FACULDADES EST

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

TIAGO SAMUEL LOPES DE CARVALHO

A GÊNESE DO REINO DE DEUS

Dialogismo e intertextualidade entre a realeza de *Iahweh* à luz do Êxodo e o Reino de Deus em Jesus, segundo o Evangelho de Mateus

São Leopoldo

2019

TIAGO SAMUEL LOPES DE CARVALHO

A GÊNESE DO REINO DE DEUS

Dialogismo e intertextualidade entre a realeza de *Iahweh* à luz do Êxodo e o Reino de Deus em Jesus, segundo o Evangelho de Mateus

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor
em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Bíblia
Linha de pesquisa: Estudos de Texto e
Contexto Bíblicos

Orientador: Prof. Dr. Flávio Schmitt

São Leopoldo

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C331g Carvalho, Tiago Samuel Lopes de
A gênese do reino de Deus: dialogismo e intertextualidade entre a realeza de Iahweh à luz do êxodo e o reino de Deus em Jesus, segundo o evangelho de Mateus / Tiago Samuel Lopes de Carvalho ; orientador Flávio Schmitt. – São Leopoldo : EST/PPG, 2019.
441 p. : il. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2019.

1.Bíblia – Êxodo – Crítica e interpretação. 2. Bíblia – Mateus – Crítica e interpretação 3. Bíblia – Hermenêutica. 4. Egito – História. 5. Uqarit (Cidade antiga). 6. Reino de Deus – Ensino bíblico. 7. Jesus Cristo – Métodos de ensino. I. Schmitt, Flávio. II. Título.

Ficha elaborada pela Bibliotecária Angélica Ono CRB10/2151

TIAGO SAMUEL LOPES DE CARVALHO

A GÊNESE DO REINO DE DEUS

Dialogismo e intertextualidade entre a realeza de *Iahweh* à luz do Êxodo e o Reino de Deus em Jesus, segundo o Evangelho de Mateus

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de Doutor
em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Bíblia
Linha de pesquisa: Estudos de Texto e Contexto Bíblicos

Data: 15 de março de 2019.

Flávio Schmitt – Doutor em Teologia – Faculdades EST

_____

Nelson Kilpp – Doutor em Teologia – Faculdades EST

_____

Rudolf von Sinner – Doutor em Teologia – Faculdades EST / PUC-PR

_____

Sandro Gallazzi – Doutor em Teologia

_____

Carlos Arthur Dreher – Doutor em Teologia

_____

AGRADECIMENTO

A excelência da minha gratidão eu tributo a Deus, que é dos céus e, de maneira especial, rei da minha vida. A ele rendo não apenas estas palavras, mas a minha vida em serviço aos que foram feitos à sua imagem e semelhança - os seres humanos.

Minha esposa é digna de especial gratidão por seu apoio, companheirismo e especial amor. Ela foi a primeira pessoa a me incentivar para o doutorado. Ela foi presença quando eu, por causa dos estudos, fui ausência até para mim mesmo.

Agradeço também ao meu filho com quem tanto gosto de compartilhar a companhia; ele foi solidário e compreensivo, apesar dos seus sete anos de vida. O programa me rendeu muitas viagens e muitas ausências, mesmo quando estava presente. A cada viagem que eu fazia ele expressava sua saudade, saudade que se anunciava antecipadamente, isto é, dias antes de eu viajar. Nos últimos dias, antes da conclusão da tese, eu quase perdi a noção do tempo, pois se por um lado gostaria que terminasse logo, por outro lado gostaria que o tempo não passasse. Então ele me ajudou na contagem, pois a cada dia perguntava quantos dias faltavam para o término da tese: fizemos planos de alguns programas juntos para celebrar a conclusão.

Tenho uma grande dívida para com meus pais, que sacrificando a vida deles, possibilitaram que eu pudesse hoje desfrutar da minha. A eles minha gratidão eterna.

Também agradeço aos meus tutores desde a graduação, mestrado até o doutorado. Cito como representante da graduação meu amigo Isaías Lobão. Ele sempre foi para mim incentivo.

Aos meus professores do mestrado e doutorado, minha gratidão. Eles foram companheiros em muitos momentos: Verner Hoefelmann, meu grande amigo, Flávio Schmitt, meu amigo e meu maior incentivador - que também se ariscou nessa orientação; ao Carlos Dreher, um amigo que se tornou irmão, ao prof. Rudolf von Sinner, um amigo-pastor que tenho como grande exemplo e de quem tenho orgulho de dizer que fui aluno.

Agradeço também ao prof. Nelson Kilpp. Suas francas opiniões na qualificação me auxiliaram o focar no principal.

Com especial carinho, agradeço ao prof. Sandro Gallazzi. Aprendi com ele sobre Mateus, em uma tarde, mais do que aprendi em muitos outras horas de estudo, isso porque ele me ensinou a teologia dos pequeninos, quando me recebeu em sua casa para um café. Foi na comunhão de mesa que falamos sobre Mateus. Eu descobri que essa é a melhor maneira de falar da mensagem do Reino dos céus. Ele terá recompensa por oferecer mais que copo de água fria, como ensina a mensagem do Reino (Mt 10.42).

Também não posso deixar de agradecer à comunidade a qual passei a servir, na condição de pastor, nos meses que precederam a conclusão do doutorado. Eles foram pacientes comigo.

Meu agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que patrocinou o custo do meu doutorado durante os quatro anos da pesquisa.

Enfim, também agradeço a todos os familiares e amigos que me apoiaram de alguma forma.

RESUMO

A presente tese apresenta uma investigação documental e bibliográfica quantos aos meios, de fins exploratórios. No âmbito geral a pesquisa investigou a relação entre as características do ideal de 'Reino de Deus' no ministério de Jesus e em sua mensagem, segundo a narrativa Mateus, à luz do Êxodo de Israel no Egito. A finalidade é compreender a mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus ou Reino dos Céus à luz da Realeza e do Reinado de *Iahweh* no Êxodo. Para alcançar essa finalidade foram traçados alguns objetivos específicos, quais sejam: investigar a realeza divina no Antigo Oriente: no Egito, na Mesopotâmia e em Ugarit; analisar o texto de Êx 15.1-18 – conhecido como Cântico do Mar, texto em que pela primeira vez, segundo a ordem canônica, aparece a ideia da Realeza de *Iahweh*; identificar a distinção da realeza de *Iahweh* através da análise de conteúdo do Cântico do Mar, em comparação com a realeza divina no Antigo Oriente; por último, identificar como se constrói o significado do Reino de Deus, ou Reino dos Céus, em Mateus, à luz da intertextualidade que Mateus mantém com o Êxodo. A exegese será o método principal utilizado para análise dos textos bíblicos. Na análise exegética do Cântico do Mar são realizados os seguintes passos: tradução prévia do texto, crítica textual, estudo da forma com a análise literária, gênero textual, análise gramatical, estudo do lugar e análise de conteúdo. A pesquisa sugere, a partir dos dados analisados, que há uma estreita relação entre a realeza divina no Antigo Oriente, conforme apresentam alguns mitos, e as estruturas de dominação existentes. Sugere também que o Êxodo é chave hermenêutica para compreensão da Realeza e Reinado de *Iahweh*. Nesse sentido, o Êxodo é o evento a partir do qual se diz: porque nos libertou, *Iahweh* reinará para sempre (Êx 15.18). A partir da análise comparativa entre a realeza divina no Antigo Oriente, identificou-se que a realeza de *Iahweh* é distinta, pois *Iahweh* é Deus de libertador. Por fim, a pesquisa demonstra que o conceito de Realeza e de Reinado de *Iahweh*, segundo o Êxodo, influenciou a mensagem Jesus sobre o Reino de Deus, conforme registrado no Evangelho de Mateus. Assim sendo, é possível sugerir que o Êxodo deve ser utilizado como chave hermenêutica para compreensão do Reino de Deus ou Reino dos Céus no ministério e mensagem de Jesus.

Palavras-chave: Egito. Mesopotâmia. Ugarit. Realeza de *Iahweh*. Êxodo. Cântico do Mar. Reino de Deus. Reino dos Céus. Jesus. Mateus.

ABSTRACT

This dissertation presents a documental and bibliographic investigation, in terms of means, with exploratory ends. In the broad range, the research investigated the relation between the characteristics of the ideal of the 'Kingdom of God' in the ministry of Jesus and in his message, according to the Matthew narrative, from the perspective of the Exodus of Israel in Egypt. The goal is to understand the message of Jesus about the Kingdom of God or Kingdom of the Heavens, under the light of the Kingship and Reign of *Iahweh* in the Exodus. To obtain this end some specific goals were traced out, which are: investigate the divine kingship in the Ancient Orient, in Mesopotamia and in Ugarit; analyze the text of Ex 15:1-18 – known as the Song of the Sea, a text in which, for the first time, according to the canonical order, the idea of the Kingship of *Iahweh* appears; identify the distinction of the kingship of *Iahweh* through the analysis of the content of the Song of the Sea, in comparison with the divine kingship in the Ancient Orient; and last, identify how the meaning of the Kingdom of God or the Kingdom of the Heavens in Matthew is constructed in the light of the intertextuality which Matthew maintains with Exodus. Exegesis will be the main method used to analyze the biblical texts. In the exegetical analysis of the Song of the Sea the following steps will be carried out: previous translation of the text, textual criticism, form study with literary analysis, textual genre, grammatical analysis, study of place and analysis of content. The research suggests, based on the data analyzed, that there is a close relationship between the divine kingship of the Ancient Orient, as some myths present, and the existing structures of domination. They also suggest that the Exodus is the hermeneutic key for the comprehension of the Kingship and Reign of *Iahweh.* In this sense, the Exodus is the event from which one says: because he liberated us, *Iahweh* will reign forever (Ex. 15:18). Based on the comparative analysis of the divine kingship of the Ancient Orient, we identified that the kingship of *Iahweh* is distinct because *Iahweh* is a Liberating God. Finally, the research shows that the concept of the Kingship and Reign of God, according to Exodus, influenced the message of Jesus about the Kingdom of God, as registered in the Gospel of Matthew. Thus, it is possible to suggest that the Exodus should be used as a hermeneutic key for understanding the Kingdom of God or the Kingdom of the Heavens in the ministry and message of Jesus.

Keywords: Egypt. Mesopotamia. Ugarit. Kingship of *Iahweh*. Exodus. Song of the Sea. Kingdom of God. Kingdom of the Heavens. Jesus. Matthew.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Abreviações dos livros Bíblicos

Gn	Gênesis
Êx	Êxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronômio
Js	Josué
Jz	Juízes
Rt	Rute
I Sm	I Samuel
II Sm	II Samuel
I Rs	I Reis
II Rs	II Reis
I Cr	I Crônicas
II Cr	II Crônicas
Ed	Esdras
Ne	Neemias
Et	Ester
Jó	Jô
Sl	Salmos
Pv	Provérbios
Ec	Eclesiastes
Ct	Cantares
Is	Isaías
Jr	Jeremias
Lm	Lamentações
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
Os	Oseias
Jl	Joel
Am	Amós
Ob	Obadias
Jn	Jonas
Mq	Miqueias
Na	Naum
Hc	Habacuque
Sf	Sofonias
Ag	Ageu
Zc	Zacarias
Ml	Malaquias
Mt	Mateus
Mc	Maços
Lc	Lucas
Jo	João
At	Atos
Rm	Romanos
I Co	I Coríntios
II Co	II Coríntios
Gl	Gálatas
Ef	Efésios
Fp	Filipenses
Cl	Colossenses
I Ts	I Tessalonicenses
II Ts	II Tessalonicenses
I Tm	I Timóteo
II Tm	II Timóteo
Tt	Tito
Fm	Filemom
Hb	Hebreus
Tg	Tiago
I Pe	I Pedro
II Pe	II Pedro
I Jo	I João
II Jo	II João
III Jo	III João
Jd	Judas
Ap	Apocalipse

Outras abreviaturas

a.C.	Antes de Cristo
d.C.	Depois de Cristo
cf.	Conferir
apud	Citado por
C.	Cerca de

CAT The Cuneiform Aphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places, editado por Manfried Dietrich, Oswald Loretz e Joaquín Sanmartín.

KTU The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit (de M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, Münster: 1995) oriundo da expressão da versão alemã Die **k**eilalphabetichen **T**exte aus **U**garit.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTO 15
1 INTRODUÇÃO 15
1.1 No que diz respeito ao referencial teórico, destaco alguns aspectos. 25
1.1.1 Reino de Deus ou Reino dos Céus no Novo Testamento 25
1.1.2 Reinado de Deus no Antigo Testamento 27
1.1.3 O modelo teocrático no tempo das tribos 30
1.1.4 O modelo da monarquia teocrática 31
1.1.5 O modelo da hierocracia 31
1.1.6 Messianismo e apocalipsismos 31
1.2 Aporte teórico de fundamentação linguística 32
1.2.1. O dialogismo e a intertextualidade 33
1.3 Aporte teórico da metodologia utilizada 36
2 A REALEZA NO ANTIGO ORIENTE: EGITO, MESOPOTÂMIA E UGARIT. 41
2.1 A realeza no Egito 46
2.1.1 Os aspectos econômicos ligados ao surgimento da primeira dinastia 47
2.1.2 As elites, a centralização do poder e o surgimento do Estado 49
2.1.3 A guerra e o surgimento do estado 50
2.1.4 O aspecto religioso e o surgimento da primeira dinastia 53
2.1.5 A fundamentação teológica da realeza no Egito 53
2.1.5.1 As tríades 55
2.1.5.2 Os mitos da criação: uma interpretação da vida 57
2.1.5.2.1 O mito de Heliópolis 60
2.1.5.2.2 A interpretação política do mito de Heliópolis 64
2.1.5.2.3 O mito de Mênfis 66
2.1.5.3 A pessoa do rei 68
2.1.6 O conceito de Maât e a realeza 72
2.1.6.1 A Maât como fundamento do pensamento egípcio 72
2.1.6.2 A Maât e o rei 73
2.1.6.3 O ritual de Maât e a legitimidade real 74
2.1.6.4 A Maât e o sistema de valores morais 76
2.1.6.6 A Maât e o pós-morte 83
2.2 A realeza na Mesopotâmia 84
2.2.1 O surgimento da civilização na Mesopotâmia 84
2.2.1.1 O surgimento da civilização suméria no contexto ambiental e geográfico da Mesopotâmia Meridional 87

2.2.1.2 A prosperidade da Suméria e a organização tribal 88
2.2.1.3 A democracia primitiva na Mesopotâmia 89
2.2.2 O papel dos templos na Mesopotâmia (o conceito da teocracia é anterior ao conceito da realeza humana) 90
2.2.3 A hierocracia teocrática na Mesopotâmia 91
2.2.3.1 A secularização da hierocracia 92
2.2.4 O conflito e o rei temporário 95
2.2.5 As guerras e o surgimento do rei permanente 96
2.2.5.1 Os conflitos no primeiro período dinástico 96
2.2.5.2 O rei e as armas 97
2.2.5.3 A fundamentação teológica da realeza 99
2.2.5.3.1 O mito da criação na Mesopotâmia 99
2.2.5.3.2 O caos e o surgimento da realeza humana 100
2.2.5.4 A manifestação da realeza entre os homens 101
2.2.6 O rei e a justiça 104
2.2.7 A realeza divina na Mesopotâmia 108
2.3 A realeza em Canaã 113
2.3.1 Aspectos geográficos e históricos de Canaã 114
2.3.2 A estrutura social e econômica em Canaã 116
2.3.2.1 A vida na cidade 116
2.3.2.2 A vida no campo 119
2.3.2.3 As classes sociais 120
2.3.3 A estrutura política em Canaã 123
2.3.4 A pessoa do rei 125
2.3.5 O rei e as guerras 125
2.3.6 As guerras e a justiça: na lenda do rei Keret 126
2.3.6.1 O rei e a justiça 127
2.3.7 A relação dialógica entre a religião e o sistema dominante de Canaã 130
2.3.7.1 A religião de Canaã 131
2.3.7.1.1 O aparato religioso em Canaã 132
2.3.7.1.2 Os deuses 133
2.3.7.1.2.1 El e Athirat 134
2.3.7.1.2.2 Baal e Anate 136
2.3.7.1.2.3 O ciclo de Baal 137
2.3.7.1.2.4 A interpretação do ciclo de Baal 139
2.3.7.1.2.5 Uma interpretação política do ciclo de Baal 141
2.3.7.1.2.6 O funcionamento da estrutura de poder em Canaã e seu amparo mítico 144

2.4 Conclusão 147
3 ÊXODO COMO CHAVE HERMENÊUTICA PARA COMPREENSÃO DA REALEZA E REINADO DE *IAHWEH* 153
3.1 Uma exegese do cântico da realeza (Êx 15.1-18) 156
3.1.1 Uma tradução provisória 156
3.2 A estética do cântico da realeza (o estudo da forma) 159
3.2.1 O título do Cântico 159
3.2.2 Delimitação 160
3.2.3 A ornamentação interna no cântico de vitória de Iahweh - (análise da estrutura interna) 161
3.2.3.1 Do Egito ao deserto (15.1b – 12) 162
3.2.3.1.1 Do deserto ao Sinai (15.13 – 18) 164
3.2.3.1.2 Do Egito ao Sinai - unindo as duas estâncias (a poesia como um todo) . 167
3.2.4 Intertextualidade estética entre o Cântico do Mar e o ciclo de Baal 171
3.2.5 Ciclo de Baal e o Cântico do Mar 172
3.3 Crítica textual 173
3.4 Análise literária veterotetamentária sob uma perspectiva sincrônica 174
3.5 Análise sincrônica e literatura veterotestamentária 175
3.6 Literatura poética: TM sob a perspectiva sincrônica 178
3.6.1. Paralelismo 178
3.6.2. Métrica 178
3.6.3. Padrões Sintáticos 179
3.6.4. Análise compreensiva 180
3.7 O lugar vivencial do Cântico do Mar 183
3.7.1 O Cântico do Mar na liturgia e no culto 184
3.7.1.1 O culto em Gilgal 184
3.7.1.2 O Culto em Siló 185
3.7.1.3 Uma síntese cultual 186
3.7.2 O Cântico do Mar e o seu papel na conquista de Canaã 187
3.8 Um cântico de vitória – (Gênero) 189
3.9 A linguagem do cântico e sua antiguidade 193
3.9.1 O hebraico arcaico e a sua gramática 193
3.10 O hebraico arcaico no Cântico da Realeza 195
3.10.1 Conforme apresentado na literatura 195
3.11 A datação do cântico: é possível? 198
3.12 O lugar do Cântico da Realeza (estudo do lugar) 201
3.13 É possível falar de chão histórico, no Antigo Testamento? 202
3.14 O êxodo e o tratamento recebido na literatura 203

3.14.1 O Êxodo é só uma criação literária? 204
3.14.2 O Êxodo considerado historicamente na literatura 206
3.15 O Êxodo como evento histórico..... 208
3.15.1 A plausibilidade do Êxodo enquanto evento histórico..... 208
3.15.2 O Êxodo no tempo 209
3.15.3 O Êxodo e seus aspectos sociais 211
3.15.4 O povo hebreu: uma etnia ou classe social? 211
3.15.5 A teoria social do hapiru 212
3.15.6 A teoria social baseada no parentesco – um modelo étnico..... 214
3.15.7 Uma proposta étnico-social..... 215
3.15.7.1 Uma consideração sobre o termo "hebreu"..... 216
3.15.7.2 Uma consideração sobre a teoria do parentesco 219
3.15.7.3 Como viviam os hebreus no Egito? 224
3.15.7.4 Vivem como trabalhadores da corveia egípcia 225
3.15.8 Vivem oprimidos, afligidos e humilhados 226
3.15.9 Vivem como escravos 228
3.16 Ocontexto literário 229
3.16.1 O Livro do Êxodo 229
3.16.2 O lugar do Cântico da Realeza no livro do Êxodo..... 231
3.17 O lugar teológico 236
3.18 O Êxodo como chave hermenêutica para compreensão da realeza de Iahweh.. 236
3.19 Conclusão..... 239
4 INCOMPARÁVEL REALEZA DE IAHWEH..... 241
4.1 O reinado de *Iahweh* é distinto no Antigo Oriente 247
4.2 Um canto a Iahweh, o Deus glorioso 248
4.2.1 E quem é Iahweh? O que significa o seu nome?..... 252
4.2.2. Iahweh para o seu povo, o Deus apaixonado 253
4.2.3 Iahweh para os seus inimigos, o Deus guerreiro..... 256
4.2.4 O que Iahweh é para mim? 259
4.2.4.1 Minha força, minha ajuda (canção?), minha salvação (v. 2a)..... 259
4.2.4.2 O meu Deus, o Deus de meu pai (v. 2b) 262
4.3 *Iahweh*, o Deus guerreiro (v.3)..... 264
4.3.1 Os deuses guerreiros no Antigo Oriente 266
4.3.2 A distinção de Iahweh..... 267
4.3.3 As façanhas de Iahweh (v. 4 - 5)..... 269
4.3.4 As armas de Iahweh (v.6 – 8) 272
4.3.5 O projeto do império versus a ação surpreendente de Deus (v.9-10) 276

4.3.5.1 Como funciona a estrutura imperial egípcia e o que se propõe? 276
4.4 *Iahweh* na assembleia dos deuses (v.11,12) 278
4.5 Conclusões da primeira parte do Cântico (v.1b – 12) 281
4.6 *Iahweh*, o Deus de amor (v. 13-17) 281
4.7 *Iahweh*, o Deus pastor (v. 13) 283
4.7.1 O Deus pastor-rei na tradição de Israel 285
4.8 *Iahweh*, o Deus redentor (v.13, 16) 289
4.9 *Iahweh* e os povos da terra (v. 14-16) 292
4.10 *Iahweh*, o agricultor – o Deus entronizado [na montanha] (v. 17) 296
4.10.1 Iahweh – O agricultor 298
4.10.2 Iahweh – O construtor 299
4.11 O santuário de *Iahweh* (v. 17) 300
4.12 *Iahweh*, o Deus Rei (v. 18) 303
4.12.1 A distinção da realeza de Iahweh no Egito e Mesopotâmia 306
4.12.2 A distinção da realeza de Iahweh em Canaã. 307
4.13 O lugar da mulher no Cântico da Realeza (v. 21) 311
4.14 A justiça de Iahweh: o deus que protege e vindica o pequenino. 311
4.15 A questão da mediação: por onde passa o Reinado de Iahweh? 316
4.16 Uma reflexão teológica sobre o homem de guerra. É aplicável hoje? 319
4.17 A distinção da realeza de *Iahweh*: uma conclusão 322
5 O REINO DE DEUS EM MATEUS, À LUZ DO REINADO DE *IAHWEH* NO ÊXODO. 327
5.1 O Antigo e o Novo Testamento – uma questão hermenêutica 328
5.2 A relação anúncio-cumprimento 331
5.3 Um novo Pentateuco 332
5.4 Uma abordagem tipológica? 333
5.5 Um novo Êxodo? 336
5.5.1 O nascimento, infância e o início do ministério de Jesus (Mt 1 a 4.22) 336
5.5.2 O conteúdo do Reino dos céus no sermão do monte: um novo Sinai? (Mt 5 a 7) 343
5.5.3 Os dez milagres (Mt 8-10) 345
5.5.4 Jesus se revela e cuida do seu povo no deserto (Mt 11-20) 347
5.5.5 O enfrentamento do império opressor (Mt 20-28). 350
5.6 Características do Reino dos céus no contexto de Mateus 354
5.6.1 O contexto político-social da Palestina 355
5.6.1.1 Roma e sua dominação: a difícil situação econômica e social da Palestina nos dias de Jesus 355
5.6.1.2 O templo e sua exploração 357
5.7 A expectativa do Reino de Deus nos dias de Jesus 360

5.7.1 No Antigo Testamento 361
5.7.1.1 No judaísmo palestinense do primeiro século 362
5.7.2 Jesus e a expectativa de seu tempo 363
5.8 A mensagem do Reino dos céus em Mateus 364
5.8.1 A terminologia utilizada em Mateus 365
5.8.2 O anúncio de Joao Batista 366
5.8.3 A origem e a dinâmica do Reino 367
5.8.4 O aspecto presente do Reino 368
5.8.4.1 O Reino é um tempo de graça e alegria 369
5.8.4.2 As ações de Deus em Jesus 370
5.8.4.3 A mensagem aos pobres 370
5.8.4.4 As ações de Jesus 372
5.8.4.5 Graça em favor dos necessitados 372
5.8.4.5.1 A vitória sobre Satanás e os demônios 374
5.8.5 O aspecto futuro do Reino 377
5.8.6 A comunidade de Jesus e o Reino de Deus 379
5.8.6.1 Quem faz parte da comunidade do Reino 379
5.8.6.2 O novo Israel é ressignificado na comunidade do Reino 381
5.8.6.3 A justiça do Reino na prática da comunidade do Reino 383
5.8.6.4 As exigências do Reino 385
5.8.6.5 A mensagem do Reino para a comunidade de Mateus 386
5.8.7 As parábolas do Reino 387
5.8.8 As parábolas do Reino em Mateus 389
5.8.9 Como o Reino de Deus vem 390
5.9 Conclusão 392
6 CONCLUSÃO 395
REFERÊNCIAS 405
ANEXOS 421
ANEXO I 421
ANEXO II 422
ANEXO III 423
ANEXO IV 424
ANEXO V 425
ANEXO VI 426
ANEXO VII - A sintaxe e a gramática arcaica em Êx 15.1-18 427
1 Aspectos arcaicos em Êx 15.1b – 15.2. 428
1.2 Uso do advérbio ´äz 428

1.3 Vocabulário arcaico 428
1.4 Uso do sufixo *-an +-hu* 428
1.5 Forma verbal defectiva 429
1.6 Utilização do 'nun' enérgico 429
1.7 Subutilização do wãw consecutivo 430
2 Aspectos arcaicos em Êx 15.3-5 430
2.1 Uso do Sufixo Masculino Plural de Terceira pessoa (wm) 431
2.2 Uso da preposição wmk 431
2.3 O uso das formas imperfeitas para narrações passadas 432
3 Aspectos arcaicos em Êx 15.6-8 433
3.1 Um resquício do sistema de casos? 433
3.2 Paralelismo expandido 434
3.3 Verbos em formas únicas 436
3.4 Uso do m enclítico 437
4 Aspectos arcaicos em Êx 15.9-10 437
5 Aspectos arcaicos em Êx 15.11-13 438
6 Aspectos arcaicos em Êx 15.14-16 438
6.1 Uso do n (nun) paragógico. 438
6.2 Ausência de partículas em Prosa (ha-, ʾēt, ʾăšer) 439
6.3 Utilização do marcador relativo zû em lugar de ʾăšer 439
7 Aspectos arcaicos em Êx 15.17 440
8 Aspectos arcaicos em Êx 15.18 440

1 INTRODUÇÃO

Desde que comecei a ler a Bíblia, aos oito anos de idade, tive predileção pelos evangelhos; foi lendo os evangelhos que me senti motivado a pregar nos cultos infantis de minha igreja, quando ainda era criança. Entrei para o seminário aos dezoito anos. Logo foquei meus estudos nos evangelhos e em Jesus. Terminei o seminário e já estava lecionando na igreja, quando, após uma aula, certo aluno, na comunidade, me perguntou sobre o significado do Reino de Deus. Eu estava no início de minha atuação como professor na comunidade, e essa pergunta me fez repensar o sentido e as categorias do Reino de Deus para responder à pergunta feita. Meu objetivo era descobrir o sentido do Reino para devolvê-lo à comunidade.

Isso se deu há quase 7 anos, e, por causa do serviço à comunidade, foi que iniciei os estudos no mestrado em Teologia. A pergunta sobre o significado do Reino de Deus ainda incomodava. No mestrado, o alvo da pesquisa foram as parábolas de Jesus. Descobri como Jesus, através das parábolas, revelou inúmeras verdades sobre o Reino de Deus, mostrando um "rosto de Deus" no qual as pessoas se reconheciam e com o qual se alegravam. O assunto continuava a fascinar. Surgiu então a possibilidade do doutorado em teologia e, com ele, a oportunidade de mergulhar nesse tema, que considero hoje simples o suficiente para uma criança compreender e profundo o suficiente para um elefante se afogar.

O estudo começou por onde o termo mais aparece, que é o Novo Testamento, especialmente nos evangelhos. Com uma releitura dos evangelhos, sob a ótica desse tema, percebi que a única mensagem pregada por Jesus, segundo os evangelhos, foi o Reino de Deus. O tema recebe muita ênfase nos evangelhos. São 64 textos que fazem alusão direta ao Reino de Deus. Em Mateus, evangelho que mais contém os sermões de Jesus, são 27 referências acerca do assunto em pauta. Em Marcos são 14, 12 em Lucas, 2 em João e 9 vezes na fonte Q. Mas em números absolutos de referências diretas e indiretas são mais de 100 utilizações nos evangelhos.

Nos evangelhos, o tema do Reino de Deus é central. Associada a essa centralidade, o fato desse tema não aparecer fora dos evangelhos com a mesma frequência que aparece neles pode ser um indício de como a comunidade do período apostólico vinculou esse tema à pessoa de Jesus. Klappert[1] ressalta que o termo reino dos céus é raro na literatura rabínica e não tem o mesmo significado empregado por Jesus. Assim, mesmo considerando o trabalho redacional dos evangelhos, o tema Reino de Deus deve estar relacionado com a tradição que remonta ao próprio Jesus. A partir dessa constatação, surgiu uma pergunta chave na pesquisa:

---

[1] KLAPPERT, B. Rei, Reino. In: BROWN, Colin; COENEN Lothar (Orgs.) **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2031.

se o tema do Reino de Deus foi, conforme a ênfase dada a ele nos evangelhos, fundamental nos ensinos de Jesus, **de onde Jesus extraiu essa mensagem**? A principal fonte de Jesus foi a sua própria Bíblia – chamada de Bíblia Hebraica ou de Antigo Testamento.

Considerando a necessidade de delimitação da pesquisa, o estudo não podia estender-se a todos os evangelhos. Assim o foco foi para um deles, o Evangelho de Mateus, o que mais correlaciona o ministério de Jesus e sua mensagem com o AT. Em Mateus, identificou-se que nenhuma outra pregação foi atribuída a João, o Batista ou a Jesus, que não essa: "Arrependam-se, pois o Reino dos Céus chegou" (Mt 3.2; 4.17).

Em Mateus, a princípio, duas coisas ficaram claras: o Reino dos Céus foi o conteúdo da pregação de Jesus; em segundo lugar, ao colocar essa mensagem na boca de João, Mateus evidencia, possivelmente, que esse tema é parte do legado do Antigo Testamento. Esse tema pode ter recebido influência de outras literaturas, além do Antigo Testamento. Porém, considerando que o Evangelho de Mateus está fundamentado literária e teologicamente no Antigo Testamento, procurou-se ater-se a ele. Então, qual teria sido a tradição veterotestamentária que influenciou Jesus para a formulação do conteúdo da mensagem do Reino dos Céus, segundo Mateus?

No Antigo Testamento, o conceito do Reino de Deus é basilar. Ele aparece no AT como um todo: na Lei, nos Profetas e nos Escritos. Uma leitura do Antigo Testamento, segundo a ordem canônica, pode facilmente identificar que a primeira vez que o tema do Reinado de Deus aparece na Bíblia Hebraica é no Livro do Êxodo, considerado o coração do Pentateuco. No Êxodo, a Realeza de Deus aparece explicitamente na frase "*Iahweh* reinará para sempre" (Êx 15.18). Considerando a impossibilidade de estudar o Reinado de Deus em todo o Antigo Testamento, esta pesquisa voltou-se para o conceito no Êxodo, evento considerado pelo AT como a gênese/origem do povo de Israel. Por isso o objeto do trabalho é: **A GÊNESE DO REINO DE DEUS:** análise da Realeza de *Iahweh*, à luz do Êxodo, como base para compreensão do tema Reino de Deus no ministério de Jesus, segundo o Evangelho de Mateus.

A centralidade do termo Reino de Deus nos evangelhos é facilmente identificada a partir da frequência com que a expressão grega *basileia tou theou* (basilei,a tou/ qeou/) ou *basileia tōu ouranōn* (basilei,a tw/n ouvranw/n) aparece. Não se consegue, portanto, chegar à mesma conclusão quanto ao Antigo Testamento, apenas pela quantidade de referências ao 'Reino de Deus', visto que não é numerosa nessa coleção. No Antigo Testamento a expressão Reino de *Iahweh* ou realeza de *Iahweh* aparece apenas uma vez: *mamleḵeṯ Iahweh* (2 Cr 13.8). Em outras ocorrências, outros termos são utilizados para se referir ao Reinado de *Iahweh* ou a sua realeza. Assim, considerando que não é possível atestar a centralidade do Reino de Deus na Bíblia Hebraica, simplesmente a partir da frequência dessa expressão – uma

vez que há complexos literários nos quais essa expressão nem mesmo aparece – , então onde está a origem, a centralidade e o fundamento desse ideal na Bíblia Hebraica?

Considerando que o que temos atualmente é a literatura, chamada de Antigo Testamento, é necessário através de pesquisa encontrar nela, enquanto fonte, o fundamento para esse ideal. Não seria suficiente estudar o conceito a partir do seu significado etimológico, como alguém que procura um idealismo a partir dos conceitos, considerados em sua pureza. Isso poderia conduzir a uma análise abstrata e idealista do Reino de Deus. Em vez disso, essa pesquisa começa com a desconfiança de que o significado abstrato do termo possa ser verdadeiro e útil para a própria tarefa do Reino. Assim, concordo com Pixley em que a busca do significado desse conceito deve "encontrar sua expressão em algum projeto histórico particular, um projeto que até possa excluir outros projetos que também reclamam ser encarnados no Reino de Deus"[2].

Considerando que o Reino de Deus deva ser encontrado historicamente, qual é, então, o seu fundamento histórico, segundo a Bíblia Hebraica? E se há um evento histórico fundamental para a compreensão de Deus – *Iahweh* – como rei de Israel, que evento é esse? Além disso, se o ideal do Reinado de Deus é importante para a Bíblia Hebraica, seu chão histórico – ainda que refletido teologicamente – não pode ser periférico, mas central na História de Israel e também na Bíblia Hebraica. Considerando que o temos à mão é literatura, nossa pista deve vir da análise literária. Há, porém, algum texto do AT que atribua a origem do Reino de Deus a um chão histórico? O primeiro texto, do ponto de vista da ordem canônica, a falar do reinado de *Iahweh* é uma poesia que tematiza a libertação dos hebreus do Egito. Trata-se de Êx 15.1-18 – chamado de Cântico do Mar ou Cântico da Realeza. Esse cântico não só tematiza o Êxodo, enquanto evento, como também está situado no centro do Livro do Êxodo.

Considerando que o Reinado de *Iahweh* é associado literária, teológica e historicamente ao evento do Êxodo, qual é o sentido desse reinado e dessa realeza a partir desse evento? Poderia o Êxodo, central para a fé judaica, ser de fato o evento ideal para pensar o Reinado de Deus, pela primeira vez? Qual o significado da Realeza de Deus fundamentada no projeto histórico do Êxodo para a história e para a teologia de Israel? Além disso, considerando que Israel não foi uma ilha, no sentido histórico, cultural e teológico, como situar a Realeza de Deus, no estudo comparativo das religiões do Antigo Oriente? A realeza divina é propriedade exclusiva de Israel? Se não, no que consiste a diferença? Usa-se a expressão "realeza divina" nesse trabalho para se referir ao conceito de que a divindade

---

[2] PIXLEY, George V. **O Reino de Deus.** São Paulo: Paulinas, 1986. p. 10.

reina, isto é, deus é rei (para introduzir o conceito teocracia). Isso difere da expressão realeza humana, que significa: o ser humano é rei (referindo-se ao modelo da monarquia).

Nas principais culturas do Antigo Oriente, especialmente as mais próximas de Israel, como Egito, Mesopotâmia e Canaã (Síria-Palestina), a realeza divina é algo muito comum. Porém, seu fundamento literário e teológico reside nas cosmogonias. Em Israel, ao contrário, a realeza de *Iahweh* não está fundamentada num relato cosmogônico (*cosmos* + *gonia*, isto é, relatos da genealogia do universo). Está, sim, fundamentada num projeto histórico, num evento salvífico – o Êxodo. Teologicamente falando, o Êxodo ocupa lugar central na teologia do Antigo Testamento, constituindo-se no evento mais importante da Bíblia Hebraica. Não é necessário demonstrar isso aqui, visto que inúmeras abordagens teológicas já o fizeram. A quantidade de vezes em que o tema do Êxodo aparece na Bíblia Hebraica e nas confissões de fé de Israel mostra essa centralidade.

O que a relação do Reinado de *Iahweh* com o evento salvífico do Êxodo tem a dizer sobre esse reinado? Teria esse conceito do Reinado de *Iahweh*, à luz do Êxodo, fornecido algum subsídio para a mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus? Se sim, em que medida o ideal do Reino de Deus, à luz do Êxodo e do período tribal de Israel, se assemelha ou se diferencia da compreensão de Jesus, segundo escreve Mateus? Haveria alguma evidência na mensagem de Mateus de que o Êxodo teria influenciado na compreensão da mensagem do Reino de Deus? Como a mensagem de que Deus reina foi entendida à luz do Êxodo e também na época de Jesus? Como foi recebida nos seus diversos contextos? Considerando que o Reino de Deus é concebido na História, qual é a relação entre o Reino de Deus e o reino humano? Teria sido a experiência do povo com o reino humano que o levara a formular e falar sobre o Reino de *Iahweh*? Por quê?

Assim, o problema da pesquisa pode ser sintetizado com a pergunta final: Quais as implicações da compreensão da realeza de *Iahweh* à luz do Êxodo para a mensagem de Jesus acerca do Reino de Deus e sua justiça segundo o Evangelho de Mateus? Se a mensagem do Reino de Deus teve seu assento histórico em cada época, qual a relevância da compreensão dessa mensagem para a atualidade?

Considerando a questão chave acima, é importante também descrever os objetivos estabelecidos para proposição da tese. De modo **geral, o objetivo** dessa pesquisa é investigar a relação entre as características do ideal de 'Reino de Deus' no ministério de Jesus e em sua mensagem, segundo a narrativa Mateus, à luz do Êxodo de Israel no Egito. A finalidade é compreender a mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus ou Reino dos Céus à luz da Realeza e do Reinado de *Iahweh* no Êxodo.

De maneira **específica, quatro objetivos** foram traçados, conforme abaixo.

Primeiro, investigar a realeza divina (deus é rei) no Antigo Oriente bem como a sua legitimação encontrada na religião, por meio dos mitos. A investigação não será para todo o Antigo Oriente, mas concentrada nos lugares que mais influenciaram Israel, isto é, Egito, Mesopotâmia e Canaã. Porém considerando que Canaã era constituída por várias cidades-estado e que não é possível estudá-las todas, então estudar-se-á a cidade de Ugarit e alguns de seus mitos como padrão social para estudo sobre Canaã. Essa análise tem por finalidade identificar as características principais da realeza dos deuses no Antigo Oriente para saber em que medida se assemelham ou se distanciam da realeza e do Reinado de *Iahweh* – compreendido a partir do Êxodo, em especial de Êx 15.1-18, conhecido como Cântico do Mar.

O segundo objetivo específico é analisar, através do método exegético, o texto de Êx 15.1-18 – onde pela primeira vez aparece a ideia da Realeza de *Iahweh* com a expressão "*Iahweh* reinará para sempre" (Êx 15.18). Pretende-se mostrar que essa peça literária contém a conexão teológica entre o Reinado de *Iahweh* e o Êxodo e, com isso, evidenciar, a partir da análise exegética, que a correlação entre reinado de *Iahweh* e o Êxodo não é apenas literária, mas histórica e teológica. Isto é, não é ocasional que o Êxodo seja o pano de fundo para a afirmação: "*Iahweh* reinará para sempre" (Êx 15.18). Por isso, é fundamental inquirir sobre o papel do Êxodo enquanto chave hermenêutica para compreender o Reinado e a Realeza de *Iahweh*, segundo o Êxodo. Com isso pretende-se demonstrar que a ideia de que *Iahweh* reina fundamenta-se no fato de que ele libertou o povo hebreu do Egito.

Em terceiro lugar, objetiva-se analisar o conteúdo do Cântico do Mar – o que é realizado no quarto capítulo. Na medida em que o conteúdo do Cântico do Mar for analisado, também se pretende comparar a Realeza de *Iahweh* com a realeza divina no Antigo Oriente. Esse passo ganhará destaque, visto que será elemento importante para constituição de parte da tese que é demonstrar: a incomparabilidade do Reinado e da Realeza de *Iahweh*. *Iahweh* reina, mas não reina como qualquer uma das outras divindades do Antigo Oriente. Pretende-se utilizar os dados levantados no primeiro objetivo – que foi investigar a realeza divina no Antigo Oriente – para comparar com as imagens de *Iahweh* no Cântico do Mar e mostrar como tais imagens (de Êx 15.1-18) se conectam para construir o sentido da realeza distinta de *Iahweh* – como um Rei libertador, não dominador.

Por último, porém não menos importante que os objetivos anteriores, pretende-se identificar os tipos de relação hermenêutica que Mateus guarda com o Antigo Testamento e, em especial, com o Êxodo. A finalidade é identificar como se constrói o significado do Reino de Deus, ou Reino dos Céus, em Mateus, à luz da mensagem do Êxodo. Para isso, então, será necessário comparar dados já levantados sobre o sentido do Reinado de Deus em Êxodo com o sentido do Reino dos Céus em Mateus, identificando a relação de intertextualidade existente

entres eles. A finalidade é demonstrar em que medida a mensagem sobre a Realeza e o Reinado de *Iahweh*, segundo o Êxodo, é fundamental para a constituição do sentido do Reino dos Céus, em Jesus, segundo o Evangelho de Mateus.

As hipóteses são apresentadas já com as afirmações a partir das características observadas nas diversas análises realizadas em cada capítulo. As hipóteses serão desenvolvidas e demonstradas nos capítulos que seguem.

A realeza divina (deus é rei) – comum nas religiões do Antigo Oriente – esteve a serviço da legitimação das monarquias e dinastias na História. A legitimação se dá através dos mitos sobre o surgimento dos deuses (teogonias) e do universo (cosmogonias). Tais mitos se relacionam com a realidade existente, legitimando as estruturas de domínio. Tanto no Egito quanto na Mesopotâmia e em Ugarit, os mitos apresentam alguma espécie de conflito entre os deuses, uma famosa luta cósmica, na qual o deus vencedor alcança a legitimação de rei sobre os demais deuses. O conflito entre os deuses legitima também o conflito entre os reis humanos na busca pelo poder. Nos mitos, o deus vencedor da luta é sempre patrono da dinastia do rei que está no poder. A mediação desses deuses passa pelas mãos da dinastia dominante. E o modelo cosmogônico serve de protótipo para a realidade existente, induzindo as pessoas a pensarem que a ordem dominante vigente é reflexo do que foi remotamente estabelecido no mundo dos deuses. Assim, os deuses desses mitos se tornam deuses da opressão.

A Realeza de *Iahweh* é distinta em vários aspectos. *Iahweh* reina, mas não reina como os deuses do Antigo Oriente. O fundamento da realeza de *Iahweh*, no Antigo Testamento, não é um relato cosmogônico ou teogônico, mas um relato de libertação. O reinado de *Iahweh* não é apenas um reinado cósmico, senão que é, antes de tudo, radicado na História. O Cântico do Mar, texto que será analisado, conecta o Reinado de *Iahweh* com a libertação do povo do Egito. Nesse relato existe uma luta descrita quase que em categorias cósmicas, porém não se trata de uma luta pelo poder, mas de uma luta pela libertação. Não é uma luta para adquirir o status real, mas para assegurar a liberdade de um povo escravo. Por isso, ao descrever a realeza de *Iahweh* através dos atos de libertação e de cuidado, acreditamos ser possível demonstrar que *Iahweh* não é Deus da dominação, mas da libertação.

Iahweh é 'Rei' e reina de modo distinto. Essa hipótese será demonstrada a partir da análise do Cântico do Mar e das imagens utilizadas no Cântico para *Iahweh*. Acreditamos ser possível encontrar no Cântico as figuras e ações que descrevam que tipo de rei ele é. Na primeira parte do cântico, as ações atribuídas a *Iahweh* desenham a imagem de um rei que luta pela liberdade dos escravizados. A segunda parte do cântico evidencia, através das imagens de cuidado, que o Deus libertador é também um Deus protetor. O grupo de imagens do Deus libertador (guerreiro, libertador) com o grupo de imagens do Deus protetor (pastor,

guia, agricultor, construtor) constrói o sentido da Realeza de *Iahweh.* Todas essas são imagens que apontam para a figura régia. E, no cântico, as imagens se condensam numa sintética aclamação popular: "*Iahweh* reinará para sempre" (Êx 15.18).

No Cântico do Mar, a mediação do Reinado de *Iahweh* não se dá por uma dinastia ou monarquia, mas sim pelo povo. *Iahweh* não se faz Rei pela autoaclamação, mas pela libertação. Essa hipótese surge da observação de que no Antigo Oriente, quando um rei ou um deus luta pela realeza, geralmente se autoproclama rei sobre o vencido. O que parece, no caso de *Iahweh*, é que ao lutar pela libertação do escravo e do oprimido, recebe deles a aclamação de Rei. Isso deverá ser analisado e demonstrado. O final do Cântico do Mar apresenta o povo liberto habitando na montanha de *Iahweh* – montanha sobre a qual ele reina. O povo liberto mora junto com o Rei, quase à semelhança de um reino de sacerdotes. Seria isso um indício de que a mediação do Reinado de *Iahweh* se dá através do povo, o que fora escravizado?

Paralela à pergunta sobre *Iahweh* ou sobre o Reino de *Iahweh* está a pergunta sobre a mediação do reino de *Iahweh:* quem é o povo de *Iahweh*? Quem é o meu povo? Qual é o povo sobre o qual Deus reina? A essas perguntas há uma alternativa profética, palaciana ou sacerdotal. Uma abordagem profética, que parece ser a que deu origem à primeira forma escrita do cântico do mar (Êx 15), considera que o povo sobre o qual Deus reina é o que vive sob opressão, denuncia os faraós e inclui as mulheres. Essa tendência prefere a teocracia. Para uma redação palaciana o povo sobre o qual Deus reina seria os homens de Israel e todos os que pagam tributo ao rei. Uma perspectiva sacerdotal possivelmente conceberia o povo pertencente ao Reino como aquele que está ao redor dos sacrifícios, do altar e da lei.

É sobre a mensagem do *Iahweh* que liberta que se fundamenta a ideia do *Iahweh* que reina. A mensagem do Reino de Deus não tem apenas um assento literário-teológico, senão também um lugar histórico. Para o povo de Israel, essa mensagem surge em momentos de opressão, quando o povo está sendo oprimido por reinos humanos. Assim, essa mensagem da contestação do reino humano se deu, historicamente falando, no momento mais escuro e angustiante para Israel. Refiro-me ao período em que o povo hebreu esteve no Egito, sendo posteriormente libertado através do Êxodo. Qual seria, portanto, o sentido obtido do Reino de *Iahweh* se ele fosse abstraído das encarnações históricas em que foi utilizada?

Não é ocasional que seja o Livro do Êxodo o lugar em que, pela primeira vez, aparecem expressões sobre a realeza de Deus. É também nesse livro que se diz: *Iahweh* reina para todo o sempre (Êx 15.18). A primeira menção da realeza de Deus se dá no principal evento histórico de Israel, a saber: a libertação do Egito, o famoso Êxodo. É no livro que leva o nome do mais importante ato redentor de Deus que o povo hebreu é, também, considerado, para Deus, um reino de sacerdotes, uma nação santa (Êx 19.6). No Êxodo, o Deus que liberta, que guia, que ensina e que estabelece seus pactos é também o Deus que reina. Embora Deus

não seja chamado de rei, no Livro do Êxodo, ele é apresentado como o Deus que reina. Ele não precisa ser rei, mas ele é um antifaraó. Depois da saída do Egito, Israel se constitui como um povo sem rei e contra o rei, o que se vê na famosa expressão de Gideão – "*Iahweh* será o vosso soberano" (Jz 8.23) – e na parábola de Jotão (Jz 9).

O ideal libertário da Realeza de Deus, nascida no seio da opressão no Egito e em Canaã, se manifesta no Antigo Testamento e é, provavelmente, a fonte da qual bebe Jesus, em sua leitura do Reino de Deus, pois a situação na qual está a Palestina é semelhante ao período do Êxodo. No lugar do Egito estão Roma e o Templo. Quando Jesus começa a pregar, o povo judeu está numa situação muito desfavorável social e politicamente falando, portanto, muito propensa a aceitar uma mensagem que acentuasse o aspecto político-militar das interpretações apocalípticas. A Palestina estava sob domínio romano e a dinastia de Herodes governava a Palestina ou partes dela (desde de 4 a.C. até 39 d.C.). Essa dinastia tinha um forte espírito helenista e notabilizou-se por grandes feitos e muitas construções que eram feitas à custa da opressão do povo.

Apesar da expectativa de uma libertação nacional que se nutria acerca do Reino de Deus, Jesus não se entendeu como rei à moda davídica. Ele não se entende herdeiro da tradição dinástica do sul, mas herdeiro da tradição profética do norte. Ele não se chama de Filho de Davi. Em Mateus são os outros que o chamam assim. Ele é o filho do homem, à moda de Ezequiel e o servo sofredor de Isaias. A visão de Jesus quanto ao Reino dos Céus, segundo Mateus, diverge da expetativa que se tinha entre os diferentes grupos religiosos dos dias de Jesus. O conceito do Reino de Deus em Jesus não estaria, assim, bem mais próximo do conceito profético do reinado de Deus, conforme já apresentado?

Semelhante ao Êxodo, o Reino de Deus em Mateus é mediado através do povo. Mas em Mateus não é o Israel nacional, mas a nova comunidade que tem em Jesus sua identificação, visto que Jesus, personificando Israel, faz o seu caminho parecido com o do antigo Israel, como se estivesse realizando um novo Êxodo. Jesus estava voltando aos ideais antigos de Israel. Israel não precisa de um libertador político-militar à semelhança de Davi. O Reino de Deus não se edifica pela espada, não é constituído pelo domínio, nem através de um exército, mas por meio do serviço, do sacrifício, do sofrimento e da cruz.

O Deus do Êxodo é o Deus de Jesus. E a presença salvadora de *Iahweh* no Êxodo se revela na presença salvadora de Deus em Jesus, segundo Mateus. No Êxodo, Deus desceu para salvar, e essa salvação constituiu o sentido do Reinado de *Iahweh*. Em Mateus, o Reino dos Céus se revela na presença salvadora de Deus que se aproximou por Jesus. É o Deus que desceu, ou melhor, se encarnou. O *Iahweh* que reina porque liberta encontra paralelo no Deus que reina porque salva. O Reino dos Céus é a presença salvadora de Deus para os pobres, oprimidos, necessitados e pequeninos. Jesus fala do Reino dos Céus, mas evita chamar a Deus

de Rei (a não ser indiretamente através de parábolas). Ele o chama preferencialmente de Pai. Talvez Jesus tenha considerado inadequado o uso da metáfora de rei para Deus. Pois a prática dos reis era contrária aos propósitos de Deus.

A mensagem do Reino dos Céus guarda várias semelhanças com a mensagem do Êxodo. Enquanto a mediação do Reinado de Iahweh, segundo o Êxodo, se dá através do povo liberto (Êx 15.17-18, e Êx 19.3-5), em Mateus a mediação do Reino dos céus também se dá através dos pequeninos, dos pobres, dos necessitados. Ela encontra mediação plena no que se torna o menor, o servo sofredor – Jesus –, em quem os demais pequeninos encontram identificação. Também em Mateus, à semelhança do Êxodo, Deus luta contra as forças de dominação, mas luta de um jeito diferente. Não aparece a concepção político-militar do Reino de Deus.

Todo o Evangelho de Mateus apresenta algumas semelhanças e correlações com o Êxodo. Além da mensagem do Reino dos Céus se parecer com a mensagem do Reinado de Iahweh, à luz do Êxodo, também a estrutura literária de Mateus tem relações hermenêuticas com o AT e com o Êxodo nos moldes de: profecia-cumprimento e tipologia (tipo e antítipo). A mensagem do Reino de Deus, central no ministério de Jesus, teve sua origem no Antigo Testamento e, em especial, no Êxodo e em sua teologia. Como disse George Pixley, "o reino de *Iahweh* é a ideia básica do Antigo Testamento; com isso Jesus não estava pregando algo novo, porém uma esperança que já tinha longa história em Israel"[3].

Com uma compreensão do Reino de Deus segundo Jesus (de acordo com Mateus), à luz da ideia do Êxodo, será possível mostrar como, em geral, a leitura comumente feita do Reino de Deus nos evangelhos é muito mais ocidentalizada que fundamentada na originalidade histórica do Antigo Testamento. Trata-se de uma leitura puramente transcendente, em que a mensagem do Reino de Deus perde seu aspecto histórico e ganha apenas características cósmicas, espirituais, semelhantes aos mitos sobre a realeza divina no Antigo Oriente. Ou seja, uma mensagem do Reino com conotação estritamente transcendente é capaz de tirar o povo do seu engajamento histórico em prol do Reino, com a esperança do Reinado de Deus reservado apenas para o futuro.

Os mitos transcendentes, com características exclusivamente cósmicas, no Antigo Oriente davam a impressão de que a realidade estava estabelecida pelos deuses e não podia ser alterada. Qualquer compreensão do Reino de Deus que abstrair do seu sentido original a concreção histórica, como foi no Êxodo e como foi com Jesus, eliminará também qualquer esperança de que o Reino de Deus pode acontecer hoje, mudando já aqui a realidade histórica. Assim, ainda que muito se fale sobre Reino de Deus, tal mensagem não pode fugir a uma

---

3 PIXLEY, 1986, p. 11.

compreensão concreta e também histórica sob o risco de não ser presença salvífica de Deus na História em oposição aos grandes impérios atuais, por se resumir apenas ao aspecto espiritual e transcendente. Essa espiritualização e transcendentalização do Reino a serviço dos propósitos dominadores se assemelha aos mitos dos deuses da opressão no Antigo Oriente.

A justificativa desse trabalho não está restrita apenas aos tempos bíblicos, senão que sua re-leitura possa produzir mudanças hoje. Essa mensagem, corretamente compreendida, deve ser percebida também numa dimensão de imanência, de presença na vida, no trabalho, em casa, na estrada, na fome e nas necessidades. A fé não deve ser evidenciada apenas no ambiente eclesial, mas em toda a vida cotidiana. "Isso, porque a salvação não é apenas da alma, mas, também, do corpo. E não está reservada apenas para o futuro, mas começa aqui. Então, há um aspecto presente do Reino de Deus que também envolve a vida e seu aspecto espiritual e material". Isso significa dizer que Deus está preocupado com o aspecto espiritual, mas está igualmente preocupado com os aspectos materiais da vida[4].

Pois em toda a revelação bíblica, e desde o Antigo Testamento, a revelação de Deus através da sua relação de aliança com os patriarcas ilustra a verdade do Deus presente entre o povo.

> Dessa maneira, não é exagero afirmar que o Deus revelado na Bíblia tem assento social no lugar dos "*habirus*", marginalizados pelo Faraó do Egito, em busca de libertação, e dos migrantes pastores seminômades que vagueiam pelos desertos em busca de melhores pastagens. Dessa forma, os lugares sociais do Deus da Bíblia são: deserto, roça, casa, poço, praça, cativeiro, estrebaria, ou seja, são lugares de gente pobre e humilde que deseja experimentar um Deus compassivo, solidário e libertador que está preocupado com o aspecto espiritual e, também, material da existência humana[5].

Dessa forma, a justificativa para a pesquisa sobre o Reino de Deus nos evangelhos se dá pela capacidade dele, em si mesmo, produzir transformação, precisando apenas ser compreendido à luz do conceito real pregado por Jesus. A mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus foi para o seu tempo tão revolucionária quanto foi o evento do Êxodo para o povo hebreu no Egito. A compreensão teológica dessa perspectiva no Antigo Testamento, ainda que em recortes literários, poderá esclarecer a gênese desse conceito, seus princípios e sua utilização por Jesus.

---

4 CARVALHO, Tiago Samuel de. **A parábola do bom samaritano**. Análise de uma história de amor e graça contada por Jesus a caminho da cruz. São Paulo: Arte Editorial, 2014. p. 12.

5 LARA, 2009 apud CARVALHO, 2014, p. 11.

1.1 No que diz respeito ao referencial teórico, destaco alguns aspectos.

1.1.1 Reino de Deus ou Reino dos Céus no Novo Testamento

Embora essa pesquisa não se fundamente no significado de conceitos abstratamente como gostaria um estudo puramente filológico, é importante começar por uma definição de categorias elucidando o significado dos termos apresentados. Nesse trabalho, os termos Reino de Deus, Reino dos Céus, Realeza de Deus e Reinado de Deus são utilizados com muita frequência. E, embora esses termos estejam todos relacionados, cada um tem uma característica que o modela, de maneira especial. Os termos Reino de Deus e Reino dos Céus são conceitos neotestamentários. Ainda que a expressão hebraica *mamleḵeṯ Iahweh* seja utilizada no Antigo Testamento, o que pode ser traduzido por Reino de *Iahweh*, ou realeza de *Iahweh* (2 Cr 13.8). Ou seja, ainda que a expressão Reino de Deus apareça no Antigo Testamento, a ênfase, o significado e o destaque teológico, como os conhecemos são mais nítidos nos evangelhos. Como já ficou claro, as comunidades apostólicas todas reconheceram e atestaram que esse foi um tema ligado â pessoa de Jesus.

Reino de Deus (*basileia toû theou*) é o mesmo Reino dos Céus (*basileia tōu ouranōn*), mas mesmo Reino dos Céus não é utilizado arbitrariamente nesse trabalho. Reino de Deus é a expressão comum nos evangelhos (Marcos, Lucas e João). E ainda que Reino de Deus apareça quatro vezes no Evangelho de Mateus (Mt 12.28; 19.24; 21.31; 21.43), a preferência desse evangelho é claramente por Reino dos Céus. O detalhamento virá no capítulo 5, mas vale antecipar aqui, a título de introdução, que o sentido de Reino de Deus é o mesmo de Reino dos Céus em Mateus. Não há na teologia de Mateus um significado pretendido para Reino de Deus e outro para Reino dos Céus. Isso não significa que os termos tenham sido usados aleatoriamente, não.

O termo Reino dos Céus tem um uso específico em Mateus e possivelmente está associado não só ao fato de Mateus estar escrevendo para uma comunidade judaico-cristã – que evita usar o nome de *Iahweh* – mas também pelo fato de ser escrito no contexto da recente destruição do templo de Jerusalém. A expressão Reino dos Céus é exclusiva de Mateus. Reino de Deus era expressão comum na literatura apocalíptica e nos apócrifos naquela época, ainda que mesmo ali ela não tenha a ênfase que tem nos evangelhos. Reino dos Céus também não tem a ver com transcendência do reino em oposição à terra. Todo o Evangelho de Mateus trata o Reino dos Céus com concreção histórica, pois é aqui que ele se realiza. Mas não é daqui a sua origem. Nesse sentido, Reino dos Céus deve ser visto numa perspectiva teológica. Concordo com Sandro Gallazzi em que Reino dos céus não deve ser

visto numa dimensão meta-histórica. Céus é a antítese de Jerusalém, na teologia de Mateus[6]. É, portanto, de fundamental importância falar de Reino dos Céus para uma comunidade que, possivelmente, está com dúvidas, assim como estão todos os judeus, sobre a destruição do templo de Jerusalém.

Ainda que cada grupo religioso do tempo de Jesus tenha alimentado uma expectativa diferente acerca do Reino de Deus, todas elas se assemelham em três pontos, conforme resume Gottfried Brakemeier: quanto à questão da violência, quanto à situação e organização estatal e também em relação ao esforço ético humano. Em se tratando da violência, todos os grupos judaicos da época de Jesus aguardam que a vinda do Reino de Deus significaria a extinção dos inimigos de Deus e, por conseguinte, dos inimigos de Israel. Tanto fariseus quando os apocalípticos aguardavam a eliminação dos ímpios na nova era. A tendência das expetativas pelo Reino também se assemelham quanto à forma de concretude histórica do Reino. Para todos os grupos dos dias de Jesus, o Reino de Deus significaria um Estado nacional autônomo e independente. Do ponto de vista ético, também para todas as tendências teológicas, o ser humano tem participação na vinda do Reino através do cumprimento da lei, enquanto "jugo do reino", nesse sentido eram necessários penitência, estudo da Torá e caridade. Os que não praticavam a lei, eram, portanto considerados ímpios, impuros e atrasavam o reino[7].

