta temática, Donner comenta:

¹⁸⁹ Ex. 20.2.

¹⁹⁰ “La conciencia nacional y religiosa de Israel estuvo marcada originalmente por experiencias de opresión y sufrimiento y de liberación y gozo. Su lectura, desde una óptica de la fe, fue constituyendo un lenguaje religioso que se hizo tan central como esas mismas vivencias históricas. Por concomitancia, Israel fue afirmando una conciencia de libertad como parte de su ser y reclamó la liberación toda vez que se encontraba oprimido, lo que fue frecuente en su historia”. **La relevancia sociohistorica y hermenéutica del éxodo**. Disponível em www.severinocroatto.com.ar. Acessado em 24 dez. 2006.

Os acontecimentos por ocasião da saída do Egito e junto ao Mar dos Juncos estão totalmente envolvidos pela saga e imersos na luz da história da salvação, e isso possivelmente em grau ainda maior do que em outros materiais da pré-história de Israel. Historicamente não é mais possível apreender e expor tudo isso. Correndo o risco da trivialidade, poder-se-ia destacar o seguinte cerne: um grupo de nômades que prestava trabalho forçado no Egito conseguiu evadir-se dos egípcios e, na margem do Delta, interpor uma barreira de água entre si e seus perseguidores. Mas o que quer dizer isso em comparação com os tons com os quais Israel celebrou os acontecimentos em prosa e verso! “Os israelitas partiram de Ramsés em direção a Sucote, aproximadamente 600 mil homens a pé, contando apenas os homens, fora mulheres e crianças” (Ex 12.37) ... “A profetisa Miriã, a irmã de Aarão, pegou o tamborim na mão, e todas as mulheres foram atrás dela com tamborins e com danças de roda. E Miriã cantou para elas: Cantai a Javé! Pois ele é muito excelso! Cavalos e condutores lançou ao mar!” (Ex 15.20s) Vê-se: na consciência de todos não está o que outrora, de fato, ocorreu, mas o que as sagas e os cânticos de Israel fizeram desse fato. Ficamos impressionados com o modo como a história da interpretação triunfou sobre a história¹⁹¹.

Por fim, cabe alertar para a necessidade de um maior diálogo entre diferentes áreas do saber (teologia, história, arqueologia, dentre outras). A amplitude do tema exige um esforço de pesquisa nesse sentido. Um assunto como o êxodo requer, necessariamente, um estudo interdisciplinar.

¹⁹¹ DONNER, 1997, p.107.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTER, Robert e KERMODE, Frank. (Org.) **Guia literário da Bíblia**. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

ATHAS, George. **Minimalism'** – The Copenhagen School of Thought in Biblical Studies. Disponível em <http://web.archive.org/web/20010609222329/members.nbci.com/gathas/copensch.htm>. Acessado em 02 nov. 2006.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1998.

BENI HASSAN, pintura, Disponível em <http://ccat.sas.upenn.edu/cgi-bin/ames150?slide=1>. Acessado em 16 dez. 2006.

BRIGHT, John. **História de Israel**; Tradução Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1978.

BURGUIERE, André (org). **Dicionário das ciências históricas**. Traduzido por Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

CANTÚ, Césare. **História universal**; Tradução Savério Fittipaldi. São Paulo: EDAMERIS, vol. II, 1967.

CARR, Edward H. **Que é história?**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

CAZELLES, Henri. **En busca de Moisés**. Editora Verbo Divino, 1981.

CHARTIER, R. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

CROATTO, José Severino. **Êxodo**: uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981.

DAVIES, Philip R., **In Search of 'Ancient Israel**, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.

DEVER, William G. **Who were the early Israelites and where did they come from?**. Wm. B. Eedmans Publishing Co., 2003.

DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**. São Leopoldo: Sinodal-IEPG/Petrópolis: Vozes, 1997, vol 1.

ECHEGARAY, J. G. **O crescente fértil e a Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1995.