O que se diferenciava entre os grupos era a ideia sobre quem seriam os intermediários desse Reino. Para os sacerdotes, os intermediários eram eles mesmos, por isso chamamos essa ideia de *hierocracia* (hierós [sagrado] + cracia [poder]). Os fariseus, por sua vez, se viam na mediação do Reino e o aguardavam à moda da monarquia e dinastia davídica. Um rei segundo o modelo de Davi viria para liderá-los na libertação. Os zelotes, interessados na pureza e autonomia do templo, até podiam ser mais radicais, porém, conforme afirma George Pixley[8], aguardavam uma teocracia, não aceitando nenhum rei humano, só Deus. Os sicários pensavam num modelo análogo ao do período tribal, mas também tinha interesses particulares no conceito da mediação do Reino tendo objetivos mais sociais[9], ao passo que os zelotes tinham uma preocupação mais religiosa.

A interpretação de Jesus sobre o Reino de Deus passa pela interpretação política, mas não como aguardam as lideranças religiosas de Jerusalém para quem, aliás, segundo Mateus, também o templo de Jerusalém faz parte das forças antirreino junto com o Império Romano.

---

6 GALLAZZI, Sandro. **O evangelho de Mateus:** uma leitura a partir dos pequenininhos. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 34.

7 BRAKEMEIER, Gottfried. **Reino de Deus e esperança apocalíptica.** São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 32-34.

8 PIXLEY, 1986, p. 84.

9 BRAKEMEIER, 1984, p. 31.

Eles são responsáveis junto com Herodes pela perseguição ao menino Jesus (Mt 2.6), opuseram-se durante o ministério terreno e foram decisivos na morte de Jesus (junto com o representante de Roma), por ocasião do enfrentamento de Jesus ao final do Evangelho de Mateus. A mensagem de Jesus sobre o conteúdo e o significado do Reino de Deus está relacionada com o Antigo Testamento, mas com uma tradição mais antiga que é o Êxodo. Jesus resgata a teologia do Êxodo e seu projeto histórico de libertação, quase esquecido pelos que também, mesmo pertencendo à religião, contribuem, física ou ideologicamente, com a opressão.

1.1.2 Reinado de Deus no Antigo Testamento

As esperanças acerca do Reino de Deus nos tempos de Jesus, de alguma forma, são reflexo ou resultado da evolução histórico-traditiva sobre a forma e, ainda mais importante, sobre a mediação desse reinado pensado na religião de Israel. Para o conteúdo do Antigo Testamento, adotamos as expressões que melhor traduzem o sentido dos termos hebraicos utilizados, portanto, usamos a expressão Reinado de Deus ou Realeza de Deus. Pois ainda que a expressão neotestamentária "Reino de Deus" não seja utilizada no AT, é claro que o conceito de que Deus reina está presente em toda a Bíblia Hebraica. Com realeza de *Iahweh* referimo-nos aos atributos reais de Iahweh, em especial os que apresentados no cântico do mar (Êx 15.1-18). Já por reinado de *Iahweh* entende-se governo estabelecido. *Iahweh* é apresentado no cântico do mar com inúmeras imagens reais – o que aponta para a sua realeza. Essas imagens são metáforas utilizadas, ao longo de Êx 15.1-18, e culminam com a proclamação do reinado de *Iahweh* ao final do Cântico: *Iahweh* reinará para sempre (Ex 15.18).

A centralidade desse tema para a religião e para o culto de Israel pode ser demonstrado através dos Salmos. Blocos inteiros de Salmos (Sl 93 até 99) apresentam Deus como Rei, que está reinando. Aí *Iahweh* é apresentado com rei: majestoso (Sl 93), justo (Sl 94), que se exalta sobre os outros deuses (Sl 95), rei-juiz e mantenedor da ordem da criação (Sl 96), triunfador (Sl 97), reto juiz (Sl 98), santo (Sl 99). Nos Salmos, Deus é claramente apresentado como Rei (hb *melek*)[10] e como dominador, controlador do universo e defensor de Israel. Ele é o Rei e Deus para quem o salmista ora (Sl 5.2;), ele é Rei eterno (Sl 10.16), ele é o Rei que vai adiante do povo sentado em seu trono (a arca da aliança) nas batalhas (Sl 24); *Iahweh* é Rei sobre a criação (Sl 29.10), nenhum rei humano pode se opor ao domínio de *Iahweh* (Sl 33.16); aliás, é através da força de *Iahweh*, o Rei, que Israel vence seus inimigos (Sl 44.4;), esperança presente nos círculos religiosos dos tempos de Jesus. O Reinado de

---

[10] Sl 5.2.

Iahweh se diferencia dos demais por ser um reinado de justiça e equidade (Sl 45.6); ele ama a justiça (Sl 99.4).

Nos Salmos, Deus não reina só sobre Israel. Permanece a ideia de que Deus reina sobre as nações, é Rei de toda a terra (Sl 47.8); Ele não só governa sobre as nações como também é Rei acima de todos os deuses das nações que lhe são submissas (Sl 95.3). Embora *Iahweh* seja Rei das nações, Israel, como a nação primeira sobre a qual *Iahweh* reina, tem o papel de mediar e de anunciar a glória desse Rei entre as nações (Sl 22.27-28).

Iahweh é também, por vezes, apresentado como estando cercado por uma corte celeste (Sl 29), como também aparece no Cântico do Mar (Êx 15.11), os deuses precisam se prostrar diante de *Iahweh* (Sl 97). Ele tem subordinado a si um grupo de seres (conferir a visão de Isaías Is 6.1-5).

Parte da teologia dos Salmos mostra que *Iahweh* escolheu Jerusalém como lugar para reinar; são as conhecidas alusões ao monte Sião, referindo-se a Jerusalém, o que explica a expectativa de que o Reino, nos tempos de Jesus, se concretize em Jerusalém – como sendo a capital do Reino. Sião é a cidade do grande Rei (Sl 48.2); *Iahweh* reina a partir do templo, no santuário (Sl 68.24), motivo pelo qual ninguém, no primeiro século da era cristã, aguarda a destruição do templo, o que é significativo para Mateus, inclusive, como evidência da vitória do Reino de Deus. Em alguns salmos está clara a ideia da mediação do Reinado de Deus através da dinastia de Davi. *Iahweh* constitui o seu rei no monte Sião (Sl 5.2); as vitórias a Davi e a sua dinastia são dadas por Deus (Sl 18.50; 20.9; 21.1; 72.1); a confiança do rei deve estar no grande Rei *Iahweh* (Sl 21.7);

Os Salmos também associam o Reinado de Deus ao evento histórico mais antigo de Israel, o evento de sua constituição – Êxodo (Sl 74.12; Sl 135); criação e redenção, Gênesis e Êxodo, se juntam na exaltação da Realeza de *Iahweh* (Sl 135). Ele é louvado como Rei, por causa dos seus atos salvíficos (Sl 98.6); ele é Rei que salva; *Iahweh* é também Senhor dos exércitos e Rei (Sl 84.3), o protetor de Israel (Sl 89.18). Além de salvador, uma característica desse Rei, nos Salmos, é a sua misericórdia (Sl 145).

O uso do tema da realeza de *Iahweh* nos Salmos mostra que o tema é central na religião de Israel. Werner H. Schmidt também nota isso, mas chega a uma conclusão contrária, ao afirmar que a ênfase apenas nos Salmos, aponta para uma conclusão contrária. O ponto de maior debate entre os estudiosos acerca do Reino de Deus no Antigo Testamento refere-se à sua origem. Enquanto Martin Buber[11] e outros teóricos defendem que a concepção de fé de uma Realeza de Deus é antiga em Israel, Schmidt, ao contrário, defende que as

---

11 BUBER, Martin. **Kingship of God**. 3. ed. New York: Harper & Row, 1967.

antigas tradições de Israel desconhecem uma realeza divina[12]. Embora Schmidt afirme que Israel desconhece a Realeza de *Iahweh,* em tempos idos, afirma também que Israel adotou características da realeza de Baal dos mitos de Zafon. Isto é Israel atribui caráter real ao seu deus ou não atribui?

Boa parte da divergência na literatura sobre o AT está na questão da centralidade do tema da Realeza de *Iahweh* e na questão do surgimento desse conceito. Também analisamos de maneira detalhada os mitos ugaríticos, mas chegamos a uma conclusão diferente: Israel entra em contato, sim, bem cedo com o tema da realeza divina (deus é rei), comum no Antigo Oriente, mas, ao contrário do que afirma Schmidt, defendemos, no capítulo 4, que a Realeza de *Iahweh* é distinta; então não concordamos com a ideia de que: *Iahweh* "adotou características da realeza de Baal"[13]. Uma das diferenças claras é que *Iahweh* é Deus da libertação, Baal e outros são deuses que legitimam a opressão. Isso ficará evidenciado a partir dos capítulos 2 e 4. Para Schmidt, a realeza de *Iahweh* é uma herança cananeia[14]. Para essa tese, a mitologia cananeia não é a base da Realeza de *Iahweh,* mas o é a antiga tradição do Êxodo que diz: *Iahweh* é Rei porque nos tirou do Egito.

Martim Buber[15], Brian D. Russell[16], Frank Moore Cross[17], George W. Coats[18], David Robertson e Albrecht Alt[19], cada um à sua maneira, conseguem falar que o tema da realeza de *Iahweh* é um conceito que precede a monarquia. Albrecht Alt, por exemplo, o qual faz um caminho inverso, retroativo, começando de Is 6 para trás, chega à conclusão de que a ideia de que *Iahweh* reina já estava presente no período das tribos, o que pode ser evidenciado com a arca da aliança, entendida como trono de *Iahweh*. Embora a questão da datação do conceito seja amplamente discutida na pesquisa, sem se chegar a um consenso, o mais importante é que *Iahweh* é um rei distinto. Não é semelhante aos deuses do Antigo Oriente. Isso mostram

---

12 SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Sinodal, 2004. p. 229.

13 SCHMIDT, 2004, p. 230.

14 SCHMIDT, 2004, p. 231.

15 BUBER, 1967.

16 RUSSEL, Brian D. The Song of the Sea: The Date of Composition and Influence of Exodus 15:1–21. **Studies in Biblical Literature**, 101; New York: Peter Lang Publishing, 2007. Ver também RUSSEL, Brian D. The Song of the Sea and the Subversion of Canaanite Myth: A Missional Reading. **The Asbury Journal**, v.72, n.2, p. 107-118, Asbury Theological Seminary, 2017.

17 CROSS, F. M. The Song of the Sea and the Canaanite Myth. In: CROSS, F. M. **Canaanite Myth and Hebrew Epic**. Cambridge, 1973. p. 112-144.

18 COATS, G. W. The Song of the Sea. **Catholic Biblical Quartely**, n. 31. Washington, DC: The Catholic University of America, 1969. p. 1-7.

19 ALT, Albrecht. Gedanken über das Königtum Jahwes. 1945. In: ALT, Albrecht. **Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel**. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953.

adequadamente Severino Croatto, Jorge Pixley, Jon Sobrino, Hugo Assmann, entre outros, em "*A luta dos Deuses:* os ídolos da opressão a busca do Deus libertador"[20].

O que ainda se pode notar, de maneira mais geral, quantos aos modelos de Reinado de *Iahweh* no Antigo Testamento é que quatro modelos são predominantes na História de Israel. A caracterização de cada modelo depende de uma das perguntas mais importantes acerca da temática do Reino de Deus para a nossa aplicação histórica: "Quem mediará esse Reinado de Deus?" Cada uma das quatro visões ou modelos responde de maneira diferente a essa pergunta, constituindo diferentes pontos de vista na Teologia do AT. A citação de inúmeros textos do Saltério, feita acima, mostra que o conceito da Realeza de *Iahweh* não foi unânime na história da religião de Israel.

1.1.3 O modelo teocrático no tempo das tribos

A primeira ideia sobre a Realeza de *Iahweh* e de seu Reinado parece ter sido a da visão teocrática, com a mediação do povo e dos anciãos, na época das tribos. Ela pode ter tido sua gênese em uma intepretação do governo de Deus a partir do Êxodo (cf. Êx 15. 18) e se estendeu até o período dos juízes (como na passagem de Gideão, Jz 8,e Jz 9). Na Palestina, antes do advento dos reis, Israel se retribaliza e assume uma organização política semelhante à da Mesopotâmia, antes do surgimento dos reis: isto é, a liderança dos anciãos (Jz 9.2). Quando Israel precisa ir à guerra, constitui um líder emergencial, a quem também lhe confere poderes, que organizará o exército e sairá à frente das batalhas. Quando a guerra termina, o rei retorna as suas atividades junto com os homens que também saíram à guerra.

Em Canaã, o rei era o general responsável por fazer as guerras. Esse é o argumento utilizado em 1 Sm 8.20 para os que pedem um rei. Aliás, não é o povo quem tem mais interesse na instituição da realeza humana, mas os proprietários de terras, como Nabal (1 Sm 25), a quem o exército do rei também servirá. A elite dominante é a maior interessada, visto que possui bens para proteger e também tem escravos para perseguir. Deus também aparece em oposição aos reis cananeus que oprimem o povo. Então, quando surge a ideia de que é necessário haver um rei para lutar as guerras em favor de Israel, logo surge a contestação. Isso parte de uma experiência do povo com reinos humanos (no Egito e em Canaã) que Israel passa a contestar em sua teologia – o que, segundo 1 Sm 8, é o próprio Deus que contesta.

Samuel aponta para o perigo de se constituir um rei e dar a ele o poder militar definitivamente. A história inicial de Israel mostra que Israel não precisa de um rei para lutar

---

[20] CROATTO, J, Severino; RICHARD, Pablo (Eds.) **A luta dos deuses**: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

suas batalhas. Em 1 Sm 7, o povo vence os filisteus com a liderança de Saul. E os exemplos encontrados na Mesopotâmia, Egito e Canaã mostram que, quando um rei assume definitivamente esse posto, ele se torna um déspota opressor, como já previa Samuel (1 Sm 8), pois, quando não há guerras, o rei usa seu exército para oprimir o povo e perseguir escravos fugidos.

1.1.4 O modelo da monarquia teocrática

Porém, ainda bem cedo na História de Israel, o conceito parece ter admitido, assim como no Antigo Oriente, a possibilidade da mediação de uma dinastia. Essa percepção do Reinado de Deus mediado por um rei (ungido de *Iahweh*), como seu filho adotivo, à moda babilônica, transformou-se em legitimação para as monarquias (2 Sm 7; Sl 2.7; 45; 72; 110). É claro que o rei em Israel, diferente do Antigo Oriente, nunca alcançou divinização, mas encontrou na teologia da Realeza de *Iahweh* legitimação dinástica. A dinastia davídica é um exemplo de tal legitimação. Acima foram citados vários salmos que refletem essa teologia de que o Reino de *Iahweh* é mediado pelo seu rei, e é rei da descendência de Davi.

Nossa observação é que esse modelo, sim, se parece com o modelo das realezas do Antigo Oriente, visto que, à semelhança delas, tem um mediador humano que, por vezes, atua como dominador, e não servo do povo. Salomão é o exemplo típico desse modelo imperialista com o qual a teologia do Êxodo tanto se confronta.

1.1.5 O modelo da hierocracia

Depois da ideia de que Reinado de Deus passa pela descendência de Davi veio outo modelo. Isso porque a teologia da mediação davídica entrou em colapso e não conseguia mais explicar-se historicamente, visto que houve a destruição de Jerusalém e, com ela, o colapso da dinastia davídica em Judá (em 587 a.C.). Assim, foi necessário repensar a teologia do Reinado de Deus e sua mediação. Os sacerdotes então ocuparam, no pós-exílio, o lugar vazio dos reis e articularam o conceito do governo de Deus mediado por eles mesmos – uma espécie de *hierocracia*.

1.1.6 Messianismo e apocalipsismos

Para Udo Schnelle, outro movimento surgiu após o exílio: realiza-se uma escatologização das tradições vinculadas ao poder de *Iahweh*, que se inicia de maneira clara

com o Deuteroisaías (cf. Is 40. 3; 41.4; 41. 2, 21; 43. 3, 14, 15; 44.6; 45. 1)[21]. Essa tendência é denominada de escatológica. Ela entende que a realidade presente pode até transparecer o reinado de Deus, mas há a necessidade de juízo e profunda transformação que são projetados para o futuro. Dessa tendência escatológica surge uma linha profética, messiânica e apocalíptica. De acordo com os profetas surge a esperança da concretização do Reino de Deus no futuro transformando completamente a realidade presente. Do messianismo vem a projeção da esperança de um messias nos moldes de Davi no futuro. Com o apocalipsismo a expectativa profética é ampliada ganhando conotações cósmicas e transcendentes. Essa visão rompe completamente com o presente.

São desses modelos acima que os movimentos religiosos do tempo de Jesus se relacionam quando anseiam pela vinda do Reino de Deus; é claro que cada um pensa isso com suas peculiaridades. Também os modelos dos dias de Jesus entram em colapso com a destruição do templo de Jerusalém. Dessa foram até a influente literatura apocalíptica é eliminada pelo concílio de Jamnia, não porque os livros não sejam hebraicos, mas por não quererem, como afirma Sandro Gallazzi, confronto com o império. Eliminam todas as obras de sabedoria que também é uma releitura do Êxodo e de como Deus fez distinção no Egito e faz distinção de agora em diante. Os rabinos não querem ser mártires, querem conviver com o império, por isso criam um judaísmo que pode conviver com ele[22].

É nesse cenário que se situa o Evangelho de Mateus, sua mensagem de salvação, seu confronto com Jerusalém e com o império, com a resultante vitória de Deus, por seus próprios métodos. Ainda que o método apresentado no Evangelho pareça não ser vitorioso, por ser o caminho da cruz ou do martírio, esse não é só o caminho de Jesus; é também a trajetória dos que estão dispostos a morrer para anunciar a salvação do Deus libertador contra os modelos de dominação de seu próprio tempo. Nisso consiste a mensagem do Reino dos Céus: a presença salvadora de Deus para os pequeninos contra as forças dominadoras que não sejam apenas espirituais, mas concretas e históricas.

1.2 Aporte teórico de fundamentação linguística

Há dois conceitos linguísticos que perpassam a tese como categorias de análise. Ainda que esses termos não sejam utilizados a todo momento, as teorias a que se referem são utilizadas para alcance da conclusão a que se chega com essa pesquisa. O primeiro termo é “dialogismo” e o segundo é “intertextualidade”.

---

21 SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã/ São Paulo: Paulus, 2010. p. 105.

22 GALLAZZI, 2012, p. 28-30.

1.2.1. O dialogismo e a intertextualidade

O dialogismo está relacionado com uma visão dialógica da linguagem. A concepção dialógica percebe a linguagem enquanto forma ou processo de "inter-ação". O dialogismo é predominantemente apresentado pelo linguista russo Mikhail Bakhtin e/ou pessoas do seu círculo. Esse círculo era constituído por intelectuais de diversas formações que se reuniram regularmente entre 1919 e 1929 em Neve, Vitebsk e em São Petersburgo[23]. Bakhtin fez sérias críticas à concepção formalista da linguagem. Segundo Tzevtan Todorov[24], para Bakhtin a doutrina formalista é uma estética do material, pois reduz os problemas de criação poética a questões de linguagem. E, com isso, acrescenta:

> Os formalistas menosprezam os outros ingredientes do ato de criação, que são o conteúdo, ou a relação com o mundo, e a forma, entendida aqui como intervenção do autor, com a escolha que um indivíduo singular faz entre os elementos impessoais e genéricos da linguagem.[25]

Ao contrário das teorias que entenderam a linguagem numa perspectiva monológica ou estruturalista, tomanado a língua por objeto e preocupando-se com as unidades mínimas da frase, para Bakhtin e seu círculo, a especificidade das ciências humanas está no texto. Já as ciências humanas voltam-se para o ser humano e o ser humano enquanto produtor de textos[26]. Ou seja, essa visão da linguagem considera o ser humano enquanto produtor de textos e valoriza, também, os atos de criação. Bakhtin falava de duas diferentes concepções do princípio dialógico da linguagem. A primeira é a do diálogo entre interlocutores, e a segunda é a do diálogo entre discursos.

A enunciação está indissoluvelmente ligada às condições de comunicação, que, por sua vez, estão ligadas às estruturas sociais. A ideia de que na palavra se confrontam os valores sociais permite ancorar a questão do dialogismo em duas indissolúveis dimensões: o dialogismo entre discursos – o que remete ao conceito de intertextualidade, e o dialogismo entre sujeitos.

---

23 Alguns desses intelectuais foram os filósofos Matvei Kagan, Ivan I. Kanaev, que era biólogo, a pianista Maria V. Yudina, o professor de literatura Lev. V. Pumpianski, e, especialmente, Mikhail M. Bakhtin, Valentin N. Voloshínov e Pavel N. Medvedev (FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem & diálogo:** as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin. São Paulo: Parábola Editorial, 2009. p. 13). Já a atribuição desse Círculo como sendo o Círculo de Bakhtin se deu posteriormente e, segundo Carlos A. Faraco (2009), essa denominação se justifica pelo fato de ele ter produzido a obra de maior envergadura.

24 TODOROV, Tzvetan. Prefácio à edição Francesa. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. p. 17.

25 TODOROV, 2011, p. XVII.

26 BARROS, Diana Luz Pessoa de. Contribuições de Bakhtin às Teorias do Discurso. In: BRAIT, Beth (Org.) **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido**. 2. ed. rev. Campinas: Editora Unicamp, 2005. p. 26.

A primeira diz respeito ao permanente diálogo, nem sempre harmonioso, simétrico, existente entre os diferentes discursos de um grupo humano. Nesse sentido, o dialogismo é visto numa concepção discursiva. Segundo, o dialogismo, também diz respeito às relações que se estabelecem entre o eu e o outro nos processos discursivos, que, por sua vez, se instauram e são instaurados por esses discursos[27].

Aí estão colocados os dois tipos básicos de relações dialógicas. Uma é a que instaurou a natureza interdiscursiva da linguagem, e a outra a que trata do dialogismo intersubjetivo. Sobre a relação interdiscursiva, Bakhtin situa a criação ideológica formadora do discurso em três níveis: primeiro, que todo dizer não pode deixar de se orientar para o "já dito"; segundo, que todo dizer é, de alguma maneira, orientado para a resposta; e, terceiro, que é internamente dialogizado.

O dialogismo do qual falam Bakhtin e seu círculo deve ser bem compreendido. Comumente o termo diálogo é empregado para o ato da fala ou conversa entre sujeitos, no cotidiano, ou entre personagens no texto literário. Porém, não é com esse diálogo que Bakhtin e seu círculo se preocupam. Não interessa a eles teorizar sobre o diálogo (nessa concepção de práticas de conversação), seja na forma de composição escrita ou na interação face a face. O que interessa é tratar o dialogismo enquanto relação das vozes discursivas. Acerca disso Bakhtin escreve:

> O diálogo é concreto (a conversação cotidiana, a discussão científica, o debate político, e assim por diante). As relações entre réplicas de tais diálogos são um tipo mais simples e mais externamente visível de relações dialógicas. **As relações dialógicas**, no entanto, não coincidem de modo algum, é claro, com relações entre réplicas do diálogo concreto – elas **são muito mais amplas, mais váriáveis e mais complexas**.[28]

> O diálogo "do homem com o homem" por nós examinado é um documento sociológico sumamente interessante. A sensação excepcionalmente aguda do outro indivíduo como *outro* e do seu *eu* como um *eu* nu pressupõe que todas aquelas definições – por família, casta, classe – que revestem o *eu* e o *outro* de corpo concreto-social e todas as variedades dessas definições perderam sua autoridade e sua força formativa.[29]

Ou seja, o diálogo concreto faz parte da análise de Bakhtin, mas como documento sociológico, isto é, como algo no qual se pode observar a dinâmica do processo de interação das vozes sociais. Essa visão do diálogo apenas enquanto conversação é bem simples. A abordagem do dialogismo, como disse Bakhtin no texto citado acima, é mais ampla e mais complexa. O objeto desse dialogismo não se limita às conversações, mas às forças ou relações dialógicas, como o próprio Bakhtin fala, em um sentido mais amplo e mais complexo.

---

27 BRAIT, Beth. Bakhtin e a Natureza Constitutivamente Dialógica da Linguagem. In: BRAIT, 2005, p.94
28 BAKHTIN, O problema do texto, apud FARACO, 2009, p.61. Grifo meu.
29 BAKHTIN, 2011, p. 201.

Em suma, pode ser dito que o dialogismo não é o diálogo (enquanto conversação) face a face, mas o "que ocorre nele, isto é, com o complexo de forças que nele atua e condiciona a forma e as significações do que é dito ali"[30]. Carlos Alberto Faraco[31], em outra parte, escreve que a maneira como o círculo olha para o diálogo face a face é a mesma com que ele olha para qualquer outro tipo de texto (seja obra literária, tratado filosófico ou texto religioso). Ou seja, são eventos atravessados pelas mesmas grandes forças dialógicas, e ainda, são eventos da grande interação sociocultural de qualquer grupo humano.

Dessa forma, o que interessa ao círculo são as forças dialógicas que se mantêm constantes em todos os planos da interação, sejam elas quais forem, tanto a conversa no evento cotidiano quanto a obra literária enquanto produto da criação ideológica.

Assim, é que, nessa visão da linguagem, enquanto dialógica, ela assume uma forma interacionista. Pois em qualquer esfera da atividade ou interação humana existe o dialogismo das vozes sociais (com posições axiológicas), seja na interação social face a face ou literária. É claro que, em cada esfera da comunicação socioideológica, existem vários conjuntos de textos (ou gêneros) diferentes. Isso se pode dizer tanto com relação à interação face a face quanto das inúmeras outras possibilidades de interação que existem hoje, o que já remete aos gêneros do discurso.

A teoria do dialogismo, fundamentada numa visão dialógica da linguagem, é utilizada no capítulo 2 para compreender, junto com a teoria da iconicidade nos mitos de Jan Assmann, a relação que existe entre os discursos religiosos (mitos) e a política dominadora. Com o aporte teórico do dialogismo, é possível identificar as relações simultâneas que um discurso possui com as esferas ideológicas. Então, quando um mito é criado, ele já atua também em sentido contrário, reafirmando a situação concreta que o criou. Assim, um mito é criado por uma estrutura política dominadora. O mito tem função de retorno, reafirmando ideologicamente a estrutura de dominação. A teoria de Assmann reforçará o aspecto de que o mito contém a essência da realidade. No capítulo 2, a teoria de Assmann é melhor definida. Em forma de antecipação, Assmann afirma: "O tema dos mitos não é a essência dos deuses, mas da realidade. Os mitos estabelecem o distrito no qual a ação e a experiência humanas podem se orientar. As histórias que eles contam sobre os deuses têm a intenção de mostrar a construção significativa da realidade"[32].

Além disso, a teoria do dialogismo, de Mikhail M. Bakhtin, especialmente quanto ao dialogismo interdiscursivo e a intertextualidade será fundamental para a compreensão do

---

30 FARACO, 2009, p. 61. Grifo meu.
31 FARACO, 2009, p. 61.
32 ASSMANN, Jan. **Ägypten***:* Theologie und Frömmigkeit einer früheren Hochkultur. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1984.

Cântico do Mar (Êx 15.1-18) em relação ao Ciclo de Baal em Ugarit. Ainda por último, as categorias linguísticas da intertextualidade auxiliarão a análise do capítulo 5, no qual procuramos demonstrar a relação dialógica, intertextual entre Mateus e o Livro do Êxodo. É mais que óbvio que à época da composição do evangelho não existia esse conceito moderno. Porém, essa categoria, ainda que moderna, auxilia na interpretação de textos antigos.

Qualquer relação de tema ou de forma de um texto com outro texto recebe hoje, pela linguística moderna, o nome de intertextualidade. De acordo com Barthes, "todo texto é um intertexto; outros textos estão presentes nele, em níveis variáveis, sob formas mais ou menos conhecidas"[33]. A intertextualidade é uma "condição de existência do próprio discurso"[34]. Um discurso se relaciona com outro, e tudo se dá como se o que se tem a dizer trouxesse, pelo menos em parte, algo que já foi dito[35]. Mais ainda, "qualquer texto se constrói como um mosaico de citações e é a absorção e a transformação de outro texto"[36]. Existem alguns tipos de intertextualidade: de forma e de conteúdo; intertextualidade explícita e intertextualidade com textos próprios; intertextualidade com textos alheios e outras categorias. Nesse caso, também a correlação, a analogia, a tipologia e outros conceitos mais usados na ciência bíblica são tipos de intertextualidade.

1.3 Aporte teórico da metodologia utilizada

Ao lado da visão bakhtiniana que vê o texto enquanto "produto da criação ideológica com tudo o que está aí subentendido: contexto histórico, social e cultural", está a metodologia exegética, buscando compreender os aspectos históricos, culturais, sociológicos[37], linguísticos-semanticos e geográficos associados ao texto. Para Weber, as estruturas da sociedade eram formadas "por uma complexa rede de ações recíprocas"[38]. Ou seja, para Weber não é apenas um fator, como o econômico, que determina a explicação da sociedade. Para compreensão de uma sociedade, diversos fatores como culturais, políticos, ideológicos ou religiosos podem ser também determinantes.

---

33 BARTHES apud MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Produção Textual, Análise de Gêneros e Compreensão**. São Paulo: Parábola, 2008. p. 131.

34 KOCH apud MARCUSCHI, 2008, p. 131.

35 MARCUSCHI, 2008, p. 131.

36 MARCUSCHI, 2008, p. 131.

37 Para Wegner o método de Leitura Sociológica da Bíblia parte do pressuposto de que existem quatro lados ou aspectos que são determinantes na vida social de um povo. É uma metodologia orientada para uma leitura simplificada, com fins didáticos, que apresenta a totalidade do dinamismo social em quatro grandes aspectos ou dimensões da realidade social. Os quatro lados são: econômico, social, político e ideológico. WEGNER, Uwe. **A leitura bíblica por meio do método sociológico**. São Paulo: CEDI, 1993 (Mosaicos da Bíblia 12). p. 5.

38 GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 6. ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2008. p. 13.

A complexa rede de fatos, ideias, valores e fenômenos sociais também deve ser considerada para a identificação das relações sociais. Nisso, a teoria de Max Weber está mais alinhada com a concepção dialógica de Mikhail Bakhtin. A ideia da "complexa rede de fatos, ideias, valores e fenômenos humanos interagindo"[39], para explicar os fenômenos sociais está de acordo com a concepção do conceito dialógico da linguagem, visto que aí os usuários da língua interagem enquanto sujeitos sociais. Essa abordagem sociológica fundamentará o método de leitura bíblica dos quatro lados, usado junto com o método exegético, explicado a seguir.

Acerca da metodologia utilizada, esta é uma pesquisa bibliográfica e documental quanto aos meios, de fins exploratórios. Ela é bibliográfica na medida em que consulta obras que ajudam a avaliar o assunto tratado. Entretanto, é também documental, uma vez que analisa textos sem tratamento, como no caso de perícopes da Bíblia Hebraica que são traduzidas e, em seguida, analisadas exegeticamente – o que é realizado nos capítulos 3 e 4. A exegese[40] será o método principal utilizado para análise dos textos bíblicos.

Os textos oriundos dos documentos analisados recebem um tratamento exegético com os seguintes passos: tradução prévia do texto, análise crítica, estudo da forma com a análise literária, análise do gênero, análise gramatical, estudo do lugar e análise de conteúdo e atualização. Para a exegese serão consultados manuais de exegese como o de Uwe Wegner (*Exegese do Novo Testamento*: manual de metodologia)[41], Cássio Murilo Dias da Silva (*Metodologia de Exegese Bíblica*)[42], Júlio Zabatiero (*Manual de Exegese*)[43], Carlos Osvaldo Cardoso Pinto (*Fundamentos para exegese do Antigo Testamento*: manual de sintaxe hebraica)[44] e outros. Esses manuais contêm informações úteis à exegese e hermenêutica para análise e interpretação de textos antigos.

A exegese, portanto, é composta de vários passos. O primeiro passo é a aproximação do texto, que começa com uma tradução a partir do hebraico. Nesse caso, trata-se do Cântico do Mar em Êx 15.1-18. Para esse cântico, usamos o texto hebraico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)[45]. O segundo é o estudo da forma, envolvendo uma análise literária, para

---

39 LARA, 2009, p. 60.

40 A palavra exegese (grego evxh,gesij *exēgesis*) descreve o método por meio de que se procura extrair o verdadeiro significado do texto. Assim, exegese é trabalho de explicação e interpretação de um ou mais textos bíblicos. WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 11.

41 WEGNER, 1998.

42 SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

43 ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Manual de exegese**. São Paulo: Hagnos, 2007.

44 PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. **Fundamentos para exegese do Antigo Testamento**: manual de sintaxe hebraica. São Paulo: Vida Nova, 1998.

45 BÍBLIA. **Antigo Testamento. Hebraico.** Stuttgartensia. 1997; ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia.** 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997.

perceber a delimitação do texto, sua estrutura e ornamentação interna, coesão, estilo, o gênero textual e a intertextualidade do texto. A análise exegética se valerá de recursos e instrumentos da linguística moderna como a análise de intertextualidade e método comparativo para análise da relação entre o Cântico do Mar (Êx 15.1.18) e o Ciclo de Baal.

Em terceiro, teremos o estudo do lugar, buscando o lugar do texto, isto é, o seu chão, tanto em nível literário quanto em nível histórico. Quanto ao lugar literário, será observada a redação do texto, como produto final, e a obra na qual está inserido. Para isso, é necessário entender o contexto mais próximo do relato escolhido e, em seguida, estudar o contexto maior, bem como a teologia da obra na qual o Cântico do Mar está inserido – o Êxodo. No nível histórico, são levantadas as informações históricas, geográficas, sociais, econômicas, políticas, culturais, ideológicas, religiosas, de personagens envolvidos e práticas ou costumes referentes ao texto.

É nessa ocasião de estudo que nos valeremos também da análise sociológica da leitura dos quatro lados: econômico, social, político e ideológico. Para a análise do Cântico do Mar (Êx 15.1-18) não nos interessa a análise histórica do processo de formação do cântico, porque temos em vista, ao final, a comparação com Mateus – livro que, quando composto, já tinha quase todo AT formado à disposição.

O último passo é a mensagem e sua atualização, que ganha lugar no Capítulo 4 dessa tese. Aqui o sentido da mensagem não será obtido a partir do estudo isolado de palavras, mas em seu contexto como um todo. O estudo do conteúdo ganha um capítulo específico porque nele se faz, sempre que possível, uma análise comparativa com os textos das religiões do Antigo Oriente. O caminho percorrido nesse capítulo, na análise da mensagem, visa a compreender a Realeza de *Iahweh* e sua distinção, no Antigo Oriente.

Isso levará para o último capítulo, que é a análise da relação hermenêutica entre o Livro do Êxodo e o Evangelho de Mateus. Considerando o foco da análise e do objetivo desejado, não se fará análise exegética no capítulo 5. A análise realizada em Mateus visa o texto numa perspectiva final. É o que na linguística se entende por análise sincrônica. Não se procurará pela evolução redacional de cada texto ou de seus elementos formativos, mas, sim, o texto final. Isso porque a pergunta da tese é pelas implicações da compreensão da Realeza de Deus à luz do Êxodo para a mensagem de Jesus acerca do Reino de Deus segundo o Evangelho de Mateus. Interessa a mensagem no Evangelho, como o temos.

Após essas considerações, sintetizamos o conteúdo previsto em cada capítulo da tese.

A primeira parte é essa e funciona como uma a introdução à tese, com os detalhes e delineamento da pesquisa. É aqui que são aportados também alguns referenciais teóricos e a metodologia. Quando necessário, o aporte teórico será aprofundado nos próprios capítulos.

A segunda parte, ou segundo capítulo, contém uma análise da realeza divina no Egito, na Mesopotâmia e em Ugarit. Considerando que Israel fez parte da idiossincrasia do Antigo Oriente, faz-se necessário reconhecer que Israel foi influenciando, positiva ou negativamente, por outros povos vizinhos do antigo Oriente Médio. Esses três lugares foram escolhidos por conterem mais proximidade com Israel e influência sobre esta nação que produziu o texto que ora estudamos. O objetivo dessa análise é possibilitar uma comparação de *Iahweh* – Deus israelita – com os deuses do Antigo Oriente para compreender de que maneira *Iahweh* é distinto ou semelhante aos demais deuses do Antigo Oriente. Além disso, esse capítulo permite compreender a dinâmica existente entre religião e política, realeza divina e a legitimação dos domínios humanos. Então esse capítulo (2) se relaciona diretamente com o capítulo 4.

No capítulo três, encontra-se uma análise exegética de Êx 15.1-18 – onde pela primeira vez, segundo a tradição israelita, se fala do reinado de *Iahweh*. Martin Buber (em *Kingship of God*[46]), para quem o conceito do Reinado de Deus é algo anterior à monarquia, o conceito de Reino de Deus está ligado à tradição do Sinai. Esse capítulo demonstra como a realeza de Deus já está fundamentada na tradição do Êxodo, antes de aparecer na do Sinai. O Êxodo é, portanto, chave hermenêutica para compreensão do Reinado de *Iahweh*, mencionado no Cântico do Mar e situado no meio do Livro do Êxodo. Por esse capítulo trabalhar não apenas com o Cântico do Mar, mas também com a teologia do Êxodo, ele se relaciona mais diretamente com o capítulo 5 – onde se apresenta a mensagem do Reino de Deus, segundo Mateus.

O tema do capítulo quatro é a distinção da Realeza e do Reinado de *Iahweh.* Como *Iahweh* reina? Será que reina à moda de como se entende o reinado de outras divindades do Antigo Oriente? Essas perguntas são respondidas nesse capítulo. Para compreender o Reino de Deus no NT, conforme se pretende nessa tese, estabeleceu-se como passo necessário compreender o Reinado de *Iahweh* no AT, à luz do Êxodo. O Reinado está relacionado com a realeza.

O capítulo 5 apresenta o destino final da tese. Ele trata do significado do Reino de Deus, também Reino dos Céus, em sua relação com tudo que foi apresentado antes, acerca do Reinado de *Iahweh*, a partir do Êxodo. Aqui se apresenta como Mateus se relaciona hermeneuticamente com o Êxodo na apresentação do sentido da mensagem do Reino dos Céus, segundo Jesus. Nesse capítulo, o sentido do Reino dos Céus não é construído a partir de um estudo filológico da palavra, é compreendido a partir do Evangelho de Mateus, de sua intertextualidade com o Êxodo e de sua teologia, como um todo.

---

46 BUBER, 1967.

Assim a arquitetura da tese é a seguinte: a introdução é numerada como sendo primeira parte. O capítulo dois trata da Realeza no Antigo Oriente: Egito, Mesopotâmia e Ugarit. O terceiro apresenta o Êxodo como chave hermenêutica para compreensão da Realeza e Reinado de Iahweh. O quarto capítulo apresenta a Incomparável Realeza de Iahweh. E o quinto, tem por título O Reino de Deus em Mateus, à luz do Reinado de *Iahweh* no Êxodo. Dessa forma, enquanto o primeiro capítulo apresenta a introdução a todos, o segundo tem relação direta com o quarto assim como o terceiro tem uma relação mais próxima com o quinto. No sentido inverso, o quarto capítulo depende do segundo, visto que para identificar a incomparabilidade da Realeza de *Iahweh* é importante conhecer a realeza divina (de outras divindades) no Antigo Oriente.

Ainda apresentado a relação de dependência, em sentido inverso, o capítulo quinto depende do terceiro, pois enquanto o terceiro mostra o Êxodo como chave hermenêutica para compreensão da Realeza de Iahweh, o quinto mostra como a Realeza de Iahweh, compreendida à luz do Êxodo, é chave de compreensão do Reino de Deus ou dos Céus em Jesus, como se apresenta em Mateus. E se é possível mostrar a dependência mais direta do capítulo cinco com o capítulo três, também é possível falar da relação que tem o capítulo cinco com todos os anteriores, uma vez que apresenta o destino final do itinerário do Reino de Deus que começou, em sua gênese, com o Reinado de *Iahweh* no Êxodo.

2 A REALEZA NO ANTIGO ORIENTE: EGITO, MESOPOTÂMIA E UGARIT.

O assunto nesse capítulo é a realeza divina (conceito de que a divindade é rei) e sua legitimação religiosa, através dos mitos, da realeza humana no Egito, Mesopotâmia e em Canaã. Para o Egito e para a Mesopotâmia, o período de análise restringir-se-á ao período de constituição da realeza humana, o que, em termos gerais, pode ser colocado por volta do terceiro milênio antes de Cristo. Quanto à Canaã, por não ser possível estudar todas as cidades-estados que a constituía, serão utilizados os textos e descobertas de Ugarit, como padrão social para análise dos dados sobre Canaã.

Embora a tese esteja relacionada com o tema do Reinado de Deus, de acordo com a Bíblia Hebraica, esse assunto se justifica, visto que Israel não foi uma ilha. Considerando que Israel fez parte da idiossincrasia do Antigo Oriente, faz-se necessário reconhecer que Israel foi influenciado, positiva ou negativamente, por outros povos vizinhos do Antigo Oriente Médio. Isso não quer dizer, como já se tentou demonstrar nas ciências da religião, que tudo de Israel é mero empréstimo dos povos vizinhos. Pois, ao entrar em contato com culturas vizinhas, algumas coisas foram adotadas, outras adaptadas e outras ainda completamente rejeitadas. Por outro lado, não se pode afirmar que tudo de Israel é puramente israelita, a começar pela própria adoração de *Iahweh,* coisa que, de acordo com a tradição bíblica, tanto Moisés quanto o povo hebreu aprendem a fazer no deserto (Êx 3.1,18).

Então o conceito da realeza e reinado de *Iahweh*, objeto de estudo nessa tese, precisa primeiramente ser situada no tempo e no espaço. Pois as noções de um deus como rei do povo, encontradas nas religiões do Antigo Oriente, poderão auxiliar essa investigação.

A arqueologia tem mostrado cada vez mais como a influência entre Canaã e Mesopotâmia, Canaã e Egito ou entre Egito e Mesopotâmia é muito maior do que se imaginava. Assim, considerando que Israel fez parte do contexto cultural do Antigo Oriente[47], estudar-se-á, primeiramente, o conceito de realeza tanto divina quanto humana no Egito, na Mesopotâmia e em Ugarit para depois identificar, posteriormente, em que medida Israel diferenciou-se ou se aproximou dos modelos já existentes. Afinal, Canaã sempre foi um

---

47 O Antigo Oriente Próximo abrange uma região na qual apareceram as civilizações anteriores às clássicas. Esse termo equivale ao que se denomina atualmente de Médio Oriente, atual região do Iraque, parte do Irã, Afeganistão, parte da Turquia, Síria, Líbano, Israel, Jordânia e mais nove países da África, o antigo Egito. Outro termo utilizado pera descrever essa região é Crescente Fértil. Trata-se de um arco verde e fértil em forma de lua crescente que tem uma das pontas na Mesopotâmia e a outra no Delta do Nilo. A *margem externa* do crescente é constituída pelos maciços montanhosos do planalto iraniano, da Armênia e do Taurus. A *margem interna* é formada por regiões semidesérticas que fazem a transição para o grande deserto Siro-Arábico.

corredor de passagem que os grandes impérios sempre disputaram. A idiossincrasia ali encontrada é fruto dessa relação sempre constante entre os povos do Antigo Oriente. Por esse motivo, far-se-á, abaixo, um levantamento da origem e da concepção da realeza nas culturas egípcia, mesopotâmica e ugarítica – culturas com as quais o povo hebreu, em sua origem, teve contato. Assim, os dados adquiridos nessa análise entre os deuses e os reis, política e religião – no Egito, Mesopotâmia e Ugarit –, será útil para ir além das generalizações, tão comuns, feitas nos livros de História de Israel.

O Egito e a Mesopotâmia foram centros privilegiados naturalmente por uma fertilização anual dos terrenos próximos aos rios. A agricultura irrigada e abundante nessas duas regiões proporcionou o surgimento de uma grande densidade geográfica. O Egito e a Mesopotâmia tiveram sempre uma densidade demográfica maior que as regiões da Ásia Menor, a Síria-Palestina e o Irã, onde as condições naturais para a agricultura eram menos favoráveis. Por isso, a organização político-econômica, bem como o surgimento das primeiras civilizações se deu onde era possível garantir a sobrevivência das cidades com enormes e estáveis complexos político-econômicos.

A sobrevivência das cidades bem como de seus grupos dominantes – família real, burocratas, chefes militares, exército, sacerdotes e artesãos qualificados – era baseada na imposição de tributo em trabalho (a denominada corveia real) e em produtos às aldeias próximas, onde vivia a maioria da população. As primeiras civilizações do Egito e Mesopotâmia, com seus grandes complexos templários, encontraram nas regiões de abundância agrícola os elementos de que precisavam para permanecer. Em Canaã, por causa da dificuldade das chuvas, a manutenção do aparato estatal parece ter sido mais difícil para povo. Enfim, o surgimento e manutenção do palácio e dos grandes complexos templários, sempre dependeram da fartura agrícola. Por isso a grande estrutura real ficava ameaçada quando não havia fartura agrícola.

Para Ciro Flamarion Cardoso[48], esse é o motivo pelo qual lugares com menor densidade demográfica, como a Ásia Menor e a Síria-Palestina, levaram mais tempo para o surgimento da monarquia e das estruturas político-religiosas mais complexas. Nessas regiões menos produtivas e com menor densidade, não só demorou a aparecer o complexo palaciano e templário, como também, quando surgiu, foram menos duráveis e mais instáveis do que nas duas grandes planícies de aluvião (Mesopotâmia e Egito). Enquanto que no Egito e na Mesopotâmia as estruturas reais duraram milênios, na Síria-Palestina foram apenas centenas de anos, visto que os recursos a serem explorados eram mais escassos.

---

[48] CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Antiguidade oriental:** política e religião. São Paulo: Contexto, 1990. p. 16-17.

Por volta do terceiro milênio a.C., tanto no Egito quanto na Mesopotâmia já se encontram as primeiras dinastias com suas estruturas político-religiosas bem integradas, o que se pode denominar de monarquias teocráticas, por causa da base divino-religiosa. Embora cada uma dessas estruturas de poder tenha características bem diversas, ambas tiveram fundamento, amparo e legitimação na religião. O poder não é exercido apenas por uma pessoa, mas é possível identificar várias forças de controle atuando juntas. Além disso, ainda que boa parte do domínio possa ser exercido através do poder centralizador, mantido pelo poder de armas, identifica-se que a religião fornece legitimação ideológica para facilitar o exercício do poder. E de que maneira a religião exerce o seu papel? Ela auxilia na produção de saberes que, associados à estrutura de poder, também exercerão a sua influência.

A legitimação religiosa do poder político tem nos mitos um dos seus pilares. Esses mitos, sejam eles cosmogônicos ou teogônicos, funcionam como arquétipo da realidade. O que se deseja observar é a realeza divina e sua relação com a realeza humana. A base para a análise dos mitos e sua estreita relação com a realidade social existente é teoria de Assmann sobre o mito e também a teoria do dialogismo do famoso linguista Mikhail Bakhtin. Com a teoria de Assmann se evidenciará que os mitos não são só história dos deuses, mas a essência da realidade.

Com o termo dialógico a partir da teoria de Mikhail Bakhtin[49] se faz menção ao aspecto de que o enunciado religioso é ideológico ou valorativo em algum sentido. Isso evidencia o fato de que qualquer discurso se dá nas esferas de uma ideologia e que o referido enunciado, seja ele qual for, sempre expressa uma posição avaliativa. O dialogismo é mais que diálogo. É a relação de influências simultâneas que um discurso tem com as esferas ideológicas. Por exemplo, quando um enunciado (mitológico, por exemplo) é criado por uma situação concreta, ele já atua no sentido contrário, ou seja, reafirmando simbólica e ideologicamente a situação concreta que a criou. Em nosso contexto isso se aplica da seguinte forma: enquanto uma esfera ideológica humana cria o mito, este, por sua vez, já retorna legitimando a esfera ideológica que a criou.

Isto é, ao falar do reinado dos deuses no passado, os mitos se relacionam com o presente, legitimando as estruturas de domínio humano. Os reis opressores da história encontram sua legitimação nos mitos de seus deuses. Assim é possível dizer que se um mito legitima um governo opressor, os protagonistas do mito – ditos deuses – também podem receber o adjetivo de deuses da opressão. Pois a relação dialógica que existe entre a situação concreta que dá origem ao mito mostra que há muita semelhança e convergência entre eles.

---

49 BAKHTIN, 2011, p. 195.

Assim, os mitos acabam funcionando como estrutura simbólico-ideológica legitimando os poderes dominadores da história.

Essa análise fornecerá elementos para a construção do conceito da realeza distinta de *Iahweh,* uma vez que as esferas históricas e ideológicas nas quais surge a fé no reinado de *Iahweh* está construída sobre o fundamento do Êxodo. Também aí há um dialogismo, de maneira que o conceito do reinado de *Iahweh* não pode ser desassociado da esfera ideológica de origem: isto é, o êxodo.

Em linhas gerais, demonstrar-se-á algumas características da realeza dos deuses do Antigo Oriente. Os mitos estão, via de regra, tematizando um período primevo no qual surgiram os deuses (teogonias) ou o universo (cosmogonias). Ainda que se relacionem com a realidade, essa relação não é algo tão claro assim para quem acreditou na verdade dos mitos. Os referidos mitos tratam da história dos deuses em tempos passados. De forma que o que acontece hoje é, de certa forma, resultado do que foi estabelecido há muito tempo na origem dos deuses ou do universo. Nos mitos aqui analisados observa-se sempre um conflito entre os deuses. Geralmente, um deus luta com outro deus ou com outros deuses. Essa é uma luta pelo poder. E referida luta rende ao rei vitorioso a realeza e o direito de ser rei.

Como a luta na qual os deuses estão envolvidos é sempre uma luta cósmica, o papel do deus vencedor, na função de rei, é manter a ordem dos cosmos livre do caos ameaçador. É curioso que o deus triunfante e organizador do cosmos converge ou se identifica como o deus protetor da cidade e patrono da dinastia reinante em um determinado lugar. Geralmente, seguimos uma interpretação política dos mitos para mostrar sua relação legitimadora com os governos humanos existentes. E é pelo fato de que a realeza humana é tratada em termos míticos e cósmicos que a realidade dada é tida como inalterada ou como destino dos deuses. A realidade humana, bem como a condição social, não pode ser transformada, pois o que acontece aqui é fruto de uma luta já realizada no mundo dos deuses.

Outra característica da teocracia oriental é que ela é uma teocracia mediada, funcionando quase como uma interpretação teológica oficial da realidade política. A noção da teocracia mediada aparece no Egito, Babilônia e em Ugarit. Os reis humanos estão, de alguma forma, ligados aos deuses. Na mesopotâmia o rei é servo dos deuses. Em Ugarit, o rei Keret é apresentado como filho do deus El. No Egito essa relação é mais estreita, pois o rei é um deus (Hórus) encarnado. Acerca dos reis humanos, existem pelo menos quatro características principais que permeiam os seus ofícios ou suas realezas. Essas características dos reis humanos encontram eco também nos mitos e na ação dos deuses que o povo considera reis.

Primeiro, todos os reis, cada um a seu próprio modo, apresentam uma legitimação religiosa do seu poder e absorvem em sua organização real as estruturas religiosas anteriores. Segundo, os reis são líderes militares vitoriosos e, embora nem todos eles tenham ido para a

guerra, a sua função principal era defender o reino. Assim os primeiros reis têm um papel importante na realização das guerras.

Associada ao papel militar há também uma finalidade econômica, visto que com as guerras os reis ampliam as riquezas do seu reino através dos saques, da cobrança de tributo e imposto aos vencidos e da manutenção dos prisioneiros de guerra[50]. Essas riquezas, geradas no próprio país ou extraídas de outros povos, são fundamentais para a manutenção do aparelho estatal. Ademais, verificar-se-á que o acúmulo dos recursos de subsistência está na origem dos estados, e a escassez dos suprimentos influencia diretamente na decadência e no colapso da monarquia.

Por último, mas não menos importante que os anteriores, o rei era o responsável pela ordem, pela justiça. O rei era responsável pela manutenção da ordem, do equilíbrio e de tudo que era contrário ao caos. No Egito, o rei era o responsável pela Maât, a deusa que representava o equilíbrio cósmico, natural, bem como também o conceito da verdade e da justiça, motivo pelo qual o rei, já no Egito, aparece como responsável pela verdade e pela justiça (tanto no sentido natural, como divino e social). Na Mesopotâmia, o rei, na condição de servo da divindade, é o responsável "por fazer surgir justiça na terra, eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco, para, como o sol [...], iluminar o país"[51]. Em Ugarit, a lenda do rei Keret mostra que a justiça era também papel do rei, como reflexo do caráter de El, seu pai divino. Isso também ajudará a perceber as semelhanças ou distinções entre justiça dos deuses-reis do Antigo Oriente e a justiça de *Iahweh*.

A concepção secular de que o rei é responsável apenas por aspectos políticos e adjacentes é uma visão bem moderna. No Antigo Oriente, a realeza foi, para muitos povos, a base da civilização. Os antigos experimentaram uma vida que não separava os aspectos religiosos e ocultos dos aspectos seculares. Isto é, há uma complexidade social no surgimento do conceito de realeza. Com complexidade, deseja-se apontar para a rede de relações – não apenas na esfera política – sociais e econômicas, políticas e religiosas nas quais estão envolvidos o conceito de realeza, o estado e o rei.

Na verdade, tudo estava integrado numa espécie de conexão que ia além das comunidades locais ou nacionais e chegava até as forças profundas da natureza com os poderes que a governam. Pois, quaisquer coisas, significativas ou triviais, estavam relacionadas com a vida do cosmo e a função do rei, com a harmonia e a integração[52]. Portanto as diferenças entre as ideias sobre os reis e os deuses, entre os povos antigos, dão-se

---

50 CARDOSO, 1990, p. 19-20.

51 BOUZON, Emanuel. **O Código de Hammurabi**. 2. ed. Petrópolis : Vozes, 1976. p. 20. Linhas 30-40.

52 FRANKFORT, Henri. **Reyes y dioses:** estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad e la naturaleza. Madrid: Revista de Occidente, 1976. p. 27.

na forma em que cada um deles compreendia como se dava a relação entre o mundo físico e o templo do universo. Nessa percepção particular, o rei, no Egito, na Mesopotâmia, ou em Ugarit, tinha um papel específico, como será visto adiante.

2.1 A realeza no Egito

O primeiro conceito da dignidade real de que se tem conhecimento está no Egito no final do período pré-dinástico (cerca 3.300 a 2.290 a.C.). As povoações do Vale do Nilo estavam aglomeradas em torno de dois centros principais: ao norte (Baixo Egito), na zona do Delta do Nilo, e ao sul (Alto Egito), em Nekhen ou Hieracômpolis[53] (grego *Hierakompolis*, em frente a *al-Kab*). A vida social e muitos componentes da civilização foram estabelecidos nesse período necessitando, portanto, de uma organização. A agricultura com uma forma simples de irrigação começou a ser praticada no vale do Nilo, e a autossuficiência alimentar foi um dos fatores que contribuíram para um grande aumento populacional, dando origem aos primeiros centros protourbanos os quais foram se tornando cada vez mais complexos, o que reforçou a necessidade de uma autoridade central que se concretizou na figura do rei.

As pesquisas em Hieracômpolis identificaram a existência de alguns reis nesse período, como Scorpion e Narmer[54]. O último deles, no período pré-dinástico, foi Narmer que conquistou o Baixo Egito e unificou o país[55], dando origem a primeira capital egípcia, Tínis. A arte egípcia durante o período pré-dinástico mostra uma transição nítida (do período pré-dinástico para o dinástico), pois durante esse período, no Egito, não se pintaram[56] os reis nem

---

53 Fundamentado num modelo teórico evolucionista e eurocêntrico, muito em voga no séc. XIX, que dividia o mundo entre "civilizações" e "culturas", William Mcneill, defendeu a teoria de que os "avanços civilizatórios" – necessários para o surgimento da civilização – como o calendário, a engenharia hidráulica, a escrita e a monarquia, teriam surgido pela primeira vez na Mesopotâmia e dali se propagado para o Egito (MCNEILL, William Hardy. **História universal**: um estudo comparado das civilizações. Porto Alegre: Globo, 1972). Entretanto, a pesquisa recente tem indicado que o surgimento da civilização egípcia teve suas raízes na própria África. Pesquisas arqueológicas em Hieracômpolis – do grego polis (cidade) e hierakon (falcão), conhecida como Nekhen, têm demonstrado que ali se deu o nascimento da monarquia e do Estado faraônico. Foi nesse sítio que foi encontrada (1898) a Paleta de Narner, um símbolo da realeza e da civilização egípcia. Na década de 80, do século passado, nas imediações do sítio, seguindo o Wadi Abu Suffian (que divide o sítio), Michael Hoffman encontra cerâmica vermelha de bordas negras, considerada uma das mais belas e refinadas que a civilização egípcia produziu. Essa descoberta deu origem à hipótese de que foi em Hierakonpolis, entre 3.800 e 3.700 a.C. (esta é a data estimada para o que se tem achado nessas novas escavações), que começou a se operar a formação das elites dirigentes no Egito Antigo (DOBERSTEIN, Arnoldo Walter. **O Egito Antigo.** Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010).

54 BARD, Kathryn A. "Predynastic period, overview". In: BARD, Kathryn. **Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt.** New York: Routledge, 1999. p. 24.

55 SILIOTTI, Alberto. **Egito Antigo**: Grandes civilizações do passado. Barcelona: Ediciones Folio, 2006. p. 46.

56 A pintura no cabo de uma faca de *Gebel el-Arak* (Anexo 1) datada entre o período de 3.500 a 3.200 a.C. mostra a batalha entre dois grupos que são claramente distinguidos pelos penteados e pelos barcos. Na parte superior da imagem estão os homens quase nus, em combate corpo a corpo. Na parte inferior, os corpos mortos estão espalhados entre dois diferentes tipos de embarcações, em uso no Egito durante o período de

os chefes. A partir da unificação do Baixo Egito, feita pelo primeiro Faraó, o método de representação mudou repentinamente, e o rei passou a aparecer como representante da comunidade, o que pode ser verificado na Paleta de Narmer[57].

O final do período pré-dinástico está marcado por grandes mudanças e uma revolução cultural e tecnológica. Um período de cerca de mais de mil anos, conhecido como Naqada[58] (4.500 a 3.000 a.C.), por causa da cultura Naqada, foi um período de grandes mudanças na civilização[59]. A utilização da irrigação, a introdução da escrita, o avanço tecnológico com a utilização do metal e os novos métodos de expressão da arte monumental e o advento da Primeira Dinastia culminaram no período pré-dinástico; tudo isso marcou o avanço tecnológico e cultural de uma sociedade que tinha o que existia de mais avançado até o momento. Entretanto, para Ciro Flamarion Cardoso[60], o Estado egípcio parece ter precedido a plena urbanização, o desenvolvimento do comércio exterior e a completa divisão do trabalho. Houve uma extrema concentração do Estado, especialmente na corte real, representada na pessoa do rei-deus.

2.1.1 Os aspectos econômicos ligados ao surgimento da primeira dinastia

Além dos elementos já mencionados, há outros que também contribuíram para esta formação dinástica. Segundo Henri Frankfort[61], do ponto de vista tanto física quanto cultural há evidências de que a população do Vale do Nilo era homogênea mesmo em passados distantes. Atualmente conhecem-se fatores culturais e linguísticos que ligam os antigos egípcios com os povos de fala camítica da África Oriental.[62] Isso mostra que havia uma

---

Naqada (4.000 a 3.000 a.C.). A vida aninal, a caça, o passeio de barco e a luta são temas antigos e comuns de uma classe dominante de um período em que o estado egípcio foi tomando forma.

57 A Paleta de Narmer (Anexo 2 e 3), encontrada em Hieracômpolis no final do século XIX, datada de aproximadamente 3.000 a.C., ilustra os empreendimentos do rei Narmer, considerado o unificador do Alto e do Baixo Egito. Em um dos lados (Anexo 2), o Faraó aparece com a coroa branca no Alto Egito submetendo e ferindo um inimigo ajoelhado do Baixo Egito. O outro lado (Anexo 3) mostra o rei precedido de seus estandartes, usando a coroa vermelha do Baixo Egito e saindo para inspecionar os inimigos mortos. Na parte inferior, podem ver-se os felinos de pescoços longos entrelaçados e o rei, representado na forma de boi selvagem derrubando a porta de um povoado fortificado. LAWRENCE, Paul. **Atlas histórico e geográfico da Bíblia**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008. p. 28.

58 Esse período é dividido pelos egiptólogos em três fases: Naqada I (Amratian, 4.400–3.500 a.C.), Naqada II (Gerzean, 3.500–3.200 a.C.), e Naqada III (Semainean; 3.200–3.000 a.C.).

59 As técnicas estratigráficas em arqueologia contemporânea facilitaram uma melhor compreensão desta cultura, que foi caracterizada pela mudança lenta e contínua na economia e na organização social, bem como pela evolução estilística de objetos graves. KAMIL, Jill. **The Ancient Egyptians**. Life in the Old Kingdom. Cairo: The American University in Cairo Press, 1984. p. 17.

60 CARDOSO, 1990, p. 41.

61 FRANKFORT, 1976, p. 40.

62 Para Ernst Zyhlarz, as comparações linguísticas do egípcio antigo mostram certas semelhanças com as línguas semíticas, e parecem ser de duas classes: características comuns procedentes de um período em que as línguas semíticas e camíticas ainda não haviam sofrido diferenças, e a influência de línguas semíticas já

cultura relativamente homogênea em alguns lugares do Antigo Oriente, tanto no aspecto cultural quanto linguístico. As mudanças do clima haviam transformado os pântanos em lugares habitáveis, nos quais foi se instalando cada vez mais, ainda no período Neolítico, uma cultura agrícola.[63]

Ainda antes da unificação política do Egito sob Menes, na Primeira Dinastia, o Egito Antigo estava organizado em forma tribal. Havia chefes e sacerdotes locais com um conjunto de experiências religiosas, o que é facilmente comprovado por meio de estandartes[64] ou emblemas relacionados com o culto local. Dentro dessas comunidades podiam surgir novos chefes ou senhores da guerra. Isso acontecia quando um guerreiro militar estendia seu poder indo além do seu próprio povo ou formando com outros povos alguma confederação para enfrentar um inimigo comum.

Ao final do período pré-dinástico, alguns assentamentos tornaram-se mais ricos, maiores que seus vizinhos e, consequentemente, seus líderes prosperaram. Os centros do Alto Egito tiveram, nesse período, grande destaque; nessa época, o Alto Egito conheceu reis famosos por seus grandes feitos como: Scórpion, Narmer e Aha. E apesar de existir uma idiossincrasia comum no Baixo Egito e uma cultura relativamente parecida no Alto Egito, essas duas entidades mantiveram-se separadas, muito embora tivesse havido certo estreitamento comercial[65] e cultural entre elas. Sabe-se que o impulso para a unificação veio do Alto Egito. E, embora os motivos nãos sejam completamente conhecidos, acredita-se que um dos motivos tenha sido a atração econômica do Delta (Baixo Egito). Segundo o egiptólogo Jill Kamil, os habitantes do Alto Egito, confinados ao estreito, tendo em vista as mudanças climáticas cada vez mais hostis do Vale do Nilo, podem ter se encorajado para se moverem para o norte em direção a um clima temperado e à suficiência de suprimentos alimentares do Delta (Baixo Egito)[66].

A pessoa responsável pela unificação do Alto e do Baixo Egito sob a Primeira Dinastia, segundo a tradição egípcia e grega, foi Menes, o sucessor de Scórpion. E para Henri Frankfort[67], as realizações de Menes – ainda que hoje se tenha dúvida se de fato todos os

---

evoluídas. ZYHLARZ, Ernst**. Das geschichtliche Fundament der Hamitischen Sprachen**. África. Londres: 1936. p. 433-452, apud FRANKFORT, 1976, p. 364. Mas apesar das semelhanças linguísticas entre o semítico e o egípcio antigo, cabe ressaltar que a cultura espiritual do Antigo Egito se diferencia consideravelmente das antigas civilizações de fala semítica e mostra que há mais semelhança cultural e espiritual egípcia com os camíticos e semicamíticos da África.

63 WENKE, Robert J. "Neolithic cultures". In: BARD, 1999, p. 18.

64 A paleta do campo de batalha ou *Battlefield Palette* contém uma representação de uma cena de batalha na qual os homens carregam estandartes diferentes. A paleta data do período pré-dinástico (cerca de 3.300 a 3.000 a.C.) e pertence ao Museu Britânico de Ashmolean. Veja Anexo 4.

65 Durante o período pré-dinástico, os produtos originados do Alto Egito começaram a aparecer no Delta tardio e as cerâmicas do Delta também fizeram o seu caminho para o Alto Egito.

66 KAMIL, 1984, p. 27.

67 FRANKFORT, 1976, p. 42.

feitos atribuídos a ele não pertenceram a Scórpion, ou Narmer ou Aha – formam a base da realeza egípcia, visto que a realeza não existiu antes dele (Menes); e foi somente aí, na Primeira Dinastia, que a realeza foi assumida enquanto conceito dominante mantendo sua força viva por todo o restante da história do país.

Além do aspecto econômico, há também um fator geográfico de importância na unificação do Baixo e do Alto Egito. Foi estratégico o local escolhido pela primeira dinastia após a unificação do Egito. Os reis estabeleceram-se na extremidade sul do Delta, exatamente entre o sul e o norte. Além da suficiência agrícola pelo qual os reis do sul resolveram conquistar o norte (Delta), há que se destacar que, na unificação, não se escolheu um lugar bem ao norte, mas quase no limite entre o sul e o norte. Seria porque o norte nem sempre aceita docilmente a dominação de reis oriundos do sul?[68] Caso essa hipótese esteja certa, essa estratégia não foi a única na história. Na história de Israel, a cidade – Jerusalém – escolhida para representar (como capital) o sul e o norte desempenhou seu papel na unificação, por estar bem no limite, entre o término do sul e início das habitações do povo do norte.

2.1.2 As elites, a centralização do poder e o surgimento do Estado

No Antigo Oriente, não é incomum ver que as elites tiveram um papel importante na formação do Estado. Essa é a tese de Michael Hoffman[69], que em pesquisas de campo, no Egito, identificou que 500 anos antes do surgimento do primeiro rei unificador do poder do Egito, já existia um grupo com muito poder e muita riqueza, o que pode ser identificado nos inúmeros bens e nas inúmeras riquezas encontrados nos túmulos. Esta concentração de poder não pode desconsiderar duas mudanças ecológicas no Egito Antigo entre 3.300 e 3.000 a.C.. A primeira mudança ecológica, considerada por Hoffman detalhadamente (nos capítulos 11 a 16), foi o declínio das chuvas do Neolítico Subpluvial[70].

Essa primeira alteração pode ter sido sentida de diversas maneiras em vários lugares. Na região de Hieracômpolis, capital dos reis do sul do Egito, parece ter ditado o fim do componente baseado em *wadi* da economia local de subsistência entre cerca de 3.300 e 3.100 a.C. Além disso, houve reassentamento de um setor da população regional que foi afetada pela seca. Com o aumento da densidade populacional, em alguns lugares, surgiu um clima

---

68 VERCOUTTER. Jean. **O Egito Antigo**. São Paulo – Rio de Janeiro: DIFEL, 1980. p. 53.

69 HOFFMAN, Michael A. **Egypt before the pharaohs**: The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization. New York: Barnes; Noble Books, 2000.

70 Foi um período extenso (de aproximadamente 7.500–7.000 a.C. a 3.500–3.000 a.C.) de condições úmidas e chuvosas na história climática do norte da África. O Neolítico Subpluvial foi o mais recente de vários períodos do "Saara Úmido" ou "Saara Verde", durante os quais a região do Saara era muito mais úmida e sustentava uma população e uma botânica mais ricas do que o deserto atual.

propício para grandes homens locais ou agentes do poder, isto é, as elites, que passaram a ter proeminência. Segundo Hoffman, esses líderes detinham e

> [...] julgavam os casos de direitos de terra, água e dote disputados; forneciam perícia técnica para limpar bacias hidrográficas adicionais para irrigação de terra e construção; controlavam o fornecimento de transporte no Nilo para os clientes; atuavam como intermediários em sistemas locais de intercâmbio orientados para o fornecimento de materiais exóticos para ornamentos e bens funerários; e, finalmente, exerciam a liderança e forneciam recursos para construir templos e travar uma guerra. Até que ponto essas funções foram originalmente distribuídas entre uma variedade de indivíduos é desconhecido. Porém a tendência de tais tarefas relacionadas ao poder estarem cada vez mais concentradas nas mãos de uma ou duas pessoas é evidente e será revista ao discutir o sistema cambiante de estratificação social. Além de suas consequências sociológicas, a seca também afetou diretamente a economia de subsistência do Alto Egito, gradualmente eliminando os pastos do Saara e, assim, tornando mais atraentes para os egípcios os campos superiores do Delta, criando um incentivo à expansão militar.[71]

A segunda alteração ecológica importante ocorreu entre o período protodinástico e o período arcaico (cerca de 3.100-2.700 a.C.) e envolveu um declínio nas alturas médias da inundação anual do Nilo. Embora não se possa ignorar a possibilidade de que grandes segmentos da história egípcia antiga possam ser ininteligíveis sem recorrer a uma perspectiva ecológica, conforme afirma o arqueólogo e ecologista Karl Butzer[72], também vale ressaltar que "civilização" envolve uma complexidade sociológica que não pode ser restrita apenas aos aspectos tecnológicos ou climáticos.

Com essa complexidade, é importante lidar, antes de tudo, com mudanças comportamentais e organizacionais. E, para Michael Hoffman, se há uma característica distintiva da transição para sociedades complexas (civilizações), é o surgimento de grupos de pessoas capazes de concentrar grandes quantidades de poder em suas próprias mãos. Para ele, no final, toda a panóplia do Estado – seus templos, religiões, cerimônias públicas, arte, comércio, arquitetura, guerras, literatura e até mesmo seus sistemas social e econômico – pode ser vista como corolário da centralização do poder. E, para que isso seja possível, vale considerar que no vórtice da centralização, como a própria personificação do poder, inevitavelmente existe uma elite.[73]

2.1.3 A guerra e o surgimento do estado

Atualmente, além do elemento já acima destacado – o surgimento de uma elite –, é impossível estudar o surgimento do Estado e a ascensão da civilização, seja ela no Egito ou na

---

71 HOFFMAN, 2000, p. 310-311.

72 BUTZER, KARL W. **Early Hydraulic Civilization in Egypt:** A Study in Cultural Ecology. Chicago: University of Chicago Press, 1976. p. 56.

73 HOFFMAN, 2000, p. 345.

Mesopotâmia, sem falar da importância das guerras e dos conflitos. O antropólogo Robert Carneiro sugeriu que o conflito e a guerra estão entre os fatores mais importantes no surgimento do Estado em diferentes sociedades. Ele sustenta que, dada uma economia agropecuária e pastoril semelhante à dos povos pré-dinásticos, o crescimento populacional é bastante provável. Assim, numa situação em que os recursos eram distribuídos desigualmente, especialmente quando a terra agrícola disponível era muito limitada, a pressão populacional deu o ímpeto necessário para a formação do Estado.[74]

Muito embora não seja possível reconstruir com precisão a demografia pré-dinástica ou no início da época dinástica no Egito, Michael Hoffman[75] considera improvável que a pressão populacional tenha sido um dos principais estimulantes da guerra e da ascensão do Estado egípcio, uma vez que ele não identificou, em sua pesquisa de campo, escassez de terras no Egito no início do período dinástico. Entretanto, Hoffman considera, ainda assim, que o conflito pode ter estado na origem do surgimento do Estado. Pois a guerra não precisa ser resultado apenas da competição por recursos agrícolas. Então os conflitos podem, para Hoffman, ter surgido por outros motivos:

> Um recurso pelo qual vale a pena brigar é algo difícil de definir culturalmente. As pessoas precisam valorizar algo antes de lutar por isso. [...] os egípcios valorizavam seu caminho de morte. Sua religião estava ligada a ele, bem como seus sistemas de negociação e seu sistema de classificação e status. Qualquer ameaça ou encorajamento dessa área específica de sua cultura poderia ter causado uma guerra. Sugiro que o conflito armado ocorreu durante o fim do período pré-histórico e início dos históricos, devido principalmente às ações de chefes e reis locais, que tentavam monopolizar bens armazenados, serviços de clientelas em crescimento e símbolos de poder pelos quais seus próprios status e aqueles de seus seguidores foram definidos. Se a agressão armada era um braço da extensão do Estado pré-dinástico e protodinástico tardio, então era apenas uma extensão das ambições e buscas pelo poder das elites – suas tentativas de dominar sistemas de troca locais e exteriores e enterrar-se em tumbas melhores – que acabaram por gerar os conflitos. O crescimento populacional pode ter sido um fator, mas, pelo menos por enquanto, parece que havia espaço suficiente para crescer sem conflitos. Assim, se há razão para uma explicação demográfica, ela deve ser encontrada no rearranjo da população forçado pelo aumento da seca ou uso excessivo das margens do deserto nos tempos protodinásticos.[76]

Além do aspecto econômico ligado ao surgimento das elites, a guerra relacionada com o sistema religioso faz parte dos elementos constituintes da formação do estado centralizado para o qual a realeza divina servirá de fundamento teológico e ideológico. De acordo com a tese de Hoffman, citada acima, o Egito tinha terras suficientes, motivo pelo qual

---

74 CARNEIRO, R. L. From Autonomous Village to the State: A Numerical Estimation. In: SPOONER, Brian (Ed.) **Population Growth**: Antropolocial Implications. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1972. p. 65, apud HOFFMAN, 2000, p. 343.

75 HOFFMAN, 2000, p. 343-344.

76 HOFFMAN, 2000, p. 343.

essa não é a questão fundamental do conflito. O que se valorizava era “o caminho de morte”, a sepultura. Assim o pós-morte não era sem importância, mas algo pelo qual se vivia, se acumulava bens e status. Os bens armazenados e os símbolos de poder das elites eram levados para dentro do túmulo. Dessa maneira, os conflitos estariam diretamente ligados não à questão material, mas principalmente religiosa, uma vez que a religião se inseria em todos os aspectos da vida.

Assim, fica claro que o conflito das elites, independente do motivo ou causa pela qual brigaram, está na origem da formação do Estado. Uma rápida olhada ou um detalhado estudo nos mais famosos relevos do período gerzeano (imediatamente anterior à primeira dinastia, 3.500-3.200 a.C.) e também no período dinástico, mostrará que há muitas cenas de batalhas, pintadas para glorificar as façanhas militares dos líderes unificadores. Tem-se, como exemplo disso, a Paleta de Narmer e a faca *Gebel el Arak* (anexos 1, 2 e 3). Os primeiros reis do Egito identificam-se como seguidores de Hórus – o deus guerreiro que perdeu seu olho numa luta com Set – representado pelo falcão que é um dos predadores mais mortais.

Na pintura do cabo da faca *Gebel el Arak*, anexo 1, homens são mostrados envolvidos em combate corpo a corpo, empregando mãos, facas, maças e tacos simples, enquanto abaixo é mostrada a batalha marítima mais antiga do mundo[77]. Provavelmente, o conflito ocorreu no Nilo e reflete um encontro entre chefes rivais. Ao longo da história egípcia, o rio era o meio de transporte mais eficiente, e os barcos deviam ter sido usados em quase todas as operações militares. Assim, também na Paleta de Narmer, anexos 2 e 3, e em outras pinturas fica claro o papel da guerra na consolidação do Estado egípcio. É claro que a guerra não foi o único fato, mas esteve relacionado com outras mudanças sociais que estavam remodelando a sociedade egípcia.

Assim, os conflitos e as guerras não são elementos fundamentais para compressão exclusiva do surgimento do Estado e da monarquia; são também importantes para compreender a dinâmica do funcionamento e da legitimação do Estado, uma vez que o poder de exército não é utilizado apenas com os estrangeiros, mas contra qualquer um que, não aceitando voluntariamente o instrumento de convencimento ideológico, se coloque contra o poder absolutizador do Estado. Assim se pode ler: “aquele que o rei ama será um *imakhou* (isto é, dotado de um túmulo); para quem é hostil a Sua Majestade, seu cadáver é lançado à água”.[78]

Numa sociedade em que o aspecto religioso não estava separado dos demais aspectos da vida, a separação dos temas que se faz aqui tem uma função pedagógica. Mesmo os

---

77 Dois tipos de barcos parecem competir entre si - um da variedade de alta proa e o outro de baixa, em forma de meia-lua, frequentemente vistos em vasos pintados gerzeanos.

78 BRISSAUD, Jean-Marc**. O Egito dos Faraós**. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978. p. 70.

conflitos, apresentados acima, tinham legitimidade religiosa. Havia um princípio da ordem no Egito que era chamado de Maât – mais detalhado abaixo. Maât era um princípio de ordem que governava todos os aspectos da vida. A concretização política, social e religiosa da maât era o estado egípcio, de maneira que qualquer que se opusesse à monarquia egípcia era percebido como inimigo à ordem, isto é, eram tidos como forças do caos.

2.1.4 O aspecto religioso e o surgimento da primeira dinastia

Além dos aspectos já apresentados, em outras áreas, no âmbito religioso, existiram crenças comuns que serviram como elemento unificador da cultura contribuindo para o seu florescimento sob a primeira dinastia.[79] Embora se fale de aspectos religioso, cosmológico, político e outros, é bom destacar que, no Egito, tais aspectos não estão separados, mas intrinsecamente ligados, ou sobrepostos, numa relação de rede, complexa, como será explicado a seguir. E quanto à cosmologia egípcia, segundo Ciro Flamarion Cardoso, toda ela, nas suas diversas variantes, desemboca no mito do rei divino. Dessa maneira o que se deseja observar abaixo é como funciona a teologia da realeza divina, através das mitologias, e como ela serviu de base para legitimação do rei humano, quando do surgimento da primeira dinastia. Com isso será possível, no capítulo 4, traçar um paralelo com a teologia da realeza divina, em Êxodo 15, que não pode, em hipótese alguma justificar o governo humano, senão apenas o governo divino.

2.1.5 A fundamentação teológica da realeza no Egito

A pergunta fundamental nesse aspecto, além da análise histórica do advento da primeira dinastia, é como uma instituição introduzida no princípio da história adquiriu um aspecto tão transcendente para os egípcios? Aliás, qual foi a plataforma utilizada pela primeira dinastia para se instalar e para permanecer estável? Há elementos ideológicos utilizados para facilitar esse feito?

Acima já foram ditas duas coisas fundamentais acerca do surgimento da realeza humana[80] no Egito: primeiro, que todo o contexto pré-dinástico favoreceu o surgimento da primeira dinastia e o surgimento do conceito de realeza no Egito; isto é, a mudança na tecnologia, com o desenvolvimento da agricultura a partir das técnicas de irrigação, resultou

---

79 KAMIL, 1984, p. 27.

80 Ao se falar de realeza humana, no contexto egípcio, se faz alusão a faraó, o rei divino. Entretanto a designação realeza humana não é tão adequada, uma vez que faraó também é divino. Faraó é segundo a teologia egípcia o rei divino, Hórus encarnado.

num período de prosperidade. O período de prosperidade gerou centros prósperos, uma elite social e, depois, gerou também vários conflitos e líderes famosos. Segundo, que dos conflitos surge um líder vencedor que se torna o rei; ou seja, as conquistas de Menes (ou de outro líder que conseguiu essa façanha) foram fundamentais para criação e manutenção do conceito de realeza.

Outro aspecto muito importante para a unificação do Egito foi a estratégia ideológica/teológica utilizada por Menes ao proclamar-se governante absoluto do Alto e do Baixo Egito. Ele valeu-se de uma metodologia que não criou rupturas com a forma de pensar egípcia pré-existente, mas harmonizou seus feitos e os interpretou à luz do pensamento teológico que se adequou perfeitamente à mentalidade e à cosmovisão egípcia. A primeira monarquia então se valeu de uma teologia da realeza divina para legitimar a realeza humana.

Ele instituiu a monarquia dual sob uma única pessoa. Conforme defende Henri Frankfort, o principal fundamento para instauração da primeira dinastia não é histórico, mas teológico. Para ele, não foi como se um rei do Alto Egito tivesse enfrentado um Baixo Egito, ou o Delta unificado, sobre o qual assumiu soberania. Na verdade, a estrutura política pré-dinástica era bem "amorfa e pulverizada". Porém, embora não houvesse uma unidade política, historicamente comprovada, já havia uma relativa unanimidade ideológica no Alto e no Baixo Egito, bem como um grande desenvolvimento em ambos os lugares.[81]

Com uma pequena modificação, em relação ao que defende Frankfort[82], a tese apresentada aqui é que os fatos históricos foram responsáveis pelo surgimento da primeira dinastia enquanto que a teologia egípcia foi fundamental para sustentação e manutenção do conceito de realeza do faraó. Para atender a esse fim, a teologia foi utilizada ou desenvolvida. Os elementos teológicos utilizados foram o pensamento triádico (com as estruturas de tríades), as mitologias cosmogônicas, e a pessoa do rei.

Ressalto, portanto, a necessidade de cuidado para se evitar o que tem sido dito com frequência sobre a religião como sendo o fundamento das civilizações egípcias e mesopotâmicas. Para Ciro Flamarion Cardoso, não se pode falar da religião como algo "mais importante"[83] do que a economia, ou qualquer outra área. Na verdade, não havia essa distinção da religião como uma entidade separada de uma ciência econômica. Por esse motivo, falar da religião como algo mais importante, ou separado das outras áreas, é algo falacioso.

---

81 FRANKFORT, 1976, p. 44.

82 Para o egiptólogo Henri Frankfort (1976), a fundamentação utilizada para instauração da primeira dinastia é muito mais teológica que histórica, conforme explanado acima.

83 CARDOSO, Ciro Flamarion. **Deuses, múmias e ziggurats**: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 25.

Por outro lado, se se deseja falar da religião como "núcleo da civilização, visão de mundo, ou modo como os antigos reconstruíram, no imaginário e ideologicamente (ou seja, num sentido de legitimação do regime social e político estabelecido), a realidade"[84], então, está correto falar do imaginário teológico para fundamentar e estabelecer os demais aspectos políticos e sociais, especialmente o da realeza.

2.1.5.1 As tríades

Todo o sistema ontológico egípcio, ao contrário das oposições ou dualismos cristãos (como entre material/espiritual; corpo/espírito), estão organizadas em oposições binárias que conduzem a uma reconciliação ou a uma síntese unitária[85]. Isso também vale para os sistemas cosmogônicos egípcios que se fundamentavam, todos eles, em forma de tríades. Ou seja, eram dois princípios que apresentavam polaridades opostas (os gêmeos, feminino/masculino, positivo/negativo, ativo/passivo), mas que, ao se "re-unirem", geravam uma terceira condição, a manifestação de outro princípio.[86] As egiptólogas Gertie Englund e Ragnhild partem da constatação de que há uma espécie de monismo no pensamento egípcio[87]. Nas palavras de Ciro Flamarion, a "visão de mundo dos egípcios" é unificada, pois não faz distinção entre religião, política, ciência e filosofia. Mas é uma visão que unifica "religião, cosmologia (e cosmogonia), psicologia, sociologia e teoria política".[88]

No Egito, a forma de denominar o universo era "céu e terra", e a terra, por sua vez, era concebida também de maneira dual, "norte e sul". Segundo Jamil Kamill, os dois principais centros políticos (*Nekhen* e *Naqada*) que se tornaram centros cúlticos – e que, de certa forma, representavam também esse dualismo egípcio – eram conhecidos por pertencerem aos deuses egípcios: Hórus (o falcão) e Set (animal mítico do deserto)[89]. Então a terra era designada por porções de Hórus e Set, ou as duas terras, ou "as duas margens do Nilo", ou ainda, as duas entidades: "terra negra" (*kemet*), e a "terra vermelha" (*desheret*), que se refere ao imenso Saara ao redor.[90]

Esses termos são mais cosmológicos que mesmo históricos ou políticos; representam bem a ideia egípcia de que um todo se compõe de duas partes contrárias. Para Claude

---

84 CARDOSO, 1999, p. 18.
85 CARDOSO, 1999, p. 18.
86 BACHA, Lourdes Maria Silva. **Escritos do Antigo Egito**: mitos, lendas, contos, instruções, o livro dos mortos, rituais. Rio de Janeiro: Artium, 1997. p. 40.
87 ENGLUND e RAGNHIL apud CARDOSO, 1999, p. 24.
88 CARDOSO, 1999, p. 24.
89 KAMIL, 1984, p. 28.
90 DESPLANCQUES, Sophie. **Egito Antigo**. 2. ed. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011. p. 5.

Traunecker[91], a noção de um país duplo é muito mais consequência de uma teologia teocrática do que de um conflito entre dois supostos soberanos adversários (do Alto e Baixo Egito). Ou seja, tudo indica que a ideia cosmológica ou religiosa de fundamentação da unificação do Baixo e do Alto Egito é mais antiga que a ideologia política. Aqui há um exemplo de como no Egito Antigo se utilizou a "teologia"[92] para criação da realeza humana e justificação da monarquia. Mas com a primeira dinastia, sob Menes, se fez uma utilização política do modo de pensar religioso fundamentalmente egípcio. Assim, nas palavras de Henri Frankfort, a

> perfeita consonância entre os novos conceitos políticos (uma monarquia do Alto e Baixo Egito) e as noções cosmológicas já estabelecidas investiu a criação (a dinastia) de Menes de poderosa autoridade. Um estado concebido dualmente pareceu, aos egípcios, a manifestação da ordem da criação na sociedade humana, e não o produto de uma constelação temporal de poder. Nisto, a vitória de Menes se distinguiu de qualquer outra realizada por reis anteriores, como Scórpion.[93]

O conceito de uma monarquia dual trouxe também a ideia de equilíbrio de duas forças antagônicas. Aliás, Menes é o único que consegue manter o equilíbrio entre as duas forças antagônicas que agora, por causa de Menes, estão em harmonia e não em conflito, embora coexistam separadamente. A estratégia política utilizada pelo rei Menes foi manter as duas partes (duas forças) separadas e ao mesmo tempo unificadas sob um único governo. O ritual de coroação do rei utilizava símbolos diferentes, aparecendo o rei uma vez como rei do Alto e outra vez como do Baixo Egito. É que mesmo após a unificação do país os egípcios mantiveram a visão dualista do território. Pois as duas coroas, a coroa branca (do Alto Egito) e a coroa vermelha (do Baixo Egito), continuaram a ser representadas nas imagens egípcias mesmo após a unificação. Isso também pode ser visto no fato de que também mantiveram um sistema de governo bilateral, por exemplo, mantendo desde a antiguidade a expressão "dupla casa do dinheiro"[94].

Havia também santuários duais para os espíritos ancestrais da casa real e inclusive o título que o rei passou adquirir foi "Rei do Alto e Rei do Baixo Egito", ou "as duas Senhoras"

---

91 TRAUNECKER, Claude. **Os deuses do Egito**. Brasília: Universidade de Brasília, 1995. p. 41.

92 Os teólogos do Egito, nas palavras de Claude Traunecker, faziam teologia "à luz das ideias da época e do fim a atingir" (TRAUNECKER, 1995, p. 12). É o que pode ser possivelmente chamado de teologia de tarefa. Numa enorme diversidade de deuses naquela religião que não tinha livro canônico, os teólogos eram responsáveis por unir as tradições de acordo com o fim que desejavam. "Os deuses tinham necessidade dos homens, e a segurança destes dependia da benevolência daqueles." Então o que os teólogos faziam? Utilizavam o ritual e "manipulavam deuses e mitos", combinando nomes, funções e aparências (TRAUNECKER, 1995, p. 12). Também conjugavam tradições ancestrais, familiares ou importavam essas tradições de cidades vizinhas para servir-lhes ao fim desejado. É o que foi, provavelmente, feito pelos teólogos da corte da primeira dinastia, que nada mais foi que a utilização de um ritual ou conceito antigo aplicado a um novo desdobramento histórico. A teologia realizada para justificação da realeza foi, certamente, não apenas no Egito, uma teologia de tarefa.

93 FRANKFORT, 1976, p. 44. Tradução minha.

94 DESPLANCQUES, 2011, p. 5.

(alusão às duas deusas que se manifestavam na pessoa real), ou ainda, “os dois Senhores”, alusão aos eternos antagonistas Hórus e Set. Ou seja, aqui o conceito de realeza foi revestido de uma conotação divina, não porque o rei seja uma encarnação de um ou de outro, mas porque ele os representava enquanto dualidade, como contrários em equilíbrio.

A forma de pensamento dual, basilar no Egito, é um elemento fundamental para unificação do país, pois o caráter duplo com o Baixo e o Alto Egito transformar-se-ia num terceiro elemento: o país unificado, com uma noção de monarquia unitária. Assim, o rei, sob a primeira dinastia, conseguira unificar as forças opostas e manter o equilíbrio dos contrários. Outro exemplo desse dualismo é visto na mitologia e nos textos religiosos, em que Hórus e Set estão em constante hostilidade, o que já revela um elemento do universo. Na teologia egípcia, tanto Hórus quanto Set, apesar da oposição, fazem uma reconciliação; e Set estabelece um equilíbrio do cosmo. Assim o rei passa a ser visto como o que evita o caos e mantêm em si a união das forças em conflito[95].

As conquistas de Menes (primeiro rei da primeira dinastia), por exemplo, foram revestidas desse significado religioso. Suas conquistas foram interpretadas não como triunfos sobre outros chefes, resultado de ambições conflitivas, mas como revelação de uma ordem já predestinada. Assim, na história do Egito, sempre que uma dinastia foi dissolvida esse fato não foi visto como uma volta ao modo de vida na origem – numa espécie de saudosismo, mas, sim, como um estado de anarquia, pois a volta a uma autoridade única era interpretada pelos próprios restauradores como uma volta a um estado primitivo de preceito divino.[96]

2.1.5.2 Os mitos da criação: uma interpretação da vida

As mitologias (cosmogônicas) sobre a criação foram fundamentais para criação do conceito de realeza, bem como, posteriormente para instauração e manutenção da primeira dinastia. Estas cosmogonias culminavam numa espécie de teocracia que forneceu o contexto para defesa da realeza do faraó. Aliás, no Egito, a compreensão dos mitos da criação está diretamente relacionada à compreensão do surgimento do conceito de realeza. Isso se dá porque as cosmologias desembocam no rei divino, “o descendente do deus criador em linha direta” e, por isso, herdeiro do cosmo completo.[97]

É nessa perspectiva que a iconicidade, conforme defende Jan Assmann[98], elemento fundamental do mito, “é interpretada como evento no mundo dos deuses”. Os ícones são

---

95 FRANKFORT, 1976, p. 46.
96 FRANKFORT, 1976, p. 43.
97 CARDOSO, 1999, p. 26.
98 ASSMANN, 1984.

atemporais, pois funcionam com um arquétipo dos eventos que estão sendo constantemente realizados no culto e no cosmos. As histórias, em contraste, sempre se referem a um lugar no tempo, no passado. Por isso, as histórias são narradas e os ícones são descritos. E enquanto a história, referindo-se ao passado, marca uma coerência específica baseada em uma lógica finalística, o ícone segue o princípio da analogia, sobretudo no que diz respeito ao ciclo de vida humano (nascimento, masculinidade, velhice, morte).

Conforme Jan Assmann, "os mitos egípcios combinam o princípio do ícone e o princípio das histórias, 'iconicidade' e 'narratividade'"[99]. Os ícones são o material de que – no Egito – os mitos são formados. As histórias são a forma para a qual elas desdobram esse material. Os ícones não só podem se tornar histórias a qualquer momento; histórias sempre podem se transformar em ícones. A simples definição de que o mito é uma história dos deuses é válida para o Egito, conforme defende Jan Assmann, pois ainda que esse conceito não se aplique para mitos de outras origens (como o mito de Édipo), para o Egito, no entanto, a definição se aplica. Aqui estão, de fato, histórias de mitos contadas sobre os deuses e apenas deuses.

Assim, os mitos têm uma finalidade específica. A sua narração é uma maneira de lidar com o divino; o mito é, portanto, uma dimensão da proximidade de Deus e da experiência religiosa. E aí vem a questão principal: qual é o assunto dos mitos?

> O mito não é "teologia narrativa (e, como tal, explícita)". O tema dos mitos não é a essência dos deuses, mas – este ponto me parece crucial e provavelmente é verdade não apenas para a mitologia egípcia – a essência da realidade. Os mitos estabelecem e cercam o distrito no qual a ação e a experiência humanas podem se orientar. As histórias que eles contam sobre os deuses têm a intenção de mostrar a construção significativa da realidade. Os mitos sempre brincam (jogam) no passado e sempre se relacionam com o presente. O que eles dizem do passado deve esclarecer o presente. Eles não contam o passado, por si mesmos, mas, como uma pré-história do presente, diagnosticam o presente na forma de uma projeção genética. Eles vestem a declaração "o mundo é A" na forma:
> "Houve uma época em que o mundo não estava lá - A.
> Certos eventos aconteceram.
> O resultado disso é: o mundo é A".[100]

Dessa forma, pode-se dizer que a função do mito é "explicativa", mas deve-se estar ciente de que isso não é uma mera "explicação", senão muito mais uma interpretação, isto é, uma interpretação da realidade. Os muitos mitos de "como a morte veio ao mundo" não pretendem explicar a morte, mas relacioná-la a outras características da realidade contemporânea, como escassez, trabalho, distância de Deus, sexualidade e classificá-la em um

---

99 Tradução do autor. A frase original é: Ägyptische Mythen verbinden das Prinzip der Ikone und das Prinzip der Geschichten, »Ikonizität« und »Narrativität«. ASSMANN, 1984, p. 136.

100 ASSMANN, 1984, p. 137.

diagnóstico geral da condição humana.[101] De igual forma, os muitos mitos egípcios que desembocam no rei ou na realeza não se prestam ao trabalho de dizer como surgiu a realeza, mas de como ela deve ser tratada e encarada.

Através dos mitos, que misturavam narrativa e ícone, os deuses faziam parte da vida cotidiana no Egito. Nas palavras de Hermes Trimegistus, "o Egito é a cópia do Céu ou, para melhor dizer, é o lugar para onde se transferem e se projetam, aqui em baixo, todas as operações que as forças celestes direcionam e põem em operação. Mais ainda, [...] o Egito é o templo do mundo inteiro".[102] A compreensão do mundo dos deuses é fundamental para a compreensão do mundo dos homens. A utilização dos mitos para fundamentação teológica e consolidação da realeza humana, feita no Egito, conforme demonstrado acima, se tornou mais fácil por alguns motivos.

Primeiro, por causa da familiaridade entre o transcendente e o imanente (entre os deuses e a vida cotidiana). Aquele está completamente envolvido com este, pois tratava-se de um universo em que os deuses se apresentavam cotidianamente ligados às questões triviais da vida. Isso é, segundo Traunecker[103], visível nos objetos antigos (um cabo de um espelho), nos monumentos antigos, documentos literários (contos, ensinamentos) ou comuns (cartas), enfim, todos estes, denominados de fontes profanas, mostram como os deuses estavam ligados à vida comum.

Em segundo lugar, a multiplicidade de palavras, jogos de imagens e metáforas forneciam todos os elementos necessários para uma multiplicidade de abordagens[104], pois há uma relativa flexibilidade nas divindades, visto que essas desaparecem ou aparecem, mudam de nome e de função de acordo com as circunstâncias.[105] Ou seja, não se trata de adorar o animal, o qual está apenas no plano do natural, do real, mas de ver o que está no plano da verdade representado pelo conceito por detrás do símbolo.

> Clemente de Alexandria admite que, por trás "do monstro que se espoja num tapete púrpuro", os egípcios "só dão a conhecer a verdade por enigmas, alegorias, metáforas e outros tipos de figuras". Conforme o apologista cristão Arnóbio (morto

---

101 ASSMANN, 1984, p. 137.
102 TRIMEGISTUS apud BACHA, 1997, p. 37.
103 TRAUNECKER, 1995, p. 13.
104 A escola moderna tem chamado isso de pontos de emergência múltiplos (TRAUNECKER, 1995, p. 23). O egiptólogo e assiriólogo Henri Frankfort é um teórico dessa escola. Segundo essa abordagem, os deuses são potências animadoras da natureza. Conforme propõe Traunecker (1995, p. 24), a natureza está no plano da *realidade* e é palpável, quantificável, única e está ligada à experiência humana. Porém, para além dessa experiência humana está o plano da verdade que abarca todas as possibilidades do imaginário e, por causa disso, não é única, mas múltipla. E essa multiplicidade dava margem e autoridade para as inúmeras possibilidades de respostas que eram dadas às questões e aos problemas que eram formulados pelos que observavam a natureza.
105 TRAUNECKER, 1995, p. 18.

> cerca de 327), a turba vê apenas o animal, enquanto o sábio venera nele conceitos eternos.[106]

Esse aspecto é mais bem compreendido através da metáfora do egiptólogo P. Derchain: a religião egípcia era uma espécie de física que se explicava através dos mitos, com seus jogos de palavras, imagens e metáforas. Os mitos eram a forma de descrever os fenômenos naturais, os deuses eram os símbolos e a descrição de suas ações eram as fórmulas[107]. Existem alguns mitos relacionados à criação, ao caos original que explicam, à moda egípcia, a maneira como o universo veio a existir. Cada um desses mitos está relacionado com uma tradição que estaria vinculada com um templo. Essas abordagens são complementares e enfatizam, de acordo com o objetivo que se tem, algum aspecto.

A pesquisa literária tem tido dificuldades para precisar uma data específica para o surgimento desses mitos. Porém, independente da cronologia precisa para cada um desses mitos, sabe-se que os elementos que os compuseram estão perdidos na escuridão do Egito pré-dinástico. Existem pelo menos quatro escolas egípcias com seus respectivos esquemas que chegaram até nós: escola de Heliópolis, de Hermópolis, de Mênfis e de Tebas. Dessas escolas, destacar-se-ão, nesse trabalho, dois mitos cosmogônicos: o mito cosmogônico de Heliópolis e o mito cosmogônico de Mênfis, mais conhecido como a Teologia Menfita. Esses dois mitos já conterão elementos suficientes para demonstrar como o conceito de realeza humana, ou do rei divino, no Egito, está fundamentado nos mitos cosmogônicos de realeza divina.

O propósito de estudo dessa amostra de mitos é compreender como funcionava a realeza divina que, segundo os mitos, desembocavam na realeza humana. Até aqui se utilizou o termo realeza humana e divina. Aquela para se referir ao líder humano, faraó que se tornou real. E esta – realeza divina – para se referir a realeza dos deuses. A partir da explicação dos mitos de Heliópolis e de Mênfis, não se fará mais essa distinção, porque se verá, através dos mitos, que faraó é divino, isto é, ele é deus, Hórus encarnado. Esses elementos serão, em capítulos posteriores, comparados com o conceito da realeza divina de *Iahweh*.

2.1.5.2.1 O mito de Heliópolis

O mito da Criação de Heliópolis foi desenvolvido num antigo santuário de Rá, na cidade de *Iunnu* e consta em vários documentos importantes contidos no que se chama hoje de “O texto das pirâmides”. No final do antigo reino, as paredes interiores das pirâmides

---

106 TRAUNECKER, 1995, p. 19-20.

107 DERCHAIN, P. Le papyrus Salt 825. Bruxelas, Académie Royale de Belgique, 1965, apud TRAUNECKER, 1995, p. 24.

foram inscritas com uma série de textos que descrevem rituais e magia. Essas inscrições constituem o mais antigo corpo literário de escritos religiosos dos egípcios. Nesses textos, constam toda a fonte primária da história do pensamento egípcio e sua relação com o mundo bíblico. Os textos foram encontrados nos túmulos dos onze reis[108] e rainhas de Saqqara, a necrópole da capital, Mênfis.[109] A teologia de Heliópolis foi, sem dúvida, a teologia mais influente no Egito antigo.

Uma parte do texto relacionado a esse mito diz:

> No início nada havia, nada existia,
> Tudo era treva e escuridão.
> Nada tinha forma e não se tomava consciência dos outros,
> Pois não havia como distingui-los
> Porque não havia luz.
> Tudo estava, pois, latente, inerte...
> Mas neste abismo cósmico onde
> A possibilidade de tudo esperava,
> Uma força,
> Trazendo de si a eternidade
> Como se fosse massa disforme, ali permanecia, silente [...] [110]

Na cosmogonia de Heliópolis havia o mito da Enéada, ou seja, o agrupamento dos nove deuses das origens (Atum, Shu, Tefnut, Nut, Geb, Isis, Osiris, Neftis e Seth).[111] No mito, quando o mundo ainda nem existia, havia um oceano primevo (caos original?[112]) – as águas primordiais – denominado de *Nun,* que era o estado de inércia, antes da criação. Trevas cobriam a face do abismo, pois ainda não havia sol[113]. Ali, dentro desse grande oceano (dentro do abismo escuro e líquido), estava *Atum*, alguém que continha "dentro de si" (ainda que sem consciência de si e de sua tarefa), a "eternidade e a possibilidade de tudo".[114] Era uma espécie

---

108 Essas inscrições funerárias cobrem um período que vão desde a V dinastia com o Rei Unas, Unis (ca. 2.353–2.323 a.C.), até VIII dinastia com o Rei Ibi (ca. 2.109–2.107 a.C.). Para os estudiosos, como James Allen e Samuel Mercer, além de outros, tais textos ou ritos são muito mais antigos, datando do ano 3,000 a.C. Além dos textos impressos, há atualmente traduções inteiras desses textos (como os mais antigos textos sagrados conhecidos) disponível na *internet*. A primeira tradução completa desses textos para o inglês (de 1952) está disponível em http://www.sacred-texts.com/egy/pyt/index.htm (acesso em 06. jul. 2016).

109 ALLEN, James P. **Pyramid texts**. The ancient Egyptian pyramid texts. 2. ed. Atlanta: SBL Press, 2015. p. 1.

110 Texto das Pirâmides, 587 apud BACHA, 1997, p. 52.

111 Esses nove deuses faziam parte de quatro gerações: 1 Atum; 2 Shu e Tefnut; 3 Geb e Nut; 4 Osíris, Seth, Ísis e Néftis. O número nove (três vezes três) significa o plural divino, o plural dos plurais (TRAUNECKER, 1995, p. 79).

112 Para Lourdes Bacha (1997, p. 52), esse conceito de Caos Primevo é uma interpretação errônea do Mar Abissal, uma vez que, a cosmogonia egípcia jamais admitiu qualquer sentido de desordem antes da criação. Ou seja, embora o universo ainda não estivesse criado, mas já estava planejado, no "pensamento de Atum" e, portanto, nesse planejamento já havia ordem e harmonia, simbolizadas pelos polos (negativo/positivo; feminino de Deus, a Maât, e outros pares).

113 COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá**: as origens das crenças no Apocalipse. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 18.

114 BACHA, 1997, p. 52.

de demiurgo criador que por meio da procriação empreendeu a criação do universo organizado como o conhecemos.

Atum[115], "Atom, ou Atum-Rá, Amon, ou Deus, o Criador Incriado, era o único Deus criador da religião do Antigo Egito"[116] – fundamentado, para alguns egiptólogos, num monoteísmo desde as origens[117] – emergiu das águas primevas criando tudo pela magia, sabedoria e pela palavra divina (aquilo que tradicionalmente se conheceu depois como *logos divino*, muito semelhante a Gênesis 1 e João 1). A primeira ocasião da criação é o surgimento de uma minúscula ilha que emergiu das águas: a colina primitiva. Essa noção refletia a experiência da inundação e refluxo do Nilo, repetida anualmente. O pano de fundo para essa noção é certamente o espetáculo de uma terra que surge da submersão das águas do Nilo. E quando essa terra aparece, após o recuo das águas, ela vem cheia de fertilidade e repleta de criaturas vivas. Trata-se de uma gênese anual[118].

Com a emissão da palavra, no meio do vazio, houve uma explosão, o sol Rá foi criado, bem como a manifestação visível de Atum, ou seja, a luz. A certa altura o deus-sol Rá se tornou o deus supremo da cidade de Heliópolis e logo foi identificado ao antigo deus tribal dos heliopolitanos – Atum[119]. Surgiu então, quando do aparecimento materializado de Rá, no céu, a primeira colina na terra (primeira matéria sólida). Depois de certo tempo, Rá fica muito solitário[120] e, por isso, dá início ao processo de criação nessa matéria sólida, onde cria tudo e coloca toda a sua obra. Primeiramente, num processo de autoprocriação, começa a produzir os pares de deuses: Shu/Tfnut que são a personificação do ar (princípio vital, sopro de vida) e umidade atmosférica (águas), respectivamente.

---

115 A natureza deste ser achava-se contida em seu nome. O termo é derivado de uma raiz que significa "completar, concluir, acabar", mas também "não ser", a dualidade, típica das categorias egípcias, não apenas no nível etimológico, mas também ontológico dessa própria divindade. Era tanto um deus/conceito, quanto ao mesmo tempo um deus histórico adorado há muito em Heliópolis (TRAUNECKER, 1995, p. 94).

116 BACHA, 1997, p. 52.

117 Embora não seja esse o ponto principal aqui, vale ressaltar que não há unanimidade na pesquisa quanto à questão do monoteísmo versus politeísmo, nas origens da religião egípcia. Durante boa parte do século XIX, a tese dominante foi a de um monoteísmo mais ou menos dominante (para J. F. Champollion, Amon-Ra era o ser supremo, apud TRAUNECKER, 1995, p. 21). Depois surgiu, com P. Le Page-Renouf, a proposta henoteísta, em que cada fiel tinha o seu deus único. Com a descoberta dos Textos das Pirâmides (1881) e a descoberta das sociedades totêmicas, nos fins do século XIX a pesquisa foi em outra direção, a do politeísmo. O renomado Adolf Erman (de Berlim, 1905-1937) foi quem mostrou a evolução da religião egípcia, e, nesse sentido, o que se parece com monoteísmo seria, nessa Escola Pragmática, algo que se alcançou só com a 18ª dinastia. Henri Frankfort (1946), da Escola Moderna, descartou qualquer classificação nos moldes politeísmo/monoteísmo e propôs a diversidade de abordagens, com os múltiplos pontos de emergências; essa pesquisa predominou por algumas décadas, até que J. Assmann (apud TRAUNECKER, 1995, p. 23, 112) mostrou, por meio dos estudos dos hinos egípcios, a relação e a distância entre esses dois conceitos tão opostos e, às vezes, tão presentes na literatura egípcia.

118 COHN, 1996, p. 19.

119 COHN, 1996, p. 20.

120 BACHA, 1997, p. 53.

A partir de Shu sairiam os espaços liminares superior e inferior, a segunda dupla de deuses (a terceira geração): Geb/Nut. Geb era o pó, a matéria, a terra, o barro que iria receber o sopro de vida de Shu. Já Nut era o céu, o espaço. Esse casal, céu e terra (Nut/Geb) ficou por muito tempo unido sem desejar separar-se, até que Atum-Rá, enciumado, resolveu separá-los (céu da terra), visto que o abraço entre o céu (Nut) e a terra (Geb) era tão apertado que não havia espaço para seus filhos nascerem.[121] Atum-Rá não fez ele mesmo a separação, mas deu ordens a Shu, o Grande Deus do Ar, para que os separasse. Assim, Shu interpôs-se entre Nut e Geb*:* com seus pés sobre Geb*,* subjugou-o embaixo, e, elevando Nut para o céu, colocou-a lá em cima, sobre suas mãos.[122]

Saindo do mundo cósmico, a próxima geração provinda de Atum simbolizaria o mundo dos vivos e a ordem social (por meio do mito de Osíris[123]). Os quatro filhos do casal Geb e Nut seriam os casais: Osíris e Isis, Set e Neftis. O primeiro a nascer foi Osíris (sabedoria sábia, consciência universal de Rá), que já veio coroado desde o ventre da mãe e se opunha a Set (a força brutal, que reinava nas zonas selvagens do mundo[124]).

Néftis, irmã de Osíris, era considerada a esposa de Set para manter o equilíbrio das entidades antagônicas. Já o casal Isis (mãe) e Osíris (pai) representava o gênero humano. Isis era símbolo da fecundidade e da vida, a forma da qual o homem faz parte. Já uma das características de Osíris era *As-ar* (Trono da Luz), símbolo da perfeição e da beleza.[125] Para salvar seus filhos, Atum-Rá ordenou a Nut e a Geb, o céu e a terra, que guardassem seus domínios contra serpentes das trevas (representavam o conhecimento sem iluminação) e nomeou Osíris como Rei do Egito, e Ísis, a sua rainha. Atum-Rá então os transferiu para o reino de baixo. O objetivo com essa transferência ou implantação do Reino de Osíris na terra seria que eles implantassem a justiça na terra.[126]

Ao chegarem ao Egito, Osíris e Isis, receberam a tarefa de auxiliar e instruir o homem nas regras de sobrevivência, plantio, colheita, família, rituais, ética para que

---

121 BACHA, 1997, p. 54.

122 ANEXO VI que mostra a imagem do Universo, segundo o *Livro de Nut* (teto cenotáfio de Séti I, em Abido, Egito).

123 O texto mais conhecido, constante no Papiro Chester-Beatty 1, datado de aproximadamente 1.150 a.C., contém elementos que estariam ligados com as primeiras dinastias (BACHA, 1997, p. 72).

124 TRAUNECKER, 1995, p. 95.

125 Essa definição das características de cada uma dessas divindades não pode ser completa em si mesma, isso porque as divindades egípcias tinham atributos e características diversas. Por exemplo, segundo Lourdes Bacha (1997, p. 43), Hórus possuía cento e trinta e oito atributos e denominações diferentes. Ísis, por sua vez, além do conceito mãe do mundo (e natureza, gestação e amor) também tinha vários outros conceitos. Osíris tinha uma ideia que era subdivida em cento e vinte e três aspectos, sendo "o trono da luz" a principal (BACHA, 1997, p. 43).

126 Há um Hino a Osíris, datado do Novo Império, que apresenta uma linha "Ele (Osíris) estabeleceu a justiça ao longo das duas margens" (BACHA, 1997, p. 75).

alcançasse harmonia, paz e tivesse menos sofrimento.[127] Porém, Osíris foi vítima de assassinato pelo irmão Set, que além do assassinato, também afogou seu corpo nas águas do Nilo para que descesse em direção ao mar e nunca mais voltasse ao Egito. Posteriormente, numa busca incessante, Isis achou seu corpo e o trouxe para o Egito, mas Set encontrou-o e o esquartejou enviando partes para todo o Egito. Isis, junto com Néftis (esposa de Set), teria reunido os pedaços e os juntou, transformando-o na primeira múmia (representando a humanidade). Depois disso, Isis e Néftis, transformadas em falcões insuflaram nas narinas de Osíris o sopro de Shu. Osíris ressurgiu, porém, Rá determinou que o reino de Osíris (deus no mundo dos mortos - *Duat*) deveria ser transportado para o céu, onde, naquele lugar, deveria governar.[128]

Porém, para manter o plano de salvar a humanidade, Atum-Rá fez com que ainda permanecesse na terra um fragmento (falo) do corpo de Osíris. Pouco tempo depois, Isis, mesmo sendo virgem, engravidou e deu a luz a um filho de Osíris, um menino, uma criança Heru-Sa-Ast-Osiris, chamado Hórus, o filho de Isis e Osíris, o filho de Deus. Assim, a salvação coletiva que dependia da sobrevivência do seu herdeiro foi assumida por seu filho, Hórus, menino e filho de Isis. Hórus, por sua vez, é o rei herdeiro de Osíris, ou seja, é também o deus que o faraó vivo encarna.

Para Lourdes Bacha[129], esse trio, Osíris, Isis e Hórus, não pode ser visto separado, pois representam três leis cósmicas: Universo, Natureza e o Homem, ou ainda, consciência (alma), forma (corpo) e mente (espírito). Assim, esse processo tornou-se análogo a alguns outros, em outras religiões, visto que contém a metáfora para um retorno ao Pai, ou ao Reino do Pai (Hórus indo para o mundo de Osíris). Isso era mito que se aplicava ao faraó (Hórus) que morria, ou seja, virava um (Osíris). O novo faraó seria um novo Hórus, ou seja, um "Hórus vivo" (um título de faraó), visto que o anterior (morto) havia virado um Osíris.

2.1.5.2.2 A interpretação política do mito de Heliópolis

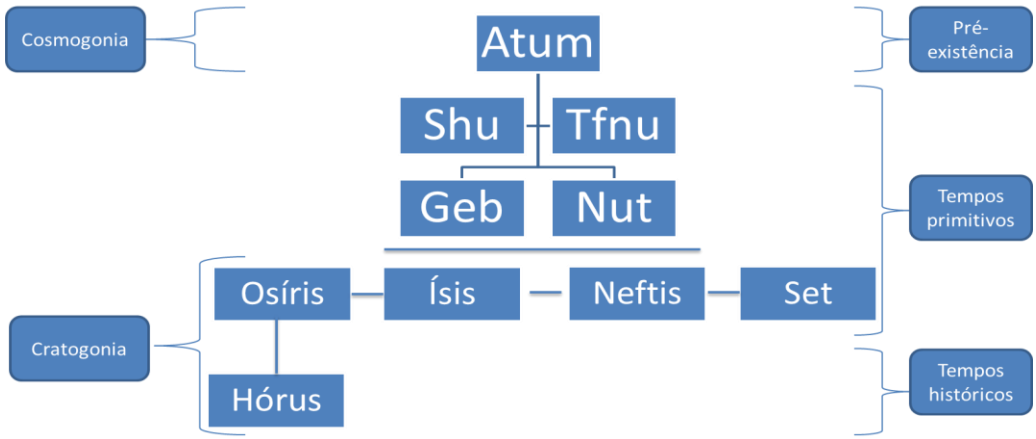
A genealogia dos deuses no mito de Heliópolis não fala apenas sobre o mundo dos deuses, mas é uma genealogia da realeza ao mesmo tempo em que sintetiza uma cosmovisão e uma cronologia dos templos. Para Assmann[130], no Egito o mito é mais um fenômeno político do que religioso e, portanto, mais correlacionado com a estrutura monárquica pronunciada da forma de estado egípcia do que com a estrutura politeísta da religião egípcia. O mito não

---

127 BACHA, 1997, p. 75.
128 BACHA, 1997, p. 80.
129 CARDOSO, 1999, p. 28-29.
130 ASSMANN, 1984, p. 150.

envolve apenas aspectos cosmogônicos, mas também cratogônigos[131]. Em sua primeira parte, refere-se ao universo, em outra, ao poder e à realeza.

Num segundo nível de leitura é possível identificar, em toda a lista, que ela se refere à sucessão no ofício real. Atum foi o primeiro rei – dele vieram todas as coisas. Ele foi seguido no trono por Shu/Tfnut (como uma consequência dos eventos relatados pelo mito da vaca celestial). Depois, Geb governou e foi seguido por Osíris. Osíris foi morto por *S*eth. O ofício recai para Hórus, mas apenas como pretensão e tarefa: visto que ainda precisa conquistar o reino. No final, a lista é dirigida e decidida por um único deus. Aqui também os deuses individuais enfrentam os deuses agrupados. Atum (como o deus da preexistência) enfrenta os que emergiram dele, e Hórus (como o deus da história encarnado na terra no respectivo rei) enfrenta os que o precederam no reino nos tempos primitivos. Assim a um só tempo temos três tempos: o da preexistência, o primitivo e o histórico.[132] Esse último se consolida com o rei que agora está teologicamente legitimado. Veja a seguir o gráfico:



Destaca-se como o mito atribui ao presente uma pré-história, que interpreta, certifica e legitima politicamente a realeza. Para Assmann[133], o mito está enraizado no presente e dele sai para representar a realeza em seu devir. Fica, portanto, claro no mito da cosmogonia heliopolitana a sua leitura política como um mito da sucessão. O mito não trata do passado, mas, sim, do presente. Ainda há que se destacar que o mito termina com um rei, assim como todas as coisas surgiram de um único deus.

Isto é, Hórus é, de alguma forma, a escatologia realizada de Atum. Hórus retoma a ordem inicial. Além disso, percebe-se como o modelo cratogônico de Heliópolis apresenta a realeza em meio ao caos, o qual foi instaurado com a inserção do mal – que se deu quando Set

---

131 A palavra vem do termo "*krátos,eos,ous*" (na língua grega significa "força, poder, autoridade") e de *ginomai* (expressão grega γί(γ)νομαι /γέγονα), que significa "vir a ser, tornar-se, entrar em um novo estado de ser".

132 ASSMANN, 1984, p. 145-150.

133 ASSMANN, 1984, p. 149.

matou Osíris. Para o modelo heliopolitano, o rei surge em meio ao caos e é uma resposta ao caos. Como já foi dito, o deus que faraó encarna é Hórus. A realeza divina incorpora-se no Faraó que se torna um instaurador da ordem em meio ao caos em todas as esferas da vida.

2.1.5.2.3 O mito de Mênfis

A cidade de Mênfis (Men-Nefer) foi outro centro importante para o Egito Antigo. Ali os teólogos menfitas fizeram uma adaptação ou uma versão alternativa do mito de Heliópolis. Considerando que, em Mênfis, a divindade principal adorada era Ptha (no templo que ficava ao sul da grande Muralha de Mênfis), então, na teologia menfita, Ptha assumia o lugar de Atum-Rá como demiurgo criador. Ele é o deus da colina principal e, portanto, é chamado no mito da criação de Ptha-Tatenen. O destaque nesse mito é que Ptha é a mente (ou coração – a consciência) e a palavra, o Verbo (a língua), o mundo físico.[134]

Os textos que temos dessa escola cosmogônica foram encontrados no tratado da "Teologia Menfita"[135], um documento atualmente deteriorado, composto de seis partes.[136] Os textos desse tratado têm sido utilizados por egiptólogos para demonstrar a relação entre a base teológica e a sustentação da realeza.[137] Algumas ênfases nesse mito são também suas características peculiares; por exemplo, nesse mito Ptha, a terra frutífera, une-se à própria colina principal, a terra que se levanta, dando origem ao Egito e, depois, ao resto da criação,

---

134 BACHA, 1997, 55.

135 O texto é um documento muito importante que data do século oitavo antes de Cristo. Ele consta em uma pedra de granito de 66x137 cm que se encontra no Museu Britânico (EA 498). Ela contém dois registros horizontais de hieróglifos conhecidos como A Teologia Menfita, ou Mito da Criação. A pedra contém gravação em duas linhas e sessenta e duas colunas, gravada por ordem do rei Shabako (712 – 698 a.C.), da XXV dinastia, e pertencia ao templo de Ptah, em Mênfis. Esse texto foi provavelmente escrito para preservar um papiro que estava se deteriorando. Nele consta o relato da criação, gravado na segunda parte, a partir da coluna 48; nesse relato, Ptah aparece como deus supremo, cujos sentidos informam ao coração, que é o centro da consciência e dos pensamentos, que, por sua vez, dá origem as ideias e ordena que a língua as pronuncie, criando assim, tudo por meio da palavra (LÓPEZ, F. La Teología menfita y la Piedra de Shabako. **Egiptologia**, 1997. Disponível em: <http://egiptologia.org/?p=444>. Acesso em: jul. 2016.).