ESTELA DE MERNEPTA, fotografia. Disponível em http://www.egiptologia.com/images/stories/biblica/exodo/frag_estela_merneptah.jpg Acessado em 13 jan. 2007.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. Traduzido por Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa Editora, 2003.

FOHRER, G. **História da religião de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1982.

FOX, Robin Lane. **Bíblia verdade e ficção**. Tradução Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

FRÉDÉRIC, Louis. **A arqueologia e os enigmas da Bíblia**. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978.

GRABBE, Lester L. (ed.). **Can a 'history of Israel' be written**, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

GUAZZELLI, Cesar Augusto Barcellos; PETERSEN, Sívila Regina Ferraz; SCHMIDT, Benito Bisso; XAVIER, Regina Célia Lima (org). **Questões de teoria e metodologia da história**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2000.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até nossos dias**; Tradução Monika Ottermann. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

_____ **Teologia bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico teológica**; Tradução Werner Fuchs. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

HEBERT, Arthur Gabriel. **When Israel came out of Egypt**. Richomond: John Knox Press, 1961.

HERRMANN, S. **Historia de Israel en la época del Antigo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1979.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre história**. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ISRAEL E JUDÁ: textos do antigo Oriente Médio/ VV.AA. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

JAMES, Peter. **Siglos de oscuridad: Desafío a la cronología tradicional del mundo antiguo**. Barcelona: Editora Crítica, 1993.

KAUFMANN, Yehezkel. **A religião de Israel: do início ao exílio babilônico**. São Paulo: Perspectiva, 1989.

KELLER, Werner. **E a Bíblia tinha razão**; tradução João Távora. São Paulo: Melhoramentos, 1979.

LIVERANI, Mario. **Oltre la Bibbia**: storia antica di Israele. Roma-Bari, Laterza, 2003.

MAZAR, Amihai. **Arqueologia na terra da Bíblia 10000-586a.C**. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2003.

MERRILL, Eugene H. **História de Israel no Antigo Testamento**: O reino de sacerdotes que Deus colocou entre as nações; Tradução Romell S. Carneiro. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.

MUELLER, Enio R., **O método histórico-crítico**: uma avaliação, in: FEE, Gordon / STUART, Douglas, Entendes o que Lês?. São Paulo, Vida Nova, 1984.

NOTH, M. **Historia de Israel**. Barcelona: Garriga, 1966.

PEREGO, Giacomo. **Atlas bíblico interdisciplinar**: escritura, história, geografia, arqueologia, teologia: análise comparativa. São Paulo: Paulus, 2001.

PRICE, Randal. **Pedras que clamam**. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

PURY, Albert de (org). **O Pentateuco em questão**: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1996.

RAD, Gerhard von. **Teologia do Antigo Testamento**: teologia das tradições históricas de Israel. São Paulo: Aste, 1973-1974, vol 1.

RENFREW, C. e BAHN, P. **Arqueología**: Teorias, métodos y técnicas. Madrid: Ed. Akal, 1993.

ROHL, David M. **A test of time**. The Bible: from myth to history. London: Century, 1995.

ROMER, John. **Testamento**: os textos sagrados através da história. São Paulo: Melhoramentos, 1991.

SCHAFF, Adam. **Os fatos históricos e a sua seleção**: história e verdade. São Paulo, Martins Fontes, 1978.

SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**; Tradução de Vilmar Schneider. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2004.

_____. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1994.

SCHREINER, Josef. **Palavra e mensagem do Antigo Testamento**. Tradução Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

SCHULTZ, Samuel J. **A história de Israel no Antigo Testamento**; Tradução João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1977.

SILVA, Airton José. **Os minimalistas**. Disponível em <<http://www.airtonjo.com/minimalistas.htm>>. Acessado em 30 nov. 2006.

THIEL, W. **A sociedade de Israel na época pré-estatal**. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulinas, 1993.

VEYNE, Paul. **Como se escreve história**. Tradução Alda Baltar e Maria A. Kneipo. Brasília: Editora da UNB, 1982.