136 FRANKFORT, 1976, p. 48.

137 Embora se trate de um texto relativamente recente, em relação ao surgimento da primeira dinastia, os deuses constantes nesse texto, bem como a mitologia que dá sustentação teológica a Mênfis como a capital não podem ter surgido muito posteriormente ao momento em que Mênfis se tornou a capital da primeira dinastia sob o Rei Menes (BARD, 1999, p. 663). Os deuses de Mênfis são mencionados em outros textos antigos e também reaparecem aqui nesse texto "A Teologia Menfita". Adolf Erman e o egiptólogo Kurt Sethe concordam que o texto original de Shabako datava do período da Primeira Dinastia. Henri Frankfort, porém defende que o texto remonta a um período antigo da monarquia egípcia. Há, portanto, quem defenda que o texto não seja mais antigo que o período de Ramsés II (TRAUNECKER, 1995, p. 99). Em todo caso, o que fica claro é o que o texto apresenta uma fundamentação teológica da realeza egípcia que ajuda explicar a relação teológica com a realeza independentemente se esse texto é antigo, da primeira dinastia, ou do século V, conforme defende H. Junker (JUNKER, H. Die Götterlehre von Menphis, APAW, 1939, **Phil-hist. Klasse**. n. 23. Berlín, 1940.).

com sua boca e suas mãos, mas começa a criação pelo sol, que nessa versão, é o seu filho.[138] Veja a seguir um trecho (da seção I e V) do tratado que fala de Ptha:

> Na forma de Atum veio a ser o coração (consciência) e veio a Ser língua (palavra). Mas o Deus Supremo é Ptha, que dotou todos os deuses e seus Khas (almas) através daquele seu coração que apareceu na forma de Hórus e através daquela língua que apareceu na forma de Thot, ambas formas de Ptha. E assim todos os deuses foram feitos e toda a assembleia divina criada. E assim aconteceu com toda a palavra de Deus com a qual o coração se extremou e a língua ordenou. E assim a feitura de tudo e a criação dos deuses devem ser atribuídas a Ptha. Ele é Tatenen (a Colina Primordial) que gerou os deuses, de quem todas as coisas provieram, tanto o alimento, o sustento divino, quanto qualquer outra coisa boa. Assim foi descoberto e compreendido que seu poder é maior que os dos outros deuses. [...] Então Ptha descansou depois de ter criado tudo e cada Palavra Divina.[139]

No texto acima é dito que Ptha, o Deus supremo, criou todos os deuses e ele preside na assembleia dos deuses. Ptha é também o criador de todas as coisas. Ele é mais poderoso que os outros deuses, e também descansou depois de ter criado tudo.

Na segunda seção do documento, consta a descrição do encerramento do conflito que existiu antes do aparecimento da ordem do universo e do estado. Na referida seção, Hórus e Set, que lutam pelo domínio do Egito, se separam. Nessa luta, Geb[140], o Deus terra, atua como árbitro e, para resolver a questão, divide o país em duas partes, em duas terras, e, depois, arrependido de tal decisão volta atrás e entrega tudo a Hórus. É daí que se conhece a expressão de que a coroa do Alto e do Baixo Egito crescem na cabeça de Hórus[141]. Para Henri Frankfort, está claro que essa unificação dada a Hórus é uma clara representação de Menes que, como Hórus, unifica as duas terras debaixo de um único governo. No princípio da segunda seção da "Teologia Menfita" consta o texto que explica como Hórus se tornou o herdeiro de tudo:

> [...] a Eneada se congregou diante dele [Geb] e separou a Hórus e Set [...] Impediu que pelejassem, e instalou a Set como rei do Alto Egito, no Alto Egito, o lugar onde havia nascido, em *Su* [cerca de Heracleópolis]. E Geb pôs a Hórus como rei do Baixo Egito, no lugar onde se afogou o seu pai, na Metade das Duas Terras [provavelmente nas cercanias de Mênfis]. Assim, pois, Hórus estava em seu lugar, e Set estava em seu lugar, e se puseram de acordo mutuamente com respeito a duas terras em Ajân [frente do Cairo], que é a fronteira [ou separação] das Duas Terras... Pareceu mal a Geb que a porção de Hórus fosse como a de Set, e assim Geb deu sua herança [inteiramente] a Hórus, quer dizer, ao filho de seu filho, seu primogênito [literalmente], seu abridor de corpo.[142]

---

138 CARDOSO, 1999, p. 29.

139 BACHA, 1997, p. 55-56.

140 Seu direito para fazer a divisão como árbitro está, para Frankfort (1976, p. 50), fundamentada no costume oriental que o cabeça da família tinha para atuar como árbitro, além, de ser, como deus terra, o que mais tinha autoridade necessária para definir questões de divisão da terra do Egito.

141 FRANKFORT, 1976, p. 49.

142 FRANKFORT, 1976, p. 50. Tradução minha do texto já traduzido por Henri Frankfort.

Para Frankfort[143], ao chamar o filho de Osíris, Hórus, de abridor de corpos, Osíris está de alguma forma dando a ele legitimidade, como seu filho primogênito. Aqui há uma ligação que mostra porque Hórus tem direito ao reino: ele é o herdeiro legítimo de seu pai. Ademais, é importante destacar, ainda nesse trecho do texto, como Set vai, na primeira divisão da terra, ao lugar onde nasceu para legitimar seu reinado. Porém Hórus, diferente de Set, não vai ao lugar em que nasceu, mas, sim, ao lugar onde seu pai (Osíris) foi afogado por Set. Ou seja, o direito de Set ao trono, está ligado a ele mesmo, associado ao lugar em que nasceu. Mas o direito de Hórus está ligado ao seu pai (local de sua morte), é uma herança recebida. Dessa forma, Hórus aparece como herdeiro das duas terras, mas não por conquista, e, sim, por sua legitimidade na herança.

Assim, se aceitarmos a hipótese do famoso egiptólogo Henri Frankfort[144] de que esse texto foi composto durante o reinado de Menes, o rei responsável por unificar o Egito, então há que se reconhecer a existência de uma estreita relação entre a realeza política e a base teológica, o que foi responsável por criar o imaginário necessário para a mentalidade egípcia que legitimou os reis humanos. Aliás, vale ressaltar, o que afirma Ciro Flamarion Cardoso[145], que no Oriente Próximo, a política, a economia e a religião estavam ligadas, visto que o templo era parte integrante do aparelho do Estado. Para o especialista García Pelayo[146], a política não formava uma realidade distinta das outras. Na verdade, só com os gregos começou-se a perceber o aspecto político como realidade autônoma, o que veio a culminar na sua secularização apenas no mundo moderno. No mais, em todas as culturas antigas, a política, a religião e os empreendimentos econômicos, são, na verdade, três dimensões de uma única realidade.

2.1.5.3 A pessoa do rei

As mitologias descritas acima demonstram como a realeza divina justificava o imaginário para a realeza humana. Era uma justificação teológica. A realeza humana não era algo separado da unidade e do equilíbrio cósmicos, mas fazia parte dele. A concepção de realeza deu ao rei a categoria de que precisava para manter-se no poder. Então a forma como se concebia o rei egípcio também é fundamental para compreensão dessa estrutura estatal que, no Egito, estava primordialmente concentrada na pessoa do rei. O rei é, no Egito, responsável pela história. Ele tem proeminência em todas as dimensões da vida: ele presta culto devido

---

143 FRANKFORT, 1976, p. 50.
144 FRANKFORT, 1976, p. 50.
145 CARDOSO, 1990, p. 10.
146 PELAYO apud CARDOSO, 1990, p. 11.

aos deuses, constrói palácios, templos e túmulos, conduz expedições guerreiras e ganha para si só as batalhas. Ele é apresentado como o "senhor do Universo". O seu nascimento é divino, o seu advento é majestoso, o seu jubileu é esplêndido e sua morte é sublime.[147]

No imaginário egípcio o rei possuía poderes sobrenaturais. Em muitos textos egípcios ele era chamado de "o deus" (*netjer*) ou "bom deus" (*netjer nefer*). O faraó, no Egito, não é semelhante a um plebeu, mas é dotado de uma sobrenaturalidade que lhe é característica por ser ele, como já ficou descrito nos mitos acima, Hórus[148] (representado pelo símbolo do falcão).

Os títulos relacionados a Hórus são, às vezes, também encontrados relacionados com o rei do Egito, uma vez que o rei é uma encarnação desse deus. Por exemplo, o epíteto de Hórus, "o Grande Deus", também aparece em nomes de reis da quinta e quarta dinastia (Snefru e Jufu[Jeops]).[149] Além disso, como deus do céu que abarca toda a terra do Egito, com as asas estendidas, assim é Menes, o homem responsável por unificar o Egito. Henri Frankfort[150] explica como a maioria dos estudiosos refere a relação de Hórus com o rei do Egito com o fato de que Menes teria tido origem em Hieracômpolis, local em que se adorava Hórus, o deus falcão. Embora Frankfort reconheça que a origem de Menes esteja associada com o local em que se adorava Hórus, ele reconhece que há mais coisas envolvidas nisso. Especialmente, porque os deuses locais não eram conhecidos apenas em sua origem. E, no caso de Hórus, ele se tornou amplamente reconhecido no Alto Egito como um deus supremo.

Com esse amparo religioso e divino, o rei não pode ser contestado, o que pode ser também historicamente comprovado no Egito com a ausência de revoluções populares, exceto a revolução do Êxodo, que também não está documentado no Egito, senão apenas na Bíblia hebraica. Se o evento do êxodo for histórico e não somente teológico, então tem que se dar sobre outras bases que não sejam os fundamentos teológicos do Egito, pois segundo as crenças egípcias o rei não pode ser contestado. Seria por esse motivo que no primeiro encontro de Moisés com Faraó, segundo a Bíblia Hebraica, Faraó diz não conhecer *Iahweh*? Faraó diz: quem é o *Iahweh* para que eu ouça a sua voz e deixe Israel partir? Não conheço *Iahweh*, tampouco permitirei Israel partir (Êx 5.2).

Nos Textos das Pirâmides[151], há um trecho em que se podem identificar várias prerrogativas que o rei tinha, a partir de uma descrição da divindade (Hórus) que o rei encarnava:

---

147 BRISSAUD, 1978, p. 69.
148 FRANKFORT, 1976, p. 60.
149 FRANKFORT, 1976, p. 63.
150 FRANKFORT, 1976, p. 63.
151 Veja nota de rodapé 69.

> Hórus, o qual restaurou o seu olho com ambas as mãos;
> Vocês não obedecerão aos ocidentais, vocês não obedecerão aos orientais, vocês não obedecerão aos setentrionais, vocês não obedecerão aos meridionais, vocês não obedecerão àqueles que não estão no meio da terra – mas vocês obedecerão a ele (Hórus).
> Ele é o que restaurou você,
> Ele é o que construiu você,
> Ele é o que o estabeleceu,
> Vocês farão para ele tudo o que ele vos disser, onde quer que ele vá.
> Vocês ofertarão a ele todas as águas que estão (e estarão) em vocês;
> Vocês ofertarão a ele todas as árvores que estão (e estarão) em vocês;
> Vocês ofertarão a ele todo o pão e cerveja que estão (e estarão) em vocês;
> Vocês ofertarão a ele as oferendas que estão (e estarão) em vocês;
> Vocês ofertarão a ele tudo o que está em vós.
> Vocês o levarão a qualquer lugar em que coração dele desejar estar.[152]

Os textos religiosos, portanto, são uma tentativa de transladar para a realidade aquilo que não se pode racionalizar, mas que se conhece. No texto acima, identificam-se claramente as partes que compõem o texto. O texto começa com a apresentação de Hórus, que é o deus encarnado na pessoa do Faraó. Na primeira frase, consta a apresentação de Hórus e o que ele fez (*ele te restaurou*), ou seja, a prerrogativa que ele tem para exigir obediência. Hórus restaurou o olho com ambas as mãos, o "olho de Hórus" é também símbolo da terra do Egito. A seguir, a expressão "vós" ou "vocês obedecerão" é, para Ciro Cardoso[153], uma provável alusão ao Vale e ao Delta, ou seja, os dois Egitos. No texto, as duas terras estão proibidas de prestar obediência a qualquer outro poder, seja onde estiver. Hórus, divindade que o rei encarna, é o único que deve ser obedecido.

A seguir o texto volta a apresentar a legitimidade de Hórus por meio do que ele fez. Essas ações dão a Hórus a prerrogativa de direitos sobre os súditos e sobre todos os bens do Egito. Os súditos devem entregar ao rei as riquezas do país como forma de tributos e ofertas. Onde o rei estiver, ele pode exigir, como o Hórus encarnado, os seus direitos, tudo o que o seu coração desejar. O texto parece demonstrar uma espécie de relação de suserania e vassalagem. O rei é um suserano com prerrogativas e direitos sobre todo o Egito. Todos os demais, diante do rei do Egito, são vassalos.

Para Henri Frankfort, o rei era a única fonte de autoridade, e todas as esferas do poder, fossem políticas ou religiosas, estavam sob seu comando. O rei não era o administrador direto de todas as províncias, pois para isso tinha os vizires, que eram os verdadeiros administradores do país. Mas eles mantinham o rei informado de todos os pormenores e só tomavam algumas decisões mais importantes sob a autorização do rei. O poder do rei, no Egito, não estava separado nas esferas como conhecemos atualmente. O executivo, o

---

152 Discurso ao Sol na porta da Duat. ALLEN, 2015, p. 270, § 587.
153 CARDOSO, 1990, p. 42.

legislativo e o judiciário estavam juntos, uma vez que o rei tinha poder sobre toda a ordem coesa da criação, como foi estabelecido no início da criação.[154]

Na esfera religiosa, de igual modo, o rei é o soberano e o sacerdote não é outra coisa se não servo do rei[155], ou enviado do rei para contemplar a divindade. O rei é também o pacificador, o responsável pelos projetos de construção e de avanço nos tempos de paz, bem como o capitão general e, ao mesmo tempo, conselheiro de guerra nos momentos de conflito. Tudo isso está associado ao rei, porque ele é o responsável pela manutenção da justiça e da ordem, conforme se verá a seguir.

No Egito Hórus é o deus que (de acordo com o texto das pirâmides, apresentado acima) exige devoção exclusiva, obediência total e oferta plena. Ao encarnar essa divindade faraó se torna procurador de todos esses direitos. Agora ele tem nas mãos todo o poder para exigir qualquer coisa que ele desejar, pois todo o Egito, bem como as pessoas e os bens dessa terra, lhe pertencem. Algo parecido com o texto das pirâmides é o código da aliança de Israel em:

> Eu sou *Iahweh*, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão.
> Não terás outros deuses diante de mim. (Êxodo 20.2, 3)
> Hórus, o qual restaurou o seu olho com ambas as mãos;
> Vocês não obedecerão aos ocidentais, vocês não obedecerão aos orientais, vocês não obedecerão aos setentrionais, vocês não obedecerão aos meridionais, vocês não obedecerão àqueles que não estão no meio da terra – mas vocês obedecerão a ele (Hórus). (Texto das pirâmides)[156].

Embora sejam textos de contextos diferentes, a lógica argumentativa é semelhante, visto que há uma parecida relação de suserania e vassalagem que permeia os dois textos. Tanto no primeiro quando no segundo, há uma apresentação divina (*Iahweh* e Hórus) seguida da descrição da ação divina que justifica a exigência de lealdade. Em seguida, o código hebraico apresenta dez mandamentos (Êx 20.4-17), enquanto o texto das pirâmides apresenta sete mandamentos, conforme abaixo:

> Vocês farão para ele tudo o que ele vos disser, onde quer que ele vá.
> Vocês ofertarão a ele todas as águas que estão (e estarão) em vocês;
> Vocês ofertarão a ele todas as árvores que estão (e estarão) em vocês;
> Vocês ofertarão a ele todo o pão e cerveja que estão (e estarão) em vocês;
> Vocês ofertarão a ele as oferendas que estão (e estarão) em vocês;
> Vocês ofertarão a ele tudo o que está em vós.
> Vocês o levarão a qualquer lugar em que coração dele desejar estar.

---

154 FRANKFORT, 1976, p. 76-79.

155 Num papiro em que consta um ritual cotidiano do templo de Amon, em Tebas, o sacerdote que oficia registra duas vezes: “Sou o sacerdote. É o rei que me tem enviado para contemplar ao deus”. MORET, A. Le rituel du culte divin journalier em Egypte. París: 1902, p. 42-43, 55, apud FRANKFORT, 1976, p. 79.

156 ALLEN, 2015, p. 270, § 587.

Realizando uma análise crítica, a partir da atualidade, é possível identificar aí um dos problemas do sistema que justifica a realeza humana a partir da realeza divina como se fez no Egito e, posteriormente, também se faria em Israel, na época da monarquia. Quando o poder do rei se legitima pela realeza divina, ele poderá exigir coisas que só a divindade exigiria. Então se ele faz algo bom e justo, faz em nome dos deuses ou como o próprio deus, mas se faz algo que consideramos mau, também o faz na condição de divino. De modo que se ele é um rei divino, o que fizer seja bom ou mau, estará justificado e não se poderá contestar, pois ninguém gostaria de encontrar-se lutando contra qualquer divindade ou seu representante.

Além disso, no pensamento egípcio o rei tem legitimidade para fazer qualquer coisa, pois possuindo a responsabilidade de manter a ordem, acredita-se que tudo quanto fizer, será em nome de Maât, isto é, para defender a ordem em lugar do caos, como se verá abaixo.

2.1.6 O conceito de Maât e a realeza

2.1.6.1 A Maât como fundamento do pensamento egípcio

A ordem e o equilíbrio são conceitos importantes no imaginário egípcio. Maât era filha de Rá, o soberano solar. Essa deusa representava a ordem e o equilíbrio, aquilo de que o mundo precisa para subsistir harmoniosa e equilibradamente. De acordo com o imaginário egípcio, o demiurgo Atum-Rá, ao criar o cosmos, teria também criado dois deuses: Chou e Tefnut-Maât. Para J. Assmann[157], Maât era o princípio da coesão social. Rá se alimentava de Maât, isto é, tanto a divindade quanto a criação respeitavam as leis de equilíbrio e harmonia (que respeitava a coesão social) previamente estabelecidas. Os egípcios acreditavam que não apenas eles mesmos, mas também suas divindades estavam subordinados e sustentados pelo princípio da ordem que abrangia tudo: maât[158].

Maât é o conceito que significava "justiça" ou "verdade", mas também mais geralmente a ordem cósmica e a ordem na terra que o rei acreditava garantir através da adequada propiciação dos deuses e do bom governo (personificada pela deusa Maât)[159]. Maât é considerada a bem-aventurança cósmica. Ela aparece nos Textos das Pirâmides e no Livro dos Mortos[160] como já existente na criação do mundo. Maât está no fundamento do pensamento egípcio como o responsável pela ordem, equilíbrio e organização do cosmos.

---

157 ASSMANN. J. **Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale**. Paris, 1989, apud TRAUNECKER, 1995. p. 120.

158 COHN, 1996, p. 23.

159 BARD, 1999, p. 1093.

160 O verdadeiro nome do Livro dos Mortos era "Saída para (a luz de) o Dia". Sua primeira versão foi dada em 1842, pelo egiptólogo alemão Karl Richard Lepsus, depois de ter sido descoberto por Champollion, o

2.1.6.2 A Maât e o rei

Essa personificação da deusa Maât, filha do rei-sol, Rá, é a mais surpreendente manifestação da ordem cósmica já estabelecida no Egito. O equilíbrio entre a chuva e a seca, entre a abundância e a fome, entre as estações do ano, enfim, tudo necessitava dessa ordem. Aqui essa ordem não se aplica apenas à natureza, mas também à esfera do poder. A ideologia da realeza egípcia se apropriou desse conceito da Maât, e o rei passou a incorporar o poder da Maât. Assim, como portador da Maât, o poder do rei é também responsável por dominar e promover os processos naturais. Somente o rei propicia e oferta a Maât, visto que, como governante, conhece os valores pelos quais o Egito deve ser guiado. Para Assmann[161], a restrição da apresentação de oferta a Maat ser exclusividade do rei é um reflexo da capacidade superior e única do faraó de discernir as verdadeiras funções e valor da Maât. Somente como o governante divinamente apoiado, conhece os valores pelos quais o Egito deve ser guiado.

Para Christian Jacq, no Egito Antigo, o que mais se temia era o caos, o estado da negatividade; esse estado de negatividade era oposto a *Maât*, a ordem das coisas. Não basta a boa vontade para evitar a desordem que, a termo, condena toda a civilização.[162] E o estado, a realeza, era responsável pela eliminação desse caos. Aliás, a interpretação que se fez da mitologia na implantação e manutenção da primeira dinastia é característico da história contada sob a ótica egípcia que tenta mostrar a ligação e a repetição contínua do que existe desde a criação até e durante o reinado dos deuses na terra.

O rei era, portanto, como gestor do país, o responsável pela Maât. Só ele estava habilitado a dialogar com os deuses, por ser o representante da humanidade. Nas palavras de Claude Traunecker[163], "o rei, símbolo vivo da humanidade, servia como elo entre o real e o humano", uma vez que ele mesmo era ao mesmo tempo humano e real, servia, por isso, como elo perfeito. "Era o encarregado de fazer reinar a Maât na terra".

---

arqueólogo francês. No Egito Antigo, a alma era imortal e de natureza divina e depois de separar-se do corpo viajaria para a Eternidade. Para essa viagem o morto precisava de uma boa dose de conhecimentos mágicos que o Livro dos Mortos procurava dar. O livro era colocado junto à múmia ou embaixo de sua cabeça, outras vezes era copiado em partes na tumba. O mais comum era que o deixassem junto ao cadáver para que este aprendesse a recitar os capítulos. Com o livro, acreditava-se que o defunto teria instruções para vencer todos os obstáculos. Sabe-se também que o referido livro destinava-se não somente aos que faleciam, senão também aos iniciados e aos que desejavam ser iniciados. É possível que o tal livro date da época do Império Novo (1.580 a.C. a 1.160 a.C.) Entretanto, talvez a obra também recolha textos mais antigos – o do Livro das Pirâmides (Império Antigo) e o do Livro dos Sarcófagos (Império Médio). **O LIVRO dos mortos do antigo Egito**: o primeiro livro da humanidade. São Paulo: Hemus, 1982. p. 9-19.

161 ASSMANN, Jan. **Der König als Sonnenpriester**: Abhandlungen des Deutschen Archaologischen Instituts, Abteilungen Kairo 7. Glückstadt: J. J. Augustin, 1970 apud TEETER, Emily. The presentation of Maat: ritual and legitimacy in Ancient Egypt. **Studies in Ancient Oriental Civilization**, n. 57. Chicago, Illinonis: The Oriental Institute of The University of Chicago, 1997. p. 1.

162 JACQ, Christian. **O mundo mágico do antigo Egito**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 18.

163 TRAUNECKER, 1995, p. 120.

Nas lutas contra os inimigos da ordem, não apenas o Egito, na pessoa do Faraó, mas também os deuses eram aliados. O representante do panteão egípcio, Amon-Ra, atuava no rei contra todo o ambiente em favor apenas da terra escolhida, o Egito. Um trecho da canção triunfal de Merenptah, que se tornou famosa diz: "No que diz respeito ao Egito (tua única terra), a única filha de Re desde o tempo dos deuses (tu asseguraste a vitória); e é seu (Ra) filho (o faraó) quem está sentado no trono de Shu"[164]. Aqui é dito que o Egito é a única terra eleita e que Faraó é, como filho de Rá, quem está no trono.

Faraó é único responsável pela conquista da vitória: "Você faz a vitória da terra do Egito, sua única terra, sem a mão de um soldado ou qualquer ser humano, mas apenas sua grande força que a salva"[165]. A singularidade do Egito é aqui enfatizada, cujo governante (faraó) mantém o antigo trono divino com as possibilidades e deveres correspondentes aos deuses. O Faraó acumula tarefas divinas e políticas: "é dele a responsabilidade sacerdotal (dos rituais) bem como política (das guerras). Então como representante dos deuses egípcios ele deve conduzir o Egito à vitória"[166].

Assim, com o elo divino, o rei pode falar em nome dos deuses, mas em nome próprio também, uma vez que é também divino; e a um só tempo, ele é o responsável pelo poder, pelo equilíbrio, pela verdade e pela justiça, pelos deuses, pela propiciação adequada, pelos recursos naturais, pelos vassalos, pelas riquezas deles, enfim, por toda a terra, da qual o Egito é o centro. Isso faz parte de todo o arcabouço do imaginário religioso que a teologia, por meio das mitologias e outros recursos, ajudou a construir para fundamentação da realeza no Egito.

2.1.6.3 O ritual de Maât e a legitimidade real

Não é possível falar da realeza no Egito sem uma compreensão *lato* e *stricto sensu* de Maât, isso porque Maât não está ligada apenas aos aspectos da realeza, mas participa estruturalmente dos princípios primordiais da civilização egípcia antiga. Embora quase todos os livros sobre o Antigo Egito falem de Maât, ainda que de maneira genérica, pouco se tem dito sobre o ritual e a apresentação da Maât nos ritos do Egito Antigo. O ritual da Maât expressa a relação do rei com os deuses. Esse é um conceito que permeia o ambiente político e o imaginário religioso, funcionando com uma ponte entre os dois aspectos.

Ademais, como foi demonstrado pela egiptóloga Emily Teeter, pesquisadora no Oriental Institute of the University of Chicago, o ritual tem fundamentalmente duas ênfases: o ritual e a oferta de Maât comemoram a vontade do rei de defender os princípios fundamentais

---

164 MORENZ, Siegfried. **Ägyptische Religion**. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960. p. 52.
165 Text und Übersetzung Bei Helck, ZÄS 83, 1958 T. III, Z. 10/1 und S.35 apud MORENZ, 1960. p. 52.
166 MORENZ, 1960, p. 53.

da ordem mundial que foram estabelecidos desde o início dos tempos; e também funciona como legitimidade da realeza do rei. O ritual da Maât provavelmente tinha finalidade de propaganda política, expressando à humanidade que o rei governou de acordo com a lei e a aprovação divina.[167]

Inúmeros registros mostram que há uma relação entre a legitimidade real e os valores de Maât. O valor e os símbolos de Maât seguiram o rei ao longo de sua vida[168]. Durante o período dos reis ramessidas, isto é, na vigésima dinastia egípcia, quase todos os reis tem Maât em seu prenome, aquele que foi assumido na adesão ao trono.[169] Na verdade, na XXVIII dinastia, bem antes da XX dinastia, já se tem atestado a apresentação de Maât e o seu nome em porção do título do rei. Pelo menos um governante da dinastia XVIII foi coroado no templo de Maât, que antes era ao leste de Pylon em Karnak. A fórmula da apresentação do nome real, mais comumente o prenome, onde aparece o nome Maât, enfatiza ainda mais a prerrogativa real inerente ao ritual. O ritual é geralmente mostrado perto das cenas da purificação ou coroação do rei. Assim, o ato de ofertar a Maât é um poderoso símbolo visível de que o rei é capaz de literalmente defender os princípios de Maât pelos quais o estado é governado.[170]

Kuhlmann[171] sugere que a base do trono do rei é o hieróglifo de Maât. A oferta do nome que o rei assumiu em sua adesão ao trono indica que, como um rei, e não como um indivíduo, ele não só reconhece os princípios de Maât, mas também está associado à deusa e, de fato, é imbuído de Maât. Também as lajes do telhado das calçadas dos complexos funerários do Reino Antigo foram deliberadamente esculpidas sob a forma de sinais em dobro

---

167 TEETER, 1997.

168 Para Teeter (1997, p. 83), a oferta do rei à Maât, enquanto símbolo de legitimidade real, poderia explicar por que a cena da oferta aparece pela primeira vez como um dispositivo iconográfico no tempo de Thutmose III. A representação do ritual poderia ser um reflexo do desejo do rei por uma expressão deliberada de seu direito de governar. Durante seu reinado, as imagens de sua seleção divina bem como das cenas da apresentação de Maât aparecem repetidamente até os últimos anos de seu reinado, o que podem ser expressões de legitimidade. Essa legitimação expressa o mesmo sentimento das cenas de nascimento divino de seu antecessor, ou seja, a confirmação do domínio político através do ritual. Assim, a campanha para profanar os monumentos de Hatshepsut que ocorreram no início do reinado de Thutmose III, assim como as cenas da apresentação de Maât e o relato de seleção oracular, podem ser tentativas de enfatizar sua própria legitimidade em contraste com a de seu antecessor.

169 Alguns exemplos são Ramsés III (User**maat**-re-meryamun), Ramsés IV (Hega**maat**-re-setepenamun), Ramsés V (User**maat**-re-sekheperenre), Ramsés VI (Neb**maat**-re-akhenamun), Ramsés VII (User**maat**-re-setepenre-meryamun), Ramsés VIII (User**maat**-re-Akhenamun), Ramsés IX (Neferkare-setepenre), Ramsés X (Kheper**maat**-re-setepenptah), Ramsés XI (Men**maat**-re-setepenpatah).

170 ASSMANN, Jan. **Ma'at**: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Agypten. Munich: **C.** H. Beck. 1990. p.186.

171 KUHLMANN, Klaus. **Der Thron im alten Agypten**. Abhandlungen des Deutschen Archiologischen Instituts, Abteilungen Kairo 10. Gldickstadt: J. J. Augustin, 1977, p. 94, apud TEETER, 1997. p. 2.

de Maât. Em certas cenas dos túmulos do Novo Reino, a deusa Maât está protegida atrás do rei, enquanto ele está sentado em seu trono.[172]

2.1.6.4 A Maât e o sistema de valores morais

Maât permeou a lei antiga e a administração do estado egípcio. Ela é apresentada como uma justiça duradoura, existente desde a criação do cosmos, é a lei imutável que não pode ser violada. As associações de Maât com o antigo estado egípcio e a ideia da realeza são tão numerosas e penetrantes que se poderia tentar chegar à conclusão de que durante o período faraônico "l'état, c'est Maat" (O estado é Maât).[173]

O significado de Maât não vem de um conceito pronto, mas a partir de um conjunto de características encontradas em autobiografias inscritas nas mastabas (espécie de túmulo egípcio antigo) dos dignitários do Antigo Império (por volta de 2.700-2.200 a.C.), onde constam, com frequência, expressões de lealdade a Maât. Por exemplo, na autobiografia de um famoso rei, do segundo período intermediário, por nome Sheshi, lemos:

> Eu disse e pratiquei a integridade (Maât),
> Eu falei a verdade,
> Eu transmiti as palavras justas,
> Eu governei com retidão,
> De modo a beneficiar-me do amor dos humanos.
> Usei de equidade para com aqueles que se confrontavam,
> Na medida do possível, salvei o fraco das garras do forte.
> Dei pão a quem tinha fome,
> Água a quem tinha sede,
> Vestimenta a quem não a possuía.
> Aquele que não tinha um barco,
> Fiz com que chegasse à outra margem do rio.
> Dei uma morada de eternidade
> Àquele que não tinha um filho que lhe construísse uma.
> *Falsa porta da Mastaba[174] de Sheshi, em Saqqara[175]*

Em outra mastaba (tumba real) localizada em Saqqara, desta feita a de Idu, aparecem expressões muito semelhantes ao que foi encontrado acima, o que mostra que já no período do Antigo Império (2.686 a.C. – 2.134 a.C.) a Maât era um princípio valorizado de equidade e justiça social.

---

172 TEETER, 1997, p. 2.
173 TEETER, 1997, p. 2.
174 Mastaba foi o primeiro tipo de tumba real com alguma significação arquitetônica. Era feita de tijolos crus e depois de blocos de pedras. Essa estrutura surgiu na 1ª dinastia (3.100 a 2.890 a.C.) sendo utilizada pelos nobres do antigo Egito. A estrutura era retangular e o lugar do culto era fora, em frente à falsa porta. JACQ, 1999, p. 27.
175 JACQ, Christian. **A sabedoria vida do Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999. p. 27.
175 GARDINER, A. H., PSBA, XXXVIII, 50 apud FRANKFORT, 1976, p. 75.

> Eu fui correto para com o senhor da integridade,
> Eu satisfiz a divindade com aquilo que ele ama.
> Eu disse e repeti a retidão.
> Usei as fórmulas de retidão e realizei a justiça.
> Eu dei pão a quem tinha fome,
> Vestes a quem estava nu,
> Eu respeitei o meu pai,
> Eu gozei do amor de minha mãe em virtude do domínio,
> Que eu exercia sobre mim mesmo,
> Eu nunca proferi palavras más contra alguém,
> Porque eu desejava a realização e a condição venerável
> Junto com aos deuses e aos homens, para sempre.
> *Mastaba de Idu (Saqqara)*[176]

Conforme textos acima, fazer Maât significa fazer o bem, de modo que o forte dê aos fracos e que a paz social seja preservada evitando-se o conflito. Maât também tem um significado moral. Foi somente após o Primeiro Período Intermediário (por volta de 2.200-2.000 a.C.) que um discurso escrito apareceu sobre Maât. O egiptólogo Christian Jacq reuniu várias expressões, de diversas épocas, que mostram a relação de Maât com o conceito de verdade e justiça.[177]

> Pratica a justiça (Maât), em nome da senhora da equidade (Maât), pois a justiça é equidade.
>
> *Conto do homem do oásis*

> Que Maât tenha seu justo lugar junto ao Faraó,
> Pois o que o Faraó ama é a retidão (Maât).
> Revela ao Faraó a natureza de Maât,
> Pois o que o rei ama é a verdade.
>
> *Kagemni*

> O Faraó colocou a retidão (Maât) no lugar da iniquidade.
>
> Texto das Pirâmides,. 1775 b

> O que convém a um Faraó é a retidão.
> É o interior de sua casa que impõe respeito ao exterior.
>
> *Merikarê*

> Eu dei o máximo valor à regra (Maât)
> Que o princípio divino ama,
> Eu sei que ele vive dela.
> Ela é igualmente meu pão,
> Eu bebo seu orvalho,
> Eu formo com ela um só ser.

---

176 JACQ, 1999, p. 28.
177 JACQ, 1999, p. 23-25.

Palavras da Rainha Faraó Hatchepsout (Spéos
Artémidos, Journal of Egyptian Achaelogy (JEA),
32, 1946, pr. VI).

Maât também abarca o conceito da verdade e justiça, motivo pelo qual o rei, já no Egito, aparece como responsável pela verdade e pela justiça (tanto no sentido natural, quanto divino e social). Por isso, o rei também é visto como juiz, sábio, e legislador quando se diz dele: "A elocução (*hu*) imperativa está em tua boca. O entendimento (*sia*) está em teu coração. Tuas palavras são o santuário da verdade (*maât*)."[178] Em um dos textos das pirâmides, uma descrição é bem significativa: "é a língua do Faraó que pilota a barca da retidão".[179]

Nos textos acima apresentados, fica evidente a relação da Maât com a equidade e a justiça que devem ser praticadas. O Faraó, incorporando a Maât, ou formando um só ser com ela, segundo as palavras da rainha Hatchepsout, deve alimentar-se dela diariamente. A Maât é o alimento diário, assim como comida e bebida. A essa Maât, o rei divino deveria dar o valor supremo. O rei é o responsável pela instauração da verdade no lugar da injustiça e da iniquidade. Assim, o estado de felicidade de um país se medirá pela utilização ou não da Maât, como também diz a referida inscrição: "A felicidade e equilíbrio de um país são consequência da realização da Maât".[180]

Os "ensinamentos", como o de Ptahhotep (localizado entre o fim do Reino Antigo e o começo do Império Médio), dão conselhos para agir na direção de Maât da seguinte forma: "Atém-te firmemente à Regra, não a transgridas", e também "toda conduta deve ter a retidão de um fio de prumo".[181] Eles são dirigidos ao indivíduo para educá-lo pelo exemplo. Nos ensinamentos de Ptahhotep, também se encontram os valores morais de Maât: "Não aja avidamente, é uma doença dolorosa e incurável [...] faz pais e pais [...] maus".

Enquanto a justiça social é valorizada e adotada pelos reis, a ordem e o equilíbrio são mantidos. Por outro lado, a ausência da Maât, enquanto verdade e justiça, promove a desordem e o caos social.

> No diálogo de um homem com sua alma (no Reino Médio, por volta de 2.033-1.710 a.C.), uma imagem apocalíptica do mundo é dada: "Eles saqueiam, cada um rouba seu vizinho [...] o criminoso se tornou um confidente [...] os irmãos são maus [...]". O homem do Diálogo oferece uma explicação para esta situação catastrófica: "Não há mais pessoas-de-Maât, o país é deixado para os fabricantes da iniquidade [...]". De fato, de acordo com este texto, não se fala mais em Maât, isto é, em justiça e verdade.

---

178 GARDINER, A. H., PSBA, XXXVIII, 50, apud FRANKFORT, 1976, p. 75.
179 Texto das Pirâmides 1306c, apud JACQ, 1999, p. 94.
180 Conto do homem do oásis. JACQ, 1999, p. 25.
181 JACQ, 1999, p. 29.

> No mesmo texto se diz que não mais há mais trocas ou escuta entre as pessoas: "A quem eu ainda poderia falar hoje? Os rostos estão escondidos, todos olham para o chão, contra seus irmãos [...] somos privados de amigos [...] aquele em cuja companhia nós andamos não é mais [...] eu estou oprimido pela miséria por falta de um amigo [...]".[182]

Conforme a última parte do texto, percebe-se quão terrível pode ser a situação de um país onde há falta de Maât (justiça). O caos social se expandiu e se difundiu de tal maneira que afetou tudo: não apenas os aspectos políticos, senão também os relacionamentos interpessoais. Quando a Maât some, desaparece também a solidariedade entre os homens. Assim, em períodos de desordem e caos total, como ocorreu no Primeiro Período Intermediário[183], em que a situação catastrófica do país foi descrita em lamentações e queixas diversas que lastimavam a ausência do poder central, bem como instauração do caos político, econômico e social. Ou seja, tudo isso aponta para a necessidade vital da instauração da Maât. Entretanto, vale ressaltar que o rei, enquanto representante da filha de Rá, a Maât, nesse mundo, a serve agindo como juiz (em nome da verdade e da justiça); ele também a serve como quando também lhe oferece sacrifícios e templos aos deuses.

Igualmente, o rei também serve Maât quando vence com armas os seus inimigos, os quais são vistos como agentes causadores do caos. Isto é, o aumento das guerras, realizadas para sustentar a complexidade do estado com sua estrutura, é também justificado pela Maât. Para Ciro Flamarion Cardoso, foi assim que, no apogeu do Reino Antigo, em virtude da necessidade de matérias-primas e prisioneiros de guerra, intensificaram-se as expedições militares, o que resultou na colonização da Núbia e o contato marítimo com a Palestina e outros lugares.[184]

Antes dos reis, as classes dominantes serviam de exemplo e regra de conduta e personificação da Maât. Com o advento das dinastias, o rei personificava e representava a verdade-justiça. Um dos aspectos de fundamental importância para distinguir a justiça egípcia da justiça de *Iahweh*, feita no capítulo 4, é a origem da justiça. Já ficou evidente que a justiça no Egito se origina no rei, visto que a Maât pertence ao rei. O rei formava uma só unidade com Maât.

Segundo, destaca-se a associação da justiça com aquilo que faraó faz. Há também uma relação muito próxima entre o Estado e o rei. Como foi demonstrado acima, o Estado é Maât. A citação acima demonstrou como a língua do Faraó pilota a barca da retidão. Com isso se desejava fundamentar a prática dos juízes de decidir e julgar, segundo as palavras do Soberano. Talvez por isso, afirma Vaux, é que o Egito não sentiu necessidade de uma lei

---

182 ASSMANN, 1999.

183 Foi o período das VII, VIII, IX, X e XI dinastias. Foi durante esse período em que o poder do Egito esteve divido e ele foi governado paralelamente por mais de uma dinastia.

184 CARDOSO, 1990, p. 44.

escrita, porque tinha uma lei viva, o faraó, filho de Rá, deus sobre a terra, cuja palavra criava o direito[185]. Era com prática da justiça que faraó justificava também a escravidão dos prisioneiros de guerra, pois os inimigos da ordem (da justiça) eram considerados causadores do caos.

Nesse caso aplicar a justiça significa de alguma forma manter o status quo, manter a ordem vigente, manter o rei e sua estrutura política, manter o estado estabilizado, manter os escravos e os inimigos do rei (e, por conseguinte, inimigos da ordem) sob controle. A prática da Maât no Egito era vista como parte de uma ordem cósmica desde o início dos tempos. Também parte da prática da justiça estava associada com os rituais de controle das forças da natureza. Dessa forma, também a prática de defesa dos vulneráveis, no Egito, parece ter sido apenas formal, algo tido como o politicamente correto.

Uma das formas de avaliar como era a prática do estabelecimento da justiça para com os mais desfavorecidos é ver como a Maât foi aplicada aos escravos hebreus no Egito. A narrativa do Êxodo, em especial da realização das pragas, parece interpretar a ação de Moisés como ameaça à estabilidade, à justiça, à Maât[186]. E a Maât fazia parte da estabilidade cósmica, dos ciclos naturais e do princípio da vida. Talvez por isso, quando os egípcios expulsaram os hebreus do Egito disseram, com medo: todos morreremos[187].

Assim, o que resta questionar é se a Maât é, de fato, uma ética com aspirações muito altas válida para todos ou um sistema de pensamento utilitarista que leva todos a respeitar e a se submeter a ordem social estabelecida pelos dominantes?

2.1.6.5 A Maât e a religião

Pretendendo falar de religião, é importante definir o que se deseja dizer com este termo, em se tratando do Egito. Fundamentado numa perspectiva sociológica, ainda em termos gerais, Assmann define a religião "como a dialética da proximidade de Deus e da sua transcendência".[188] Isto é, todos estão cientes da inacessibilidade e alteridade de Deus, ao passo que todos que com Deus se relacionam também creem numa presença de Deus que se materializa na comunidade e se expressa nas dimensões culturais de uma época. E quanto ao Egito, existem dois conceitos de religião: um mais amplo e geral; outro mais restrito e específico. Assmann demonstra quais são esses dois conceitos, a partir de um texto egípcio:

---

185 VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004. p. 178.

186 Os oficiais de Faraó lhe disseram após a praga dos gafanhotos: até quando esse homem será uma armadilha para nós? Ainda não percebe que o Egito está sendo arruinado? (Êx 10.7).

187 Êx 12.33.

188 Aqui remeto para a já citada obra de Jan Assmann (1984), o qual faz um bom excurso sobre o significado e os aspectos da religião no Egito (ASSMANN, 1984, p. 8).

> Re usou o rei
> na terra dos vivos
> para todo o sempre,
> falando com as pessoas certas
> e satisfaz os deuses,
> realizou a "Maât" e aniquilou o "Isfet".
> Ele (o rei) dá sacrifícios aos deuses
> alimentando o povo glorioso. [189]

A Maât refere-se à ideia de uma ordem significativa e de uma finalidade da criação. Envolve as coisas da natureza e fenômenos cósmicos abrangendo ordem significativa. Isfet é inimiga de Maât. Isfet é o caos que se materializa com: doença, morte, escassez, injustiça, mentiras, roubo, violência, guerra, inimizade, todas essas são as deficiências de um mundo que foi desorganizado pela perda de seu significado original. As ameaças à Maât – as que habitavam os abismos do mundo inferior – eram personificadas por Isfet, representada pela gigantesca serpente Apófis, ou Apep, que se assemelhava a um dragão. Apófis personificava o caos primordial[190].

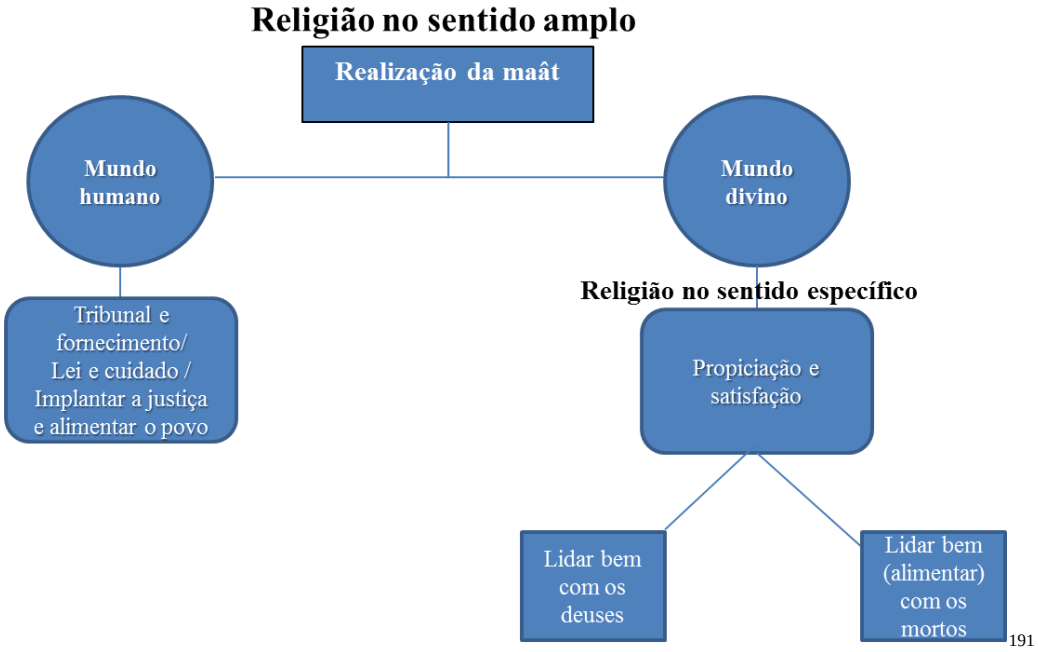
O propósito original da criação é a plenitude, e isso se manifesta com: cuidado e justiça, ou provisão e equidade. A responsabilidade de fazer a justiça, de praticar a Maât é dada ao rei. Para isso ele recebe o auxílio de dois poderes divinos: *Sia* – conhecimento – e *Hu* – palavra. *Sia* dá ao rei a capacidade para perceber a plenitude, e *Hu*, o poder para realização. A abundância é uma questão de fertilidade: disso os deuses cuidam para o rei, o qual, por sua vez, tem a responsabilidade de distribuir os cereais equitativamente.

Com isso chega-se ao primeiro conceito de religião: o mais geral. De maneira ampla, a fórmula egípcia para descrever a religião como um todo é “realizar a Maât”. Realizar a Maât significa duas coisas: propiciar aos deuses (dar-lhes sacrifícios) e fazer justiça ao povo. O significado mais específico da religião é “a propiciação dos deuses”. Para Assmann, isso já liga a religião com a realeza, pois os dois componentes do conceito universal de religião (em sentido amplo) são, ao mesmo tempo, as funções centrais da realeza, isto é: moralidade e jurisprudência (o estabelecimento da solidariedade e abundância na esfera social, através da jurisdição, do cuidado, da provisão); também a religião no sentido mais restrito tem seu aspecto ligado à realeza, visto que também é responsabilidade do rei: cuidar da "propiciação" dos deuses – mantendo um relacionamento justo com eles – e cuidar dos mortos.

---

189 ASSMANN. Jan. **Ägyptische Hymnen und Gebete**. Zürich, n. 20, p. 31-37, 1975 apud ASSMANN, 1984, p. 9.

190 COHN, 1996. p. 37.



[191]

Portanto, para a teologia egípcia, a religião significa, de modo geral, fazer a Maât. Essa distinção entre religião como sentido mais amplo e religião como conceito mais específico esclarece a relação entre o que é profano e o que é sacro. Ainda que, num amplo sentido, tudo na vida egípcia esteja na esfera da religião, numa perspectiva mais restrita, o contato com o santo é fortemente excluído do mundo cotidiano. Para Jan Assmann[192] fica claro como tudo (mundo humano e divino) é religiosamente fundamentado e determinado, mas também existem limites entre o profano e o sagrado. Só o rei permeia todas as esferas, pois seu papel estende-se ao mundo dos homens e ao mundo dos deuses.

Não é fácil traduzir Maât para um único conceito da atualidade. No Estado faraônico onde política e religião são misturados, Maât aparece como uma ideia complexa: energia cosmogônica, ética, divindade. E todos estes aspectos, talvez, tenham um ponto comum no desejo de manter a vida no universo perpetuamente para homens e deuses. Em relação ao comportamento humano, Maât aparece como um alto ideal, servindo aos deuses e ao rei, praticando as virtudes que asseguram a paz social a (solidariedade, a justiça, o respeito pela autoridade ...) e a prosperidade para a maioria, além de garantir a vida após a morte.

Embora o culto à deusa tenha sido privatizado pela realeza no Reino Antigo, ela foi se tornando cada vez mais popular, o que pode ser atestando com muitos registros mortuários no período Ramessida. A aparição frequente de Maât em pinturas de túmulos, a apresentação de sua imagem em túmulos privados, a proliferação de epítetos funerários e novas associações

---

191 Gráfico adaptado de ideias apresentadas em ASSMANN, 1984, p. 9-11.
192 ASSMANN, 1984, p. 11.

sincretistas para a deusa, todas datam de uma época em que, segundo a egiptóloga Teeter, Maât desempenhou um papel relevante para as crenças populares.[193]

2.1.6.6 A Maât e o pós-morte

A Maât, esse duplo conceito de lei e justiça, passou a influenciar também a vida das pessoas que precisariam, após a morte, encontrar-se com Maât, em seu santuário, na sala da Verdade e da Justiça. Ali naquela sala, o coração do defunto seria pesado no tribunal da deusa Maât, de quem dependia a salvação e a vida eterna.[194] Na sala das duas justiças, diante de Osíris e de mais quarenta e dois juízes fazia-se a chamada confissão negativa, registrada no Livro dos Mortos:

> Eis que trago em meu coração a verdade e a justiça, pois arranquei dele todo o mal.
> Não empreguei violência com os meus parentes; [...]
> Não substitui a injustiça pela justiça; [...]
> Não maltratei meus servidores; [...]
> Não privei o indigente da sua subsistência; [...]
> Não matei e não mandei matar; [...]
> Não adulterei os pesos das balanças [...]
> Não subtraí oferendas dos templos; [...]
>
> *Papiro Nebseni*[195]

No texto acima, fica claro, nessa declaração negativa – disponível não apenas aos mortos, mas também conhecida pelos vivos que foram iniciados nesse conhecimento –, qual é o padrão exigido por Maât para alcançar a vida eterna. Segundo as crenças do pós-morte, após a declaração negativa, o falecido teria seu coração pesado numa balança de dois pratos. Em um dos pratos estava uma pena de avestruz (que representava a leveza do coração da deusa Maât) e no outro era colocado o coração que não podia pesar mais que a pena, sob pena de condenação. Nessa lista não há apenas infrações no sentido negativo, mas também a omissão. Outro papiro encontrado, o papiro de Nu, apresenta uma confissão negativa organizada em quarenta e duas sentenças negativa que deviam, cada uma delas, ser pronunciadas para cada juiz, conforme amostra a seguir:

> 1 [...] Eu não cometi ações perversas;
> 3 [...] Meu coração detesta a violência;
> 4 [...] Não roubei;
> 5 [...] Não matei meus semelhantes;
> 8 [...] Não subtraí o que pertencia aos deuses;

---

193 TEETER, 1997, p. 87.

194 Essa vida eterna, que inicialmente era reservada apenas ao rei, foi, a partir do Império Médio, estendida também a toda a população, como é possível identificar através das várias imagens de Maât nos túmulos de pessoas comuns.

195 **O LIVRO dos mortos do antigo Egito**, p. 137-138.

11 [...] Não difamei;
15 [...] Não monopolizei os campos de cultivo;
19 [...] Eu jamais cometi adultério;
27 [...] Jamais pequei contra a natureza dos homens;
32 [...] Jamais faltei com respeito aos deuses.
35 [...] Jamais amaldiçoei o rei.[196]

No texto acima, além da justiça social, da integridade moral e religiosa, destaca-se também o respeito ao rei. Criticar o rei significava também opor-se à Maât e à ordem natural das coisas, uma vez que o rei a incorporava. Por isso o egiptólogo Mathieu Bernard adverte contra idealização excessiva dessa justiça, ao escrever: "a Maât não é a ordem cósmica para servir como um modelo para a sociedade, mas sim uma regra social erigida em princípio cosmológico pela vontade de poder política".[197] Assim, qualquer perseguição subversiva poderia ser mostrada pelo faraó como ameaçando a marcha triunfante do universo. Todos então possuíam a responsabilidade de, em não se opondo subversivamente ao rei, também não perturbar a bela ordem cósmica.

2.2 A realeza na Mesopotâmia

A Baixa Mesopotâmia e o Baixo Egito têm entre si muitas distinções e algumas semelhanças. Ambos têm em comum o fato de constituírem as duas primeiras grandes civilizações do Antigo Oriente. A Mesopotâmia, num extremo do crescente fértil, tinha a planície fértil banhada pelos rios Tigre e Eufrates. E o Baixo Egito, na outra extremidade do conhecido crescente fértil tinha o Nilo que fazia do Egito "uma dádiva do Nilo", como disse Heródoto. A Mesopotâmia foi o berço da civilização do mundo, antes até mesmo da formação da civilização no Egito. O processo de formação dessa civilização durou milênios e pode ser datado desde o aparecimento das primeiras aldeias sedentárias, por volta de 7.000 a.C., até o surgimento de sociedades agrícolas complexas nas cidades-estados no sul da Mesopotâmia, no IV milênio a.C.[198]

2.2.1 O surgimento da civilização na Mesopotâmia

No local que os gregos chamaram de Mesopotâmia (gr. terra entre rios), os arqueólogos encontraram em vários *tel, ou tulul* (montes de terra com acúmulo de resíduos de

---

196 **O LIVRO dos mortos do antigo Egito**, p. 138-141.
197 BERNARD, Mathieu. Les formules conjuratoires dans les pyramides à textes: quelques réflexions. In:_____. **La magie en Egypte**: à la recherche d'une définition. Colloque du Musée du Louvre, Paris, 2002. p. 196.
198 CARDOSO, 1999, p. 19.

ocupação humana) palácios e templos de grandes civilizações como a Suméria, a Babilônia e a Assíria. A primeira delas foi a civilização suméria, designada pelos sumeriologistas como o berço da civilização. O processo de formação da civilização na Mesopotâmia é um processo complexo, e vários fatores podem ter tido sua contribuição. A civilização está relacionada com a vida na cidade.

O historiador Gordon Childe elencou dez elementos necessários para constituição de uma civilização. Esses dez elementos foram reordenados e subdivididos pelo arqueólogo Charles Readman em primários (assentamento em cidades monumentais, especialização do trabalho, concentração de excedente, estrutura de classes, organização do estado) e secundários (obras públicas, comércio de amplo alcance, arte monumental padronizada, escrita, aritmética).[199] Mas como surge uma civilização? Atualmente existem várias teorias sobre o processo de formação de uma civilização. Cada uma das teorias vigentes tem enfatizado um fator determinante em seu surgimento. Os principais elementos são: alteração da prática de subsistência[200], pressão demográfica[201], conflito, intercâmbio e organização social. Porém é importante ressaltar que nas sociedades antigas esses fatores não estavam separados; sendo possível, como afirma o arqueólogo norte-americano Robert M. Adams[202], que no caso da Mesopotâmia tanto a especialização econômica, quanto a diferenciação social e a centralização do poder evoluíram ao mesmo tempo, o que contribuiu para o desenvolvimento dos outros aspectos simultaneamente.

A alteração do fator de subsistência tem sido fundamental para a compressão do processo de formação da civilização na Mesopotâmia. Acredita-se que antes do estágio de formação da civilização suméria, por volta de 3.500 a.C., um longo processo ocorreu. No que concerne à alteração da prática de subsistência, a domesticação de animais e o cultivo da terra foram fundamentais para sua estabilização, transformando o nômade em produtor sedentário.

---

199 WHITEHOUSE, Ruth; WILKINS, John. **As origens das civilizações**. Arqueologia e História. Barcelona: Ediciones Folio, 2007. p. 6.

200 Esse fator econômico, destacado nas teorias de origem marxistas, consiste na alteração do fator de subsistência, especialmente o da irrigação. A teoria é conhecida como "hipótese hidráulica" proposta por Karl Algust Wittfogel (WITTFOGEL, Karl August. **Oriental Despostism**. A comparative study of a total power. New Haven and London: Yale University Press 1957). Essa teoria foi utilizada para explicar o surgimento da civilização nas sociedades que dependiam economicamente dos rios que as margeavam, como o Tigre e o Eufrates (para a Mesopotâmia) e o Nilo (no Egito). Nos locais áridos em que não havia chuva suficiente, não havia como desenvolver a agricultura. Por isso, desenvolveram-se as técnicas de irrigação por meio da construção de canais e diques para melhor aproveitamento da água dos rios. Era necessária também a administração das cheias sazonais desses rios. A organização de todas as atividades exigiu uma espécie de autoridade central, como o templo na Suméria ou o palácio no Egito.

201 Segundo essa teoria, o aumento da densidade demográfica é o motor do desenvolvimento de uma civilização. A pressão demográfica faz com que se desenvolvam técnicas para administração dos recursos limitados de alimentos, já que a organização das sociedades pequenas não pode sustentar grandes comunidades (WHITEHOUSE; WILKINS, 2007, p. 34).

202 ADAMS, Robert M. apud WHITEHOUSE; WILKINS, 2007, p. 34.

Embora a Mesopotâmia tenha sido reconhecida como o berço da civilização, a mudança do sistema econômico parece ter se dado na Palestina, onde fora encontrado, entre 1952 e 1958, na cidade Jericó, uma antiga cidade que datava do início do oitavo milênio antes de Cristo. Em Jericó, uma cidade de cerca de dez acres, circundada por uma muralha, encontrou-se a presença de mós, almofarizes e pilões[203], o que provavelmente evidencia a existência de uma cultura incipiente, o que é uma evidência da transição da mera cata de alimento para a sua produção e sedentarização.

Pode até ter sido em Jericó que surgiu a agricultura, mas foi na região da Mesopotâmia que ela se desenvolveu e se espraiou, sendo um dos pilares da formação da primeira civilização. Por volta de 7.000 a.C., ao norte da Mesopotâmia, já havia também comunidades agrícolas permanentes. O arqueólogo Robert J. Braidwood encontrou um povoado chamado Kalaat Jarmo[204], na serra dos Zagros, atual Curdistão, com utensílios que evidenciaram a existência de uma agricultura relativamente adiantada.[205] O seminomadismo operado em Jarmo parece ter prevalecido até 5.800 a.C., quando surgiram mais avanços agrícolas, e a cidade de Hassuna presenciou a mudança de uma espécie de seminomadismo (que combinava a coleta com uma lavoura) para o sedentarismo.

Após o período da cultura hassuaniana (5.500-5.000 a.C.), surgiu outra cultura descoberta a partir do Tell Halaf. A cultura halafiana, que durou cerca de mil anos (5.000-4.000 a.C.), também ao norte, presenciou bastante avanço tecnológico. Em Halaf foram encontrados alguns apetrechos e adornos de cobre, o que significa dizer que aquela cultura viu o alvorecer da Idade dos Metais, suplantando a Idade da Pedra.

O avanço tecnológico e a substancial prosperidade da Mesopotâmia setentrional foram interpretados pelo assiriólogo Samuel Noah Kramer[206] como o causa do surgimento de novos grupos de oprimidos e insatisfeitos que teriam, por seu descontentamento, deixado gradativamente a Mesopotâmia setentrional para a meridional, onde posteriormente surgiria a civilização suméria no sul da Mesopotâmia.

---

203 KRAMER, Samuel Noah. **Mesopotâmia**. O berço da civilização. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969. p. 15.

204 Segundo a datação com carbono 14, a aldeia data de cerca de 6.750. Calcula-se que cerca de 150 pessoas viviam na aldeia. Os utensílios encontrados são líticos, como vaso de pedra, fragmento de obsidiana e figurinhas de animais e de "deusas-mães" em argila. Não há presença de cerâmica, e os ossos de animais como cabras, carneiros, bois, porcos e cães demonstram que esses animais já estavam domesticados. Já a presença de trigo e de cevada evidencia a cultura da agricultura. LÉVÊQUE, Pierre. **As primeiras civilizações**. V. II – A Mesopotâmia/ Os hititas. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 17.

205 KRAMER, 1969, p. 14.

206 KRAMER, 1969.

2.2.1.1 O surgimento da civilização suméria no contexto ambiental e geográfico da Mesopotâmia Meridional

A região sul, entre os rios Tigre e Eufrates, é uma região deserta ou semidesértica com um clima quente e árido e com uma baixa densidade demográfica. Porém, no passado isso pode ter sido diferente. Embora possa ter sido mais fértil no passado, a geografia daquele lugar sempre esteve entre dois extremos: estepes áridas ou pântanos encharcados. Ali os agricultores enfrentavam vários tipos de problemas que provavelmente os levaram a desenvolver suas metodologias de agricultura. Os habitantes aproveitaram os diques naturais com seus declives e passaram a utilizá-los, o que facilitou o plantio e o cultivo. Além disso, construíram canais de irrigação para levar água para a área de plantio ou para reservatórios.

Um dos primeiros grandes centros urbanos encontrados na Mesopotâmia meridional foi Ubaid, sítio descoberto por Leonard Woolley, em 1920. O período de Ubaid (5.000-3.800 a.C.) refere-se aos níveis culturais calcolíticos da Mesopotâmia meridional, os quais chegam a coincidir, em parte, com o período da prosperidade de Halaf ao norte.[207] Porém, na medida em que a cultura halafiana foi se espalhando para o sudeste, entrou em contato com a cultura de Ubaid. E, após uma fase de transição em que os elementos das duas culturas se misturaram, ficou evidente que a última (Ubaid) se sobressaiu e prevaleceu.[208] Os primeiros habitantes da Mesopotâmia meridional, conhecidos como ubaidianos, eram lavradores e disseminaram aldeias e pequenas cidades (construídas de adobe) por vários lugares. Tiveram bastante força civilizadora, uma vez que há evidência da influência de sua cultura desde o Mediterrâneo até os montes dos Zagros e tão ao norte quanto o mar Cáspio.

A capacidade construtiva e organizacional da cultura ubaidiana é assustadora, como é visto nos grandes e complexos templos de adobe, como foram encontrados na cidade de Eridu, no sítio arqueológico conhecido como Abu Shahrein. Desse povo, de quatro milênios antes de Cristo já há evidência linguística e, segundo Noah Kramer, os nomes que se referem ao Tigre e Eufrates (*Idiglat* e *Buranun*), bem como os nomes Eridu, Ur, Lagash, Nippur e Kish foram dados pelos ubaidianos a aldeias e vilas que mais tarde se tornariam cidades famosas da Suméria.[209]

No fim do período ubaidiano (cerca de 3.800 a.C.), quase todos os elementos necessários para a constituição da civilização, que surgiria em 3.500 a.C., já haviam aparecido ou estavam aparecendo, como: mudança do meio de subsistência, pressão demográfica,

---

207 LEICK, Gwendolyn. **Mesopotâmia**: a invenção da cidade. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2003. p. 27.
208 ROAF, Michael. **Mesopotâmia**. Grandes civilizações do passado. Barcelona: Ediciones Folio, 2006. p. 49.
209 KRAMER, 1969, p. 33.

intercâmbio, organização social e conflito. O conflito foi o último fator a aparecer na constituição da civilização que habitou a Mesopotâmia meridional.

A prosperidade dos ubaidianos despertou o interesse de outros povos, o que resultou numa imigração de semitas que habitavam o deserto da Síria e a península arábica para as povoações ubaidianas. Esses semitas vieram como conquistadores e ao mesmo tempo de maneira pacífica, o que resultou numa mistura cultural de dois povos. Essa mistura foi fundamental para o lançamento das bases de uma civilização que logo apareceria. Assim, por volta de 3.500 a.C., com a emigração dos sumérios, da Ásia Central para a Mesopotâmia, houve nova fusão (agora com três povos), o que deu origem à primeira civilização do mundo, com avanços em todas as áreas.[210]

2.2.1.2 A prosperidade da Suméria e a organização tribal

Entre 3.500 e 2.500 a.C., essa civilização viu o alvorecer de uma tecnologia em todas as áreas, o que ficou exemplificado com: a construção de cidades monumentais, a especialização do trabalho, o aumento da riqueza e a concentração de excedente; a estruturação de classes, a organização do estado, a construção de obras públicas, a internacionalização do comércio, o desenvolvimento da arte monumental padronizada e, também, a invenção da escrita e da aritmética. Aí estão todos os elementos necessários para uma civilização. O aumento da tecnologia de produção gerou o excedente de alimentos que proporcionou o aumento populacional, ou seja, a densidade demográfica.

Para Noah Kramer[211], o núcleo familiar foi se expandindo, e os laços familiares foram transferidos para os laços maiores, uma espécie de tribo. Para Henri Frankfort[212], a estrutura tribal apresenta um estágio posterior. Os primeiros habitantes da Mesopotâmia formaram uma sociedade mais local que tribal. Ou seja, o hábitat foi mais determinante que a realeza para determinar a identificação ou afiliação de cada um. Por outro lado, se há mais alimentos e mais pessoas em torno de um centro, torna-se também necessário uma estrutura organizacional mais ampla. E nesse sentido é que se torna fundamental o papel do templo na organização social como será visto adiante

---

210 KRAMER, 1969, p. 33.
211 KRAMER, 1969, p. 34.
212 FRANKFORT, 1976, p. 237.

2.2.1.3 A democracia primitiva na Mesopotâmia

Ao contrário do Egito, que pelo fim do quarto milênio antes de Cristo já estava unificado, a estrutura organizacional da Suméria – a primeira civilização mesopotâmica – foi o das cidades-estado. Em cada cidade havia, no princípio, uma liderança autônoma e protodemocrática. A realeza, portanto, não foi a primeira instituição político-social da civilização suméria. A instituição mais antiga parece ter sido a assembleia de todos os homens livres. Essa assembleia é conhecida como uma espécie de democracia primitiva. Nela não se conhecia a decisão por maioria, como na atualidade. Então, ao surgir uma questão polêmica, perguntava-se a cada indivíduo numa assembleia, e a decisão só era tomada após todos terem sido persuadidos de tal ideia e terem chegado a mesma decisão.[213]

Nessa assembleia de anciãos, surge naturalmente o líder que, por maior influência ou autoridade, consegue persuadir os demais a uma decisão. Tal liderança tinha uma grande capacidade de persuasão, sabedoria e firmeza de caráter. Assim pode ter gozado de uma posição de autoridade que, a princípio, não era nem imposta nem controvertida, mas aceita como benéfica para a comunidade. Além da Mesopotâmia, a Palestina também teve cidades governadas por assembleias de anciãos. Isso pode estar no pano de fundo da figura bíblica de Jó[214] que, apesar de a literatura ter surgida num período mais tardio, tem provavelmente um contexto cultural bem mais antigo. Veja o texto a seguir:

> Quando eu saía para a porta da cidade
> e na praça preparava meu assento,
> os jovens me viam e se escondiam;
> os anciãos se levantavam e permaneciam em pé,
> os líderes (príncipes) refreavam suas palavras
> e colocavam as mãos tapando suas bocas,
> as vozes dos nobres se escondiam
> e a sua língua ao paladar se apegava. (Jó 29.7-10, tradução minha)

A assembleia era uma assembleia de anciãos, e o homem mais honrado diante dos jovens e dos demais anciãos era o homem que detinha autoridade e bastante influência. Nessa estrutura, o que conferia autoridade a um homem, dentre os demais, era a sua reputação, sua generosidade, benevolência, retidão e justiça. O texto de Jó ainda demonstra isso:

> O ouvido me ouvia, me chamava bem-aventurado,
> e olho que me via, testificava de mim
> porque eu socorria (salvava) o pobre que chorava (clamava) por ajuda
> e o órfão que não tinha quem o socorresse,
> a bênção do que estava a ponto de morrer vinha sobre mim.

---

213 THORKILD, Jacobsen. **Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia**. JNES, II, 1943, p. 159-172, apud FRANKFORT, 1976, p. 238.

214 FRANKFORT, 1976, p. 241.

> e o coração da viúva eu tornava alegre,
> a retidão (direito) eu vestia e a usava como roupa;
> como túnica e turbante era minha justiça. (Jó 29.11-13, tradução minha)

Na Mesopotâmia, a assembleia tinha, portanto, um caráter administrativo, e não defensivo ou expansivo. Sua administração estava restrita ao local, à cidade, não se impunha a outras cidades. Por isso, era impossível manter o predomínio político sobre várias cidades, enquanto várias localidades fossem autônomas politicamente. Essa situação, acima descrita, parece ser a primeira necessidade de uma autoridade ou liderança.

2.2.2 O papel dos templos na Mesopotâmia (o conceito da teocracia é anterior ao conceito da realeza humana)

Na Mesopotâmia, os templos eram, desde os tempos remotos, a morada dos deuses. No santuário, a divindade era representada pela estátua divina que ficava em pé no santo dos santos. Desde o VI milênio a.C., o templo já ocupava papel importantíssimo na comunidade. Já pelo fim do IV milênio os templos eram mais diversos, com os templos altos e baixos. Os elevados, construídos sobre uma plataforma de edifícios anteriores, podem ter sido a origem dos *zigurrat* (os quais começam a aparecer a partir da III dinastia de Ur, cerca de 2.100 a.C.). O templo mais elevado apresentava degraus que possivelmente ligavam o céu à terra. Através desses degraus os sacerdotes podiam subir e prestar sacrifícios (ou o deus podia descer e se manifestar?). O templo parece ter sido inicialmente o centro da vida religiosa.[215]

A arqueologia tem evidenciado que o templo é bem anterior à instituição da realeza humana na Mesopotâmia. O advento da realeza na civilização suméria data de 3.000 a.C. Porém, cerca de dois milênios antes disso, o templo já ocupava um lugar de proeminência nos ajuntamentos humanos mesopotâmicos. As escavações feitas em Eridu, uma cidade da Mesopotâmia meridional, revelaram numa acrópole um zigurate que datava do final do período Ubaid (3.800 a.C.).

Dando continuidade nas escavações, descobriu-se debaixo desse monumento outra sequência com mais dezoito níveis de ocupação. O primeiro deles tinha uma capela primitiva que datava do período Ubaid I (4.900 a.C.). Mesmo nessa simples capela que pode datar do V ou VI milênio já havia um nicho para a estátua divina e um altar para oferendas. Desde o primeiro até o último nível, havia uma sequência de templos que foram construídos no mesmo

---

[215] CARDOSO, 1999, p. 89.

local durante centenas de anos. Os níveis que seguiam sempre aperfeiçoavam o templo anterior.[216]

As escavações em Abu Shahrein, antiga Eridu, considerada um lugar sagrado, revelaram no interior desses edifícios, em diferentes níveis, mesas e altares de sacrifícios (nos estratos VII, IX, XVI)[217], o que deu suficiente segurança para que fossem interpretados como templos.[218] O que foi encontrado no interior dos edifícios pode ser uma evidência da utilização daqueles espaços. Em vários níveis (especialmente no VI), encontrou-se, no interior, uma câmara contendo um nicho com um jarro com bico cheio de espinhas de peixe. Em outro espaço, no pódio, encontraram-se cinzas, espalhadas por todo o chão, misturados com grandes quantidades de espinhas de peixes e ossos de pequenos animais. E o estado das espinhas indicava que os peixes tinham sido comidos, e os restos haviam sido queimados junto com outras oferendas.[219] Seria, portanto, uma evidência de que naquele lugar além dos sacrifícios apresentados, os ofertantes (?) participavam de uma refeição comum?

2.2.3 A hierocracia teocrática na Mesopotâmia

Antes do surgimento do rei, como já foi explanado, a assembleia de homens livres, especialmente com seus maiorais, formava uma organização sociopolítica conhecida como comunidade do templo. Essa comunidade tinha um caráter mais democrático, e todos os seus membros eram iguais em seu serviço. Os maiorais que formavam a assembleia dos anciãos para decisões políticas eram os mesmos que formavam a comunidade do templo. Essa comunidade do templo atuava na administração dos bens da divindade, numa espécie de comunismo teocrático. Eram os líderes administrativos dos recursos da comunidade que estavam à sua disposição depois de haverem assumido, em nome da comunidade, os seus cargos executivos.[220]

Na Mesopotâmia, cada divindade era considerada proprietária ou dona de uma cidade. Como proprietária da terra, a divindade era também dona de seus produtos, os quais eram administrados pelo templo. A terra que pertencia à comunidade (representada por seu deus) estava dividida em três partes. A primeira parte (chamada *kur*) estava destinada a prover o sustento de quem a cultivava. A outra parte, designada *nigenna*, era reservada para a divindade. Todos os membros da comunidade estavam obrigados – numa espécie de corveia –

---

216 LEICK, 2003, p. 28.
217 ROAF, 2006, p. 50.
218 No interior desses templos foram encontrados alguns objetos.
219 LEICK, 2003, p. 29.
220 FRANKFORT, 1976, p. 243.

a cultivar nessa terra, e tudo quanto fosse produzido pertencia à divindade, ao templo. Toda a produção, animais utilizados na terra, ferramentas e objetos de culto eram propriedade do templo. A terceira parte da terra (conhecida como *urula*), que também era administrada pelo templo, era arrendada aos particulares para cultivo.[221]

Enquanto que a divindade era dona ou proprietária do templo, o sumo sacerdote era governador (*ensi*) da cidade e estava diretamente ligado também com questões administrativas, além de religiosas. Diferente do rei, o governador tinha um cargo permanente e não temporal. Porém, como o rei, exercia muito poder, e certamente existiram abusos. Em Urukagina de Lagash, ao final do primeiro período dinástico, descrevem-se certos abusos: "os bois dos deuses aravam as plantações de cebolas do governador, porque as cebolas e os pepinos do governador estavam situados nos melhores terrenos dos deuses".[222]

Gradativamente a sociedade que era governada pela assembleia de anciãos foi passando a ser governada por um homem mais enérgico e mais influente, quer fosse ele um *ensil* (governador), ou, posteriormente, um *lugal* (rei), que, de temporário, passou a ser definitivo. Num certo sentido, o que a princípio pertencia ao deus-rei e à comunidade passou a ser usurpado pelo sumo-sacerdote, o qual passou a se identificar como o que pertencia à divindade.

Não resta dúvida de que antes do surgimento da monarquia já existiam templos; o conceito de realeza das divindades é, por conseguinte, também anterior ao conceito da realeza do rei humano. Por outro lado, tanto no Egito, quanto na Mesopotâmia, na medida em que a monarquia se instala ela se vale de todo aparato religioso. Deste modo, o templo passa a ser mais uma ferramenta subordinada ao rei, o qual, por ter o poder do exército, subjuga todo o aparato religioso. No Egito, por exemplo, o templo é um aparato do Estado, e o sacerdote passa a ser um funcionário do rei.

2.2.3.1 A secularização da hierocracia

As descobertas arqueológicas têm demonstrado que no período de Uruque (3.500 até 3.200 a.C.), período de uma civilização urbana bem desenvolvida, os templos não tinham apenas uma função religiosa. A mudança na arquitetura dos templos, com muitas salas e muitos anexos, parece sugerir que gradativamente o templo foi sendo cada vez mais utilizados para fins administrativos. Para Gwendolyn Leick, os edifícios de Uruque, por exemplo, no distrito de Eanna, parecem ter sido construídos com muitas finalidades: cerimônias,

---

221 FRANKFORT, 1976, p. 243-244.
222 THUREAU-DAGIN, F. ISA, p. 74-75, apud FRANKFORT, 1976, p. 245.

banquetes, armazenagem de artigos valiosos, recepções e rituais, procissões, ou ainda, reuniões para decisões importantes.[223]

Para Leick[224] não dá para falar que tais templos tenham sido construídos à base do chicote ou que sejam uma evidência de que já nesse período houvesse uma utilização da estrutura dos templos para manipulação do poder como houve no período dinástico. Isso não significa que não houvesse uma liderança ou uma elite no período Uruque. Mas o que ela deseja evitar é igualar essa pretensão de poder do período pré-dinástico com o período histórico (dinástico) posterior.

A descoberta de muitos espaços públicos nos edifícios públicos e templos parece indicar que a comunidade tivesse acesso comum a vários recintos dos edifícios. A interpretação feita por Leick parece seguir na mesma linha de argumentação do famoso Jacobsen Thorkild[225], o qual alegou ter encontrado evidências, em algumas fontes, que lembrasse um sistema político no qual predominasse uma espécie de democracia primitiva, pois alguns mitos e narrativas sumérias e acádias mostram os deuses reunidos numa assembleia em torno de um chefe. A outra evidência de que os templos ou edifícios, em Uruque, fossem utilizados pela comunidade vem da descoberta das características econômicas da vida em Uruque.

A economia tinha bastante ênfase na distribuição e na troca. Leick[226] ressalta que na literatura etnográfica há exemplos de como, nas sociedades pré-estatais, as trocas eram ritualizadas[227] e deviam acontecer à vista de todos, para que o público servisse de testemunha. Assim, os templos teriam sido utilizados, nas comunidades pré-estatais, como lugar para reuniões, transações, realização de entregas e armazenagem de mercadoria, e ainda forneciam espaços para banquetes, procissões, bailes, eventos cívicos e artísticos. Isto pode ser mais uma evidência de que o templo, a certa altura, no período Uruque, antes do período dos reis (período dinástico), fosse multifuncional, dando indícios de uma sociedade cívica e relativamente igualitária.

Como ficou demonstrado acima, na Mesopotâmia, antes do surgimento dos reis, já existiam os templos com todo o seu aparato religioso e administrativo. Foi no período em que

---

223 LEICK, 2003, p. 72.
224 LEICK, 2003, p. 73.
225 THORKILD, Jacobsen, apud LÉVÊQUE, 1990, p. 129.
226 LEICK, 2003, p. 75.
227 A descoberta de um vaso, conhecido como Vaso de Warka, foi importante para a determinação do estilo de vida econômica praticada no período Uruque. Além disso, a faixa do meio, esculpida no vaso, mostra homens em pé, barbeados, calvos e nus, cada um segurando um balde caminhando numa procissão. Aparece também uma certa figura que recebe a cesta cheia da pessoa que vem da procissão erguendo a mão num gesto que pode ser interpretado como bênção ou saudação. Na faixa superior, os frutos estão organizados, dois de cada espécie, com feixes que podem significar um determinado lugar em que são armazenados (LEICK, 2003, p. 75-76).

o templo ocupava posição de destaque, tanto do ponto de vista religioso quanto administrativo, que a assembleia dos anciãos parece ter existido. A assembleia estava ligada ao templo nesse período, anterior à monarquia. Esse grupo parece estar ligado à "comunidade do templo", e suas reuniões parecem ter tido, em alguns momentos, lugar no templo.

O governo, a cidade, as terras pertenciam à divindade local, e todos os líderes religiosos e/ou administrativos (os dois podem ter estado associados) eram servos da divindade. Dessa forma, há que se falar numa espécie de teocracia, em que a comunidade do templo, segundo as palavras de Henri Frankfort[228], pretendia viver numa espécie de comunismo teocrático. Na história da Mesopotâmia, não é possível falar, a partir das evidências arqueológicas, que os templos e que a teologia da realeza divina foram produzidos pela realeza humana, ou pelos teólogos do rei, pois a instituição dos reis, como será visto a seguir, é muito posterior à instituição dos templos e da realeza divina.

Além disso, é importante ressaltar que mesmo a instituição do templo – embora esta possa ser datada desde o VI milênio a.C. nos sítios da Mesopotâmia – representa um relativo avanço da estrutura religiosa, visto que a prática religiosa distribuída, e não centralizada, com a existência de altares locais, parece ser mais antiga que a existência do templo. Por outro lado, também vale destacar que a criação dos grandes templos nas importantes cidades da Mesopotâmia não substituiu a prática religiosa dos povoamentos mais afastados dos grandes centros. Isso vale também para o Egito, visto que, antes do advento da primeira dinastia, as inúmeras tribos tinham seus chefes e sacerdotes locais, com suas respectivas experiências religiosas e suas divindades locais revestidas de realeza.

Nesse sentido, nem no Egito nem na Mesopotâmia pode-se atribuir ao Estado ou à monarquia a criação do conceito da realeza das divindades. O sentido contrário é o mais adequado. Quando surge a primeira dinastia no Egito e quando aparecem os reis na Mesopotâmia já preexiste o conceito de realeza divina. Por um lado, se não é possível atribuir a criação do conceito da realeza divina à realeza humana, visto que aquela é anterior a esta, por outro lado, também não é possível dizer que o conceito de realeza divina permaneceu inalterado após o advento da realeza humana, pois, como já foi visto em relação ao Egito, e será demonstrado quanto à Mesopotâmia, os reis se valeram de toda ideologia, cosmologia e de toda "constelação de ícones"[229] existentes nas ideias religiosas para se legitimar[230]; talvez

---

228 FRANKFORT, 1976, p. 243.

229 Para Jan Assmann, o que caracteriza a essência do mito não é a sua narratividade, mas a sua "iconicidade". Para Assmann, é muito simplista o conceito de mito. Caracteriza-o apenas por: história+história específica (história dos deuses). Para ele é necessário levar em consideração toda a constelação ou "ícon" (alemão, *das Ikon, die Ikone*) que não são necessariamente narrativas. Existem antes da narrativa como complexos pré-míticos que podem ou não se desdobrar ou aparecer em narrativas, no decorrer da história (OTTERMANN, Monika. **O conceito de mito em Jan Assmann**: anotações metodológicas para a pesquisa bíblica. Oracula:

por isso as tenham reelaborado criando, portanto, assim, os seus mitos, nos quais há uma ligação entre a realeza divina e a humana. A pergunta é qual a ligação entre a realeza divina e a realeza humana? Uma interpretação política dos mitos poderia fornecer um elemento para criar uma relação entre ambos os conceitos. O deus da cidade vencedor é normalmente considerado "rei" sobre os deuses das cidades vencidas, que vai avalizar o governo do rei da cidade vencedora.

2.2.4 O conflito e o rei temporário

Com o aumento das riquezas e a grande prosperidade no sul da Mesopotâmia, as cidades desenvolvidas se expandiram, quase que passando a disputar o espaço disponível. O conflito foi então decisivo para determinação de várias questões na civilização suméria. Em primeiro lugar, começaram a surgir vários conflitos entre as cidades-estado. Quando, portanto, cada cidade se via ameaçada por uma situação conflitiva imprevista, então a assembleia elegia um rei para quem delegavam o poder. O termo sumeriano para rei (*lugal*) significava *grande homem* e podia ser utilizado para designar um dono de escravo ou dono de campo. Ou seja, a comunidade se colocava nas mãos de seu governante.[231] Após a resolução do conflito, o *lugal* renunciava aos seus poderes e voltava a ser um cidadão como os demais, porém honrado pelos seus serviços prestados à comunidade[232].

Teoricamente a realeza era temporária. Para Jacobsen Thorkild[233], a própria palavra "realeza" em sumeriano (*bala*) significava "retorno" ou "reversão" à origem. Linguisticamente há uma evidência de que a própria palavra realeza se opõe a uma estrutura social primitiva, a da assembleia. Em princípio, essa estrutura administrativa leiga tinha um pessoal reduzido, uma vez que os problemas estavam ligados a pequenos conflitos internos que podiam ser facilmente resolvidos pela assembleia dos cidadãos. Porém, na medida em

---

São Bernardo do Campo, v. 1, n. 2, p. 71, 2005).As constelações mitológicas podem ser separadas do enredo e pode aparecer de formas variadas em diferentes narrativas. Por exemplo, o oceano primevo, a colina primordial, batalhas etc, podem fazer parte dessa constelação que dá origem às narrativas, com suas peculiaridades e adaptações locais. No Egito, na cidade de Mênfis, o Deus criador era Ptha; em Hermópolis, era Tot, na cidade de Heliópolis era Atum. Para Leick, a noção de água como elemento inicial, como fonte de vida neste mundo e para depois dele, desenvolveu-se muito cedo e também continuou a formar o pensamento religioso mesopotâmico até o fim (LEICK, 2003, p. 43).

230 Para mais detalhes sobre o Egito, ver a parte inicial desse capítulo, que mostra como os mitos cosmogônicos (ver a versão do mito cosmogônico de Heliópolis e a de Mênfis) egípcios reelaborados ou desenvolvidos a partir do período da primeira dinastia, desembocam no rei humano. Henri Frankfort, famoso egiptólogo e assiriólogo, demonstra como a primeira dinastia valeu-se de uma teologia, a teologia menfita, para se legitimar (FRANKFORT, 1976, p. 48-59).

231 FRANKFORT, 1976, p. 240.

232 KRAMER, 1969, p. 35.

233 THORKILD, 1976, p. 170, apud FRANKFORT, 1976, p. 240.

que os povoados ou pequenas cidades foram se tornando grandes cidades, essa administração evoluiu para uma enorme burocracia.[234] Entrementes, o conflito também foi se tornando cada vez mais constante e violento, que se transformou em verdadeiras guerras pelo poder, o que tornou imprescindível ter um rei permanente para lutar as batalhas da cidade.

2.2.5 As guerras e o surgimento do rei permanente

Há dois elementos fundamentais para constituição da realeza na Mesopotâmia. O primeiro está relacionado com o conflito. Como foi mencionado acima, o caráter temporário do rei foi se tornando permanente, uma vez que o conflito, que antes era temporário, foi se tornando cada vez mais constante. Não havia, porém, tempo hábil para se convocar uma assembleia e conquistar a unanimidade da decisão, quando surgisse um conflito inesperado. O outro elemento, relacionado com a necessidade do rei, era a proteção da cidade, mesmo em momentos de paz. Na Mesopotâmia não havia material como pedra, madeira e metais. Esses materiais precisavam ser importados e a proteção para passagem desses materiais era fundamental.[235] Daí que os reis, a princípio temporários, tinham de estar em constante alerta, o que foi determinante para perda do aspecto da temporalidade de seu ofício.

2.2.5.1 Os conflitos no primeiro período dinástico

Passaram-se cerca de quase cinco séculos, desde a fundação da primeira civilização do mundo – Suméria (cerca de 3.500 a.C.) até o início da instituição da realeza que se deu por volta de 3.000 a.C.. O advento dos reis se deu no período histórico na Mesopotâmia. Após o período Uruque (4.000-3.200 a.C.) e Jemdet-Nasr (3.200-3.000 a.C.), começam os períodos históricos, dentre os quais alguns poderão ser mencionados a seguir por conterem os elementos históricos e literários importantes para a compreensão do surgimento da realeza na Mesopotâmia: Primeiro Dinástico I (c. 3.000-2.750 a.C.), Primeiro Dinástico II (c. 2.750-2.600 a.C.), Primeiro Dinástico III (Fara) (c. 2.600-2.350 a.C.), Dinastia Acádia (c. 2.350-2.000 a.C.), Ur III (c. 2.150-2.000 a.C.). Todo esse período (c. 3.000 – 2.000 a.C.) foi marcado por inúmeros conflitos e disputas entre diversas cidades, o que fez da guerra um importante elemento para a configuração do poder centralizado na Mesopotâmia.[236]

---

234 KRAMER, 1969, p. 34.
235 FRANKFORT, 1976, p. 241.
236 A descoberta de plaquetas na cidade de Churupaque – cidade que surgiu no Primeiro Dinástico I (3.000-2.750), tendo seu apogeu no Primeiro Dinástico II até o Primeiro Dinástico III (2.600-2.350) – mostrou como funcionava a organização social e política dessa cidade mesopotâmica no início do período histórico.

Segundo Noah Kramer, a partir da instituição da realeza (3.000 a.C.) até a desintegração da Suméria (século XVIII a.C.), a história da Suméria passou a ser marcada pelos grandes conflitos armados entres as cidades-estado. O monarca Etana, com sua cidade Kish, alcançou a hegemonia até que encontrou um rival, Meskiaggasher da cidade de Erech (a famosa Ereque bíblica[237]), o qual, sendo mais poderoso que Etana, o superou. Segundo a Lista dos Reis Sumérios[238], um documento sumeriano importante, ele "invadiu o mar, galgou as montanhas". Para Noah Kramer, ele pode ter estendido seu domínio desde o Mar Mediterrâneo até os montes Zagros.[239]

Depois vieram vários reis importantes com suas respectivas cidades que alcançaram a soberania como: Dumuzi, Gilgamesh (Erech, séc. XXVII), Lugalannemundu (de Adab), Eannatum (de Lagash), Urukagina, Sargão – um semita que reuniu a Suméria e a metade setentrional da Mesopotâmia num império por 200 anos colocando como capital Acade (Gn 10.10) –, Naram Sin (neto de Sargão), os Gutianos, Utuhegal, Ur-Nammu – passou a governar Ur por volta de 2.100 a.C. – dentre outros.

A cidade de Ur, várias vezes mencionadas na Bíblia, permaneceu por cerca de 100 anos com a hegemonia na Suméria até que foi invadida e destruída pelos elamitas, cerca de 2.000 a.C.. Assim, com o enfraquecimento da hegemonia suméria pelos elamitas, um povo chamado de amorita (amorreus), nômades do deserto sírio-árabe, viu sua oportunidade de trocar o deserto pelas ricas terras da Mesopotâmia. Então conquistaram os centros da Suméria e se urbanizaram. Uma das cidades conquistadas foi uma cidade sem muita importância chamada de Babilônia que passou a ser a sede de poder e também emprestou seu nome a toda a hegemonia amorita nas terras da Mesopotâmia. O idioma semítico foi mantido para a fala e para os documentos, enquanto que a língua sumeriana ficou relegada aos templos e às escolas.[240]

2.2.5.2 O rei e as armas

Durante o terceiro milênio antes de Cristo, com esse surto de conflitos acima descritos, a guerra se tornou mais profissional e uma fonte para geração de riquezas. O

Nas plaquetas desenterradas em Churupaque, os textos mencionam com frequência o nome de cinco cidades que tinham um contato frequente com ela: Adab, Lagache, Nipur, Umma e Uruque. Elas podem ter tido uma estreita relação comercial, conforme interpreta Gwendolyn Leick, inclusive com um lugar de centralização comum para todas elas: KI.EN.GI. A possível aliança, que pode ter existido, entre essas cidades não durou para sempre, culminando num conflito interminável entre elas (LEICK, 2003, p. 99).

237 Gn 10.10

238 Disponível no anexo VII.

239 KRAMER, 1969, p. 35.

240 KRAMER, 1969, p. 51-52.

controle político era exercido pelo que tinha mais poder bélico, como fica claro na Lista dos Reis Sumérios.[241] No trecho pós-diluviano do documento, a realeza pertence a quem tem maior poder bélico. Veja a fórmula apresentada no documento para mudança da dinastia:

> $A^{ki\ gia}$t u k u l b a - a n - s ì g n a m - l u g a l - b i B^{ki} - s è b a - t ú m
> The city A was smitten with weapon; its kingship was carried to the city B.[242]
> A cidade A foi ferida com armas; sua realeza (reinado) foi levada para a cidade B.

No texto acima, existe uma evidência literária que ratifica o fato de que o direito à realeza se dá pelo poder das armas. Assim os reis estiveram cada vez mais envolvidos com a guerra, e a luta passou a ocupar o aspecto primordial no cenário político[243], deixando de ser apenas uma luta entre cidades, mas uma luta pela hegemonia, pelo controle e pela exploração. Essa exploração é nitidamente visualizada em uma inscrição, citada por Henri Frankfort[244], na qual Lugalzaggesi, rei da cidade de Umma, que era vizinha de Lagash, atribui a si um título de "Rei do País" ultrapassando o âmbito da cidade-estado. Veja:

> Cuando Enlil, rey de todas las comarcas [*kurkur*]
> Hubo dado la realeza del país [*kalama*] a Lugalzaggesi;
> Cuando [Enlil] hubo dirigido los ojos de la nación [*kalama*] hacia él
> y hubo puesto todas las comarcas [kurkur] a sus pies
> y cuando lo hubo sumetido [todo] desde el Este al Oeste,
> ese día [Enlil] pacificó (?) los caminos desde el Mar Inferior [el golfo Pérsico]
> a lo largo del Tigris y el Eúfrates hasta el Mar Superior [el Mediterráneo].[245]

No trecho citado acima, Lugalzaggesi teria recebido de Enlil[246], apresentado no texto como deus de todas as comarcas, o domínio de todo o país. O termo muda de *kurkur* para *kalama,* parecendo indicar uma abrangência maior, total. Todas as terras são dadas a ele e subordinadas aos seus pés. Além disso, a pacificação feita por Enlil só ocorreu depois de ele ter submetido tudo entre o leste e o oeste a Lugalzaggesi.

---

241 Essa lista combinou as tradições históricas independentes mais antigas das cidades-estado.

242 JACOBSEN, Thorkild. **The Sumerian King List.** Fourth Impression. Chicago: The University of Chicago, 1973. p. 61.

243 LEICK, 2003, p. 103.

244 FRANKFORT, 1976, p. 249.

245 F. Thureal-Dangin, ISA, pp. 74-75 apud FRANKFORT, 1976, p. 249.

246 Enlil foi uma das divindades supremas do panteão da Mesopotâmia. Ele decretava o destino, o seu comando não podia ser alterado, e ele era o deus que havia entregado a realeza. Seu templo, *é-kur*, a "Casa da Montanha", foi localizado na cidade de Nippur, o centro religioso da Mesopotâmia até o segundo milênio a.C. Seu templo era o templo mais importante em todo o sul da Mesopotâmia. STONE, Adam. '**Enlil/Ellil (god)**', Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses, Oracc and the UK Higher Education Academy, 2016. Disponível em <http://oracc.iaas.upenn.edu/amgg/listofdeities/enlil/>. Acesso em: 02 out. 2016.

2.2.5.3 A fundamentação teológica da realeza

Ao contrário do Egito – onde a realeza fazia parte da ordem criada –, na Mesopotâmia a teologia não a considerava como um sistema em cujo interior cooperavam as forças cósmicas e sociais. Entretanto, há alguma relação entre a ascendência dos deuses com a sua realeza e a assembleia dos homens. Os deuses tinham uma organização na qual os homens se inspiravam. Assim como funcionava entre os homens, na antiga democracia antiga – com a existência da assembleia dos anciãos –, os deuses também se reuniam para tomar decisões após uma discussão geral.

Essa assembleia era constituída pelos deuses: Anu (em acádio Na) – senhor da abóbada celeste –, Enlil – senhor do ar que separa o céu da terra –, Enki (em acádio Ea) – senhor das águas –, Ninhursag ou Nintu – a mãe cósmica – além de mais três deuses identificados com astros: Nana ou Sin – o deus da lua; Utu – o deus sol (em acádio Shamash), também filho de Ensil; e a deusa Inana ou Ishta (em acádio) – deusa do planeta Vênus, conhecida como a senhora da fertilidade. Nessa assembleia, Anu e Enlil eram intitulados "rei dos deuses"; eram também os que presidiam a assembleia.[247] A assembleia, em sua totalidade, era constituída dos cinquenta deuses maiores, ou *Anunnaki* ("filhos de Anu").

Na Mesopotâmia, cada deus ou deusa, residia em seu santuário principal que ficava localizado em uma cidade-estado principal. Embora uma referida divindade pudesse ser objeto de culto em toda a Mesopotâmia, era numa cidade específica que ela tinha seu grande templo ou palácio, onde também recebia duas refeições diárias, roupas, adereços e outras oferendas. Isso acontecia, porque segundo se dizia, cada cidade-estado pertencia ao deus que ocupava ali o santuário principal. Assim, tanto o povo da cidade quanto os seus representantes, quer fosse ele o *en*, *ensi* ou *lugal*, existiam para servir a divindade local.[248]

2.2.5.3.1 O mito da criação na Mesopotâmia

No mito mesopotâmico dos começos não há apenas uma origem única nem uma só autoridade. Segundo o mito de criação da Babilônia, no princípio, havia apenas o caos aquoso. Este caos era constituído pela água doce – o macho Apsu – e pela água salgada – a fêmea Tiamat, conhecida como a deusa do mar, isto é do caos e da ameaça. Este par reuniu forças para a criação do universo e a geração de muitos deuses. Porém, esses deuses criados perturbam a inércia inerente ao caos, e Apsu decide matá-los. Mas o onisciente Enki,

---

247 FRANKFORT, 1976, p. 253.
248 CARDOSO, 1990, p. 31, 34.

conhecido também por Ea, descobre o plano e mata Apsu, primeiramente. Então Tiamat, o Caos – a esposa de Apsu –, completamente revoltada, decidindo pela vingança, inicia uma guerra contra os deuses. Entretanto, ninguém foi capaz de derrotá-la, até que surgiu uma esperança entre os deuses, pois Marduque – o filho de Enki com Damkina –, um líder nato, ambicioso e viril, ofereceu-se para enfrentar o combate. Em troca, pediu para ser o chefe dos deuses mais velhos.

Os deuses (tabua IV) se reúnem em conselho e testam os poderes de Marduque. Os deuses mais velhos aprovaram a proposta de Marduque e os seus termos e concederam-lhe tal poder que sua palavra se fazia lei. Com a autoridade conferida pelo conselho, Marduque reuniu as armas, seguiu para o confronto e, depois de uma ferrenha luta, venceu Tiamat. Após matá-la, usou metade do seu corpo para fazer o céu. Em seguida, colocou em ordem as estrelas e a lua, e fez o ser humano surgir do sangue do deus Kingu – o deus que havia ficado ao lado de Tiamat, incitando-a para vingar seu marido contra todos os deuses. Os deuses, em gratidão à vitória de Marduque, constroem-lhe um santuário, no qual é celebrada uma grande festa e ondem eles anunciam e recitam a ele um louvor, no qual foram proclamados seus cinquenta nomes.

No Egito, a realeza dos deuses era algo que surgira desde o início da criação, isto é, nada poderia ocorrer antes do primeiro ato da criação. O primeiro ato criador na concepção egípcia já pressupõe o universo como uma ordem imutável. Ou seja, nada poderia ocorrer nas águas primevas, no caos, até que a aparição do criador anunciasse o primeiro ato e o começo do seu reinado. Porém, no conceito mesopotâmico, a luta dos deuses contra o caos culmina na criação e, por último, na realeza de Marduque. Assim, o início do relato da criação, na perspectiva egípcia, contém um aspecto sereno e de equilíbrio. Na mitologia mesopotâmica, a criação propriamente dita só surge após um caótico conflito. A criação mesopotâmica não é, à semelhança da egípcia, o começo, mas o final da narração.

2.2.5.3.2 O caos e o surgimento da realeza humana

No mito das origens, não há realeza até o momento em que o caos se instaura. No mito das origens, acima mencionado, é somente quando surge o caos na luta contra a assembleia dos deuses que Marduque é encarregado da tarefa real. A necessidade da luta contra as formas caóticas de Tiamat fez com que os deuses elegessem Marduque. Assim, Marduque porta a realeza e sua condição de rei, porque foi eleito na assembleia dos deuses. Como bem diz Henri Frankfort:

> Já que a cópia que temos da Epopeia da Criação foi escrita na última época assíria, mostra como ao longo de toda a história mesopotâmica se criou que a realeza dos

> deuses se havia originado como fruto da desordem e da inquietude; e esta gênese da realeza no âmbito dos deuses seguia o padrão de seu início entre os homens. A mesma regra vale para o Egito, de onde a origem da realeza coincide com a do universo, porque, desde os tempos antigos, havia existido na África a prática da autoridade pessoal.[249]

Aqui retomamos o conceito de Assmann acerca do mito, pois, para ele, "o tema dos mitos não é a essência dos deuses, mas [...] a essência da realidade". Os mitos estabelecem e cercam a esfera na qual a ação e a experiência humanas podem se orientar". Assim, "as histórias que eles contam sobre os deuses têm a intenção de mostrar a construção significativa da realidade".[250] Como isso se aplica à Epopeia da Criação? Primeiro, pode-se dizer que a luta do caos contra a assembleia dos anciãos era o que justificava a existência de reis na terra. Isto é, assim como os deuses não puderam lutar contra as forças do caos, representadas pela Tiamat, também a assembleia dos anciãos não tinha o poder de polícia para eliminar a desordem, os ataques e outros perigos.

Nas palavras de Assmann, aqui "os mitos sempre brincam (jogam) no passado", mas "se relacionam com o presente".[251] Isso aponta para outra verdade que se queria dizer com o mito acerca da realeza mesopotâmica: que o fundamento da realeza dos reis era eleição divina. Dessa forma, o rei está a serviço dos deuses. Igualmente, ainda que já se tivessem passado dois mil anos, desde que a democracia primitiva fora substituída pela monarquia, ainda se deseja dizer, através da epopeia, que havia uma assembleia entre os deuses, o verdadeiro fundamento da realeza.

Embora a Epopeia da Criação seja um texto tardio, do ponto de vista literário, provavelmente remonta aos tempos remotos, dos quais ainda se guardava uma lembrança imemorial. Houve uma época, à qual a epopeia alude, em que a monarquia teria sido ocasional e eletiva. Naquele período, o rei devia consultar o conselho e a assembleia antes de empreender campanhas militares.[252]

No Egito o rei (faraó) é deus (encarnado). Na Mesopotâmia o rei é servo (temporário) dos deuses. Em Israel, antes do advento da monarquia, *Iahweh* é que é rei, sem a intermediação humana de um único homem.

2.2.5.4 A manifestação da realeza entre os homens

Cada cidade-estado na antiga Mesopotâmia pertencia a um deus, conforme já foi dito. Então os habitantes e o líder maior serviam à divindade. Em troca do serviço, a

---

249 FRANKFORT, 1976, p. 258.
250 ASSMANN, 1984, p. 137.
251 ASSMANN, 1984, p. 137.
252 CARDOSO, 1990, p. 27.

divindade concedia o ofício monárquico ao rei. É por isso que vários conquistadores referiram-se a si mesmos como aqueles que receberam da divindade o seu poder. De alguma maneira, o monarca é visto como agente da ordem cósmica que vem dos deuses e abrange a esfera humana. A concepção de um Estado cósmico influenciou a consolidação de algumas monarquias e impérios. Para Cardoso, trata-se de uma teoria ao mesmo tempo religiosa e política dos poderes terrestres, em que o Estado humano funcionava como prolongamento do Estado cósmico. Por isso era em nome da divindade que o rei governava, julgava, agia e pelejava.[253]

Por ser um representante da divindade é que o rei na Mesopotâmia consultava constantemente, através dos sacerdotes, o desejo e os desígnios da divindade à qual servia. Enquanto no Egito o rei é uma divindade, na Mesopotâmia o rei é um mordomo do deus da cidade. Os atos do rei no Egito eram atos divinos; suas palavras eram revelações divinas, aclamadas pelo povo e apoiadas pelos deuses. Na Mesopotâmia, o rei era dependente dos oráculos divinos, sem os quais não poderia guiar o povo. No Egito a realeza pertence ao rei (visto que encarnou a divindade), na Mesopotâmia, ela vem da divindade de maneira atribuída, uma vez que o rei era considerado divino na Mesopotâmia. O rei é um mortal com peso divino. Um dos textos que expressa isso é a lista dos reis mesopotâmicos (*The Sumerian King List*):

> Quando a realeza foi baixada do céu
> o reino estava em Eridu.
> (En) Eridu(g) Alulim(ak) (tornou-se) rei
> e reinou 28.800 anos.[254]

A referida lista evidencia como desde os tempos antigos, com a geração pós-diluviana, já se acreditava que a realeza havia descido do céu. Para Frankfort, isso é uma evidência de que se havia reconhecido que a realeza não foi a única instituição de governo que existiu nos tempos históricos. Isto é, houve um tempo em que a realeza não existia. Mas, quando surgiu, ela veio do céu.

Curioso é o fato de que não foi o rei que desceu do céu, mas a realeza. O rei é humano, a realeza é divina. Novamente isso é diferente do que se acredita no Egito, em que o rei era uma encarnação da divindade. Em Israel, segundo a teologia do livro do Êxodo, *Iahweh* é quem desce para libertar e implantar o seu reino na terra, como será visto adiante. Na Mesopotâmia, originalmente, apenas o cargo era de origem sobre-humana. Aqui a realeza é apresentada como se fosse algo tangível. Isso fica mais evidente em outra composição

---

253 CARDOSO, 1990, p. 35.

254 A tradução foi feita a partir da versão em Inglês disponível em JACOBSEN, 1973, p. 71 ss. A obra de Jacobsen apresenta uma das traduções mais tradicionais da referida lista.

literária análoga. O épico[255] descreve na primeira coluna a criação de homens e animais; depois, após uma lacuna, coluna II prossegue para relacionar a descida do reinado do céu: "*when the crown of kingship was lowered from heaven, when the scepter and the throne of kingship were lowered from heaven*" ("quando a coroa da realeza foi baixada do céu, quando o cetro e o trono da realeza foram baixados do céu").

Com isso, fica evidente a concepção de que a realeza era imanente nas insígnias reais, e estas estavam no céu. Assim, as insígnias foram baixadas, como representação da própria realeza que foi dada à sociedade. Assim, ao utilizar as insígnias reais – como coroa, cetro e trono –, o rei evidenciava a responsabilidade divina, dada pelos deuses; essa responsabilidade, que estava com o rei, dele poderia ser tirada pelos que a deram, a qualquer momento, sendo, portanto, transferida a outro.

Na estela em que consta o Código de Hammurabi, vê-se esculpido em baixo-relevo a imagem do rei, de pé e em atitude de reverência diante de uma divindade com a mão direita levantada. Ao que parece, a divindade é Shamash, o Deus Sol, que, sentado em seu trono, entrega ao rei as insígnias do poder real.[256] A transferência da realeza é algo comum na Lista dos Reis Sumérios:

> Divino Dumu-zi(d), um pastor, reinou 36.000 anos.
> 3 reis
> Reinaram seus 108.000 anos.
> Eu deixei cair (o assunto) Bad-tibirar(k)
> seu reinado para Larak foi transferido.[257]

A expressão "foi transferido" aparece reiteradas vezes como sendo algo comum, o que aponta para a prerrogativa divina de transferir a realeza para quem desejar. Outro aspecto importante que já aparece no texto acima é a figura do rei associada a do pastor. Em outro texto se diz que "Eles [os deuses] ainda não haviam estabelecido um rei para as pessoas sombrias"[258]. O povo é apresentado como que perdido, movendo-se na escuridão, porque ainda não tinha um guia, um rei. Nesse sentido, o rei é um pastor eleito.

Não se sabe quais meios se utilizavam para comunicar a eleição dos deuses. Mas os reis comumente chamavam a si mesmos de escolhidos, como, por exemplo, Eannatum, governante das primeiras dinastias, que se intitulou de "aquele cujo nome foi chamado por Enlil".[259] Às vezes, se dizia que a eleição havia se dado após a divindade olhar com agrado

---

255 Publicado por Poebel em Historical and Grammatical Texts, apud JACOBSEN, 1973, p. 58.

256 A estela mede 2.25m e foi encontrada pela arqueóloga francesa de J. de Morgan em Susã. Atualmente a estela encontra-se no museu do Louvre.

257 Linhas 15 a 19 da Lista em JACOBSEN, 1973, p. 73-74.

258 CLAY, A. T. **Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan**, v. 6, n. 2, col, p. 6-14, apud FRANKFORT, 1976, p. 259.

259 FRANKFORT, 1976, p. 260.

para um homem.[260] De sorte que também se dizia que um rei estava predestinado a governar e, muitas vezes, a base dessa eleição era a misericórdia dos deuses, os quais desejavam que o povo desfrutasse de um governo justo, como se diz no Código de Hammurabi:

> Quando o sublime Anum, rei dos Anunnaki, e Enlil, o senhor do céu e da terra, aquele que determina o destino do país, assinalaram a Marduque, filho primogênito de Ea, a dignidade de Enlil sobre todos os homens [...] (quando) eles pronunciaram o nome sublime de Babel (e) a fizeram poderosa no universo, (quando) estabeleceram para ele (Marduque) em seu meio uma realeza eterna [...], naquele dia Anum e Enlil pronunciaram o meu nome [...].[261]

O texto acima evidencia o que já tem sido apresentado. A realeza tem fundamento na divindade, e o rei tem o seu nome pronunciado pelos deuses. O rei precisa ser eleito pela divindade. Além disso, teria que se perguntar como se reconhecia essa eleição. Embora não se pudesse conhecer como se identificava a eleição, identifica-se no texto acima que a cidade de Babel foi feita poderosa no Universo, ela foi constituída uma realeza eterna. Com isso, fundamentava-se a ideia de que os deuses, ao atribuírem hegemonia a uma cidade particular – para que esta estivesse sob um rei escolhido por várias gerações –, pretendiam nomear os descendentes daquele rei para sucedê-lo.

Na Mesopotâmia antiga, quando um rei morria, a sucessão familiar não era automática nem usual. Ela se tornou possível em época posterior. A subida ao trono do novo rei acontecia formalmente com um ritual de coroação, e não há evidências de que fosse realizado junto com o ritual fúnebre, pois, ao contrário do Egito, os ritos fúnebres na Mesopotâmia não estavam relacionados com a ascensão do próximo rei.

2.2.6 O rei e a justiça

Na Mesopotâmia, a eleição do rei tem sua concepção teológica revestida de uma importante finalidade social. O rei foi escolhido para fazer reinar a justiça na terra. Embora a Maât, existente no Egito, não apareça na Mesopotâmia, o elemento da justiça é de fundamental importância na legitimação da realeza. Ainda no prólogo do Código de Hammurabi, texto que segue a citação apresentada acima, o próprio Hammurabi, que também se apresenta como pastor, identifica-se com o encarregado de realizar a justiça na terra.

> [...] naquele dia Anum e Enlil pronunciaram o meu nome, para alegrar os homens, Hammurabi, o príncipe piedoso, temente a deus, para fazer surgir justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco, para, como o

---

260 Hammurabi diz de si mesmo: “Quando Shamash [...] com radiante semblante me olhou com regozigo, - eu, seu pastor favorito, Hammurabi”. FRANKFORT, 1976, p. 260.

261 HAMMURABI REI DA BABILÔNIA.; BOUZON, 1976, p. 19-20.

> sol, levantar-se sobre os cabeças-pretas[262] e iluminar o país. Eu (sou) Hammurabi, chamado por Enlil, aquele que acumula opulência e prosperidade, aquele que realiza todas as coisas para Nippur, DUR.AN.KI[263]. [...] conquistador (?) dos quatro cantos [...] descendência real, que Sin criou, [...] o piedoso, semente eterna da realeza, rei forte, o sol de Babel, aquele que faz surgir a luz para o país de Sumer e Acade, o que traz à obediência os quatro cantos da terra [...]. Quando o deus Marduque encarregou-me de fazer justiça aos povos, de ensinar o bom caminho ao país, eu estabeleci a verdade e o direito na linguagem do país, eu promovi o bem-estar do povo.[264]

Embora não seja o corpo jurídico-legal mais antigo do Oriente Antigo – mesmo datando do início do segundo milênio –, ele preserva e agrupa conceitos que surgiram no terceiro milênio com o surgimento da monarquia. O seu código apresenta um caráter marcante de reforma legal contra abusos do seu tempo. Além disso, reforça o papel social da sua obra e de seu ofício contra toda injustiça. Por outro lado, apesar do aspecto bem evoluído, socialmente falando, não se deixa de mencionar que o rei é o que "acumula opulência e prosperidade", o que evidencia o sistema de centralização. Grande parte do prólogo desse código apresenta também várias tarefas do rei a serviço das diversas divindades. Ele se apresenta como o que traz prosperidade para o templo dos deuses.

Com o texto acima, também se apresenta como, mesmo em tempos posteriores, os reis ainda se entendiam como dependentes dos deuses. Além disso, acreditava-se que os deuses haviam decretado a justiça como fundamento da sociedade que o rei devia governar. Hammurabi é convocado "para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco, para, como o sol, iluminar o país". Em épocas bem posteriores, como a de Ciro, também foi encontrado algo semelhante em um cilindro de argila na Babilônia[265]:

> Marduk examinou todos os países de modo aprofundado à procura de um príncipe reto, segundo o seu coração. Ele tomou Ciro, rei de Anshan, pela mão, fez menção dele, pronunciou o seu nome para que exercesse o principado sobre o mundo inteiro. Como ele não cessava de apascentar com retidão e justiça os cabeças-pretas (humanos) que ele tinha conquistado com suas mãos, Marduk, o grande senhor, o guardião do povo, olhou com alegria as boas ações de Ciro e seu coração reto, e lhe ordenou que fosse para a sua cidade da Babilônia.[266]

Marduk chamou Ciro para governar. Embora o texto seja tardio, ele remonta aos protótipos mesopotâmicos. Aí estão novamente os elementos já citados: a realeza é entregue

---

262 A expressão *salmãt qaqqadim* era uma expressão idiomática da língua suméria para designar o homem em geral. BOUZON, 1976, p. 20.

263 A expressão DUR.AN.KI significa "o ponto de junção entre o céu e a terra". Era originalmente o nome do Zigurate, isto é: da torre em degraus do templo de Enlil em Nippur (DEIMEL, A. **Sumerisches Lexikon**, parte II, n. 108.16, apud BOUZON, 1976, p. 20).

264 HAMMURABI REI DA BABILÔNIA.; BOUZON, 1976, p. 19-20.

265 O texto, cujo começo se perdeu, faz primeiramente o processo de Nabônides por causa de sua impiedade em relação ao deus Marduk (Bel) e do seu rigor com a população. É provavelmente uma obra dos sacerdotes de Marduk.

266 VV.AA. **ISRAEL e Judá**: textos do Antigo Oriente Médio. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 91.

por uma divindade; a divindade é quem nomeia o rei; o ideal de um bom rei é a justiça; o rei bom é o que governa retamente. O texto evidencia seu aspecto tardio ao falar da entrega da realeza sobre o mundo inteiro. Na antiga Mesopotâmia, os governantes tinham autoridade sobre uma cidade, não sobre um país. Assim como na antiguidade, cada cidade pertencia a um determinado deus, então o chamado para ocupar o governo de uma referida cidade vinha do deus daquela cidade.

Por consequência, entendia-se que o conflito entre duas cidades era, de fato, uma expressão do conflito entre as divindades, os seus donos. Porém para Henri Frankfort, quando o governo passou do âmbito da cidade para o âmbito do país, foi necessário reformular e atualizar o conceito teológico até então existente. Desta feita, o predomínio que um governante passou a demonstrar sobre outros – como foi o caso das cidades de Akkad, Ur e Babilônia – foi justificado com o seguinte pensamento: a assembleia dos deuses foi encarregada de designar o governo temporário do país para uma cidade[267], uma após a outra[268]. Isto é, transferiu-se para o âmbito teológico a responsabilidade de legitimar, ideologicamente, o surgimento dos grandes impérios opressores.

Algo semelhante acontece em Israel, pois inicialmente apenas *Iahweh* reina; mas depois encontra-se uma justificativa teológica para legitimar também os reis humanos. Porém em Israel, mesmo no período dos reis, há algo que se diferencia da Mesopotâmia e do Egito, pois a lei não é coisa do rei. O rei estava subordinado à lei e não podia alterá-la.

Na Mesopotâmia antiga, a verdadeira assembleia de anciãos que havia existido numa espécie de protodemocracia tinha agora ficado circunscrita à esfera do mundo dos deuses, pois na terra, era apenas um homem, um conquistador poderoso que dominava sobre tudo e todos. Acerca da justiça, antes do advento da monarquia, ela estava fundada no conselho dos anciãos, mas cuja soberania definitiva repousava em assembleia geral, compreendendo todos os homens adultos livres da comunidade[269]. Quando surgiu a monarquia na Mesopotâmia, a justiça passou a ser responsabilidade do rei. E ainda que algumas divindades sejam apresentadas, como impregnadas da justiça ou sensível à opressão do homem pelo homem, na verdade, o que ocorre nos códigos legais é que a divindade é mencionada apenas no início e no final. Durante todo o corpo do código é o legislador humano que fala. A justiça na Mesopotâmia é obra do rei.

---

267 Ainda seria possível falar sobre a realeza de uma cidade, entretanto isso aumentaria ainda mais a esfera da pesquisa. Na Lista dos Reis Sumérios a realeza repousa sobre uma cidade e é, inúmeras vezes, transferida a outra. Isso poderia esclarecer o conceito teológico da realeza de Sião – nome de uma fortaleza jebusita que, depois da conquista davídica, passou a ser Cidade de Davi. Posteriormente o nome passou a designar Jerusalém.

268 FRANKFORT, 1976, p. 264.

269 EPSZTEIN, Léon. **A justiça social no antigo Oriente Médio e o povo da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 11.

A justiça na Mesopotâmia é algo da iniciativa do rei ou de seu patrocínio[270]. Por exemplo, uma reforma jurídica, realizada por Urukagina mostra a responsabilidade do rei quanto a isso. Nessa reforma ele enumera os abusos anteriores, que precederam seu reinado e também promulga editos para remediar essa violação. Além disso, os códigos eram meramente casuísticos, não eram textos imperativos. Além dessa reforma e do código de Urukagina vários outros monumentos ou códigos legislativos muito conhecidos na Mesopotâmia (como Estela dos Abutres, Código de Ur-Nammu, Código de Eshunna, Código de Lipit Ishtar e o Código de Hammurabi). No Código de Hammurabi[271], por exemplo, Hammurabi recebe as insígnias de Shamash, deus Sol e deus da Justiça. A vontade de Shamash é mencionada no código, mas toda a justiça é de autoria do rei.

Isso leva a outra característica importante a ser destacada – que é o objetivo dos códigos – para depois comparar com a justiça característica da realeza de *Iahweh*, em Israel, no capítulo 4. Nos códigos acima mencionados há, em alguns aspectos, alguma proteção voltada para os menos favorecidos. Mas essas proteções tinham segundas-intenções políticas. Por exemplo, Stephens[272] menciona como as reformas de Urukagina com benefícios às classes mais pobres se deu exatamente por ele ter sido mal recebido pelas classes superiores e por isso buscou simpatia e apoio do povo. As intenções de tais soberanos mesopotâmicos foram bem resumidas por Klima. Os esforços dos soberanos em tentar fazer valer o direito público estavam voltados para consolidação de seu império e do seu poder pessoal. Por isso, apreciavam e exploravam todos os meios que podiam servir a esta propósito[273].

O outro aspecto em relação à justiça na Mesopotâmia é que ela é classista, ainda que se mencione, nos códigos dos reis, o objetivo de proteger os órfãos, as viúvas e os pobres. O código de Hammurabi distingue três classes sociais: os *awilu* (patrícios que gozam da liberdade e de todos os direitos), os *mushkenu* (cidadãos em geral) e os *wardu*, chamados de escravos[274]. O desfrute dos direitos bem como o pagamento de penas dependia da classe social da vítima. Por exemplo, a lei de talião só valia para um homem livre: "se um homem livre fura o olho de um homem livre, terá seu olho furado"[275]. Por outro lado, também se diz: "Se

---

270 VAUX, 2004, p. 178.

271 Que não é bem adequadamente um código no sentido apodítico (imperativo e prescritivo) do termo, mas é um resumo de editos promulgados por ele mesmo ou extraído de tradições passadas.

272 STEPHENS. F. J. Notes on Some Economic Texts of the Time of Urukagina. **Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale** - RA 49. 1955. p. 129.

273 KLIMA. J. La perspective historique des lois hammourabiennes. Académie des Incriptions et Belles-Lettres, Compte rendu des séances de I'année. 1972. p. 308, apud EPSZTEIN, 1990, p. 24.

274 BOUZON, 1976.

275 Parágrafo 196, Código de Hammurabi. Cf. em BOUZON, 1976.

um homem livre furou o olho de um *mushkenu* ou lhe fraturou um osso, ele pesará (pagará) uma mina de prata"[276].

O aspecto classista será algo comum nas leis e na justiça do Antigo Oriente. É verdade que tanto no Egito, quanto na Mesopotâmia se fala de fazer justiça ao pobre, órfão, escravo e viúva. Porém é importante destacar que o fazer justiça a essas pessoas é aplicada nos moldes no que se entende ser a justiça que elas merecem. O escravo, de modo algum, tem direitos como tem um patrício.

2.2.7 A realeza divina na Mesopotâmia

A relação entre realeza e religião está longe de ser esgotada, por causa de sua grande complexidade. Além dos aspectos que já foram apresentados, há algo ainda a ser resumidamente elucidado, a saber: a deificação dos reis na Mesopotâmia. No Egito, esse assunto não causa tanta estranheza, se se compreende como funcionava a religião egípcia, a natureza, a origem e o ofício do rei, o qual era divino. Porém, para a Mesopotâmia, em que o rei é apenas um humano a serviço dos deuses, esse assunto da realeza divina dos reis precisa ser mais bem esclarecido.

A expressão "realeza divina" pode ter três significados. Ela pode ser utilizada para se referir ao reinado de um deus; pode fazer alusão à proximidade do rei com o sagrado, embora isso não resulte na adoração do rei como um deus[277]; pode ainda indicar o processo de deificação de reis em suas vidas.[278] Não há muitas evidências da deificação de reis durante a vida, na Mesopotâmia. Para Henri Frankfort, a deificação de reis foi algo muito curto na história da Mesopotâmia, assumindo conotação política apenas durante a Terceira Dinastia de Ur, entre o final do terceiro e início do segundo milênio antes de Cristo. Naram-Sim da Acádia (2.254-2.218 a.C.) foi o primeiro rei da história da Mesopotâmia a se tornar um deus. A principal fonte de informação[279] é uma inscrição numa estátua escrita em nome do rei, que nos diz que (o povo de) a cidade de Akkad pediu aos deuses para fazer Naran-Sin um deus. Em seguida, passou a construir-lhe um templo em Akkad.[280]

---

276 Parágrafo 198, Código de Hammurabi. Cf. em BOUZON, 1976. Comparar ainda o § 197 com o 199 e o 204.

277 FRANKFORT, 1976, p. 316-332.

278 BRISCH, Nicole. Of Gods and Kings: Divine Kingship in Ancient Mesopotamia. **Religion Compass**, University of Cambridge, v.7, n. 2, p. 37-46, 2013.

279 O monumento mais famoso associado a Naram-Sin como governante divino é a "Estela da Vitória de Naram-Sin" (http://www.louvre.fr/en/oeuvrenotices/victory-stele-naram-sin).

280 FARBER, W. **Die Vergöttlichung Naramsins**, Orientalia Nova Series, 52, 1983, p. 67–72; FRAYNE, D. **Old Babylonian Period** *(2003–1595 BC)*: The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods, vol. 4. Toronto: Toronto University Press, 1993, p. 113, apud BRISCH, 2013, p. 40.

Essa primeira deificação real durou pouco, além de ter sido bem restrita geograficamente. Após o colapso do império acádio, foi somente um século depois que houve nova centralização política, com o rei Ur-Nammu nos tempos da Terceira Dinastia de Ur (de Ur III, C. 2.113-2.029). Durante esse período, surgem alguns reis que se utilizaram da deificação como processo de legitimação. Esse período é marcado por uma economia e uma administração centralizada no palácio. O país estava dividido em províncias que eram administradas por um governador (*ensi*), o qual era nomeado pelo rei. Nesse período, os reis de Ur III criaram um Estado centralizado que abrangia toda a Suméria e a Acádia. Embora o poderio desses governos de Ur dependesse em grande medida da conquista e do uso da força, houve também uma legitimação religiosa, o que é evidente nos hinos reais produzidos nesse período. Nessa época, os reis alcançaram um controle sem precedentes sobre as instituições religiosas e sobre as propriedades do templo. Isso ficou evidenciado de tal maneira que os reis passaram a assumir papéis cerimoniais e rituais.[281]

Para Henri Frankfort, há uma relação entre a deificação dos reis e o ritual do casamento entre o rei e a deusa.[282] Esse casamento faz alusão ao rito em que o rei aparece como marido/consorte de Inanna. Shulgi foi um desses reis que se apresenta divinizado (aproximadamente 2,093 – 2.046 a.C.), sendo deificado no vigésimo ou vigésimo primeiro ano do seu reinado. Nos tempos do seu reinado, ele é regularmente chamado de "marido de Inanna", e vários hinos aludem à natureza sexual da ligação. Em certa canção, a deusa fala de Shulgi como "pastor Damuzi", aquele que "se deita junto com Inanna".[283] Esse é outro caso em que há conciliação do pensamento teológico com os objetivos políticos. A noção do relacionamento íntimo do rei com Inanna cumpre o papel de estreitar o vínculo do soberano com os deuses da terra, o que era de fundamental importância para o rei.

Esse ritual de matrimônio entre o rei e a deusa tinha o propósito de guardar o alimento vital de todas as terras, além, é claro, de constituir a união humana com a divina, pois é possível que só tenham sido deificados aqueles que se uniram intimamente com a deusa. Frankfort[284] defende que a deificação dos reis teria sido promovida por seus súditos, pois a ideia de que o rei tenha se autopromovido está em conflito com crenças mesopotâmicas. De maneira minimalista, ele também entende que esse ritual de matrimônio servia para aproximar o rei com a divindade – não para apresentá-lo como divino – e que a deificação derivava apenas do papel que o rei fazia no ritual do matrimônio sagrado.

---

281 LEICK, 2003, p. 145-161.
282 FRANKFORT, 1976, p. 316.
283 KLEIN. J. **Three Shulgi Hymns**, Ramat-Gan, 1981, p. 135-166, apud LEICK, 2003, p. 154.
284 FRANKFORT, 1976, p. 318.

Outro elemento que surge como integrante do processo de deificação dos reis, ainda que num curto período, é a filiação do rei à divindade. Alguns governantes se apresentam como filhos de deuses e deusas. Novamente, Henri Frankfort entende que a filiação tinha apenas um papel de aproximar o rei e fazê-lo depender da divindade. Entretanto, fica evidente que essa dependência não precisava ser apresentada pela filiação divina, uma vez que o conceito de servo da divindade já existia desde tempos mais primitivos, como já foi apresentado acima.

Ainda mais difícil de minimizar ou ignorar é o fato de que os reis que foram deificados foram venerados em santuários[285] e há a nítida comprovação da existência de estátuas reais. Todos os reis divinizados em Ur III tinham templos em toda a Mesopotâmia que foram dedicados ao seu culto, enquanto eles ainda estavam vivos[286]. É curioso, porém, que os reis só foram venerados em cidades conquistadas – onde dominavam como chefes supremos –, mas não em suas próprias cidades de origem. Pois na cidade de origem o rei continuava sendo apenas um servo do deus da cidade. Nesses templos, as estátuas dos reis recebiam oferendas. Além disso, pelo menos três dos reis divinizados (Shulgi, Amar-Suen e Shu-Sin) introduziram festivais em sua própria honra e depois atribuíram nomes dos meses em calendários locais após essas festas[287].

Porém, ainda que esses elementos mostrem claramente que alguns reis pretenderam apresentar-se como divinos – o que os colocava como substituto dos deuses de seus vassalos – há quem tente minimizar o papel divino dos reis. Henri Frankfort faz isso ao afirmar que as oferendas não eram para o próprio rei e sim para a estátua ou que a estátua funcionava como divindade pessoal intermediária entre o deus e o rei. Com isso, ele pretende mostrar que a estátua era dotada de um poder independente daquele que o rei exercia. Era como se a própria estátua adquirisse certo grau de divindade, sendo independentes dos reis que representavam, porque, novamente, era a estátua, não o rei que recebia oferendas. Assim, a conclusão a que chega Henri Frankfort[288] é que nem as estátuas dos reis nem os sacrifícios oferecidos a elas são provas de que se veneravam os reis.

Embora Henri Frankfort tenha contribuído bastante para a pesquisa, algumas de suas posições já encontram-se desatualizadas após o descobrimento de alguns elementos sobre a divinização dos reis. Sallaberger destaca o que teria caracterizado a deificação do rei Shulgi:

---

285 No Tell Asmar (Eshnunna), o governante local, que dependia do rei Sju-Sin de Ur, dedicou um templo, do qual o seu chefe supremo (Sju-Sin) era deus. O texto diz: "Para o divino de Sju-Sin, mencionado por Anu, amado de Enlil, poderoso rei, rei de Ur, rei das quatro partes, seu deus – Ituria, seu servo, construiu-lhe um templo" (FRANKFORT, H. LLOYD e JACOBSEN**. The Gilmilsi Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar**, OIP, v. XLIII, p. 134-135, apud FRANKFORT, 1976, p. 322.

286 BRISCH, 2013, p. 42.

287 BRISCH, 2013, p. 42.

288 FRANKFORT, 1976, p. 316-332.

nome do rei escrito com o classificador semântico para divindade; estátuas reais recebendo ofertas regulares, templos dedicados à adoração do rei; festivais eram celebrados em nome do rei e meses foram nomeados após estes festivais reais; nome do rei invocado em nomes pessoais, substituindo os nomes de deuses; por último, destaca o culto à estátua do rei[289].

Embora ainda sejam necessárias mais pesquisas para esclarecer todas as complexidades acerca da introdução da realeza divina, os elementos acima citados, identificados na pesquisa mais recentemente, não deixam dúvidas sobre a existência de reis divinizados, na Mesopotâmia. Mas a importante pergunta permanece: qual a razão da divinização dos reis? Qual a relação desse processo com a política real?

Uma das hipóteses foi apresentada há pouco mais de uma década. Michalowski[290] sugeriu que Shulgi foi deificado como uma resposta para uma crise que quase teria derrubado o jovem Estado. Essa crise teria sido instaurada pela morte de seu pai (Ur-Nammu) no campo de batalha, na Antiga Mesopotâmia. Outra possibilidade não relaciona a deificação com a crise, mas com os atos triunfais do rei. Segundo essa hipótese, o rei se tornou deus porque alcançou obras super-humanas que os distinguem de outros reis.

As possibilidades acima mencionadas parecem não esgotar o problema. Pois alguns reis parecem ter sido deificados após superar uma crise ou após alcançar feitos extraordinários. Outra possibilidade que parece mais abrangente – por se aplicar à maioria dos casos – é a expansão política ou, o que considero mais provável, é a legitimação política. Seguindo essa linha, mais recentemente, dois autores têm defendido que a divinização estaria associada a uma expansão de poder e legitimidade política respectivamente. O primeiro desses autores é M. Puett[291], o qual, ao referir-se à Grécia e à China, defende que há uma conexão entre o processo de deificação e o surgimento dos impérios. Assim, é possível que esse seja também o caso da Mesopotâmia, onde a deificação dos reis surge, pela primeira vez, em conexão com o primeiro estado territorial (Acade) ou império e reaparece durante o Estado altamente centralizado de Ur III.[292]

---

289 Sallaberger, W. Ur III-Zeit. In: W. Sallaberger and A. Westenholz (Eds.) **Mesopotamien Akkade-Zeit und Ur III-Zeit**. Orbis Biblicus et Orientalis, 160/3, 1999. p. 121–414. Freiburg, Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/ Vandenhoeck & Ruprecht apud BRISCH, 2013. p. 39.

290 MICHALOWSKI, P. The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia. In: N. Brisch (Ed.) **Religion and Power**: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond. Oriental Institute Seminars, 4, p. 33–45. Chicago: The Oriental Institute, 2008, apud BRISCH, 2013, p. 43.

291 PUETT, M. **To Become a God**: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China. Cambridge: Harvard University Asica Center, 2002. PUETT, M. Human and Divine Kingship in Early China: Comparative Reflections. In:_____. BRISCH, Nicole. (Ed.). **Religion and Power**: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond. Oriental Institute Seminars, 4, p. 207–20. Chicago: The Oriental Institute, 2008.

292 Liverani, M. (Ed.). **Akkad. The First World Empire.** Structure, Ideology, Traditions. Padova: Sargon srl, 1993, apud BRISCH, 2013, p. 38.

Petr Charvát[293] – segundo teórico acima mencionado – chama atenção para a necessidade de legitimidade do governo dos referidos reis que foram deificados. Ao contrário do faraó egípcio ou do imperador chinês – os quais lidavam diretamente com a divindade e a tinham como "descrição de trabalho" – os governantes da Mesopotâmia eram apenas pastores, servos da divindade. A divinização de reis veio pela primeira vez quando a sociedade manifestava fortes dúvidas sobre a legitimidade de seu governo.

A primeira tentativa de divinização de seres humanos na Mesopotâmia pode remontar aos senhores poderosos de Ur (nos 27º e 26º séculos a.C.). O enorme desperdício de riqueza encontrado nos túmulos reais foi interpretado como uma tentativa de demonstrar que os senhores e as damas eram, de fato, encarnações da morte e do renascimento dos deuses Dumuzi e Inanna. Isso deu origem à cerimônia que visava legitimar os governantes de Ur. A época em que isso aconteceu foi exatamente no período em que o poder de Kish, o reino do norte, depois de se tornar poderoso, arrancou o poder das mãos dos governantes de Ur ao longo de toda a Suméria.

A divinização de Naram-Sin, a segunda tentativa de divinização de seres humanos – sendo a primeiro de um rei –, deu-se também em situações de profunda dúvida acerca de sua legitimidade, ainda que também contenham elementos de gratidão do povo após seus grandes feitos. Em certa inscrição, afirma-se que, após uma revolta geral na Suméria e na Acádia, Naram-Sin lutou e venceu nove batalhas num único ano. Ao proteger o país da guerra civil e do sofrimento, afirma-se que os súditos imploraram às divindades das comunidades membros individuais do império para que lhe concedessem o status divino[294].

Assim, ainda que, segundo certa inscrição, se tenha esse elemento de gratidão democrática, esse momento foi o período em que foram lançadas muitas dúvidas sobre a legitimidade da dinastia acadiana. O governo de Naram-Sin se enfraqueceu a tal ponto, apesar da deificação, que ele foi forçado a formar uma aliança com Elam, o seu vizinho do leste. Dessa maneira, concordo com Charvát que a deificação de Naram-Sin representou uma desesperada tentativa de autopreservação que, mesmo assim, não durou muito tempo. Logo depois da morte de seu filho, o império acadiano se desintegrou.[295]

Dessa mesma forma aconteceu ao rei de Ur, Shulgi. Embora tenha surgido bastante esforço por parte dos ideólogos de Shulgi para concretizar sua deificação deve ser notado que Shulgi realizou sua própria e ousada façanha no momento em que a legitimidade da nova dinastia teve que ser estabelecida. Após a morte de Shulgi (o caminho de toda a carne parece

---

293 CHARVÁT, Petr. **The Birth of the State Ancient Egypt, Mesopotamia, India and China**. Praga: Charles University; Karolinum Press, 2013.

294 FARBER, Walter. Die Vergöttlichung Naram-Sīns. **Orientalia** N. S. 52, 1983, p. 67–72, apud CHARVÁT, 2013, p. 298.

295 CHARVÁT, 2013, p. 298-299.

ter sido interpretado como uma "ascensão", mesmo retratada em obras de arte), o domínio de sua dinastia sobre o domínio de seu pai nem sobreviveu a duas gerações.[296]

O que é nítido no processo de deificação dos reis na antiga Mesopotâmia é que a religião é utilizada para produção de um saber, de uma ideologia, através da qual será mais fácil exercer o poder ou legitimar-se para ele. É por isso que os reis deificados foram muito mais venerados em cidades diferentes da sua cidade natal, pois o objetivo, ao estabelecer sua veneração em outras cidades-estado, seria equiparar-se ou substituir as divindades originárias daquelas cidades das quais o povo se via como servos.

Entretanto, é sabido que, apesar de todo o esforço empreendido, no processo de divinização, esse costume foi muito passageiro e não prevaleceu como instrumento de poder na Mesopotâmia. Pois os saberes anteriores, difundidos desde os remotos tempos da protodemocracia primitiva, não permitiam que o povo fosse dominado ou controlado por essa nova ideologia de homens-deuses. Na concepção egípcia, a divinização de seres humanos pode ter sido fácil, mas na Mesopotâmia – onde a crença de que o ser humano e os seus governantes são servos dos deuses – não prevaleceu, pois ali o abismo entre o mundo do povo e o dos deuses é insuperável.

2.3 A realeza em Canaã

Israel não foi uma ilha sociocultural ou político-religiosa no Antigo Oriente. O propósito dessa abordagem sobre Canaã é perceber como Israel foi semelhante em vários aspectos e bem distinto em questões essenciais. Como funciona a realeza em Canaã? De que maneira se relacionam ou “dialogam” as realezas divina e humana? A resposta a essas perguntas, a partir da análise a seguir, poderá ser útil para a comparação da realeza de *Iahweh* em relação à realeza divina em Canaã. Por não ser possível analisar os dados de todos os períodos de Canaã, o período mais enfatizado nessa análise é o período do Bronze Tardio (cerca de 1550 – 1200 a. C.).

Nessa época o núcleo da população cananeia permaneceu praticamente intacto, ainda que um pouco menor em relação ao período anterior que é a Idade do Bronze Médio. Apesar do aparente nível de depressão econômica, visto em grande parte na região, a Idade do Bronze Final também foi marcada pela ocorrência de ostensiva exposição de riqueza e uma crescente ênfase no consumo de bens de luxo. Por exemplo, os túmulos com suntuosos bens foram

---

296 CHARVÁT, 2013, p. 300.

encontrados em vários locais[297]. É possível que o excesso nas despesas nesses enterros ricos e no estilo de vida luxuoso tenham criado uma eventual drenagem de recursos limitados dos mais pobres.

Em Canaã não havia uma só estrutura política, mas várias cidades-estado. Por não ser possível analisar o que se deu em todas as cidades, utilizou-se, na maior parte, dados oriundos dos textos descobertos em Ugarit como padrão social para a análise dos dados sobre Canaã. Ugarit reflete em grande medida, ressalvadas as exceções, o modelo religioso-político-social de Canaã. Em Ugarit, vigorava o sistema classista, em que uma camada privilegiada dominava o restante da população. A maior parte da população vivia nos campos, em volta da cidade, e era obrigada a manter o estilo de vida da complexa estrutura palaciana e de boa parte dos citadinos.

Todo o aparato estatal tinha no rei a sua autoridade máxima. Ele controlava o sistema político econômico e religioso da cidade-estado. A legitimação ideológica de sua autoridade e de sua forma de governo, tipicamente opressiva, encontrava sua maior expressão na religião. Esta, por sua vez, com todos os seus instrumentos (ritos e mitos), estava marcada pela ideologia política dominadora de Canaã. Ou seja, a ideologia dominadora ia para a religião e a perpassava, voltando para o povo, numa clara relação dialógica.

O que se pretende enfatizar, ao final dessa abordagem, é o caráter dialógico que existe entre os mitos (analisados) e a estrutura opressiva do sistema político de Canaã. A extrema concentração de poder nas mãos do rei encontrava legitimação religiosa no Ciclo de Baal e em outros aspectos da religião. É claro que o problema não está na religião em si, mas na utilização dela para legitimar o sistema de dominação através dos mitos e deuses da opressão, os quais acabam funcionando como instrumentos ideológicos de injustiça. A religião, bem como seu(s) deus(es), tem de estar a serviço da libertação. E, por conseguinte, o reinado da divindade tem de ser um reinado de emancipação, não de dominação.

2.3.1 Aspectos geográficos e históricos de Canaã

O nome Canaã[298] tem sido utilizado para se referir à estreita e importante faixa de terra entre o Egito e a Mesopotâmia, compreendendo o território que corresponde atualmente

---

297 GOLDEN, JONATHAN M. **Ancient Canaan and Israel**: New Perspectives. Santa Barbara - California: ABC-CLIO, 2004. p. 58.

298 O termo Canaã aparece em hebraico, ugarítico, fenício / púnico, Acadiano cuneiforme e textos egípcios. Estes textos referem-se à existência de um lugar chamado "Canaã" ou uma pessoa referida como "Cananeu". Vários dos documentos mais importantes relacionados a esta discussão incluem textos de Mari, Alalakh , Egito e Ugarit, bem como as tradições bíblicas posteriores. (KILLEBREW, Ann E. Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel

aos estados modernos de Israel, Cisjordânia / Faixa de Gaza, Jordânia, Líbano e sul da Síria. É importante ressaltar, de início, que as fronteiras norte e leste de Canaã nunca foram definidas de forma precisa. Outro nome utilizado também na pesquisa para essa área é Síria-Palestina.

O nome Palestina passou a ser utilizado pelos romanos após a rebelião judaica liderada pelo judeu Bar Kochba nos anos de 132 a 135. A expressão vem de Heródoto que chama de *Síria-Palestina*, ou simplesmente *Palestina,* a região que vai desde a Fenícia até o Egito. Essa região sempre teve grande importância geográfica e econômica para as duas grandes potências da antiguidade, visto que por aí se realizavam o trânsito e as conexões comerciais[299]. Por causa da intensa movimentação e relação comercial com diversos povos – minoicos, micênicos – e influenciada por diversas culturas de dominação (como egípcias, hurritas e mitânicas), Canaã teve uma enorme fusão de civilizações que poderia ser adequadamente chamada de início do internacionalismo ou globalização. O período principal desse internacionalismo deu-se entre os séculos XVI e XII a.C. O contato com essa mistura de culturas, línguas e escritas deu aos cananeus a capacidade de serem pioneiros no desenvolvimento de um alfabeto que se tornaria popular.

Os povos semitas que aí habitaram até aproximadamente 1200 a.C. foram chamados de cananeus. Porém, os cananeus, provavelmente, não sabiam que eram cananeus a não ser quando deixavam o seu lar e iam para outra parte do Mediterrâneo onde eram vistos como uma unidade. Para Niels Lemche, o fato de as evidências acerca dos cananeus parecerem confusas aponta para o fato de que "cananeus" não era uma etnia, assim com Canaã não era uma nação. Então a maneira como é referenciada em diversos textos é diferenciada porque os critérios de definição étnica não eram os mesmos para todos[300].

Canaã era um território ocupado por povos diferentes e multifacetados. Suas origens ainda nos são desconhecidas, de maneira que ao usar o termo "cananeu" não se pretende aqui fazer alusão a uma etnia, mas ao habitante multiétnico que habitava Canaã. Do ponto de vista político, Canaã é bem diferente do que se tornaram o Egito e a Babilônia quando foram governados por um único rei. Então uma evidência de que Canaã não foi uma nação é o fato de que não foi um estado governado por um rei, pois no Antigo Oriente a ideia de um estado

---

1300-1100 B.C.E. **Archaeology and Biblical Studies 9**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005. p. 94).

299 Outra interpretação sobre Canaã é a sua associação com o comércio. Canaã é originalmente um molusco (ostra?) encontrado na costa do Mediterrâneo, próximo a Tiro, do qual se extraía uma tintura de cor púrpura para tingir roupas. Por extensão, Canaã passou a designar o manto tingido, coisa muito vistosa e nova, visto que lã e linho não tinham cor. Por extensão, o comerciante do manto tingido passou a ser conhecido como "cananeu", o que levou ao entendimento de que "cananeu" era comerciante (cf, Sf 1.11 = "povo de Canaã" está em paralelismo com "os que pesam prata"). Como a Palestina foi território de comércio no Antigo Oriente, passou a ser chamada de "Terra de Canaã".

300 LEMCHE, Niels Peter. **The Canaanites and their land**: the tradition of the Canaanites. Sheffield: JSOT Press, 1999. p. 153.

estava relacionada a ideia de um reino[301]. Os documentos egípcios e as cartas de Amarna dão evidências de que nessa região houve um enorme número de cidades-estado em território relativamente pequeno.

2.3.2 A estrutura social e econômica em Canaã

Para compreender a estrutura social e econômica das cidades-estado de Canaã é importante destacar como se dava a relação entre campo e cidade. Enquanto no Egito e na Mesopotâmia havia muita fertilidade nas terras por causa das muitas chuvas e dos grandes rios Nilo, Tigre e Eufrates, respectivamente, em Canaã, ao contrário, havia mais dificuldade com os recursos naturais. Por causa da escassez dos recursos de subsistência, o povo de Canaã constituía comunidades relativamente pequenas. Essas comunidades eram compostas pelos povos que habitavam a cidade e pelos que moravam em torno da cidade. Eles dedicavam-se à agricultura e ao comércio, mas não eram tão desenvolvidos quanto os dois grandes centros já mencionados – Egito e Mesopotâmia.

Na cidade havia edifícios públicos, palácio e bairros com habitações privadas. A população da cidade era bem inferior à população do campo. E esta era responsável por grande parte do sustento daquela. As cidades tinham em volta de si os campos de onde vinha o seu sustento e tributo. Por não ser possível fazer uma análise de toda a Canaã, o foco principal desse texto é Ugarit, a partir da qual é possível ter uma ideia melhor sobre o restante de Canaã. As cidades de Alalakh e Ugarit fornecem um bom exemplo dessa organização. A população rural de Alalakh pode ser estimada em trinta mil pessoas, enquanto a da cidade talvez em 5 mil. Já a população urbana de Ugarit pode ter sido de no máximo dez mil contra vinte cinco mil pessoas no campo.[302]

2.3.2.1 A vida na cidade

Porém, como era a estrutura e a vida na cidade? Em Ugarit, por exemplo, foram encontradas, dento das muralhas, muitas casas construídas perto umas das outras. Na parte norte da cidade havia dois grandes templos e, entre eles, uma casa sacerdotal com uma biblioteca. Ao sul do templo, ainda na cidade alta, havia casas de grandes proporções, diferentes daquelas que estavam na cidade baixa. Na parte ocidental da cidade havia um palácio real muito grande, o que aponta para um período de muita prosperidade em Ugarit, no

---

301 LEMCHE, 1999, p. 154.

302 LIVERANI, Mario. **Antigo Oriente**: História, Sociedade e Economia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016. p. 451.

período conhecido como época de ouro. Os arquivos encontrados no interior desse palácio mostram que ali foi mais que uma casa real; foi um centro administrativo daquele pequeno reino[303].

E quem vivia na cidade? O povo da cidade era basicamente constituído pela família real, responsável pelo governo da cidade, junto com todo o seu aparato estatal, que era constituído por sacerdotes, militares e *retainers*[304]. Quanto ao exército, constituía um importante segmento da sociedade de Canaã. O exército era composto por infantaria e carros de combate (bigas). Havia em Canaã, em especial em Ugarit, uma classe de militares (*maryannu*) que receberam e perpetuaram sua profissão militar na tradição hereditária. Além desses, era possível, em tempos de guerra, que o exército fosse reforçado por meio de um recrutamento nas aldeias. Assim, cada aldeia tinha de suprir um número de homens fisicamente capazes para o exército[305].

Além da família real, do aparato estatal administrativo e do exército, havia uma complexa estrutura religiosa ligada ao serviço nos templos do estado. No caso de Ugarit, essa estrutura religiosa estava ligada aos dois templos ali encontrados. Os serviços dos templos eram sustentados pelos sacerdotes, pelo chefe dos sacerdotes – que era responsável pela manutenção do templo e dos serviços religiosos – e por um grupo de religiosos chamados de devotos. A função desses últimos pode ter estado relacionada com a atividade sexual no templo. A grande estrutura dos templos encontrados em Ugarit, bem como edifícios públicos e palácio, evidencia que deve ter sido grande a prosperidade e a complexidade administrativa advinda de um rígido sistema de tributação e exploração.

Para manter a enorme estrutura administrativa, religiosa e militar da cidade, eram necessários muitos recursos, os quais eram oriundos da tributação, do comércio e da produção agrícola. A produção agrícola era de fundamental importância para a manutenção da cidade e de sua estrutura. Por isso, o maior acúmulo de cidades estava nas regiões mais planas ou mais férteis para a agricultura. Aí geralmente se dava a colonização. Exceto os moradores do palácio, os demais moravam em lugares pequenos e ficavam quase amontoados, dado o pequeno espaço que havia na cidade.

Os cidadãos das cidades-estado dependiam enormemente da agricultura. Mas esta era desenvolvida apenas no campo. Na cidade morava a corte, a classe superior ligada a tarefas militares e uma alta administração, conforme evidencia a descoberta dos edifícios públicos

---

303 CRAIGIE, Peter C. **Ugarit and the Old Testament**. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1983. p. 28-29.

304 Era um grupo do estrato superior. Era a elite funcional do palácio, pois a esse grupo pertenciam pessoas com certas competências (escribas, administradores de finanças das casas reais ou cidades), cujos trabalhos eram indispensáveis para as elites e palácio.

305 CRAIGIE, 1983. p. 34.

em Ugarit[306]. A cidade então tinha o poder militar, os templos e a alta administração; com isso seu controle era político, religioso e militar. O campo, por sua vez, tinha a tarefa de abastecer a cidade com os produtos coloniais através de uma pesada soma de tributos.

Do ponto de vista comercial, as cidades, localizadas nas planícies agrícolas, ficavam próximas das principais rotas comerciais. Por essas rotas havia intenso trânsito entre as grandes potências, como Egito, Anatólia e Mesopotâmia. Então os governantes das cidades controlavam essas rotas e cobravam tributos de caravanas. Outro fator importante para compreensão da questão do tributo em Canaã advém da fragmentação das cidades-estado. Ou seja, por haver muitas cidades-estado havia constantes conflitos internos entre os reis cananeus. Assim, por causa dessa fragmentação e fragilidade, Canaã estava sob domínio de outros povos, por exemplo: durante toda a era do Bronze Tardio a Palestina esteve sob o domínio do Novo Império Egípcio[307].

O controle da Palestina era muito vantajoso para o Egito em vários aspectos. Primeiramente porque era estratégico o controle das rotas comerciais; segundo, por causa da cobrança de tributos, através da qual o Egito conseguia produtos mais raros em seu território, como madeira, azeite e outros. A excessiva carga tributária imposta às cidades-estado era paga, em sua grande parte, pela produção agrícola da qual o povo do campo tinha de dar conta. Além dos tributos que a cidade precisava pagar ao Egito, a produção do campo também tinha de ser suficiente para manter a vida luxuosa do povo da corte e do exército que estava na cidade. A cobrança de tributo era assegurada pelo poder do exército que estava na mão dos reis das pequenas cidades-estado. Enquanto as cidades-estado estavam sob domínio estrangeiro – como foi o domínio do Egito em grande parte do tempo – o pequeno rei funcionava como vassalo do grande rei, pagando-lhe tributos.

Para Thiel[308], a maior contribuição da Palestina no pagamento de tributos, certamente, deve ter sido oriunda da agricultura e da pecuária. Além dos tributos anuais pagos ao Egito, os vassalos tinham de abastecer as tropas egípcias que estivessem de passagem com água e alimentos, como cereais, vinho, cerveja, azeite de oliva, reses e gado miúdo. Toda a responsabilidade dos tributos anuais devidos ao Egito e todos os abastecimentos às tropas egípcias, bem como a manutenção da classe superior das cidades de Canaã, repousava sobre a população rural.

---

306 THIEL, Winfried. **A sociedade de Israel na época pré-estatal**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1993. p. 47.
307 THIEL, 1993, p. 48.
308 THIEL, 1993, p. 49.

2.3.2.2 A vida no campo

A cidade fornecia a segurança – com o exército, por meio do qual também mantinha a cobrança de tributos –, o serviço religioso oficial – com os templos da cidade, e a estrutura administrativa e comercial. As aldeias, por sua vez, precisavam pagar alta soma de tributos, além do dízimo, anexados à produção de grãos, vinho, óleo de oliva, carne, e outras *commodities*[309]. A maior parte da população de uma cidade-estado vivia exatamente fora e junto aos portões da cidade. Havia muitas aldeias rurais que faziam parte não só da população do reino, mas também de sua economia. E a economia dessas aldeias era de fundamental importância para a cidade porque eram elas que proviam o necessário para a população de um reino como um todo.

A população rural precisava produzir o suficiente para alimentar todo o povo e para pagar grande parte da conta que a cidade devia ao império que a dominava, além de custear a vida daqueles que viviam na cidade – aparato estatal, religioso e militar. E, caso não conseguissem pagar os tributos, havia duras penas. Curiosamente, por vezes, o rei também podia impor um sistema de taxação direta, conhecido como corveia. Trata-se de um sistema de trabalho forçado, obrigando homens a aplicarem seus serviços no trabalho direto, na cidade, no exército ou, mais comum, no trabalho direto em uma terra real ou em uma terra que pertencia aos de seus servidores (*retainers*).

As consequências do inadimplemento dos tributos, por parte do povo do campo, podiam ser a perda de terras, a escravidão de filhos e, por último, até a escravidão dos próprios homens e mulheres, pais e mães de famílias. Liverani destaca algumas mudanças sociais que ocorreram a partir do século XVI em Canaã, que podem ajudar a compreender o colapso das cidades-estado no século XII. Primeiro, a solidariedade "de classe" entre o rei e a elite política especializada resulta na marginalização e na exploração da comunidade rural. Por exemplo, quando homens e mulheres eram reduzidos à escravidão por dívidas, os palácios, em vez de protegerem os mais pobres, promulgando editos de remissão, emitem tratados de busca, captura e restituição de fugitivos aos seus senhores.

Outros fatores sociais paralelos que afetaram fortemente o funcionamento do sistema palaciano foram: 1- a transmissão hereditária de terras passou a depender de uma confirmação do rei através de um documento que devia ser obtido através do pagamento de tributo; 2- pagamento de um valor em troca de serviços, em especial aos militares (classe conhecida como *maryannu*); 3- no ambiente familiar, há substituição do critério hereditário de transmissão de terra por um critério mais meritório; isto vem associado à prática de compra e

---

309 CRAIGIE, 1983, p. 37.

venda de terras e de trabalho, o que permite aos mais ricos, se tornarem mais ricos, à medida que prosperam e expõem os mais fracos à ruína[310].

O que é evidente, em se tratando do final da Idade do Bronze (uma época em que o nível geral de prosperidade estava em baixa), é que a classe de elite pode ter se tornado um fardo pesado para o resto da sociedade. À medida que a elite urbana cananeia lutava para manter seu poder e estilo de vida, criava um ciclo vicioso sobrecarregando essa classe baixa já oprimida[311].

A comunidade rural sobrecarregada e cada vez mais empobrecido foi se desencantando da vida próxima da cidade. Os que se tornavam escravos não podiam mais fugir para outra região palaciana, sob pena de serem recapturados ou novamente explorados. Por isso, sob excessiva carga tributária e de trabalho, o que resultava num progressivo endividamento e perda de liberdade, mais e mais pessoas fugiam das aldeias e buscavam refúgio em áreas distantes do controle palaciano, o que fez diminuir significativamente a população das cidades[312].

Esses fugitivos eram denominados de *hapiru*, e os seus lugares preferidos para fuga eram aqueles que estavam entre uma região agrícola de uma cidade e a região agrícola de outra cidade; esses lugares intermediários eram quase impossíveis de serem atravessados e controlados. Esses espaços eram montanhas, colinas, bosques ou estepes. Era aí que os fugitivos se agrupavam em torno de grupos tribais que "se dedicavam ao pastoreio transumante e à bandidagem praticada contra as caravanas palacianas" e de comércio[313]. Assim, os pastores assumiram o papel de oposição em relação à cidade. Isso junto com os diversos fatores já citados – em especial, a diminuição demográfica dos povos nas áreas circunvizinhas às cidades – influenciou o colapso dessas estruturas centralizadoras, dominadoras e exploradoras chamadas de palácio.

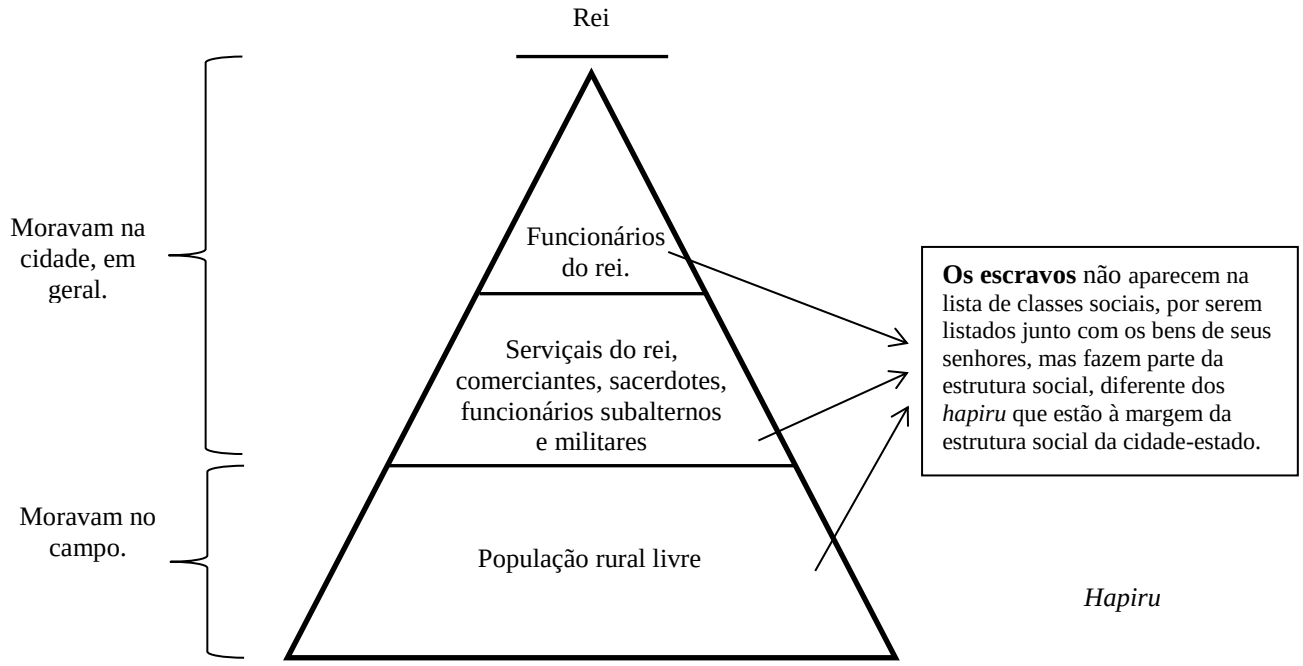
2.3.2.3 As classes sociais

A estrutura social de Canaã era formada por três camadas: em primeiro lugar estavam os funcionários do rei; em seguida, os serviçais do rei junto com comerciantes, sacerdotes e funcionário subalternos. No terceiro nível estava a população livre que não estava obrigada a prestar serviços ao rei durante o ano inteiro. Essa terceira classe é composta por habitantes das áreas rurais em torno da cidade. Nos textos de Ugarit, existe uma lista com

---

310 LIVERANI, 2016, p. 456-457.
311 BUNIMOVITZ, 2003 apud GOLDEN, 2004, p. 127.
312 LIVERANI, 2016, p. 453.
313 LIVERANI, 2016, p. 458.

as classes sociais[314], porém nela não aparecem o rei – que certamente estava no topo da pirâmide social – e também não os escravos – os quais eram considerados propriedades de seus senhores. Veja o gráfico ilustrativo abaixo:



Na classe dos empregados do rei estavam os funcionários do palácio, junto com o governador do país, o administrador do palácio, o administrador da casa da rainha, o supervisor do palácio, o supervisor do tesouro real, o supervisor dos carros de guerra e o escrivão. Nessa mesma classe estavam os funcionários reais que ficavam nos territórios rurais do reino de Ugarit, responsáveis pela arrecadação de tributos e pela representação do estado naquelas localidades. A estrutura palaciana era extremamente burocrática e hierarquizada. O governador era assessorado por chefes de vários setores, como chefe do porto, dos carros, dos campos e assim por diante[315].

Na classe intermediária estavam os serviçais do rei, conforme aparece em listas administrativas[316]. Eram eles os diversos tipos de militares, artesãos, comerciantes, sacerdotes e funcionários subalternos. Entre os militares estavam, no topo, a tropa de elite (*maryannu*), que lutava nos carros de combate. O grau *maryannu* era concedido pelo rei e era uma concessão hereditária. Por vezes, o rei fazia concessão de terra real aos *maryannu,* além de outros produtos da terra também concedidos a eles. As terras concedidas eram terras que sempre pertenceram ao estado ou terras que foram tomadas de agricultores livre endividados.

---

314 Conforme consta em PRU IV 17.238. THIEL, 1993, p. 40.
315 LIVERANI, 2016, p. 465.
316 UT 169, 300, 400, 2019. PRU III, 16.257; PRU IV, 17.131. THIEL, 1993, p. 123.

Por último, estava a população livre que vivia nas regiões agrícolas em torno do palácio. A este grupo restava grande parte da responsabilidade econômica e tributária das cidades-estado. As terras particulares da população agrícola estavam subdivididas para uso. Essa população estava organizada em famílias nos povoados. Ela tinha a presença de um delegado real (*hazânu*) e tinha um colégio de anciãos e uma assembleia. Os anciãos respondiam pela aldeia diante do palácio ou representavam a comunidade quando esta buscava justiça[317]. As comunidades agrícolas rurais formavam uma unidade tanto no sentido jurídico[318] quanto no tributário. Isto é, elas eram responsáveis juridicamente por algum crime cometido em seu meio e também eram responsáveis por entregar ao rei o tributo a ele destinado[319].

Em caso de exigência do rei, era a comunidade que precisava enviar-lhe um contingente de pessoas para somarem com o grupo fixo dos militares do rei. Essa comunidade também tinha de prestar serviços de corveia durante alguns dias no ano, cultivando terras reais ou no serviço de estradas e outros mais. Em suma, a comunidade rural tinha uma personalidade coletiva, com sua estrutura gentílica e representativa diante do palácio para atender as exigências que lhe eram impostas. Entretanto, segundo Liverani, ao final do período do Bronze, as grandes organizações urbanas do templo e do palácio foram suplantando o papel da comunidade de aldeia[320].

Os serviços que podiam ser exigidos pelo rei às comunidades das aldeias, em Ugarit, estão de acordo com o que é mencionado em 1 Sm 8, quando o povo de Israel pede um rei à semelhança de outras nações. De acordo com o texto de Samuel, o rei exigiria: que os filhos servissem nos carros de guerra e para correr a frente dos carros. Convocaria homens para serem comandantes de tropas, além de outras reivindicações como: serviço de corveia para arar as terras do rei, fazer colheita para as terras reais, fabricar armas e equipamentos de guerras. O rei poderia ainda exigir para o serviço do palácio que as filhas fossem serviçais trabalhando como perfumistas, cozinheiras e padeiras. Por último, o povo das comunidades rurais ainda teria que dar ao rei o melhor das plantações das vinhas e dos olivais para que o rei alimentasse os funcionários do palácio. Fora isso, ainda havia o dízimo dos cereais, das uvas e

---

317 LIVERANI, 2016, p. 465.

318 Não era incomum que a aldeia, caracterizada por sua solidariedade interna, erguesse uma barreira de silêncio diante do rei e dos juízes. Ou seja, juravam não saber de nada para depois resolver internamente seus problemas concretos. LIVERANI, 2016, p. 465.

319 Algo parecido é encontrado nos clãs de Israel. Em determinada situação – segundo o relato de uma viúva de Israel – o filho de uma viúva matou seu irmão. Então foi a comunidade que foi à viúva exigindo: entregue-nos o assassino, para que o matemos pela vida do irmão (2 Sm 14.5-7).

320 LIVERANI, 2016, p. 465.

dos rebanhos para a manutenção do rei, dos seus oficiais e dos seus criados. Os escravos do povo também podiam ser tomados, bem como o melhor dos animais[321].

Os escravos em Ugarit não configuram nenhuma classe social, talvez por serem listados como objetos jurídicos sujeitos à vontade de seus senhores. A escravidão poderia ser uma condição de nascimento ou adquirida por meio de guerra ou por inadimplência de dívidas. Segundo Thiel[322], o rei e os seus funcionários reais eram os maiores proprietários de escravos, pois, além das guerras, grande parte deles era adquirida por inadimplemento de empréstimo feito pelo rei e por seus empregados ao povo com juros exorbitantes. Com essa prática, o rei não apenas espoliava o povo como também se tornava o maior proprietário de escravos. Não era incomum que os escravos fugissem para escapar de sua situação opressiva.

Quando os escravos fugiam, juntavam-se a outros fugitivos e se refugiavam em lugares fora do alcance das cidades-estado. Ao fugir, ficando à margem da sociedade, eles se tornavam *hapiru.* Os *hapiru* eram considerados marginais e criminosos. Apesar de estarem à margem, é possível que algum rei os tenha tentado colocar a seu serviço, contratando-os. Citando textos de Ugarit, Thiel menciona uma possível colônia de *hapiru* constituída pelo rei. É possível que eles fizessem parte dos contingentes militares eventuais de uma cidade-estado, sendo contemplados com quotas de azeite[323]; e ainda que algum rei tentasse integrá-los através do serviço militar contingencial. É importante destacar que os *hapiru* não só não faziam parte da classe social da cidade-estado, como também não permitiam ser integrados ou controlados.

2.3.3 A estrutura política em Canaã

Diante da necessidade de delimitação, esse breve relato sobre a estrutura política de Canaã começa no período do Bronze Médio quando as cidades-estados emergem naquela região. Portanto, no segundo milênio a.C., Canaã não está configurada como um reino, mas como uma multidão de pequenos principados espalhados. Esse modelo é conhecido como o das cidades-estado. Tratava-se de pequenas ou grandes[324] cidades-estado que por fidelidade foi mais provavelmente dada a um rei. Isso limitou a expansão de poder de cada cidade e também envolvia os detentores do poder em lutas constantes. Esse fator do conflito interno limitou a

---

321 1 Sm 8.10-17.

322 THIEL, 1993, p. 123.

323 PRU III 16.364 (*hapiru* – bandido); PRU IV 17.341,2 (responsável pela destruição de construção nas fronteiras); PRU IV 17.238 (*hapiru* acolhem escravos fugitivos); UT 2016 II, 8 (*hapiru* como servidores do rei); PRU VI 17.99,5 (recebem quotas de azeite); THIEL, 1993. p. 44-45.

324 Ao visitar o sítio arqueológico de Hazor em Israel, foi possível perceber como alguns centros cananeus podem ter sido grandiosos. Essa cidade foi uma das mais destacadas em termos de desenvolvimento urbano com cerca de 80 hectares. A arquitetura e estilo lembram algumas grandes cidades da Síria.

expansão irrestrita do rei de cada cidade-estado, bem como também possibilitou que o território de Canaã estivesse quase sempre sob o domínio de um grande império.

O modelo das cidades-estados fundamentava-se no princípio dinástico. O dinasta era uma espécie de líder militar que reunia em torno de si uma tropa recrutada entre o povo. Essa tropa podia ser reforçada com um exército de mercenários. Parece ter sido isso que tentaram fazer com Gideão, apesar desse modelo ter sido rejeitado (Jz 8.22). Nesse modelo, os reis podiam entrar em guerra contra outros reis, embora às vezes, pelo princípio da autoproteção, faziam acordos e podiam formar uma espécie de confederação.

Do ponto de vista histórico, Canaã passou por diversas fases quanto ao aspecto político e econômico durante os períodos do Bronze Médio e Tardio[325]. Durante esse período existem algumas mudanças bem documentadas. Os primeiros séculos do segundo milênio antes de Cristo foram caracterizados pelo desenvolvimento gradual de grandes centros urbanos, com aumento da população e florescimento da cultura cananeia. Nesse período há grandes obras arquitetônicas. As cidades possuem muralhas de barro fechadas e, no interior, possuem edifícios públicos como os templos e palácios, bem como estruturas residenciais. A tecnologia do bronze marca esse período com o desenvolvimento de ferramentas de agricultura e também de armas para a guerra[326].

Durante o século XVI, coincidindo com a transição da idade do Bronze Médio ao Bronze Tardio (cerca de 1550), houve um declínio notável em tamanho do assentamento e da população urbana[327]. Nesse período algumas cidades foram completamente abandonadas. Os conflitos internos e ataques egípcios são possíveis causas da degeneração[328]. Várias cidades do sul da Palestina foram destruídas pelos exércitos egípcios, os quais enviaram tropas para

---

325 Para Mazar o período do Bronze Médio e Bronze Tardio compreendem cerca de aproximadamente 800 anos. Veja a seguir: Bronze Médio IIA (aprox. 2000-1800/1750 a.C.), Bronze Médio IIB-C (aprox. 1800/1750-1550 a.C), Bronze Tardio I (aprox. 1550-1400 a.C.), Bronze Tardio IIA-B (aprox. 1400-1200 a.C.), Ferro IA (aprox. 1200-1150 a.C.). MAZAR, Amihay. **Arqueologia na terra da Bíblia, 10.000-586 a.C.** São Paulo: Paulinas, 2003. p. 51.

326 Além das ferramentas como o machado, o bronze também foi usado na religião para criar imagens de divindades e heróis cananeus, enquanto o ouro era usado para fazer joias, muitas vezes com motivos antropomórficos. No geral, a cultura material cananeia, durante o período do Bronze Médio exibiu um estilo decorativo rico e vívido e um dinâmico sistema iconográfico incorporando ideias locais e importadas. GOLDEN, 2004, p. 54-55.

327 E, embora tenha redução drástica na quantidade de assentamentos, a cultura material é marcada pela continuidade. Em contraste, a transformação no final do XIII através ds século XII é caracterizada não só por uma mudança dramática nos padrões de assentamento, mas pelo aparecimento de material definindo regionalmente culturas que criaram novas fronteiras sociais. O que parece ter mudado é o número de seminômades e indivíduos marginalizados vivendo fora da sociedade assentada do Bronze Tardio. KILLEBREW, 2005, p. 99.

328 Os egípcios haviam estado sob o domínio dos hicsos entre 1800 e 1650 a.C. Os hicsos (governantes estrangeiros) eram cananeus que haviam migrado para o Delta e estabelecido a capital Avaris (o sítio arqueológico conhecido como Tel el Dab'a e Zoan da Bíblia). Portanto, após derrotarem os hicsos em Avaris, os egípcios os perseguiram até o sul da Palestina destruindo Sharuhen e, possivelmente, outras cidades da Palestina, causando um efeito desestabilizador na região. GOLDEN, 2004, p. 56-57.

dominar Canaã após derrotarem os hicsos. Nessa ocasião, o Egito reforça seu poder fazendo das cidades-estado de Canaã os seus vassalos. É possível que a dominação egípcia tenha imposto aos agora vassalos cananeus exigência vultuosa de tributos, o que contribuiu para o abandono contínuo da vida na cidade.

Então, ao longo da Idade do Bronze Tardio, o número de assentamentos foi aumentando gradualmente, alcançando pico durante o século XIII com a maioria dos sítios localizados na planície costeira e nos vales férteis. A fragmentação de Canaã a tornava vulnerável às incursões de domínios externos, o que explica como aquela região esteve, entre 1550 e 1200, sob constante disputa por parte dos reinos dos mitani, egípcios e hititas. Para Ann Killebrew, entretanto, o fator-chave para a compreensão do sistema das cidades-estado em Canaã no final do Bronze Tardio permanece a dominação egípcia e sua influência sobre a região[329], pois a dominação egípcia sobre Canaã, que esteve mais forte durante alguns períodos do segundo milênio, enfraqueceu-se no XIII século antes de Cristo.

2.3.4 A pessoa do rei

O governo de uma cidade de Canaã, como no caso de Ugarit, estava nas mãos de uma pessoa pertencente a uma família real. O princípio que prevalecia era o princípio dinástico. Além das dificuldades internas que os reis enfrentavam, havia ainda, em maior proporção, as dificuldades externas provocadas por numerosos conflitos com outros reinos próximos. A isso se somavam as pressões de cima que um rei de Canaã sofria, pois, estando subordinado a um rei ainda maior, era um rei tributário/vassalo. Ele precisava resolver os desentendimentos internos, da cidade, que consistiam nos conflitos existentes entre as classes da cidade – *maryannu*, mercadores, escribas e sacerdotes, além de ter de assegurar a ordem, a segurança e a cobrança de tributos em suas aldeias[330].

2.3.5 O rei e as guerras

A sociedade ugarítica era militar, e o rei era o chefe do exército. E todos os conflitos acima descritos ajudam a compreender a importância de se ter o rei como chefe do exército. Para as cidades cananeias a guerra era um dos aspectos mais importantes. Algumas cidades com localização privilegiada para o comércio, como Ugarit, tinham, além da guerra, o comércio e o transporte marítimo como pontos fortes. Mas nem todas as cidades em Canaã

---

329 KILLEBREW, 2005, p. 100.
330 LIVERANI, 2016, p. 465.

foram tão importantes comercialmente como foi Ugarit. Assim, a guerra era praticamente o fator mais determinante. A vitória na guerra não era algo ocasional, mas era vista como parte da ordem estabelecida pelos deuses; ou seja, assim como no Egito e na Mesopotâmia, também em Canaã a concepção de uma ordem estabelecida pelos deuses prevalecia; e o rei era o responsável por essa ordem[331].

2.3.6 As guerras e a justiça: na lenda do rei Keret

Por causa da familiaridade com as ideias egípcias, Canaã assimilou a concepção do status especial do rei e da família real, que se moviam na órbita do divino, o que pode ser exemplificado na lenda do rei Keret[332]. O rei Keret de Hubur (ou Khuburu), apesar de ser considerado um filho do grande deus El, foi atingido por muitos infortúnios. Keret perdeu as sete esposas e ficou sem herdeiro. Então uma questão é colocada em seu poema: como um rei sem esposa ou herdeiro pode ser rei? A esposa é necessária para provar sua masculinidade (seu poder sexual)[333] durante a vida; já o filho é necessário não apenas para suceder o rei, mas para também realizar os ritos após a sua morte e manter vivo o nome do pai. Keret rezou por sua situação. Então El lhe apareceu em sonho, e Keret lhe pediu um herdeiro. Nessa parte do poema, se expressa a concepção de que o rei é o reflexo da autoridade real de El, o deus supremo no panteão cananeu, cujo "filho" e "servo" por excelência ele é:[334]

> E em seu sonho El desceu,
> em sua visão, o pai da humanidade,
> e ele se aproximou de Keret, perguntando a ele:
> 'O que aflige Keret que ele chora,
> o gracioso, o jovem de El, que ele derrama lágrimas?'

---

331 COHN, 1996, p. 172.

332 É também conhecido como o épico do rei Keret. Trata-se de um antigo poema épico ugarítico, datado de final da Idade do Bronze , por volta de 1500-1200 a.C.; escrito por Elimelek, o sumo sacerdote que também foi o escriba do Ciclo de Baal. A história épica de Keret está contida em três tabuletas retangulares de argila, escavadas por uma equipe de arqueólogos franceses em Ugarit (moderna Ras Shamra), na Síria , em 1930-1931. A primeira tradução das tábuas foi publicada pelo arqueólogo francês Charles Virolleaud , em 1936. Dos três tabletes, o primeiro (CTA 14) e o último (CTA 16) estão bem preservados, exceto por alguns pequenos danos no meio do texto. O do meio (CTA 15) está em uma condição muito ruim, já que cada coluna perdeu mais da metade de seu texto. GIBSON. John C. L. **Canaanite Myths and Legends**. 2· ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 2004. p. 19-20.

333 O relato do rei Keret guarda várias semelhanças com o relato hebraico do rei Davi, a ponto do autor dessa tese poder dizer que Davi é Keret, à moda hebraica. A questão da masculinidade de Keret aparece também no relato da velhice de Davi. Quando Davi estava velho, levaram uma jovem, Abisag (de Sunam), a ele. O motivo não era tanto para mantê-lo aquecido, mas para provar que ele ainda possuía poder sexual e que, por isso, podia reinar; porque "o rei não a conheceu", o fracasso de seu poder foi patente, e seus filhos começaram a tomar medidas para tomar o trono, pois foi após a declaração de que Davi não a possuiu que Adonias disse: "Sou eu que vou reinar" (1 Rs 1. 1-39).

334 GIBSON. 2004. p. 83. GIBSON traduz o texto do Ugarit para o inglês. É uma das versões modernas mais conhecidas. Os textos usados desse autor são traduzidos do inglês para o português.

'Ele deseja o reinado do touro seu pai
ou domínio como (do) pai da humanidade?'

No sonho, El orientou Keret que empreendesse uma guerra contra um rei e exigisse a sua filha como preço da paz. Keret seguiu as orientações e foi guerrear contra o rei Pubala. No caminho fez um voto à deusa Athirat. Keret foi bem sucedido na guerra; ganhou a esposa e teve 2 filhos e 6 filhas, mas não cumpriu o voto a Athirat. Por isso, foi acometido de uma doença mortal. Ele não pode mais administrar adequadamente a justiça, e sua doença parece também afetar adversamente a fertilidade das colheitas. Apesar de muitas intercessões por Keret, nenhum deus o quis curar. A questão colocada nesta última parte do poema é como o tecido de uma sociedade pode ser mantido e sua prosperidade protegida por um rei cuja saúde é prejudicada[335].

Aqui é possível identificar que o papel das guerras feitas pelo rei da cidade-estado está justificado na lenda do Keret. Como será visto mais adiante, a função da guerra para conquista e manutenção da realeza também está presente no Ciclo de Baal, pois o rei Keret precisou realizar uma guerra para perpetuar o trono. Também Baal precisou empreender duas grandes lutas (contra Yam e Môt) para estabelecer e manter a sua realeza sobre os outros deuses.

2.3.6.1 O rei e a justiça

A parte final da lenda do rei Keret evidencia o aspecto do papel do rei associado à justiça, tal como já se observou para o Egito e Mesopotâmia. O rei deve agir conforme a justiça durante o seu reinado, enquanto alguém que reflete o caráter de El, e pode ser punido com alguma doença[336] ou até ter o seu reino tirado caso não seja o protetor da justiça em favor dos injustiçados e vulneráveis: como a viúva ou algum outro oprimido.

Em continuação ao que se relatou acima sobre o rei Keret, o seu estado continuava complicado, visto que nenhum deus o quis curar. Então El decide curar Keret. Após a intervenção de El, as chuvas que haviam falhado retornam; Keret foi milagrosamente curado e voltou ao seu trono. A história termina com uma tentativa de usurpação do lugar do rei pelo

---

335 Em Israel há algo semelhante. Quando o rei Azarias ou Uzias ficou ferido de lepra, seu filho regia o palácio e administrou o povo em seu lugar; possivelmente ele tinha sido deposto (2 Rs 15.5).

336 Esse aspecto é muito comum com o que se desenvolverá posteriormente na teologia de Israel. O rei é constantemente avaliado no Livro dos Reis pela sua conduta. As consequências, como doença, morte ou reinado abreviado, são apresentadas na teologia deuteronomista como causa de incapacidade do rei em se manter fiel à aliança (1 Rs 14.9-11; 2 Rs1.1-5). Isso dá origem ao protesto dos profetas, os quais – enquanto guardiães da aliança – protestam contra o rei e até anunciam a sua destituição quando eles não se mantêm fiéis a aliança com *Iahweh*. Considero possível para uma possível conferência e análise posterior que a teologia deuteronomista tenha seu lugar de origem no Reino do Norte, mais próxima, em alguns aspectos, do que se encontrou em Ugarit.

seu filho mais velho – o príncipe Yassub. Yassub acusa o pai de ser injusto[337], de ter perdido a bênção pessoal – por causa da forma com que ele governou – e de ser indigno do trono, exigindo sua renúncia[338].

> Deixaste as tuas mãos cair em erro;
> Tu não julgas o caso da viúva,
> Nem decides o pedido do oprimido;
> Doença é como tua companheira de cama,
> Enfermidade como tua concubina.
> Desce do teu domínio [para] que eu seja rei,
> Do teu governo [para] que eu seja entronizado[339].

Na lenda do rei Keret, El é o pai do rei, por isso o rei deve refletir o caráter de El como fiador e sustentador da justiça na comunidade. O rei era responsável pela justiça, assim como Faraó era responsável pela Maat. Nesse aspecto, Ugarit guarda semelhanças com o papel do rei na Mesopotâmia, como já foi apresentado. O rei precisava dar atenção às necessidades dos fracos e oprimidos; dele se esperava proteger os direitos das viúvas, órfãos e de outras pessoas em desvantagem/vulnerabilidade social. O rei era responsável pelo sistema judicial do estado[340].

De acordo com a ideologia de Ugarit, havia uma relação especial entre o rei e a divindade. Na crença popular, o rei era considerado como investido com aquela "divindade que protege um rei". O rei na antiga Canaã era considerado como o canal especial de poder divino e bênção para a comunidade. É possível que o rei tenha também mediado a revelação divina além de representar o povo como sacerdote; isso pode ser deduzido dos textos de Keret e Aqht. Westermann, observando a ausência excepcional de qualquer profeta no reinado de Salomão, sugere que isso indica que Salomão assumiu este elemento no padrão do reinado cananeu[341]. .

Ainda que não se conheça a norma da justiça, em nenhum texto de Ugarit – como se conhece na Babilônia ou no Cânon Hebraico – é evidente que o rei, na condição de filho de El, era o responsável pela ordem moral. Ao que parece o rei teria exercido o direito e a justiça dentro dos limites do costume comum. Parece que não só em Ugarit, mas em toda a Canaã, o

---

337 Um paralelo entre Davi e Keret poderá mostrar muitas semelhanças. Esse caso do filho do rei Keret é parecido com o caso de Absalão. O filho do rei Keret o acusa de injustiça e por isso pede a sua renúncia ao trono. Absalão se posicionou à porta da cidade – lugar em que se decidia as causas que eram devidas ao rei. Ao receber os cidadãos que procuram por justiça, Absalão dizia que a causa era legítima, mas não havia representante do rei. Foi assim que Absalão, em protesto contra a falta de justiça da parte do rei, conquistou lealdade dos homens de Israel e articulou a conspiração contra o rei Davi (2 Sm 15).

338 GIBSON. 2004. p. 21-22.

339 GORDON, C. H. Ugaritic Handbook, 1947, p. 44-53 apud GRAY, John. The legacy of Canaan: the Ras Shamra texts and their relevance to the Old Testament. Supplements to **Vetus Testamentum**. V. 5, 2.· ed. Leiden: E. J. Brill Academic Publishers, 1965. p. 219. Texto traduzido do inglês por este pesquisador.

340 CRAIGIE, 1983, p. 34.

341 WESTERMANN, C. **A Thousand Years and a Day**, 1962, p. 142, apud GRAY, 1965, p. 221.

rei foi responsável pela justiça, ainda que isso estivesse bem diferente do plano real. Isso é parecido com Israel, mas há uma importante diferença entre o ideal ugarítico e israelita. O aspecto moral é mais ressaltado em Israel que em Ugarit. Enquanto em Israel a prosperidade do povo depende da ordem social e justa; em Ugarit a ordem justa deriva da saúde física do rei, que é fruto da benevolência de El[342].

Agora o papel militar do rei é muito enfatizado na expedição militar que Keret é orientado por El a realizar. O rei era quem ia à frente do povo em suas batalhas. Isso lembra os dias dos juízes, no contexto tribal em Canaã, e remete à ocasião em que o povo pediu a Samuel um rei para "julgar e ir à frente para fazer as guerras", à semelhança das outras nações (1 Sm 8.20).

Em suma, essas duas funções – julgar e fazer guerras – podem muito bem resumir o ideal do ofício real em Canaã. A epopeia de Keret e de seu embate na guerra e na aliança subsequente se tornou com o tempo a base de um mito sobre a natureza e o valor da realeza em Canaã. O texto do rei Keret permite compreender de maneira ampla como funcionava a ideologia régia dominante em Ugarit e, provavelmente, em Canaã. O rei é filho de El (1.14 I 41), mas também é seu auxiliar pessoal (1.14 I 40) e seu servo (*'bd*, 1.14. VI 34-35). De sua filiação vem a imortalidade ou divinização, em caso de morte, pois o rei é mortal, sujeito à enfermidade, de modo que sua vida é um dom de El que cuida e conserva[343].

A estreita relação entre a realeza divina e a humana, conforme evidenciada através da epopeia do rei Keret, em Ugarit, mostra como a literatura político-religiosa tinha um viés e uma motivação estritamente ideológicos. De acordo com John Gibson, Keret é o típico rei sacro da antiga crença do Oriente Médio, o canal de bênção para sua comunidade e o defensor de sua ordem; o que acontece ao rei também acontece ao seu povo[344]. Se o rei sofre ou prospera, também sofre ou prospera a sua terra e o seu povo[345].

O texto também contém o conceito teológico da fidelidade do rei. A fidelidade do rei implica resultados não somente físicos, mas também morais. A fidelidade do rei implica a sua saúde, mas também a fecundidade na saúde da terra. Ou seja, o rei não é apenas o mediador físico da terra, mas também é símbolo da benevolência ou do castigo divino. A estreita relação física e moral entre o povo e o seu rei pode ser vista na ideologia real de Ugarit e de Israel. Isto significa que, em Ugarit, a função régia não se esgota em uma dispensação mecânica de

---

342 OLMO LETE, 1981, p. 282.

343 OLMO LETE, Gregorio del. **Mitos Y Leyendas de Canaan: Segun la tradicion de Ugarit.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981. p. 280.

344 Isso pode ser evidenciado no Código de Hamurabi e também na Bíblia Hebraica. Davi é chamado de a lâmpada de Israel e aparece como ungido (2 Sm 21.17; 23.2-5; Sl 2.6; Sl 45.3; Sl 89.19-21; Is 11.2). Quando Davi peca ao realizar o recenseamento do povo, o povo é punido pelo pecado de Davi: setenta mil homens do povo, de Dã até Berseba morreram, segundo o relato de 1 Sm 24.15.

345 GIBSON, 2004, p. 23.

fecundidade ao país, senão que também implica uma atuação ético-social como dispensador da justiça[346]. A doença do rei não só põe em risco a ordem cósmica, mas também a ordem social. O rei fica incapacitado de atuar como líder, juiz e salvador do fraco[347].

Até que ponto os reis individuais viveram de acordo com os grandes ideais não é conhecido com certeza, mas a existência de tais ideais parece ter sido importante para a civilização de Ugarit. Assim como no Egito, parece que esse ideal esteve longe da realidade. Embora o rei de Ugarit tivesse que defender a causa dos necessitados, não foi isso que se evidenciou com o colapso das cidades-estado, pois o que houve foi uma grande evasão populacional dos aldeões para longe do controle das cidades – por causa do seu sistema de tributação, exploração e dominação.

O rei de Ugarit, não obstante o ideal de cuidar dos necessitados, adquiriu para si mesmo riquezas, o que pode ser evidenciado com o grande complexo palaciano, como prova de sua riqueza pessoal. Essa riqueza não foi adquirida apenas com taxação, visto que o comércio de Ugarit foi muito desenvolvido e dele veio grande parte da riqueza do rei. Entretanto, o sistema de taxação não foi generoso nem em Ugarit nem em nenhuma outra cidade de Canaã, especialmente porque além de ter de manter todo o aparato da cidade, os tributos precisavam também dar conta daquilo que era imposto ora pelos egípcios ora pelos hititas (a depender de qual fosse o império dominante da vez).

2.3.7 A relação dialógica entre a religião e o sistema dominante de Canaã

Até aqui se evidenciou o aspecto opressivo do sistema econômico-tributário da realeza em Canaã; também foi apresentado o aspecto militar do rei e o seu papel de guardião da justiça. O poder de polícia do rei – com os seus diversos tipos de militares - não servia apenas para assegurar a justiça e proteger o povo com suas produções, mas também servia para assegurar a cobrança da pesada soma de tributos ou para assegurar a punição aos inadimplentes. A seguir, o que se evidenciará é que essa ideologia opressiva encontra amparo e legitimação na religião e nos mitos numa forma dialogizada. Pois a ideologia chega do estado, dos poderosos, para a religião.

A religião é a fábrica que processa esse insumo (ideologia) e o enlata devolvendo-o em diversas porções para o povo, em forma de mito e história dos deuses, às quais se atribui também o caráter de muita antiguidade. O povo, por sua vez, ao ler a antiga e primeva história

---

346 Cf. Epopeia de Keret 1.17 V 6-8.
347 Cf. Epopeia de Keret 1.16 VI 31ss. OLMO LETE, 1981, p. 282.

dos deuses, muito parecida com a realidade social, tem a ideia de que a ordem instaurada é apenas um reflexo do mundo cósmico da ordem divina. O que está instaurado, instaurado está; e assim permanecerá, pois é a vontade dos deuses. Logo, não há como alterar aquilo que já foi determinado na esfera cósmica.

2.3.7.1 A religião de Canaã

Acerca dos aspectos religiosos da realeza divina da religião em Canaã, duas observações iniciais são necessárias. Primeiro: não é possível falar de uma uniformidade religiosa ou política em Canaã, como se falou em linhas gerais sobre a religião no Egito e na Mesopotâmia. Segundo: ainda que se trate separadamente de assuntos como religião, política e sociedade, já foi destacado que esses temas se entrelaçavam na cosmovisão do Antigo Oriente.

O que se deseja observar é como funcionava a realeza divina e que tipo de estrutura política ela legitimava. Baseado na teoria de Assmann[348] sobre o mito como representação da realidade, observar-se-á não apenas como os reis divinos se inserem na realidade política, mas também que tipo de estrutura política humana os representa na realidade. Para esse propósito, esse trabalho utilizará uma amostra do que pode ter sido parte da religião em Canaã na cidade de Ugarit. As descobertas sobre Ugarit vieram à tona em 1929 com as escavações em *Ras Shamra*. Essas descobertas alteraram significativamente todo o estudo até então feito sobre a Siria-Palestina.

Ugarit tinha uma posição privilegiada situada em um ponto de encontro de quatros universos culturais importantes no segundo milênio, a saber: Egito, Mesopotâmia, Anatólia e Mar Egeu. Para G. Del Olmo Lete, essa confluência cultural não representou a anulação de sua identidade siro-cananeia[349]. É que, mesmo estando no limite setentrional de Canaã, Ugarit partilhou da cultura cananeia do Bronze Médio e Tardio. Ugarit desfrutava de riqueza e prestígio sem igual. Os inúmeros escritos encontrados no palácio e na biblioteca entre os dois principais templos revelam a prosperidade que teve Ugarit entre 1400 a.C e 1200 a.C., período que nos interessa a partir desse momento[350].

---

348 ASSMANN, 1984.
349 OLMO LETE, 1981, p. 13.
350 COHN, 1996, p. 162.

2.3.7.1.1 O aparato religioso em Canaã

Em Ugarit, o aparato religioso constituiu um agrupamento de importância naquela sociedade. Os templos de Baal e Dagon só perdiam, em tamanho, para o palácio do rei com seus anexos. O tamanho dos templos certamente exigiu uma grande estrutura de suporte. O serviço do templo era mantido pelos sacerdotes, pelo chefe dos sacerdotes e pelos devotos. Os sacerdotes estavam organizados por família – assim como certo texto registra ao mencionar cerca de vinte famílias distintas de sacerdotes[351]. O sacerdócio estava de alguma forma subordinado ao palácio. Alguns sacerdotes tinham terras que haviam sido concedidas pelo rei. Em uma lista de pagamento do exército aparecem também alguns sacerdotes. Parece que foram uma espécie de corpo de inteligência, pretendendo prover conselho divino com respeito a estratégia e operações militares[352].

Além dos sacerdotes, havia também um grupo de religiosos chamados de devotos. Esses eram também servidores do culto. Não eram somente homens, mas também mulheres. Eram os prostitutos e prostitutas cultuais, ainda que esse nome possa não fazer jus ao objetivo de suas funções. A função deles não era a prostituição, enquanto tal. A vida dos cananeus dependia da agricultura. A fertilidade do solo era a coisa mais importante, e seu culto tornava-se uma expressão dessa convicção. Acreditavam que a fertilidade da terra era o resultado da atividade sexual entre Baal e sua esposa Anath. Então a representação ritual dessa atividade servia de estímulo para as relações sexuais entre os deuses.[353] Considerando que se acreditava que a fertilidade da terra dependia dos deuses, o ritual de fertilidade – incluindo sexo – tinha a finalidade de assegurar a fertilidade dos deuses e, por conseguinte, também da terra. Isso explica a existência da prostituição sagrada, masculina e feminina, no interior dos templos.

Além desse grupo, houve também funcionários ligados às atividades de suporte do templo[354]. Eles eram responsáveis pela limpeza, por algumas atividades mais braçais, e também por assistir os sacerdotes nos sacrifícios e mas ofertas. Era algo semelhante ao que se conhece como levita na estrutura religiosa de Israel no Antigo Testamento.

Para Peter Craigie[355], nem todas as atividades religiosas oficiais estavam confinadas à cidade de Ugarit, apesar de parecer provável que a adoração ligada aos dois templos encontrados na cidade pudesse funcionar como um tipo de religião do estado. Porém, fora da cidade e especialmente nos campos, havia muitos santuários religiosos e locais de culto

---

351 CRAIGIE, 1983, p. 35.
352 CRAIGIE, 1983, p. 35.
353 PEREGO, Giacomo. **Atlas bíblico interdisciplinar**: escritura, história, geografia, arqueologia, teologia: análise comparativa. Aparecida: Santuário; São Paulo: Paulus, 2001. p. 111.
354 CRAIGIE, 1983, p. 36.
355 CRAIGIE, 1983, p. 35-36.

mantidos pelos sacerdotes locais. Embora os aldeões tivessem certas responsabilidades com a religião do estado, suas vidas religiosas estavam mais vinculadas aos santuários religiosos locais, mantidos pelos sacerdotes locais, que àqueles oficiais mantidos pelo estado.

2.3.7.1.2 Os deuses

O panteão cananeu é amplo podendo incluir deuses oficiais ou outros deuses não oficiais. Ao analisar as duas principais listas[356] que contêm os deuses oficiais, Lete chega ao resultado de 33 epítetos divinos atribuídos a El, Baal, divindades astrais e às deusas. Além dos deuses oficiais do Panteão é possível mencionar a existência de 100 a 110 deidades/invocações diferentes – muitos ainda desconhecidos em suas inter-relações, entre os quais estariam as filhas de Baal (Ba'lu em ugarítico), os monstros divinos, as deidades astrais, os reis divinos e heróis do submundo[357].

O panteão ugarítico estava organizado em quatro níveis. Todos os deuses emanavam do par supremo, o primeiro nível, composto pelo deus ancião, El (ou *Ilu*) e *Aṭiratu,* a sua esposa. Nenhum outro deus engendra deuses, a não ser El. A segunda geração era formada pelos "filhos de El" (bn il/m), conhecidos como sete "filhos de *Aṭiratu*". Os sete filhos divinos, constituindo o segundo nível, são: Athtart e Athtar (a noite e a estrela da manhã, respectivamente); Sapshu (sol) e Yarih (lua), Shahar (aurora) e Shalim (crepúsculo); Resheph (Marte?); e Baal, o deus guerreiro/deus-da-tempestade[358].

No terceiro nível estava Kothar, o deus-artesão que confeccionou as armas (CAT[359] 1.1 III) e um palácio para Baal (CAT 1.4 VI-VII). No quarto nível estavam os trabalhadores divinos: mensageiros (anjos), porteiros e servos. Alguns são servos domésticos femininos e outros (servos e porteiros) com papéis masculinos na casa divina. Também nesse quarto nível estão as tropas militares divinas que servem a um grande deus guerreiro (CAT 1.5)[360].

Desses filhos de El, três principais deidades correspondiam a três regiões em volta da terra: céu (Baal), mar (Yam) e mundo inferior (Môt). Desses três, a predominância de Baal

---

356 As duas principais listas seriam KTU 1.47 e KTU 1.118 (este último é o principal). Ainda poderia ser citado também KTU 1.48 que é um modelo litúrgico do grande ritual do Sacrifício de *Ṣapānu*. A comparação com o texto acádio RS (*Ras Shamra*) 20.24 mostra que o significado dos epítetos ugaríticos contém uma relação com o panteão mesopotâmico. OLMO LETE, Gregorio del. *Canaanite religion:* according to the liturgical text of Ugarit. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004. p. 72-73.

357 OLMO LETE, 2004, p. 71-83.

358 Existem dúvidas se Baal era mesmo filho de El. Seu pai é, às vezes, mencionado como o deus Dagon (deus primaz de um panteão alternativo?). Então Baal é um forasteiro, mas que reivindica alguma relação familiar com El. SMITH, Mark, S. **O Memorial de Deus***:* História, Memória e a Experiência do Divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006. p. 153.

359 Sigla para referir-se a The Cuneiform Aphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places, editado por Manfried Dietrich, Oswald Loretz e Joaquín Sanmartín.

360 SMITH, 2006, p. 150-154.

e sua característica como deus próximo pode estar fortemente ligada à necessidade da chuva na Síria-Palestina. Esse destaque contrasta claramente com outros lugares (Egito e Mesopotâmia), onde a existência de grandes rios relegou a chuva ao segundo plano[361]. Olmo Lete cita ainda a categoria dos objetos sagrados ou de atributos divinos, que podem ser vistos em uma longa lista (KTU 1.65). Além dos títulos sagrados, os objetos podiam ser árvores, topos de montanhas, colinas, rochas, fontes ou outros, os quais eram chamados de *baalim*. Esses lugares eram considerados habitação de divindades.

2.3.7.1.2.1 El e Athirat

Os principais deuses do panteão cananeu eram El, Baal e a deusa Anate [362]. El (*Ilu* em ugarítico) era o chefe principal do panteão. Seus títulos principais "o rei" ou o "o pai dos deuses" ressalta a sua primazia sobre os demais. O nome *El* não é um mero substantivo comum para "deus"[363], e,embora a etimologia do seu nome não seja precisa, talvez o sentido de "forte" ou "primeiro" estivesse na origem. *El* era considerado o criador e procriador dos seres humanos e dos outros deuses. A casa de *El* é uma montanha santa, de cuja base fluem os dois rios que são a fonte de toda a água doce do mundo – isto é, as águas primordiais. Nessa montanha existe uma tenda, e os filhos de *El* habitam ali formando a assembleia divina, sobre a qual El preside[364]. Essa tenda era vista como o centro do universo, de onde El, sobre a montanha sagrada, exercia seu domínio.

El era o rei dos deuses e presidia a assembleia divina. Ele está sobre todos determinando e distribuindo a realeza entre eles. El se preocupa em nomear outro deus que reine sobre os deuses e sobre os homens; e essa tarefa lhe confere o título de imperador divino sobre outros reis. É, portanto, baseado nesse conceito da realeza de El sobre todos os deuses que gira o movimento épico do ciclo mitológico de Baal que será visto adiante. A nomeação de El a outro deus (Baal) como rei funciona como uma sanção ou reconhecimento de caráter divino para evitar qualquer rejeição ou falta de reconhecimento[365].

El era o pai dos deuses, era o rei da assembleia divina; mas como era seu reinado? Primeiro, seu reinado era um reinado permanente, ao contrário do que viria a ser o reinado de

---

361 Nos panteões do Antigo Oriente geralmente os poderes de que se necessita são atribuídos a um deus pessoal que passa a ser o deus tutelar ou o patrono pessoal. Como na Síria-Palestina, em função da agricultura, a chuva é imprescindível para a sobrevivência, então o deus da chuva (Baal) desempenha função primordial.

362 Para o fim aqui pretendido não será necessário analisar detalhadamente todas as divindades, senão apenas as principais.

363 GRAY, 1965, p. 154.

364 COOGAN, Michael D., SMITH, Mark S. Smith. **Stories from Ancient Canaan**. 2nd ed. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2012. p. 20.

365 OLMO LETE, 1981, p. 64.

Baal, conferido por El. Enquanto o reinado de Baal estava ameaçado, o reinado de El permanecia firme e seguro (pois era eterno). O reinado de El era estático e o de Baal dinâmico[366]. Isso podia estar refletido no título "Pai dos anos"[367] (*'ab šnm*), um deus eterno (?), ou a autoridade máxima sobre as estações (?). Segundo, o reinado de El era um reinado benevolente. Ele era invocado para atender as necessidades de seus filhos (outros deuses). El se preocupa com os outros deuses e também com os seres humanos; ele é, nos textos de *Ras Shamra,* conhecido como "gentil, bondoso, o compassivo, o misericordioso"[368].

A realeza de El era marcada também por sua sabedoria e seu poder. El é por vezes denominado de "o touro" (*tr 'el*). Isso pode ser uma referência ou ao seu poder ou possivelmente ao seu vigor procriador. Curiosamente em Gênesis o Deus de Jacó é chamado de "poderoso de Jacó" *(´ábîr ya`áqöb*), e *'abir* pode ser também uma designação para "touro". Esse vigor pode indicar o poder de procriação, visto que El é o pai da família divina, pois gera descendentes. E os seus primeiros descendentes são as divindades gêmeas que se manifestam nas estrelas (da aurora e do crepúsculo), portanto El é também o pai das estrelas (divindades)[369].

Outro aspecto da realeza da El é a sua capacidade de supervisionar a ordem da sociedade, o que incluía justiça e retidão. El fazia isso com os seus decretos que eram justos e sábios. El tinha uma consorte que havia participado da criação com ele. Seu nome era Athirat (ou Aserá). Em um dos textos de *Ras Shamra*, Athirat fala:

> Seu decreto, El, é sábio,
> sua sabedoria é eterna.
> Uma vida de boa sorte é o seu decreto.[370]

Nesse mesmo texto acima citado, nas linhas seguintes, Baal é apresentado como o poderoso rei e "juiz, e não há quem esteja acima dele". De sorte que é como se o decreto viesse de El e Baal fosse o seu juiz, aquele que foi constituído rei por El. Isso mostra que El

---

366 No ciclo de Baal, El é o rei soberano e permanente entre os deuses, mas é Baal quem luta contra as forças caóticas da morte que ameaçam a vida e a ordem. Aqui há uma tentativa de expressar o paradoxo da onipotência de El e o fato óbvio da verdadeira ameaça do vil e do caos no mundo. Ou seja, com El o que se defende é a proposição teológica da soberania da divindade. Ao mesmo tempo, o papel de Baal funciona como segurança aos homens nas vicissitudes da vida, através do conhecimento de que o seu Deus envolveu as forças da morte e da dissolução e passou do conflito para a vitória (GRAY, 1965, p. 155). Em Israel, só *Iahweh* reina e é soberano e ao mesmo tempo criador e mantenedor da ordem da criação. A ordem da criação não está ameaçada, porque o próprio *Iahweh* permanece soberano e rei da história e do cosmos.

367 Estaria aí porventura um título que serviu de forma utilizada para se referir a *Iahewh* na linguagem de Daniel 7.13 (ancião de dias)?

368 El, apesar de compassivo, também podia se enfurecer com as transgressões da comunidade. A sua ira podia resultar em incitação de uma nação vizinha para invadir quem desejasse punir. COHN, 1996, p. 164-165.

369 Seria portanto essa tradição referenciada em Jo 38.7, texto em que os filhos de Deus aparecem em paralelo com as estrelas da manhã?

370 GIBSON, 2004, p. 60.

estava preocupado com a boa ordem social (e também cósmica), que devia ser o resultado do equilíbrio das forças conflitantes existentes no universo.

2.3.7.1.2.2 Baal e Anate

O deus mais ativo na mitologia de *Ras Shamra* é Baal, o filho de El. Baal significa "senhor", "proprietário", e também "marido". Assim como El tem sua esposa, Baal também tem uma esposa que é também a sua irmã – chamada Anate. Baal e sua irmã/esposa Anate possuem grande importância para a vida prática do cotidiano e para o funcionamento do mundo[371]. A preeminência de Baal em Ugarit é claramente notada pelo fato de que um dos dois templos descobertos ali era dedicado a ele, o outro era dedicado a Dagon[372]. Para Gray, Baal – conhecido em suas várias manifestações locais no Antigo Testamento como o deus da fertilidade por excelência – é primeiro o deus Hadad, cujo poder é mostrado nas tempestades e no trovão do outono e do inverno, e, secundariamente, é o deus da fertilidade. Nele, o princípio deificado da fertilidade se manifesta no cultivo[373]. Baal é o deus ugarítico da fertilidade agrícola e patrono divino da cidade, como o seu título "Senhor de Ugarit" mostra. A casa de Baal é no monte Zafon, uma alta montanha considerada divina ao norte de Ugarit[374].

A representação de Baal parece ser desde o início a de um deus guerreiro. Ele é representado em uma estela, em *Ras Shamra*, com um porrete na mão e um relâmpago na outra. Às vezes também aparece armado com punhal e lança. Nos textos, geralmente aparece com os apetrechos de nuvem-tempestade, vento e chuva. Os epítetos de Hadad / Baal incluem o "Cavaleiro das Nuvens" e o "Portador da Tormenta"[375]. Acreditava-se que ele era o responsável pelas chuvas de outono (as que os agricultores aproveitavam para cultivar) e as do final do inverno (utilizadas para preparar novamente a terra)[376].

---

371 GUNNEWEG, Antonius H. J. **Teologia bíblica do Antigo Testamento**: uma história da religião de Israel da perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola, 2005. p. 64.

372 Dagon parece ser um deus de destaque ou do primeiro nível de um sistema alternativo.

373 GRAY, 1965, p. 163.

374 COOGAN; SMITH, 2012, p. 21.

375 Os arquivos de Mari e Ugarit mostram que Hadad foi adorado em todo o Oriente Próximo. Hadad / Baal apareceu pela primeira vez durante o século XVIII a.C. com o surgimento do "estilo sírio". GOLDEN, 2004, p. 182.

376 Em Israel, *Iahweh* também é apresentado literalmente como aquela que "manda-chuva". Em Canaã, a chuva é enviada como resposta aos sacrifícios e à pratica cultual com a finalidade de dar fertilidade à terra. Em Israel, entretanto, a chuva é enviada por *Iahweh*, como fruto de sua graça e soberania, não somente para dar fertilidade à terra, mas também para destruir os seres humanos: o ímpio (Jó 20.23; Sl 11.6), os que oprimem Israel (Êx 9.33-34; Ez 38.22), a humanidade corrompida (Gn 6-9). Além disso, diferente de Baal, que apenas controla as chuvas e fenômenos atmosféricos, *Iahweh* é o criador de tudo. Ele não só é fazedor de chuva, mas o libertador do seu povo – para o qual a chuva é também expressão da sua graça. Para mais detalhes sobre as ações de *Iahweh* como o criador da chuva e sobre as diferenças entre *Iahweh* e Baal e os respectivos domínios de cada um sobre a chuva conferir a tese de: SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Aquele que manda a chuva sobre a face da terra**. São Paulo: Loyola, 2006.

Baal possuía uma deusa esposa-irmã chamada Anate. Anate é a deusa da sexualidade desenfreada e da crueldade na guerra, da concepção e do parto, do viver e do morrer. Já Baal a completa como um deus lutador[377]. Uma das principais atividades de Baal era a defesa do cosmos contra as forças do caos. De maneira parecida ao papel que desempenhou Marduque para a Babilônia, também desempenhou Baal na mitologia ugarítica. Na Mesopotâmia, Marduque é o único deus jovem capaz de vencer Tiamat, a deusa do caos, que decidiu vingar-se de todos os deuses. Marduque ofereceu-se para representar os deuses na luta contra o caos em troca da realeza; foi assim que se tornou rei, na assembleia dos deuses.

Em Ugarit, encontramos em Baal certo paralelo com Marduque. Baal é o deus jovem que lutou contra as forças do caos (primeiro contra Yam – deus do mar, depois contra Môt – deus da seca e da morte). Yam, deus do mar, perturbava a assembleia dos deuses, exigindo a entrega de Baal, mas Baal lançou-se numa luta contra Yam. Após a sua vitória, Baal, que já tinha a realeza como objetivo, de fato a conquistou. Não apenas isso, mas Baal também ganhou um palácio acima do monte Zafon que El mandou construir para ele. Foi assim que Baal se tornou o rei dos deuses. Diferente de El, o qual possui domínio eterno, Baal precisou conquistar e também defender seu reino. Na Babilônia, Marduque, após tornar-se rei, sobrepujou Anu e Enlil; já em Ugarit, Baal não substitui El, o qual continua sendo senhor do universo[378].

2.3.7.1.2.3 O ciclo de Baal

Embora ainda muito pudesse ser dito sobre os deuses do panteão de Canaã, o que importa para esse trabalho é a realeza divina. O objetivo é compreender como os deuses governam e se relacionam com a realidade, o governo e a estrutura política humana. Para compreender essa relação real entre os deuses do panteão ugarítico, uma breve análise será feita sobre **"o ciclo de Baal"**. O ciclo de Baal é um antigo texto da mitologia ugarítica. Ele é composto por um grupo de seis tabletes encontrados em *Ras Shamra*, "casa do Sumo Sacerdote" (CAT 1.1–1.6). O texto descreve a ascensão do deus Baal ao reino dos céus como rei dos deuses.

Todo o ciclo de Baal está dividido em seis cenas como será visto resumidamente abaixo. Nesse complexo literário, que não pode ser visto como uma unidade redacional, há fragmentos, nos quais três mitos principais se destacam. O primeiro é a Luta entre Baal e Yam

---

377 GUNNEWEG, 2005, p. 65.
378 COHN, 1996, p. 167.

(KTU 1.1-2); o segundo é o Palácio de Baal (KTU 1.3-4); a luta entre Baal e Môt é o terceiro mito.

Na primeira cena (KTU 1.1 – o diálogo entre El e uma deusa), El decreta que Yam (deus do mar/rio), seu filho amado, governará sobre os demais deuses. Após receber de El o status de rei, Yam se torna o regente divino. A sua elevação põe em perigo a ordem do universo, pois Yam é o deus do mar, e seu domínio abrange também o oceano mítico. O mar era imaginado como indomável e símbolo do caos (aquoso) e da destruição. A elevação de Yam representou uma ameaça também ao deus da tempestade, Baal, o qual era considerado o deus pessoal que trouxera vida ao mundo. A cena acaba com um banquete que El (*Ilu*) dá aos deuses para celebrar a ascensão do novo senhor[379].

Na segunda cena (KTU 1.2), encontra-se a épica luta de Baal contra Yam. Isso acontece porque Yam envia mensageiros para a assembleia divina exigindo a rendição de Baal. Os deuses concordaram em entregar Baal, mas este reage violentamente e é contido. Kothar Wa-Hasis abastece Baal com duas maças (bastão), com as quais ele mata Yam. No clímax dessa cena, Baal ataca Yam morto e destrói seu corpo. A cena termina com a aclamação de que Baal reina (KTU 1.2 IV 32).

> Então B[aal] saiu [ ]
> Valente Baal o secou,
> E [ ]
> Yam está realmente morto!
> Baal governar[á][380]

O próximo tema principal é o palácio de Baal. Ele está concentrado em KTU 1.3-1.4). Após o anúncio do governo de Baal, vem então a celebração da sua supremacia sobre os deuses. O banquete de celebração do reinado de Baal é descrito em (KTU 1,3). Neste ponto, a deusa guerreira Anate entra no ciclo de Baal. Ela empreende uma luta, de caráter apocalíptico, no vale entre duas cidades, por onde também escorre o sangue. Anate vai ao encontro de Baal e diz para ele que exigirá um palácio (templo) a El em homenagem a Baal, mediante ameaças.

O governo de Baal é legitimado com a construção de um palácio para ele sobre o monte Zafon (KTU 1.4). Agora com uma habitação adequada, Baal torna-se senhor, expandindo seu domínio sobre os deuses:

> Eu sozinho sou aquele que é rei sobre os deuses.
> (que) de fato que engorda deuses e homens,
> que satisfaz as multidões da terra[381].

---

379 OLMO LETE, Gregorio del. **Interpretación de la Mitología Cananea**: estudios de Semántica Ugarítica. Valencia: Institución San Jerónimo, 1984, p. 70.

380 WYATT, Nicolas. **Religious Texts from Ugarit**. 2. ed. Biblical Seminar 53. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. p. 69. Essa é uma tradução e comentário atualizados sobre os textos ugaríticos.

Após a conclusão da construção do templo, há um banquete em que Baal entretém outros deuses e deusas. Já ao final do texto que tematiza a construção do palácio para Baal (KTU 1.4), começam a surgir novas tensões entre Baal e Môt que funcionam como preparação para a próxima luta épica, que será entre esses dois deuses.

O tema da última parte do ciclo de Baal é a luta entre Baal e Môt (KTU 1.5–1.6). Môt é o deus da seca, do deserto. Môt, o deus do submundo, é conhecido como deus da morte, ao contrário de Baal, reconhecido como a fonte da vida por prover a chuva, elemento essencial para a vida. Desejando estender o domínio sobre a região dominada por Môt, Baal entra no submundo para um conflito com Môt. Ali Baal se perde e fica preso. Baal morre, e sua morte ameaça a fertilidade dos campos. Por causa da morte de Baal os deuses e as deusas choram. Com medo de que essa morte desencadeie uma catástrofe absoluta, El e Anate intervêm. El realiza os ritos do luto, mas é Anate – sua esposa-irmã – quem encontra o seu corpo, dando-lhe sepultamento. Isso faz com que Baal volte à vida. Sua vida traz fertilidade novamente aos campos.

Posteriormente Baal e Môt lutam novamente. Desta última vez, com a ajuda de outras divindades, Baal prevalece. Mas como as estações anuais testificam, a morte e a vida se alternam em sua governança do mundo. Então o ciclo de Baal termina. Baal é o rei que derrotou Yam, mas o poder da morte e do submundo continua sendo uma ameaça poderosa e constante. Para que não haja um colapso, El dá ordens a Môt que deixe Baal reinar em seus domínios. É por isso que o reino de Baal é considerado como um reino dinâmico e constantemente ameaçado por Môt.

2.3.7.1.2.4 A interpretação do ciclo de Baal

Várias interpretações já foram dadas ao ciclo de Baal. Segundo os estudos de Flemming Friis Hvidberg, publicados em 1938[382], o ciclo de Baal é um texto de culto. Ele traduziu partes do ciclo de Baal, porém o fato de que o ciclo de Baal contém passagens narrativas como um relato sequencial pode indicar que o referido ciclo não precisa ser colocado exclusivamente num *Sitz im Leben* cultual. Arvid S. Kapelrud, defendendo uma metodologia própria para o estudo do ciclo de Baal, o comparou com outras religiões do Antigo Oriente. Kapelrud considerou os textos como épicos e rejeitou o conceito de mito com

---

381 GIBSON, 2004, p. 66.

382 HVIDBERG, Flemming Friis. Graad og Latter i Det gamle Testamente: En Studie i kanaanceiskisraelitisk Religion. Festskrift udgivet af Kflbenhavns Universitet i anledning af Universitetets Aarsfest November 1938. Copenhagen: G.E.C. Gad. 1938, apud PETERSON, Allan Rosengren. The Royal God Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit? **Journal for the Study of the Old Testament**, Supplement Series 259. Sheffield, England: Sheffield Academic Press Ltd. 1998. p. 25-37.

a seguinte afirmação: “Essa designação implica que temos uma história sobre seres super-humanos, mas isso também é sobre todos nós. É, portanto, um termo (mito) que na verdade não diz muito”[383].

A afirmação de Arvid S. Kapelrud acima pode parecer verdadeira, mas é limitada. Ao dizer que o ciclo é sobre todos nós, ele destaca como a narrativa do ciclo de Baal se relaciona com a realidade. Entretanto, sua afirmação é limitada quando mostra como ele entende o mito, isto é, como sendo provavelmente algo que diga respeito apenas aos deuses. Para Croatto, o mito pode até ser um relato sobre uma ação dos deuses, que se dá no princípio, mas expressa o sentido de uma realidade, instituição ou costume presente[384].

De acordo com Gaster, o “Poema de Baal é um mito sazonal baseado no drama ritual tradicional do festival de outono” 385. Ou, como Gaster afirma mais claramente acerca do ciclo de Baal: “O poema de Baal ... é realmente o mito de culto do Festival de Outono ...”[386]. Isso significaria que as vitórias de Baal eram recitadas nesses festivais, a fim de que as vitórias se repetissem e que novamente fosse dada a chuva e, por conseguinte, a fertilidade e a manutenção da vida.

Já para Dirk Kinet, os conflitos são interpretados em termos de ciclos das estações. Isto é, a consciência da mudança regular das estações (ou no nível mitológico, a certeza do resultado dos combates entre os deuses) pode ter levado a uma certeza da fé na religiosidade popular[387]. Porém, como é possível manter essa fé em tempos de seca? O ciclo então funcionaria para explicar as secas e contrabalancear a fraqueza dessa fé religiosa. Kinet cita dois trechos do ciclo para fundamentar isso. O primeiro (em KTU 1.4 v. 6) é: agora Baal consertará o tempo da sua chuva [...] os relâmpagos iluminarão a terra. Kinet também apresenta um texto que mostra como Baal fixa soberanamente o tempo[388]. Trata-se do trecho em que Baal hesita diante da possibilidade de que o artesão da sua morada (Kothar) coloque uma janela em seu templo. Assim é que Baal procrastina a chuva que salva vidas. O templo de Baal é o lugar em que se armazena a chuva que é derramada sobre a terra. Portanto, as janelas seriam o lugar de saída dessa chuva.

Para Kinet, isso explicava porque havia tempos de seca. Baal virá, mas ninguém pode determinar sua hora. Peterson completa o argumento de Kinet e diz que todo o ciclo de

---

383 KAPELRUD, Arvid S. **Baal in the Ras Shamra Texts**. Copenhagen: G.E.C. Gad, 1952. p. 15, apud PETERSON, 1998. p. 37-39.

384 CROATTO, J. Severino. Deuses da opressão. In: CROATTO; RICHARD, 1985, p. 42.

385 GASTER, Theodor Herzl. **Thespis**: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East. 2. ed. New York: Doubleday, 1961. p. 129.

386 GASTER, 1961. p. 47.

387 KINET, Dirk. **Theologische Reflexion im ugaritischen Baal-Zyklus**, p. 236-44. 1978. p. 244, apud PETERSON, 1998. p. 67-70.

388 KINET, 1978, p. 244, apud PETERSON, 1998, p. 67-70.

Baal poderia conter a seguinte reflexão teológica: a decisão soberana de Baal (ou talvez sua inconstância) significa que não se pode ter certeza da vinda da chuva em um determinado momento. Para Peterson, a mensagem teológica do ciclo ugarítico de Baal poderia, assim, ser que as condições básicas da vida humana estão além da influência do ser humano. Portanto, as possibilidades de a humanidade obter alimentos são contingentes aos conflitos internos dos deuses - uma luta na qual o ser humano não tem influência, tampouco quanto ele pode fazer Baal abrir a janela[389].

Além das leituras acima, outras interpretações possíveis dadas ao ciclo são a da teoria cosmogônica, a interpretação ritual, e a da exaltação de Baal como rei. Essa última interpretação tem uma aplicação mais política. O que aqui se defende está de acordo com o que foi apresentado por Peterson, porém com leves adaptações e outras aplicações. Assim como Peterson defende, nossa conclusão é que o ciclo de Baal não precisa ter seu *Sitz im Leben* confinado ao culto. Ele pode ter sido, sim, recitado em um dos templos, em um dia anual de celebração, mas pode também ter sido utilizado na corte real, em reuniões de movimento sectário, ou até mesmo ter sido aplicado em conexão com a educação de homens jovens. Há muitas possibilidades. Entretanto, o que se deseja evitar aqui é que o texto tenha uma aplicação exclusivamente cúltica. O texto pode ter tido, sim, amplo conhecimento e uso popular. O ciclo de Baal não estava restrito ao culto. Ele provavelmente estava relacionado, ideologicamente, com as estruturas de poder de sua época.

Para Peterson, o ciclo das estações é algo inalterado e soberanamente determinado pela divindade. O que Peterson defende acerca da mensagem do ciclo de Baal, aplicamos em relação à realeza. Para Peterson, o ciclo de Baal é a história sobre Baal e seus conflitos com Yam e Môt. O resultado dessas lutas é de importância decisiva para o ser humano (causando chuva e seca), mas o ser humano não pode intervir no conflito. Assim, o épico nos diz que certas condições (climáticas) – que são vitais para a raça humana – estão além da influência do homem. Isto é, não há nada que o ser humano possa fazer, com seus esforços cúlticos, que possa alterar a ordem das coisas[390].

2.3.7.1.2.5 Uma interpretação política do ciclo de Baal

Então, de que maneira isso se aplicaria à realeza? A ordem social e política intrinsecamente ligada à linguagem religiosa é determinada pelos deuses e também não pode

---

389 PETERSON, 1998, p. 93-96.

390 A tese de Peterson é chamada de Potencial Anticúltico do Ciclo de Baal. Ele defende que a teoria sobre o ciclo ugarítico de Baal, sendo um texto cultual, é insustentável. Para ele, isso não exclui a possibilidade de que o ciclo de Baal tenha sido recitado em uma festa religiosa.

ser alterada. O ciclo de Baal, com o domínio de Baal sobre Yam e sobre Môt, apresenta Baal como herói, algo que aponta para o vencedor no mundo presente, tendo sua realeza e funcionalidade determinada ou conferida pela divindade (El). Baal é uma espécie de mantenedor da ordem. Esse papel de guardião da ordem cósmica, social e política, não é exclusividade da religiosidade de Ugarit. Já foi demonstrado como na Mesopotâmia Marduque desempenha esse papel como representante da assembleia divina. Também no Egito, já se apresentou como Hórus – o deus que o faraó encarna – é o responsável por resguardar a ordem inicial de Atum – o deus que fez surgir a ordem das caóticas águas primevas. Ao vencer Seth, Hórus, elimina a ameaça do caos.

No ciclo de Baal, o deus que tem esse papel é Baal. Porém, é sintomático, como ressalta Croatto, o fato de que o deus triunfante e organizador do cosmos é ao mesmo tempo o patrono da dinastia reinante e protetor da cidade-estado que detém a hegemonia política[391]. O que provavelmente se percebe é que o ciclo de Baal tem uma estreita correlação política e ideológica. O templo que foi construído para Baal, segundo o ciclo, sobre o monte Zafon (KTU 1.4) pode ter sua explicação no grande templo em homenagem a Baal encontrado em Ugarit. O ciclo de Baal pode ter funcionado como uma legitimação política do rei.

De acordo com isso está a análise feita por Joseph Wiesner sobre a arte no Antigo Oriente. Acerca de Canaã, assim como também sobre a Mesopotâmia, Wiesner mostra que a arquitetura do templo desenvolve-se em correspondência com a evolução da arquitetura dos palácios[392]. É possível identificar isso em relação a Salomão, pois a construção do templo para *Iahweh* (1 Rs 5.6-20) está, segundo o Livro dos Reis, estritamente relacionado com a construção do seu palácio (1 Rs 7.1-12). O luxo e a arquitetura dos templos são análogos ao que foi encontrado nos palácios. Peças de marfins encontradas nos templos foram identificadas nas camas principescas dos luxuosos palácios de Ugarit.

Aos pés dessas camas havia peças com uma representação religiosa de alguma divindade. Uma dessas famosas peças encontradas veio da cama de Niqmed II, rei de Ugarit, contemporâneo de Amenotepe IV e do rei hitita Shupilluliuma. Nessa placa (de 1m por 50cm), há uma deusa abraçando dois jovens que amamenta, enquanto nas placas que a rodeiam está a rainha de Ugarit que passa o braço ao redor do pescoço do rei[393]. Essa associação artística da religião com o poder mostra como o poder político encontrava ampla legitimação na religião.

O mito do ciclo de Baal concentra duas coisas importantes que se entrelaçam: senhorio, de um lado, e vida e morte, de outro. Essas duas categorias são bem representadas

---

391 CROATTO, 1985, p. 45.
392 WIESNER. Joseph. **Oriente Antigo**. Lisboa, Portugal: Editorial Verbo, 1968. p. 89.
393 WIESNER. 1968, p. 96.

por Baal e Anate. O senhorio de Baal é uma categoria estatal, enquanto o símbolo da vida e da morte em Anate são categorias biológicas. Essas duas coisas não são separadas em Ugarit e no Antigo Oriente. É que vida e morte também são eventos políticos-estatais, enquanto a concretização política do senhorio também é vista em termos de vida e morte. Os aspectos cósmicos e históricos, religiosos e políticos se concretizam numa ordem divino-humana que assume a realidade na forma de justiça (*tsedaqah*)[394].

É a partir do caráter religioso que o político é pensando. E é da perspectiva política que o religioso é elaborado. Nesse sentido, religião e Estado, reciprocamente legitimados, são responsáveis pela salvação histórico-natural, que na verdade não é salvação genuína, mas pseudossalvação. Ainda que o mito tenha uma orientação natural e cósmica, sua interpretação é histórica, visto que legitima miticamente a estrutura política opressora dos reis de Ugarit. Pois assim como Baal domina sobre a assembleia dos deuses, com a permissão de El (segundo o ciclo de Baal), o rei cananeu ganha a realeza, conferida por El, para dominar sobre a cidade (como se evidencia no poema do rei Keret).

O status real de El é refletido na concepção de que o rei humano está em uma relação peculiar com ele. No poema do rei Keret, por exemplo, o rei é chamado de filho de El, uma concepção que, resguardadas as devidas exceções, encontrou expressão em Israel sob a monarquia davídica, em que o rei como o filho adotivo de Deus era a garantia temporal e agente da soberania de Deus (Salmos 2.7)[395].

Ainda que não haja uma equiparação direta entre Baal e o rei, seja no ciclo de Baal ou no poema do rei Keret, as semelhanças são bem claras. Baal é o deus da cidade e o responsável pela terra e sua fertilidade. Na cidade, o rei é a figura central e é o maior proprietário de terras do país. Ele é o proprietário das terras da cidade-estado e aumenta seu patrimônio com o confisco de terras dos súditos inadimplentes com o tributo; ou com a tomada das terras dos que foram executados ou são criminosos fugitivos[396]. O rei, em momentos de dificuldades, emprestava aos necessitados e exigia a terra como garantia de empréstimo. Caso o tomador do empréstimo não conseguisse saldar a dívida, a sua terra era tomada.

No ciclo de Baal, Baal alcança a realeza através da vitória no conflito com Môt, assim como Keret ganha o direito de continuar sendo rei depois de conquistar sua esposa numa batalha; tudo isso fornece o padrão imagético para o rei cananeu como um líder militar. Então, assim como os inimigos de Baal ameaçam a ordem, também os inimigos do Estado são interpretados como poderes do caos, que ameaçam não apenas a ordem cósmico-natural, mas

---

394 GUNNEWEG, 2005, p. 67.
395 GRAY, 1965, p. 158.
396 THIEL, 1993, p. 49.

ameaçam também a ordem histórico-social. Essa estrutura mítico-simbólica continua até hoje dando ao Estado uma linguagem histórico-redentora ou político-messiânica – através de suas ideologias político-religiosas – que são utilizadas como instrumento de dominação e opressão. Isso é feito também através da legitimação da centralização do poder com uma ideologia de império que diverge diametralmente de uma teologia libertadora centrada no Reino de Deus.

A pergunta a ser feita nesse ponto é: por que aqui se utiliza o termo redentor ou messiânico, histórico ou político, de maneira associada? Porque, se o Estado tiver aspectos de salvação, o rei terá aspectos messiânicos, como escreveu Gunneweg: um Estado como instituição de salvação possui necessariamente um salvador como cabeça. Nesse sentido, a concepção do Estado como instituição salvadora irá, de alguma forma, atribuir sacralidade também ao rei, mesmo ao rei dominador[397].

2.3.7.1.2.6 O funcionamento da estrutura de poder em Canaã e seu amparo mítico

Para finalizar, é necessário responder objetivamente como funciona a estrutura de dominação em Ugarit e, provavelmente, também em Canaã, através dos textos apresentados. Como estratégia didática a divisão dos aspectos envolvidos é necessária, ainda que no mundo antigo todos eles estivessem ligados. O primeiro é o aspecto ideológico, depois o socioeconômico e, por último, o pensamento religioso como paradigmático ou arquetípico.

No âmbito ideológico, observa-se que o modelo mítico está influenciado, dialogicamente, por uma estrutura de dominação política. No ciclo de Baal, El delega funções aos deuses mais jovens. Através do decreto de El, esses deuses menores exercem domínio sobre os seus reinos (CTA 1.4). Dentre os deuses subordinados a El, Baal é quem ganha supremacia, ao lutar contra Yam e Môt. Baal se torna o vice-gerente de El ou o pastor de El depois de lutar contra outros deuses.

É por meio do conflito e da guerra que Baal adquire o status de rei e o direito de ter uma casa (conforme CTA 3 e 4)[398]. Isso aponta para o rei da cidade-estado que se vê legitimado no ciclo de Baal. Aqui se observa que a luta entre os deuses, com a vitória de um deles, aponta para um paradigma ideológico. Isto é, Baal que é o deus triunfante e organizador dos cosmos é o protetor da cidade e o patrono da dinastia reinante da cidade-estado. Dessa maneira o rei fica legitimado com sua estrutura de dominação, visto que a dominação do rei faz parte de um elemento cósmico dos deuses, o destino.

---

397 GUNNEWEG, 2005, p. 68.

398 L'HEUREUX, Conrad E. **Rank Among the Cannanite Gods***:* El, Ba'al, and the Repha'im. Missoula: Scholars Press, 1979. p. 10-12

Ou seja, se o destino amarra a vida dos deuses, subjuga ainda mais a vida dos seres humanos[399]. Então, se Baal governa sobre os outros deuses, o rei da cidade-estado também está integrando essa estrutura cósmica. O governo de Baal é legitimado com a construção de um palácio para ele sobre o monte Zafon, o qual foi construído sob a ameaça feito ao deus El. É dessa maneira que a figura de Baal – com sua dominação sobre outros deuses – no ciclo de Baal funciona como arquétipo de dominação de um povo sobre outro, ou de um rei sobre outro. Baal não luta para libertar, Baal luta para conquistar o direito de governar sobre outros.

No ciclo de Baal o conflito é uma luta pelo poder, reflexo do que era comum na realidade de Ugarit e de Canaã. Isso se evidenciará diferente no Cântico do Mar analisado nos capítulos seguintes. Pois, nesse texto, o conflito que *Iahweh* empreende não é para ter o direito de ser rei, mas para dar ao povo oprimido a liberdade de viver livremente com *Iahweh* – o Deus-rei. *Iahweh* não se torna rei porque lutou pelo poder. Mas lutou contra os poderes de opressão porque já é rei libertador. A vitória na luta não o fez rei, mas lhe conferiu o reconhecimento do povo. *Iahweh* não se autoproclama rei sobre os outros deuses, como faz Baal no ciclo de Baal. *Iahweh* será proclamado/reconhecido rei pelo povo que ele libertou. O seu reino não será um reino imposto, mas reconhecido pela gratidão dos que foram libertos. É o povo liberto que proclamará no Cântico do Mar: *Iahweh* reinará para sempre (Êx 15.18).

No que diz respeito ao nível socioeconômico, há uma relação dialógica entre a estrutura econômica e social de Ugarit com o que é retratado no ciclo de Baal. No ciclo de Baal há uma alusão aos sacrifícios, o que fundamenta a ideia de que os seres humanos devem alimentar os deuses, algo semelhante ao que ocorre na Mesopotâmia. Além disso, no ciclo de Baal há uma seção inteira para tratar da construção do templo a Baal, o que pode ter servido para legitimar a construção e a manutenção de um dos dois grandes templos encontrados em Ugarit. Aí está o princípio de que os homens precisam erigir templos aos deuses, não apenas no nível cultual, mas também no nível econômico-financeiro.

E, se o rei tem algo de divino, ou se ao menos se identifica/representa com a divindade, em algum nível, então significa que assim como o povo trabalha para os deuses, o povo também deve trabalhar para o rei. Assim como o povo sustenta o templo da divindade também devem sustentar o palácio como que fazendo parte do aparato religioso, visto que esses dois aspectos estavam ligados na antiguidade. Dessa maneira, quando o templo está a serviço dos poderes de dominação ele funciona não só como espoliador dos bens do povo – que funcionam como moeda de troca dos favores divinos – mas também funcionam como legitimador do aparato estatal que impõe ainda mais carga tributária sobre o povo.

---

399 CROATTO, 1985, p. 44; 50-52.

Para Croatto[400], há também uma relação direta entre o fato de que a terra é propriedade da divindade e a realidade de ser o rei o maior proprietário de terra em Canaã. Isso é comum nos três lugares analisados (Egito, Mesopotâmia e Canaã). Então aquilo que pertence à divindade está sob custódia do rei, por ser o representante legítimo da divindade. Com isso se justifica a dominação, com o fato de que o rei é o maior proprietário de terras, como já foi apresentado. Nesse sentido, tudo pertence aos deuses e é administrado por seu representante (o rei): dessa forma se justifica a opressão.

Por último, em se tratando do aspecto religioso, o enunciado religioso (seja ele mito ou outro gênero) funciona como paradigma da realidade cultural. A cultura deixa de ter origem na humanidade para ser parte de um modelo que está contido no mito. O exemplo claro é a estrutura político-monárquica opressora de Ugarit justificada no ciclo de Baal. As opressões e dominações passam a ser justificadas no mito e nos demais enunciados religiosos. Todas as ações culturais e humanas têm sua origem nas etiologias divinas.

Já foi dito que o ciclo de Baal provavelmente estivesse relacionado com a festa cananeia do Ano Novo, na qual se celebrava a ressurreição de Baal (deus da fecundidade e da vida), após sua vitória sobre Môt (deus da seca e da morte). Uma vez por ano, Môt consegue vencer Baal. Por causa dessa luta Baal fica preso no submundo e depois morre. Aí toda a natureza seca. Anate chora desesperadamente e tão alto que acorda o velho El de seu sono. El então ressuscita Baal. Baal e Anate se encontram e se amam. A chuva volta, como esperma de Baal fecundando o ventre da Anate, neste caso, a mãe terra. Toda a natureza ressurge. É primavera! Nessa festa cíclica a ordem é renovada, mas de maneira regressiva, sempre voltando para o padrão ideal do passado. Para Croatto, nesse marco, é difícil elaborar um projeto histórico para a frente, visto que o ideal está sempre atrás. Foi por isso que os profetas hebreus criticaram a fascinação dos hebreus por Baal[401].

Para *Iahweh*, o deus israelita, não existe esse ciclo de morte e vida nem a alternância das estações. Isso porque não existe caos na natureza, nem está essa ordem estabelecida em ameaça. E porque não? Porque *Iahweh*, como se demonstrará adiante, reina para sempre. Em outras palavras, *Iahweh* controla a natureza e exerce domínio sobre a história. Não é só deus da esfera cósmica, mas da esfera histórica, como será explanado no Cântico do Mar – texto que guarda algumas semelhanças com Ciclo de Baal, mas que se diferencia significativamente em sua essência.

---

400 CROATO, 1985, p. 45-48.
401 CROATO, 1985, p. 62-64.

2.4 Conclusão

A título de conclusão – ainda que provisória – o que se pretendeu evidenciar é a relação entre os mitos e a estrutura político-religiosa. A compreensão dessa relação se deu sobre as bases da teoria do dialogismo de Bakhtin e da teoria do mito de Assmann. Com isso foi possível identificar o papel dos mitos sobre a realeza divina para legitimação da estrutura política reinante. Então a atenção está para o caráter dialógico dos mitos (seja no Egito, Mesopotâmia ou Canaã) e o aspecto opressivo da estrutura político-religiosa e socioideológica.

Os aspectos míticos analisados evidenciam que há uma relação de legitimação com o aparato estatal. A relação entre a religião e a política não é o problema em si. O problema se evidencia quando a poder político tem uma estrutura de dominação e a religião, em vez de atuar criticamente contra as estruturas de dominação, se põe a seu serviço, auxiliando na opressão. Assim, quando a religião se põe a serviço dessa estrutura de dominação, acaba criando deuses da opressão, capazes de funcionar como instrumentos ideológicos de injustiça e dominação. Para Croatto, os deuses são um símbolo, altamente operativo, da força política de um povo[402].

Aqui se exemplifica o aspecto dialógico que existe entre o mito e a realidade, entre a religião e a política, entre os deuses e os reis. Com o termo dialógico a partir da teoria de Mikhail Bakhtin[403] se faz menção ao aspecto de que o enunciado religioso é ideológico ou valorativo em algum sentido. Ou seja, que qualquer enunciado, seja religioso ou não, se dá nas esferas de uma ideologia e que esse enunciado sempre expressa uma posição avaliativa (axiológica).

Uma interpretação política do mito teogônico de Heliópolis mostrou que o mito não fala só da genealogia dos deuses, mas da genealogia da realeza. Com a teoria do mito segundo Assmann[404] identifica-se que no Egito o mito é mais um fenômeno político do que religioso. Ou seja, o mito está mais relacionado com a estrutura política monárquica que mesmo com o aspecto politeísta da religião egípcia. O mito egípcio de Heliópolis está diretamente relacionado com os aspectos do poder, através dos elementos cósmicos. Na verdade utiliza-se uma linguagem cósmica para se referir não somente ao universo, mas ao poder e à realeza.

Em Ugarit, há algo semelhante. O Ciclo de Baal está marcado pela diversidade das experiências dos grupos humanos com suas respectivas valorações, contradições e interesses sociais. Por isso, o mito é imanentemente sociológico, pois nele se mesclam as forças sociais

---

402 CROATTO, 1985, p. 39.
403 BAKHTIN, 2011, p. 195.
404 ASSMANN, 1984, p. 150.

vivas. Ou seja, os enunciados religiosos estão ligados às estruturas sociais. Os textos religiosos apresentados (ciclo de Baal e poema do rei Keret) evidenciam a relação interdiscursiva da linguagem, pois os enunciados se orientam para a realidade político-social existente (o já dito), na medida em que também se orientam para a realidade desejada (a resposta).

Em outras palavras, percebe-se que a estrutura dominante em Canaã, Egito ou Mesopotâmia cria sua linguagem religiosa para fundamentar essa realidade de dominação. Croatto exemplifica isso com destreza. Ao mesmo tempo em que o enunciado religioso-legitimador é criado por uma situação concreta, ele já atua no sentido inverso, como superestrutura simbólico-ideológica que reafirma e aprofunda aquela situação[405].

No caso de Ugarit, como ficou evidenciado acima, o ciclo de Baal funciona como essa estrutura simbólico-ideológica que legitima a estrutura de dominação e exploração entre os cananeus. A estrutura social e a realeza humana são a origem e ao mesmo tempo o alvo de legitimação dos relatos sobre a realeza divina de Baal. Isso é análogo no Egito, pois a genealogia dos deuses, no mito de Heliópolis desemboca em Hórus – o deus que faraó encarna quando assume o trono. A um só tempo o mito egípcio abrange três tempos: o da preexistência, o primitivo e o histórico.[406] E o último período se consolida com o rei que agora está teologicamente legitimado. Assim, ter rei faz parte da estrutura cósmica. É destino dos deuses. Ninguém pode se opor sob o risco de encontrar-se lutando contra a vontade dos deuses.

Na Mesopotâmia o elemento legitimador da estrutura dominante também está presente no mito. A luta de Marduque contra o caos lhe rendeu a realeza sobre outros deuses. O fato de a assembleia dos deuses está impossibilitada de lutar contra Tiamat – motivo pelo qual Marduque foi chamado para lugar – representa a descrença na capacidade de continuar com a liderança dos anciãos. Marduque luta, vence e no fim das contas acumulou em si todos os poderes que antes pertenciam à assembleia dos anciãos. Um pouco de história é capaz de mostrar que essa não é só uma história de deuses, mas como disse Assmann é "a essência da realidade"[407]. Os mitos pretendem legitimar a estrutura vigente e apresentar a vontade divina pela qual a ação humana deve se orientar.

É pelo motivo acima apresentado que na antiguidade uma luta entre povos não deixava de ser também uma luta entre os seus deuses. Ou seja, o conflito que havia no ciclo de Baal entre ele e outros deuses, de alguma maneira, ilustrava o conflito que havia entre o rei de uma cidade-estado contra os seus inimigos de outras cidades-estado e contra todas as

---

405 CROATO, 1985, p. 39.
406 ASSMANN, 1984, p. 145-150.
407 ASSMANN, 1984, p. 137.

forças representativas do caos. O que ocorre é uma transferência do conflito político-militar para a esfera divina e vice-versa. Como disse Croatto, a luta entre os deuses é uma expressão universal do conflito dos poderes cuja instância natural e mais evidente é política[408].

No Antigo Oriente, os habitantes experimentavam a vida como parte de uma ampla rede de conexões que iam desde os aspectos naturais, políticos e religiosos. O aspecto puramente secular, como hoje se fala tanto, não havia visto que toda a vida era compreendida como parte integrante do cosmos. O papel do rei, portanto, era realizar a integração entre as esferas da existência. Ainda que no Egito ou na Mesopotâmia se tenham desenvolvido ideias diferentes acerca do cosmos, alguns aspectos são semelhantes em ambos os povos, e a religião assumiu grande importância, preocupando-se, principalmente, com o sustento da vida e sua relação com o universo.

O sustento da vida bem como a relação entre a sociedade e os poderes sobrenaturais eram coisas fundamentais na compreensão antiga. Essas tarefas foram, em dado momento, atribuídas ao rei. Na Mesopotâmia, esse rei era o *lugal,* isto é, um grande homem. No Egito, o rei era o Faraó, o responsável pela manutenção harmoniosa entre as forças sociais e os poderes sobrenaturais do universo. Porém, na Mesopotâmia, o *lugal* era apenas um homem (sobre quem tinha baixado a realeza), enquanto no Egito, o faraó era um Deus que havia descido para morar entre os homens. Em Ugarit, o rei está legitimado por El – a divindade principal do panteão cananeu.

Em Israel, antes do advento da monarquia, tanto critérios egípcios quanto mesopotâmicos foram rejeitados. Pois a fé no reinado de *Iahweh* dispensa a necessidade de um representante da divindade para reinar entre os homens. Israel insistiu numa transcendência de Deus atribuindo a ele todos os valores e a responsabilidade de harmonizar a natureza com os poderes sobrenaturais. Isso é o que se mostrará no Cântico do Mar, nos próximos capítulos.

Nas pinturas do Egito, como já foi demonstrado, os reis passaram a ser pintados como representantes da comunidade, os responsáveis pelas conquistas, os vitoriosos. Isso provavelmente está associado ao fato de que a guerra foi o principal fator que os elevou a tal cargo e responsabilidade. O conflito foi um elemento fundamental para constituição da realeza humana. Nas imagens egípcias, o rei é geralmente pintado com supremacia sobre os seus inimigos. O rei não é somente um líder vitorioso, senão também um deus. Dessa maneira ninguém podia alimentar a esperança de lutar contra um governante egípcio divino e ainda sobreviver. Ao vencer as batalhas, o rei não só afirma o seu poder sobre os seus inimigos, mas o reafirma sobre as forças do caos.

---

408 CROATO, 1985, p. 40.

O elemento do conflito está presente em todas as religiões do Antigo Oriente. No mito Egípcio de Heliópolis Hórus luta com Set e após a vitória estabelece seu reino. Na Mesopotâmia é Marduque que luta contra Tiamat. Em Ugarit a luta cósmica se dá em dois momentos: primeiro é de Baal com Yam, depois de Baal com Môt. O elemento do conflito cósmico tem estreita relação com as lutas empreendidas pelos reis na busca pelo poder. Isso porque os mitos analisados evidenciam que a luta entre os deuses é uma luta pelo poder. Quando Hórus vence Set, se torna rei. Isso vale para Marduque ao vencer Tiamat e é igualmente válido para Baal – o qual é entronizado após derrotar Yam.

Nesse ponto se destacam dois elementos principais pela fundamentação do poder unidos numa rede de relações. Tanto o aspecto religioso quanto o aspecto militar do poder monárquico estão entrelaçados no Antigo Oriente. Na condição de representante dos deuses (conceito na Mesopotâmia e em Canaã) ou na condição de deus encarnado (conceito no Egito), o rei precisa vencer as forças do caos. O caos se instaura quando o inimigo vence, mas também prevalece quando a injustiça impera. Os deuses querem uma harmonia entre as forças naturais e divinas. O elemento do caos aparece tanto no Egito quanto na Mesopotâmia e em Canaã – observado nos mitos ugaríticos.

Talvez mais para os egípcios e cananeus, mas não tão menos para os mesopotâmicos, o templo funcionava como uma miniatura do universo. Ali se desenvolviam as operações mágicas de proteção contra as forças do caos. Essa legitimação religiosa para o rei, o que ocorria tanto no Egito como na Mesopotâmia e Canaã, o livrava da deslegitimização. No Egito, opor-se ao rei significava opor-se à ordem do universo; implicava trazer o caos, contra o qual o rei usaria a força, se necessário fosse, para superar as suas forças.

O outro elemento fundamental na constituição do estado é o conflito. Através dele os reis acumulam riquezas oriundas dos saques e dos despojos. Com as guerras, vêm também os tributos impostos aos vencidos e também vêm os escravos que passam a fornecer a mão de obra. Com o poder das armas, os reis concentravam um poder e uma autoridade quase ilimitados. Para isso, precisavam de legitimidade ideológica que vinha da religião, com a confirmação divina para o seu poder. Na Mesopotâmia, o rei era o servo escolhido dos deuses ou, às vezes, filho da divindade. Em Ugarit, El é o pai do rei Keret. No Egito, faraó era o próprio deus encarnado. A origem da realeza humana vinha, portanto, da realeza divina.

Essa relação entre a divindade e o rei não só o legitima como também põe o povo em posição servil. Pois se o rei é filho da divindade (em Ugarit), ou servo da divindade (na Mesopotâmia) ou se ele é a própria divindade (no Egito), então o povo deve prestar o seu serviço e trabalho não só a deus, mas também ao seu representante terreno. Dessa maneira o povo passa a ter a obrigação de servir e de manter tanto o templo quando a estrutura real e seu

rei. Os deuses são proprietários da terra; e o rei na condição de seu representante ou na condição de divino tem a custódia da terra. Por isso o povo tem de arar, plantar e colher para o rei.

Além disso, é importante destacar que os mitos com os deuses da opressão funcionam como paradigma da realidade. E a realeza humana se torna mais legítima quando tem a sua origem no céu. Quem irá, na Mesopotâmia, opor-se contra o rei que os deuses escolheram? O rei se tornou o vice-regente que governa em nome e a serviço da divindade. Na Mesopotâmia, a assembleia de anciãos, que em tempos remotos escolheu o rei, deixou de existir quando o rei, concentrando todo o poder, passou a tomar todas as decisões. Essa assembleia deixa de existir historicamente, tendo sua memória transplantada para o mundo dos deuses, onde ainda sobrevive, pois o que foi defendido posteriormente era que o rei continuava a ser escolhido por uma assembleia, mas esta era a assembleia dos deuses. Quanto ao Egito, quem se oporá ao deus que se encarnou e veio reinar entre os homens? Ou ainda quem lutará contra o rei cananeu tido pelo povo como filho adotivo de El?

Governando em nome dos deuses ou como um deus, os reis assumiam o papel de administrar e aplicar a justiça. O rei é o guardião da justiça. Ele tem a responsabilidade de manter a ordem e a justiça social. Esse papel é comum ao rei no Egito e também na Mesopotâmia. Para manter a ordem, em todos os aspectos da vida, o rei atua em todas as esferas da vida. Para manter a ordem no mundo divino, os reis tinham responsabilidades sacerdotais; para manter a ordem, a segurança e a liberdade, atuavam como líderes militares; para manter toda a estrutura de estado, faziam guerras com a finalidade de aumentar os recursos naturais e o acesso a novas rotas.

Por último, o paradigma mítico – seja no ciclo de Baal, nos mitos egípcios ou mesopotâmicos – legitima uma estrutura política opressora, pois o mito acaba funcionando como arquetípico das estruturas de dominação. Não é a realidade humana opressora que deve encontrar arquétipo no divino. É o arquétipo divino-libertador que deve inspirar, libertar e redirecionar a realidade humana opressora. Então, em vez de sacralizar as estruturas humanas – por meio da transcendentalização da realidade humana opressora nas estruturas cósmicas e divinas – é o divino que deve encarnar-se e transformar as realidades humanas, guiando as suas estruturas sociais por padrões de libertação e não de dominação.

A legitimação dos reis pelos deuses ocorre sobre as bases da identificação que um tem no outro e na famosa mediação. Pois os reis são reflexos – mas também autores – dos seus deuses, de maneira tal que os deuses dominadores legitimam uma estrutura de dominação através dos reis que são seus representantes. Tanto no Egito, quanto na Mesopotâmia e Canaã a noção de uma teocracia mediada aparece claramente. No Egito, Atum-Rá é o rei que realmente possui a realeza. Ele foi o rei primevo que reinou na época em

que os deuses e homens eram um. Depois voltou aos céus e a dinastia dos deuses é seguida por um faraó, filho de Rá, considerado herdeiro e sucessor no governo.

Na Mesopotâmia o príncipe é servo da divindade ou é considerado filho adotivo, como em Ugarit. Em qualquer caso se confirma a mediação. Isso significa que deuses opressores legitimam a opressão. Ao passo que uma divindade libertadora é capaz de fazer brotar a semente da libertação em relação à opressão. Nos capítulos adiante mostrar-se-á como *Iahweh*, o deus israelita, apresentando-se através dos atos de libertação e redenção é um deus que reina, mas reina de maneira diferente. *Iahweh* reina sozinho sem a mediação de um único rei. E por ser o Deus da redenção, seu reinado é o reinado da liberdade que desautoriza qualquer sistema de opressão.

3 ÊXODO COMO CHAVE HERMENÊUTICA PARA COMPREENSÃO DA REALEZA E REINADO DE *IAHWEH*

O Reino de Deus é tema importante para o Antigo Testamento e também central no Novo Testamento. Segundo os evangelhos, o tema do Reino de Deus foi central no ministério de Jesus. No Antigo Testamento, o conceito do Reino de Deus aparece nas três principais partes da Bíblia Hebraica: Lei, Profetas e Escritos. Esse tema perpassa inúmeros outros temas teológicos espalhados pelo Antigo Testamento. A primeira vez que o tema da realeza de Deus aparece na Bíblia é no Livro do Êxodo, considerado o coração do Pentateuco, o bloco chamado de Lei na Bíblia Hebraica. No Êxodo, a realeza de Deus aparece explicitamente na frase "*Iahweh* reinará para sempre" (Êx 15.18). Esse verso é a coroa, o corolário do poema denominado na pesquisa de Cântico do Mar, que aqui será chamado também de Cântico do Mar ou Cântico da realeza.

No Livro do Êxodo, o tema do Reinado de Deus encontra não só um assento literário, mas também o seu chão histórico. Segundo o Livro do Êxodo, o lugar a partir do qual se fala de Reinado de Deus, pela primeira vez, é a libertação dos escravos do Egito, também chamado de Êxodo. O Êxodo é central para a história de Israel e também para a fé judaica. É interessante que o tema do Reinado de Deus aparece, pela primeira vez (segundo a ordem canônica), no evento considerado como o mais importante para a história de Israel e central para a sua teologia. A partir disso, surgem algumas perguntas: por que o conceito do Reinado de Deus foi relacionado com o Êxodo, seja do ponto de vista histórico ou teológico? Isto é, por que não relacionar esse tema do Reino inicialmente com o Tabernáculo, com a Criação, com a estadia em Canaã e assim por diante; por que o Êxodo?

Além disso, também se deseja inquirir se esse tema – Reinado de Deus – tem no Êxodo o seu fundamento literário e histórico, ou apenas literário. Em outras palavras, esse Cântico da Realeza (Êx 15.1-18) é de fato um poema que pode ser situado no evento de saída do povo hebreu do Egito ou é uma produção literária tardia retroprojetada para o passado? Inúmeros estudiosos do Antigo Testamento como Schmidt[409], Schwantes[410], M. Brenner[411], M. Noth[412], Gerstenberger[413] defendem que Êx 15.1-18 não é um texto antigo, mas tardio. Se for assim, então o texto foi inserido na tradição do Êxodo, embora não tenha feito parte dela,

---

409 SCHMIDT, 2004, p. 229.

410 SCHWANTES, Milton. **História de Israel**: vol. 1: local e origens. 4. ed. São Leopoldo: Oikos, 2013. p. 87.

411 BRENNER, M. L. The Song of the Sea: Êx 15.1-21. **Beihefte zur Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft 198**. Nova York: de Gruyter, 1991.

412 NOTH, M. **Exodus**. A Commentary. Old Testament Library. Filadélfia: Westminster, 1962.

413 GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias no Antigo Testamento***:* pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal; CEBI; Faculdades EST, 2007. p. 175.

originalmente. Se esse texto foi realmente produzido já no contexto da monarquia, como alguns defendem, ainda assim não poderíamos deixar de perguntar pela relevância do tema e por qual motivo se compreendeu que o Êxodo seria o melhor contexto para pensar e falar do Reinado de Deus.

Entretanto, não se pode simplesmente aceitar tal proposta sem testá-la a partir do método exegético do fazer teológico. Ademais, nenhum dos proeminentes estudiosos, acima citados, apresenta uma tese irrefutável de que o Cântico da Realeza (Êx 15.1-18) é, de fato, um texto produzido no período da monarquia.

Apesar de defender uma data pré-monárquica para o cântico. Essa não é principal tônica desse capítulo. Mais importante que dizer que o cântico é pré-monárquico – para o que não há unanimidade na pesquisa, é dizer que o Cântico é antimonárquico em sua mensagem central: *Iahweh* reinará eternamente. O que se pretende, acima de tudo, demonstrar nesse capítulo é que a confissão de *Iahweh* fundamenta o reinado de *Iahweh* no evento salvífico do Êxodo. Logo o Êxodo é chave hermenêutica para compreensão do Reinando de Deus. É como se quisessem dizer: *Iahweh* reina porque nos tirou do Egito. A correlação dos temas Êxodo e Reinado de Deus está presente no Cântico. Esses temas não são periféricos, mas centrais para a história e teologia de Israel.

A exegese tem vários passos indo desde a tradução do texto, crítica textual, estudo da forma, estudo do lugar e o estudo da mensagem do texto com sua atualização. Esse capítulo contém os passos exegéticos, com exceção do estudo da mensagem do Cântico do Mar que ficará para o capítulo seguinte. Com os passos contidos aqui, objetiva demonstrar a primeira parte da tese que é: que *Iahweh* reina porque tirou o povo do Egito. Essa parte da tese consiste, além de outros detalhes, primordialmente de demonstrar a conexão literária e teológica do tema Reinado de Deus, contido no Cântico do Mar com o Êxodo, enquanto evento e memória e também enquanto livro. A mensagem do Cântico com a demonstração da incomparabilidade da Realeza de *Iahweh* será tema do próximo capítulo.

O estudo do Cântico do Mar, respeitando seu contexto literário, conduzirá para a seguinte pergunta: qual motivo para que a primeira[414] afirmação do Reinado de Deus apareça no contexto do Êxodo? Quais as características dessa expressão teológica em seu possível contexto socioliterário e histórico, a saber, o Êxodo?

Apesar de não constituir a tônica principal do capítulo, será investigado o contexto de origem do Cântico do Mar e sua possível antiguidade. Ainda que não seja possível, através desse método, comprovar a data de composição do Cântico, pretendemos evidenciar, através

---

414 O uso de "primeira" aqui é no sentido da ordem canônica. A palavra "primeira" só pode ter o sentido histórico se for possível demonstrar que o Cântico é uma antiga peça literária.

da análise literária, que esse cântico contém vários elementos de antiguidade temática, literária e gramatical que podem apontar para a antiguidade dessa peça literária. Isto é, se isso ficar evidente, então será possível contextualizar esse cântico, num contexto pré-monárquico e não monárquico, como defendem os autores acima citados.

Entretanto, ainda que o Cântico seja de uma data tardia, não se pode destituir o Cântico de seu sentido antimonárquico. Pois ainda que sua composição seja tardia, como preferem alguns, sua mensagem principal está preservada, pois se baseia numa memória antiga de que Israel passou a conhecer a *Iahweh* como rei a partir do Êxodo. A memória do Êxodo é uma das mais antigas memórias de Israel e a conexão do reinado de *Iahweh* no contexto do Êxodo merece especial atenção.

A hipótese desse capítulo é a de que a mensagem do Reino de Deus teve sua origem no Antigo Testamento e, em especial, no evento do Êxodo e em sua teologia. A mensagem do Reino de Deus não tem apenas um assento literário-teológico, senão também um lugar histórico. Para o povo de Israel, essa mensagem surge em momentos de opressão, quando o povo está sendo oprimido por reinos humanos. Assim, essa mensagem da contestação do reino humano se deu, historicamente falando, no momento mais escuro e angustiante para Israel. Refiro-me ao período em o povo hebreu esteve no Egito, sendo posteriormente libertado através do Êxodo.

Não é ocasional que seja o Livro Êxodo o lugar em que, pela primeira vez, aparecem expressões sobre a realeza de Deus. É também nesse livro que se diz: "*Iahweh* reina para todo o sempre" (Êx 15.18). A primeira menção da realeza de Deus se dá no principal evento histórico de Israel, a saber: a libertação do Egito, o famoso Êxodo. É no livro que leva o nome do mais importante ato redentor de Deus que o povo hebreu é, também, considerado, para Deus, um reino de sacerdotes, uma nação santa (Êx 19.6). No Êxodo, o Deus que liberta, que guia, que ensina e que estabelece seus pactos é também o Deus que reina.

Esse capítulo faz parte de um problema geral com o qual se ocupa essa tese. O problema geral da tese é: "quais as implicações da compreensão da realeza de Deus à luz do Êxodo e do período do Israel tribal para a mensagem de Jesus acerca do Reino de Deus e sua justiça segundo o Evangelho de Mateus?". A metodologia utilizada é a exegética (com a leitura dos quatro lados) e documental. Cada passo exegético ganha um tópico nesse capítulo, sendo constituído por sete passos, ao todo: o texto e sua tradução, crítica textual, uma análise da estética do cântico, a linguagem do cântico (onde se analisam os seus elementos arcaicos), o chão literário e teológico do texto. O oitavo passo exegético, que estuda a mensagem do poema e sua teologia, será visto no capítulo seguinte.

A justificativa para escolha de Êx 15.1-18 para a exegese é por ser o primeiro texto, segundo a ordem canônica, a apresentar o tema da realeza de *Iahweh*. Chama especial atenção

o fato de que esse tema ganha destaque central no Livro bíblico mais importante para a fé e história de Israel: o Êxodo. Por desejar compreender o real significado da mensagem de Jesus sobre o Reino de Deus, então considero importante compreender a concretude histórica que ganha essa mensagem na vida do povo, a partir da mensagem da libertação do Egito. O estudo do contexto do Êxodo para constituição do significado do sentido do reinado de *Iahweh* poderá contribuir para compreensão da mensagem do Reino de Deus segundo Jesus, a partir de Mateus. Pois Mateus guarda inúmeras semelhanças com o Livro do Êxodo, como será apresentado no capítulo 5. Então naquele capítulo a pergunta norteadora será: há alguma conexão entre a mensagem do Reino dos céus (ou de Deus) segundo Mateus e o Livro do Êxodo? Se existe, em que medida a mensagem do Êxodo faz parte do sentido da mensagem do Reino dos Céus em Mateus?

3.1 Uma exegese do cântico da realeza (Êx 15.1-18)

3.1.1 Uma tradução provisória

1 Então cantou[415] Moisés e os filhos de Israel este (o) cântico a YHWH e falaram, dizendo:

1b Cantarei a YHWH,
porque se tornou altamente exaltado. 1[416]
Cavalo e o que cavalgava,
lançou no mar. 2

2 A minha força
e a minha ajuda (canção?)
[é] *Yāh,* 3
e se tornou para mim como salvação 4
este [é] o meu Deus
e o louvarei 5
[é] o Deus de meu pai,
e o exaltarei. 6

3 YHWH
[é] homem de guerra; 7
YHWH

---

[415] Na Bíblia hebraica o verbo ryv aparece pela primeira vez em Gn 31.7. Em Êxodo aparece aqui pela primeira vez.

[416] Os números colocados do lado direito alinhados como coluna numeram a quantidade de linhas do poema. Assim, preferindo pela contagem da linha mais longa, o poema soma 46 linhas.

[é] o seu nome. 8
4 As carruagens de Faraó
e o seu exército
atirou no mar 9
e os seus escolhidos (melhores)
os seus escudeiros
foram afundados no mar de juncos. 10
5 Abismos os cobriram 11
desceram em profundezas
como pedra. 12
6 A tua mão direita,
YHWH 13
que se glorifica em poder (força); 14
a tua mão direita,
YHWH 15
despedaça o que se inimiza. 16
7 E com a grandeza da tua exaltação
tu derrubastes
os que se levantam contra ti; 17
a tua cólera
tu enviaste
que os devorou como palha. 18
8 E com o sopro das tuas narinas
amontoaram-se
as águas; 19
pararam como barreira
as que fluíam; 20
se coagularam
os abismos
em(o) coração do mar. 21
9 Dizia o que se inimiza:
perseguirei, alcançarei, dividirei os despojos; 22
fartar-se-á deles a minha alma, 23
desembainharei a minha espada, 24
minha mão os destruirá. 25
10 Sopraste com o teu vento, 26

o mar os encobriu; 27
afundaram como o chumbo
em águas poderosas (impetuosas). 28
11 Quem [é] como tu, entre os deuses,
YHWH? 29
Quem [é] como tu,
glorificado na santidade,
grandioso nos louvores,
que opera coisas extraordinárias? 30
12 Estendeste a tua mão direita
[a] terra os engoliu; 31
13 Guiaste[417] com teu amor
este povo que redimiste. 32
Conduziste com cuidado[418] e poder
para a habitação da tua santidade. 33
14 Os povos escutaram e estremeceram[419], 34
medo e dor
se apoderaram dos filisteus. 35
15 Os chefes tribais de Edom se perturbaram; 36
os poderosos de Moabe foram tomados de temor, 37
se acovardaram todos os habitantes de Canaã. 38
16 Caiam sobre eles
terror e espanto; 39
com a grandeza do teu braço,
ficam petrificados como pedra; 40
até que o teu povo atravesse,
YHWH, 41
Até que atravesse este povo
que tu compraste. 42
17 Os trarás (introduzirás?) e os plantarás

---

417 Na sua raiz o verbo hxn aparece várias vezes na Bíblia Hebraica. Mas na forma do qal perfeito (t'yxiîn" - näHîtä, qal perf. 2ª p. masc. sing.) aparece apenas aqui e em Sl 77.21 onde a ideia de "guiar" como um pastor reaparece.

418 O verbo lhn aparece apenas 10 vezes na Bíblia Hebraica. Na maioria absoluta das vezes, aparece na forma do piel imperfeito. Apenas nesse cântico o verbo aparece no piel imperfeito (T'l.h;înE - piel perf. 2ª p. masc. sing.).

419 O verbo hebraico zg:r' aparece nesse texto de uma maneira exclusiva que não se repete na Bíblia Hebraica (!WzG"r.yl – yirGäzûn, verbo qal imperfeito 3ª pessoa masculino plural paragógico nun).

no monte da tua herança, 43
no lugar que fizeste para tua habitação,
YHWH; 44
santuário,
ó Senhor (Adonai),
que as tuas mãos estabeleceram. 45
18 YHWH
reinará eternamente, e para sempre. 46

3.2 A estética do cântico da realeza (o estudo da forma)

O estudo da forma está relacionado com as características literárias do texto. É o momento em que se analisa o texto enquanto literatura para identificar o seu estilo literário. Nessa análise objetiva-se compreender as caraterísticas estilísticas, sintáticas e estruturais de uma peça literária[420]. Essa análise engloba as seguintes etapas: a delimitação do texto, a coesão, o estilo e o gênero literário.

3.2.1 O título do Cântico

A título de introdução, uma palavra deve ser dita quanto ao cântico de Êx 15.1-18 e o seu nome. Por causa do versículo 1, muitos textos bíblicos têm adotado o título dessa perícope como Cântico de Moisés. A literatura bíblica em geral tem preferido chamá-lo de Cântico do Mar, em referência ao lugar principal a que se refere o cântico, ou ao tema predominante da vitória de *Iahweh* sobre os egípcios no mar. É verdade que o lugar principal da primeira parte do cântico é o mar, lugar onde *Iahweh* vence seus inimigos, finalizando a primeira parte do Livro do Êxodo. É também o último lugar que marca o período de opressão iniciado em Êx 1.

Entretanto, o mar não é o lugar principal da segunda parte do cântico. Há dois lugares tematizados em Êx 15.13-18. O primeiro é o deserto, ainda que não seja mencionado, como lugar por onde passa o povo redimido. O segundo e o principal lugar dessa parte do cântico é a montanha de *Iahweh* para onde ele conduz o seu povo e a partir da qual ele reina. Talvez seja por isso que Propp propõe o nome de "Cântico da Montanha" em lugar do título tradicionalmente conhecido como "Cântico do Mar"[421].

---

420 BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo : Loyola, 1998. p. 13.
421 PROPP, W. H. **Exodus 1-18**: A new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008. p. 562.

Embora isso não seja a questão mais relevante, se fosse possível sugerir um nome para um cântico a partir de sua principal ênfase, nossa sugestão é que o cântico levasse no título o seu tema principal. O tema principal não é o lugar em que ele se passa ou o lugar em que é verdadeira ou supostamente cantado, mas aquilo que se declara no ápice do louvor: *Iahweh* reinará para sempre. Apesar de a primeira parte ter seu tema relacionado ao mar e a segunda parte estar relacionada com a montanha, nem a montanha nem o mar são protagonizados nesse poema. Deus é o personagem principal em todo o poema. Tanto o primeiro verso (v. 1b), quanto o último (v. 18), assim como o verso central (v. 11) falam da grandeza, da glória, dos feitos, e da realeza de *Iahweh*. Assim a primeira parte do cântico mostra como Deus resgata um povo das garras de um inimigo e o conduz para um monte – lugar de sua habitação – , a fim de que o povo de Deus, vivendo no lugar de Deus, sob a sua orientação, contemple e participe do reinado de Deus, o qual é um reino eterno (v. 18).

Dessa forma, tendo a oportunidade de referir-me constantemente ao cântico, gostaria de chamá-lo de Cântico da Realeza de *Iahweh*. Esse título é o que será usado alternadamente com o que se tem adotado na pesquisa tradicional – Cântico do Mar – para aludir a Êx 15.1-18. O cântico apresenta, desde o início, o fundamento dessa realeza, que culmina na consolidação e constituição do seu reino, como foi acima resumido: um povo resgatado por Deus, sendo conduzido ao lugar da habitação de Deus, para viver 'em Deus' – no lugar de sua habitação – e sob Sua orientação.

3.2.2 Delimitação

Quanto à delimitação, o versículo de Êx 15.18, que se pretende analisar, faz parte da perícope de Êx 15.1-18, segundo a Bíblia Hebraica Stuttgartensia – BHS[422]. Um dos recursos para demarcação do início e do final do texto é verificar a mudança do gênero e a mudança de estilo. O tipo textual do capítulo 14 é narrativo, enquanto que o capítulo 15 tem uma estrutura poética. A expressão "então" (hb *´äz*) marca o início da perícope, enquanto a partícula conjuntiva "pois" (*Kî*) marca o início da próxima divisão, no versículo 19, servindo de delimitação para o Êx 15.1-18.

A mudança de perícope se evidencia também após o término do Cântico do Mar com a mudança do estilo de linguagem, passando do estilo poético (v. 18) para a prosa (v. 19 – 21a), a qual é seguida por outro cântico – o de Míriam, considerado por muitos como um cântico antigo, como ainda será apresentado.

---

422 **BÍBLIA**. Antigo Testamento. Hebraico. Stuttgartensia. 1997.; ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997. Lxix, 1574. p. 110-111.

3.2.3 A ornamentação interna no cântico de vitória de Iahweh - (análise da estrutura interna)

Não é possível falar sobre a estrutura interna de um texto sem relacioná-la com o estilo e o tipo textual. O texto de Êx 15.1a-18 é uma poesia hebraica, com possíveis sinais que podem caracterizar a sua antiguidade, como será demonstrado. A poesia hebraica se estrutura internamente com a linha, a estrofe e a estância. O famoso estudioso da poesia hebraica, Alonso Shökel[423], inicia seu estudo da poesia com a fonologia (estudo dos sons) e da morfologia (palavras) hebraica. Entretanto, para o fim que aqui se pretende alcançar, privilegiando a mensagem do texto, o estudo partirá da linha poética.

Na poesia hebraica, a linha é a unidade básica. E cada linha é constituída por duas partes. Cada metade de uma linha é chamada de *cólon*. Assim a maioria das linhas é formada por dois *cola* (o plural de *cólon*), mas também há linhas que são formadas por três colas, por isso são denominadas *tricólon*. Estes, por sua vez, podem formar constelações maiores. Quando se juntam várias linhas, surge uma estrofe. Analogamente, a estrofe é para a poesia hebraica o que um parágrafo é para a prosa[424]. E, quando juntamos várias estrofes temos a estância. Uma estância pode enfatizar um tema, enquanto as suas estrofes irão detalhá-lo[425].

Internamente há também outras divisões que podem ser identificadas a partir dos elementos tema, estilo e estrutura linguística. Na contagem das linhas, chega-se ao número de 46 cola, adotando para contagem o parâmetro do *cólon* mais longo; ou chega-se a 44, se no versículo 6 contarmos 2 linhas, em vez de 4[426]. O texto pode ser estruturado em duas partes maiores, isto é, em duas estâncias[427]:

O poder libertador de *Iahweh* (Do Egito ao deserto) – Estância 1

Iahweh é o Deus glorioso - Êx 15.1b – 15.3

Iahweh guerreiro lançou o exército de faraó no mar - Êx 15.4-5

A força de *Iahweh* contra os inimigos - Êx 15.6-8.

---

423 SCHÖKEL, Alonso. **A manual of hebrew poetics**. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1988. p. 20-34.

424 FUTATO. Mark D. **Interpretação dos Salmos**. Um prático e indispensável manual de exegese. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 16-23.

425 O objetivo aqui não é apresentar um detalhamento completo da poesia hebraica, pois há obras e teses com essa finalidade. Objetiva-se aqui apresentar apenas as informações necessárias para compreensão daquilo que se apresenta em análise. Para uma análise completa da poesia nesse cântico, remeto para Cross e Freedman (CROSS, F. M., e D. N. FREEDMAN. **Studies in Ancient Yahwistic Poetry**. Society of Biblical Literature Dissertation Series 21. Missoula, Mont.: Scholars Press. Originally Ph.D. diss., Johns Hopkins University, 1975).

426 A tradição judaica, como consagrado no tratado em Sopherim 12:11 (um tratado talmúdico não-canônico) distingue quarenta e duas linhas. O'Connor encontra cinquenta e seis, enquanto Cross reconhece sessenta e sete cola – mesmo depois de excluir 15: 2a como interpolação. PROPP, 2008. p. 503.

427 A estância é o agrupamento de duas ou mais estrofes.

A intenção do inimigo e a surpreendente vitória de *Iahweh* - Êx 15.9-10
Iahweh é incomparável - Êx 15.11-12

A presença remissora de *Iahweh* (Do deserto ao Sinai) – Estância 2

Iahweh é o pastor-redentor que guia o seu povo em amor - Êx 15.13
Os povos temem diante dos feitos de *Iahweh* - Êx 15.14-16
Iahweh plantará o seu povo sobre a montanha - Êx 15.17
Iahweh reinará para sempre, eternamente - Êx 15.18

3.2.3.1 Do Egito ao deserto (15.1b – 12)

A primeira parte do poema (estância) é composta de cinco estrofes. **A primeira estrofe** (15.1b – 15.3) apresenta o objeto do cântico: O Senhor que triunfou de maneira exaltada. Nas duas primeiras linhas, temos o assunto do cântico[428]. O objetivo dessa estrofe é apresentar o triunfo de *Iahweh* através da vitória que ele infligiu ao faraó e ao seu exército no mar. Na introdução da estrofe, várias expressões de enaltecimento são apresentadas. "Quem é *Iahweh*?" é a pergunta que poderia ser respondida com a primeira estrofe. A resposta tem em vista aquilo que *Iahweh* é para mim, numa perspectiva relacional (força, canção, salvação, meu Deus, Deus do meu pai e homem de guerra).

A **segunda estrofe** (15.4-5) está centrada nos atos de *Iahweh* sobre o mar e sobre faraó. Enquanto a estrofe anterior informa o que *Iahweh* é, a presente estrofe apresenta o que ele faz. Os feitos de *Iahweh* contra os seus inimigos são apresentados de maneira descritiva, em terceira pessoa. Por estar na terceira pessoa, diferente da próxima estrofe (15.6-8), que está na segunda pessoa, pode-se dizer que essa estrofe (15.4-5) canta sobre *Iahweh*, enquanto a próxima apresenta um canto a *Iahweh*. A descrição dos feitos de *Iahweh* nessa estrofe é ainda geral e resumida, recebendo detalhamento apenas na próxima estrofe (15.6-8). Essa estrofe poderia ser compreendida como uma possível resposta à pergunta geral: "o que fez *Iahweh*?".

A terceira estrofe (15.6-8) também tem no seu início um panegírico à *Iahweh* e à força da sua mão. Naturalmente, o restante da estrofe detalha os feitos de *Iahweh* apresentados na segunda estrofe (15.4-5), de maneira geral. Enquanto a segunda estrofe responde à pergunta "o que fez *Iahweh*?", a terceira, em forma de detalhamento da segunda, pergunta "*quais foram as armas que Iahweh usou para afundar os seus inimigos no mar*?".

---

428 De acordo com Clarke, as duas primeiras linhas foram interpretadas como sendo o grande coro da peça, como se pode ver em Êx 15.21. CLARKE, Adam. **Clarke's Commentary: Exodus** (electronic ed.). Logos Library System; Clarke's Commentaries. Albany : Ages Software, 1999. Êx 15:1.

Com uma coesão típica desse cântico, a terceira estrofe retoma o tema da segunda, não como repetição, e, sim, como espiral, isto é, de maneira sequencial. Nessa estrofe se exaltam os poderes de *Iahweh* enquanto guerreiro na luta pela libertação do seu povo.

A quarta estrofe (15. 9-10), inicia com a apresentação das intenções blasfemas do antideus em estilo direto para que todos conheçam as suas intenções (v. 9) através de um amontoado de verbos de ação, seis no total[429]. Esses verbos, em contraste com as ações de *Iahweh*, mostram quais são as ações do inimigo. São essas ações que descrevem o reino do inimigo de *Iahweh*. O verso 9 apresenta a glória efêmera no pensamento do inimigo do povo de Deus, ao apresentar seu plano de perseguição. A estrofe termina, porém, com a exposição do que de fato aconteceu, ao contrário do que planejara o império antideus. *Iahweh* enviou o seu sopro e fez com que o império opressor afundasse como chumbo, desaparecendo completamente.

A conclusão da estrofe quatro retoma de maneira invertida a conclusão das duas estrofes anteriores (3ª e 2ª estrofes), conforme abaixo. O tema do sopro de *Iahweh* (v. 10a), que aparece na quarta estrofe (*sopraste com o teu vento*, v. 10), é o tema da conclusão da terceira estrofe (*com o sopro das tuas narinas*, v. 8). Já a ideia do "ser encoberto pelo mar" (o mar os encobriu, v.10a) é tema que aparece na conclusão da estrofe dois (*os abismos os cobriram*, v. 5).

Na próxima linha do v. 10b (*afundaram como o chumbo, em águas poderosas*), de maneira invertida, a frase, retoma os assuntos da 2ª e 3ª estrofe respectivamente. Primeiro, à semelhança da 2ª estrofe, realiza uma comparação mineral. Lá os inimigos desceram ao fundo do mar como pedra (v. 5), aqui como chumbo (v. 10). Por último, se fala de águas magníficas, ou volumosas (correntes?)[430], que semanticamente remetem às aguas turbulentas, ou águas que manam do v. 5.

Sopraste com o teu vento,	(tema da conclusão da 3ª estrofe, v. 8)
o mar os encobriu;	(tema da conclusão da 2ª estrofe, v. 5)
afundaram como o chumbo;	(aparece na conclusão da 2ª estrofe, v. 5)
em águas poderosas	(aparece na conclusão da 3ª estrofe, v. 8)

A última estrofe dessa estância (v. 11-12) termina a primeira parte desse poema da forma como ele começou, isto é, exaltando *Iahweh*. O tema dessa estrofe é a unicidade e

---

429 TORRALBA, Juan Guillen. **Exodo**. Salamanca: Sígueme: Editorial Atenas, Promoción Popular Cristiana: Estella: Editorial Verbo Divino, 1992. p. 94.

430 O termo hebraico (ryDIa;) traduzido por "magníficas", provavelmente, provém de da que significa "corrente de águas". KIRST, Nelson et. al. **Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português**. 25 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011. p. 3.

incomparabilidade de *Iahweh* que com seu poder afundou os seus inimigos no "abismo", isto é, na terra que está debaixo do mar (Cf. Nm 16.30)[431]. A última estrofe apresenta resumidamente os dois assuntos mais destacados da primeira parte do poema. O primeiro assunto é a exaltação de *Iahweh*, e o segundo é a vitória sobre seus inimigos.

Ela inicia com um duplo tricólon de louvor a *Iahweh*, antes de apresentar a obra da sua mão direita, que já apareceu anteriormente (v. 6). A exaltação de *Iahweh* (v. 11) inicia de maneira geral, com uma pergunta retórica que é repetida (*Quem é como tu?)*. Em seguida há uma linha com três cola que responde à pergunta retórica (*Quem é como tu?*) mostrando em que consiste a incomparabilidade de *Iahweh.* A última estrofe apresenta a conclusão da primeira estância do poema com os mesmos temas da introdução, veja:

A exaltação e a incomparabilidade de *Iahweh*

Cantarei a YHWH, porque se tornou altamente exaltado	v. 1.
Quem é como tu entre os deuses, YHWH?	v. 11.

***Iahweh* vence sobre seus inimigos**

Cavalo e o que cavalgava, lançou no mar	v. 1b.
Estendeste a tua mão direita a terra os engoliu	v. 12.

Em nível ascendente, a exaltação de *Iahweh,* que iniciou sendo declarada a partir da magnificência dos seus feitos sobre seus inimigos, culmina com a sua incomparabilidade entre os deuses. Isso é uma característica marcante e ao mesmo tempo, controversa da canção: a proclamação da incomparabilidade do Deus de Israel entre os outros deuses (Quem é como tu, ó **Senhor,** entre os deuses? - v. 11). Essa afirmação decorre do relato anterior da apresentação da vitória de *Iahweh* sobre os seus inimigos como foi exemplificado pelos seus atos salvíficos no mar[432]. *Iahweh* é mais poderoso que qualquer outra divindade, como os próprios egípcios reconhecem no relato narrativo anterior (Êx 14.25).

3.2.3.1.1 Do deserto ao Sinai (15.13 – 18)

A segunda estância (15.13–18) é composta de quatro estrofes. As três primeiras possuem um tema principal, enquanto a quarta estrofe serve de conclusão para todo o poema. O tema das três primeiras estrofes é: *Iahweh* é "o pastor-redentor que conduz o povo que

---

431 TORRALBA, 1992, p. 94.

432 MEYERS, Carol L. **Exodus**. New Cambridge Bible Commentary. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 120.

resgatou para o monte da sua herança". Enquanto a primeira estância destaca a glória de *Iahweh* na relação com os seus inimigos – por isso ele é predominantemente o guerreiro em 15.1-12, a segunda estância ressalta *Iahweh* na relação com o seu povo redimido. Nessa última relação, seu atributo principal não é guerreiro, mas pastor e redentor. Ele é o Deus que guia com amor o povo que redimiu até o monte seguro da sua própria habitação. Esse tema se destaca na primeira estrofe (15.13) e é concluído na terceira estrofe (15.17).

A quarta estrofe (15.18) com a frase "o Senhor reinará eternamente" não é apenas a conclusão dessa estância (15.13-18), visto que também serve de conclusão para todo o poema (15.1-18). Pois em *Iahweh* Rei se concentram todos os atributos e feitos apresentados em todo o poema: o Deus que reina é o Deus altissimamente exaltado (v. 1), o Deus guerreiro (v. 3), o Deus pastor e redentor de Israel (v. 13, 16).

Enquanto a primeira estrofe (v. 13) apresenta o tema principal dessa estância – "Pastor-redentor conduz em amor o povo redimido ao lugar da habitação da santidade de *Iahweh"* –, **a terceira estrofe (v.17)** a conclui. **A segunda estrofe (v. 14-16),** por sua vez, **ressalta** como as nações estrangeiras ficam enquanto *Iahweh* conduz o povo que resgatou. Por onde a nação redimida passa (v. 13), as nações (Filístia, Moabe, Canaã) ficam aterrorizadas (v. 14-15). Todos eles ficam petrificados até que o povo de *Iahweh* passe. Enquanto a parte final da primeira estância (v. 11) apresenta Deus entre os outros deuses, a parte final da segunda estância (v. 14-16) apresenta o povo de Deus entre as outras nações.

A segunda estrofe (v. 14-16) da segunda estância termina com um tema parecido com a conclusão da primeira estrofe (v. 13). O v. 13 fala que *Iahweh*, com amor, "conduz o povo que ele redimiu", e o v. 16 mostra como *Iahweh* faz "passar o povo que ele redimiu". Outra possibilidade é que os v. 13 – 16 fossem considerados como uma única estrofe; assim, a estrofe iniciaria com o tema da redenção e também terminaria com ela. Por outro lado, não é necessário que o verso 13 faça parte da mesma estrofe que o verso 16 para que tenham ligação temática, pois o versículo 11 – que fala da santidade – tem uma relação temática com versículo 13, o qual menciona a morada da santidade, embora cada um desses versos faça parte de estâncias diferentes (Êx 15. 1 – 12; 13 – 18). Tudo isso aponta para o fato de que ainda que se divida o poema em estrofes, de acordo com os métodos contemporâneos de análise da poesia, o poema em questão está todo bem amarrado, o que dificulta o trabalho de divisão e estruturação.

Na terceira estrofe (15.17), o tema principal é a chegada do povo de Deus ao destino final da sua jornada. O povo que foi conduzido pelo amor de *Iahweh* (v. 13) e que passou entre os povos poderosos (v. 14-16) agora chegará ao seu destino, porque *Iahweh* fará o seu povo entrar e o plantará no monte da sua herança. O povo habitará no lugar que o Senhor fez, no santuário que *Iahweh* estabeleceu com as suas duas mãos (v. 17). A ligação

entre a primeira, a segunda e a terceira estrofe é também teológica, visto que no v. 13 se diz que *Iahweh* conduzirá o povo redimido à santa habitação, no v. 16 é dito que o povo está em movimento e no v. 17 se fala que o povo entrará e será plantado no lugar da habitação de *Iahweh.* Então há uma sequência semântica nas palavras que falam dessa movimentação na segunda estância: guiar (v. 13), conduzir (v. 13), atravessar (v. 16), introduzir (v. 17) e plantar (v. 17).

Um detalhe, entretanto, precisa ser adicionado. A palavra "habitação" do v. 13 é *nüwË* (que significa "pasto, morada de pastor, lugar onde se guarda rebanho"), que também indica um lugar cercado ou aberto para ovelhas[433]. Já no verso 17, fala-se de habitação no santuário (*miqqüdäš*), que remete à ideia de lugar fixo. Então, no poema, *Iahweh* conduz o povo para (pela?) a habitação, pastagem – lugar de peregrinação – e, em seguida, para a habitação no santuário. A evolução semântica liga o poema assim como liga e sequencia a história de Israel. Pois, antes da entrada na terra, o povo esteve peregrinando entre as nações, com vistas a uma futura possessão.

De maneira majestosa, o penúltimo verso do poema tem certa relação com o segundo verso dessa estância. O segundo verso dessa estância diz que *Iahweh* estende uma mão – a direita – e faz com que a terra se abra para engolir os inimigos (v. 12). De maneira inversa (no v. 17), *Iahweh*, com as suas duas mãos, faz (ergue) uma habitação. Semanticamente há uma inversão. A habitação dos inimigos de *Iahweh* é no coração da terra, mas a habitação do povo redimido é sobre a terra (no monte). Deus usou a sua mão direita para abrir a habitação dos inimigos, mas usou as duas para estabelecer o lugar de habitação do seu povo, o seu santuário.

v.12 Estendeste a tua mão direita
a terra os engoliu.
v.17 [...] no monte da tua herança [...] santuário,
que as tuas mãos estabeleceram.

A **última parte do poema** é uma linha que conclui não apenas a segunda estância, mas também serve de conclusão para todo o poema. Ele tem uma ligação semântica com todas as estrofes, ao mesmo tempo em que representa, sequencialmente falando, o último estágio da história de redenção apresentada no poema. O Deus que é glorioso (15.1b – 15.2), que lançou Faraó e o seu exército no mar (15.3-5), mostrando sua força contra seus inimigos (15.6-8), na medida em que os sobrepujava em suas intenções (15.9-10), é o Deus que reinará.

---

433 COPPES, Leonard J., naweh. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 1322.

De igual modo, o Deus incomparável, que conduziu em amor o povo redimido (15.11-13), fazendo os inimigos estremecerem (15.14-16), levou o seu povo para uma montanha (sua habitação e santuário, 15.17) – seu reino –, lugar a partir do qual reina, sobre o seu povo (e sobre os inimigos?), para sempre e eternamente (v.18).

3.2.3.1.2 Do Egito ao Sinai - unindo as duas estâncias (a poesia como um todo)

Embora se faça a divisão do poema em duas estâncias, não se trata de dois poemas diferentes. Temos um único poema, e essa unidade pode ser vista a partir do critério gramatical, do estilo poético, do gênero e do tema que perpassa todo o cântico. Do ponto de vista gramatical, demonstrar-se-á, nesse trabalho, que a segunda parte do poema (15.13-18) tem elementos arcaicos (ou arcaizantes?) tal como tem a primeira parte. Na questão da forma e paralelismos não é possível erigir o argumento da independência das duas partes. Um mesmo estilo de repetição – o paralelismo de escada – pode ser demonstrado em todo o poema (a tua mão direita, a tua mão direita v. 6; quem é como tu, quem é como tu, v. 11; até que passe, até que passe, v. 16).

Ainda do ponto de vista literário, é perceptível a conexão que existe entre a primeira parte do poema (15.1-12) e a segunda parte (15.13-18). A última linha do v. 12 tem uma relação literária com a primeira linha do v. 13. Veja abaixo:

v. 12 *nä†îºtä yümîºnkä Tiblä`ëºmô ´äºrec*
v. 13 *näHîºtä büHasDükä `am-zû Gä´äºlTä nëhaºlTä bü`ozzükä ´el-nüwË qodšeºkä*

Já se argumentou que Êx 15.1-12 é um texto diferente de Êx 15.13-18, por causa das ênfases temáticas de cada parte. A referida tese esteve fundamentada numa análise da literatura do Antigo Oriente[434]. Mark Smith já demonstrou que numerosos hinos do Antigo Oriente possuem diferentes tipos de conteúdo e nem assim têm sua unidade questionada. Então isso não pode ser usado como argumento para o caráter composto de nosso texto.

Em resposta a J. Jeremias[435] – que tentou mostrar que a primeira parte do poema (Êx 15.1-12) tem relação com o ciclo de Baal, mas que 15.13-17 não teria –, Smith mostra que "esta comparação é um pouco enganosa, pois no ciclo de Baal, a vitória sobre o Mar

---

434 Mark Smith denuncia que o problema mais básico dessa metodologia é usar literatura extraisraelita como norma para avaliar a literatura israelita. Afinal de contas, Êxodo 15 assim como Juízes 5 possuem temas especificamente israelitas desconhecidos em literatura ugarítica. SMITH, Mark S. The Pilgrimage Pattern in Exodus. **Journal for the Study of the Old Testament,** Supplement Series 239. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. p. 220.

435 JEREMIAS, J.. *Das Konigtum Gottes in den Psalmen:* Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT, 141; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1987), p. 93-106, apud SMITH, 1997, p. 219.

(em *KTU* 1.2 IV) não está completa até o estabelecimento da casa de Baal em sua sagrada morada, Monte Sapan, (em *KTU* 1.4 V-VII), o que também ocorre em Êxodo 15"[436]. Pois, no Cântico da Realeza, a vitória que se estabeleceu em Êx 15.1-12 tem uma finalidade que se alcança com o estabelecimento da casa do v. 17 na morada sagrada já mencionada também no v. 13. Assim, mesmo a comparação feita com o ciclo de Baal não depõe contra a unidade do Cântico da Realeza (do mar); ao contrário, a fortalece.

T. Dozeman[437] sugeriu que o Cântico do Mar passou por uma história de composição, na qual um hino celebrando a vitória de Yah no mar (Êx 1-12, 18) foi expandido em um protótipo da história da salvação com a adição do deserto e motivos de conquista (Êxodo 15: 13-17)[438]. Para Dozeman, o principal contraste se dá porque a primeira metade do poema se concentra apenas em (1) *Iahweh*, (2) em um evento de batalha, (3) onde o inimigo é destruído no mar, (4) culminando na vitória e na realeza de *Iahweh* (v. 18). Para ele essa sequência de eventos contrasta nitidamente com os v. 13-17, em que o foco está em (1) Israel (2) ser liderado em uma jornada por *Iahweh*, (3) passando no meio das nações que são especificamente nomeadas, (4) culminando na chegada de Israel ao local de culto[439].

O problema com a opinião de T. Dozeman é que, se nosso poema original fosse os v. 1-12 junto com o v. 18, a parte em nome da qual *Iahweh* luta estaria faltando no poema original, visto que só é apresentado nos v. 13-17. Também pode não ser tão defensável a teoria de Dozeman de contrastar o tema da primeira parte do cântico com a segunda, quase como se as duas fossem opostas. É possível concordar com Dozeman apenas quando ele identifica o tema da primeira parte: *Iahweh* numa batalha destruindo o seu inimigo, o que culmina em sua vitória e em sua realeza. Porém é mais difícil concordar com Dozeman, quando ele ressalta que o tema da segunda parte do poema é Israel, que é liderado por *Iahweh* em direção ao local de culto. O tema da segunda parte do cântico continua sendo *Iahweh*, e não Israel. E a razão para isso é simples: o tema da segunda parte do cântico não pode ser Israel, assim como o tema da primeira parte não pode ser o Egito. Deus é o centro da primeira e da segunda parte do poema. A relação que se destaca na primeira parte é de Deus com os seus inimigos (os que oprimiram seu povo) e, na segunda, é de Deus com o seu povo.

---

436 SMITH, 1997, p. 220.

437 DOZEMAN. Thomas B. **God at War**. Power in the Exodus Tradition. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 152.

438 A justificativa desse argumento de T. Dozeman é, por ele mesmo, apresentada como uma resposta a Noth que considerou o Cântico do Mar tardio (limitando o núcleo da tradição do Êxodo ao verso poético em 15.21b) por conter o tema da redenção e da salvação. T. Dozeman parece resolver este problema isolando o trecho do poema que trata da questão da terra e da redenção (vv. 13-17) para considerar mais antigo os trechos v.1-12 e 18, por tratarem do tema do Deus guerreiro e da questão da realeza, que ele considera mais antigos. DOZEMAN, 1996, p. 154.

439 DOZEMAN, 1996, p. 154.

Outro argumento em prol da unidade de Êx 15.1-18 é que o nome *Iahweh* aparece dez vezes em Êx 15.1-18 distribuído quase que uniformemente em todo ele (Êx 15.1 (2x), 3 (2x), 6 (2x), 11, 16, 17, 18). E ainda que não se deva hipervalorizar esse número de ocorrências, ele não pode ser desconsiderado. O número 10 é uma possível característica que contribui para visão de unidade do poema, bem como para identificação do seu tema principal: *Iahweh*. Assim, o tema da segunda parte não é "Israel sendo guiado por *Iahweh*", mas "*Iahweh,* o pastor-redentor, guia Israel para o monte da sua herança, de onde também reina". Há semelhança nas duas afirmações, mas a diferença é significativa. E não há oposição entre os temas, mas uma continuidade. Aliás, a progressão de um tema para outro não pode ser, na poesia hebraica, argumento definitivo para se decidir pela separação do texto com diferenciação de fontes e épocas. Inúmeros poemas que não possuem sua unidade ou fonte contestada progridem em sua temática, visto que a progressão temática faz parte da estrutura da poesia hebraica, assim como também os paralelismos, desde tempos antigos.

A continuidade do assunto pode ser vista da seguinte maneira: *Iahweh* que luta e vence (em 15.1-12) conduz, como um pastor e redentor, o seu povo em triunfo para o monte da sua habitação (15.13-18). Ademais, ainda que não se use o termo "Israel" na primeira parte do poema, os filhos de Israel (v.1) cantaram, dizendo: "A minha força é *Ya*" (v. 2). Não há distinção entre a luta pela libertação e a condução do seu povo por parte de *Iahweh*. Isso porque a luta de *Iahweh* é para libertar o povo oprimido. Porém, a libertação não está completa enquanto o povo não tiver terra. Não seria razoável compreender que se cantou a libertação do Egito, mas não se ressaltou o seu cuidado no caminho. Aceitar que Deus salvou o povo das mãos de faraó para que experimentasse a morte, em total liberdade no deserto, é desconsiderar o fato de que a salvação não se completa sem terra. Visto que liberdade para morrer não é liberdade, nem hoje, nem nos tempos do Antigo Israel. Por isso, o tema da segunda parte do poema (13-18) é, sem dúvida, uma continuação da primeira (1-12). Em outras palavras, na primeira parte se diz o que *Iahweh* fez '**pelo'** povo que ele mesmo libertou; na segunda se apresenta o que ele fez '**com o'** povo que redimiu.

A arquitetura do poema e a estrutura temática que o perpassam evidenciam sua unidade. Embora esse cântico não seja o único do Pentateuco, ele é o único que possui métrica regular e um único assunto[440]. É possível observar também que as partes (v. 1-12 e 13-18) não são edifícios literários independentes, mas são complexos inter-relacionados. A canção começa nas profundezas do mar (v. 1–10), onde os inimigos afogados de *Iahweh* estão no submundo (v 12), e termina em um santuário no topo da montanha (v. 17), a partir de onde o Senhor reina para sempre (v. 18). Essa progressão geográfica e espacial é comparável à que

---

[440] CLARKE, 1999, Êx 15:1.

se encontra em Jonas 2. 3–10 e Salmo 93[441]. O reinado de Deus na primeira unidade aparece sobre as águas (cf. Sl 29.10) e, por fim, sobre a montanha. O que começa na água, na profundidade, termina nas alturas[442].

T. Dozeman também deixa de verificar os aspectos existentes na segunda metade do poema (v. 13-17), como apresentaremos a seguir. Ele considera os v. 13-17 como temas exclusivamente deuteronômicos. Quanto a isso, Mark Smith já respondeu mostrando que nada nos v. 13-17 é especificamente deuteronômico[443]. Além disso, o fato de que alguns temas de v. 13-17 se repetem na literatura deuteronômica é, por si só, insuficiente para fundamentar a separação dos poemas. Além do que, para afirmar a separação dos poemas seria necessário desconsiderar todas as conexões internas que existem nessa poesia, como já apresentadas acima.

Em relação ao tema, apesar da divisão entre a primeira e a segunda estâncias, há uma lógica temática que liga as duas. A primeira destaca o poder libertador de *Iahweh* que conduz o povo hebreu através do mar. E a segunda, em sequência, mostra como Deus, após a libertação, conduziu o seu povo para a montanha (v.17), onde ele reina (v.18). Além da lógica temática, há também uma lógica estilística e gramatical, visto que o estilo e a sintaxe utilizados na primeira estância não diferem das que aparecem na segunda.

Alguns padrões aparecem na primeira e na segunda estância desse poema. Existe uma lógica quase que espiral na utilização de alguns termos. Com isso se deseja dizer que alguns termos ou temas são retomados na segunda parte com um complemento (ou adicional) em relação ao primeiro. Após a comparação mineral dos inimigos de *Iahweh* (como pedra, v. 5; como chumbo, v. 10; como pedra, v. 16a), segue-se uma "escadaria" bitricólon de louvor (vv. 6, 11, 16b). Após as duas primeiras comparações (v. 5 e 10), segue-se uma imagem do *inimigo sendo metaforicamente 'comido'* (consumido pela raiva, v. 6; engolido pelo submundo, v. 12). Ambas as estrofes também culminam na exaltação do poder de *Iahweh* e de seu braço direito – mas aqui o paralelo é impreciso.

Há outro elemento que atesta a unidade do poema. Na primeira estância, a mão direita de *Iahweh* (*yāmîn*) aparece no bicólon de "escadaria" (v. 6) despedaçando seu inimigo; e a sua mão (*yād*) aparece no bicólon do verso 12, abrindo a terra para engolir seus inimigos; isto é, na primeira parte do poema há duas menções ao termo "mão", que aparece por duas vezes no singular. Já na segunda parte do poema, em paralelo às duas vezes que se falou da mão de *Iahweh* na primeira parte (v. 6 – 2x, 12), aparece no v. 17 uma única menção a essa

---

441 PROPP, 2008, p. 571.

442 Essa progressão temática, indo do caos aquático para a terra, é tema que depois reaparece no relato da Criação e também no relato do Dilúvio. Deus demonstra sua soberania sobre as águas, e isso estabelece seu poder sobre a terra ou a montanha.

443 SMITH, 1997, p. 222.

palavra; desta feita, porém, a referência é às duas mãos. Além disso, diferente do que foi dito antes, *Iahweh* não derruba um inimigo com a mão direita, mas constrói um santuário com as duas mãos[444].

Outra característica de unidade entre as duas partes do poema pode ser vista no fato de que após o paralelismo de degrau feito no v. 11 (centrado na pergunta "quem é como tu" [que aparece duas vezes]) há uma sequência de três cola. Esses três cola estão numa provável relação invertida com as próximas três ações de *Iahweh*, que iniciam ainda na primeira estância, mas adentram a segunda. Veja a seguir.

v. 11 Quem é como tu entre os deuses, YHWH?
Quem é, como tu,
glorificado na santidade,
grandioso nos louvores,
que opera coisas extraordinárias?
v. 12 Estendeste a tua mão direita [a] terra os engoliu;
v. 13 Guiaste com a tua misericórdia este povo que redimiste.
Guiaste com cuidado e poder para a habitação da tua santidade.

A ação de operar coisas extraordinárias pode relacionar-se semanticamente com a descrição dessas coisas: "estendeste a tua mão direita e a terra os engoliu". O segundo feito de *Iahweh* (grandioso nos louvores) pode se relacionar com o feito salvífico (Guiaste o povo que redimiste). Na Bíblia Hebraica é a ação salvífica que sempre faz com que *Iahweh* seja louvado ou reconhecido como grandioso nos louvores. Por último, a terceira ação é a condução do povo redimido "para a habitação da santidade" de *Iahweh,* o que está possivelmente associado com a exaltação "glorificado na santidade". *Iahweh* é glorificado na santidade[445] (v. 11) e conduz o povo para a habitação da sua santidade[446] (v. 13). O termo santidade, portanto, aparece ao final da primeira estância do poema (v. 11) e no início da segunda (v. 13).

3.2.4 Intertextualidade estética entre o Cântico do Mar e o ciclo de Baal

Cântico do Mar guarda inúmeras semelhanças formais e de conteúdo com o texto encontrado em Ugarit, chamado ciclo de Baal, conforme já explanado no capítulo anterior. É claro que a mensagem passada pelo Cântico do Mar é completamente inovadora e criativa, mas há vários pontos de contato entre os dois textos. Essa relação entre os textos ou intertexto

---

444 PROPP, 2008, p. 505.
445 (Baqqöºdeš , também de vd,qo). BIBLEWORKS 7. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2006.
446 (hb qodšeºkä , de vd,qo) BIBLEWORKS 7. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2006.

é chamada, na linguística moderna, de intertextualidade. A relação de forma ou conteúdo entre um texto com outro texto anterior pode ser com ou sem mediação.

Já é quase consenso na pesquisa linguística que todo texto tem em maior ou menor grau algum nível de intertextualidade, pois não há texto solitário e isolado[447]. Para Maingueneau e Charaudeau, a intertextualidade é propriedade constitutiva de qualquer texto e o conjunto das relações explícitas ou implícitas que um texto ou um grupo de textos determinado mantém com outros textos.[448] Essa relação temática ou de forma com outros textos é, na linguística moderna, chamada de intertextualidade. Para Barthes, "todo texto é um intertexto; outros textos estão presentes nele, em níveis variáveis, sob formas mais ou menos conhecidas"[449].

Segundo Koch, a intertextualidade é uma "condição de existência do próprio discurso"[450]. Um discurso se relaciona com outro, e tudo se dá como se o que se tem a dizer trouxesse pelo menos em parte um já dito[451]. Mais ainda, "qualquer texto se constrói como um mosaico de citações e é a absorção e a transformação de um outro texto"[452]. Marcuschi cita de Koch alguns tipos de intertextualidade: de forma e conteúdo, explícita e intertextualidade com textos próprios, alheios ou genéricos, porém há também outras categorias[453].

3.2.5 Ciclo de Baal e o Cântico do Mar

A comparação aqui realizada tem seu foco formal, visto que a comparação de conteúdo fará parte, quando necessário, no próximo capítulo.

Na primeira cena do Ciclo de Baal (KTU 1.1) encontra-se o contexto que levará à luta épica entre Baal e Yam o deus do mar. Yam, o mar – símbolo do caos – ameaça a ordem ao ascender sobre os deuses. De maneira análoga, em Êxodo 1b-10,12 temos a descrição da vitória de *Iahweh* sobre os inimigos do Egito. Nesse texto também aparece o mar, mas não como uma personificação de Yam. O mar é, no cântico, uma arma de *Iahweh*.

A segunda cena (KTU 1.2) apresenta o grande conflito entre Baal e Yam. Ao final da luta, Baal vence e é aclamado rei: Baal governará (KTU 1.2 IV 32). No Cântico do Mar, a

---

447 MARCUSCHI, 2008,. p. 130.

448 MAINGUENEAU, D.; CHARAUDEAU, P. **Dicionário de Análise do Discurso**. Trad. Fabiana Komesu (Org.). 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 288.

449 BARTHES apud KOCH, I. V. Intertextualidade e polifonia**:** um só fenômeno? **Revista D.E.L.T.A**, v.7, n.2, p. 529-543, 1991.

450 KOCH, 1991, p. 530.

451 MARCUSCHI, 2008, p. 131.

452 MARCUSCHI, 2008, p. 131.

453 CARVALHO, Tiago Samuel Lopes de. **A misericórdia que ultrapassa fronteira**s: uma leitura sociológica da parábola do Bom Samaritano - Lucas 10.25-37. São Leopoldo, 2013. Dissertação em Bíblia (Mestrado Profissional) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2013. p. 89.

aclamação da realeza de *Iahweh* é feita duas vezes. A primeira é implícita em Êx 15.11, e a segunda é explícita (Êx 15.18). No final da primeira parte do Cântico do Mar (15.11), a incomparabilidade de Iahewh entre os deuses é análoga à entronização de Baal entre os deuses após vencer Yam, no ciclo de Baal.

A cena de número 3 começa a tematizar o palácio de Baal (KTU 1.3). Anate, a deusa guerreira (consorte de Baal), reivindica a El um palácio para Baal. O governo de Baal se consolida com a construção de um palácio sobre o monte Zafon (KTU 1.4, quarta cena) feita pelo deus artífice. Baal tem uma habitação adequada e passa a reinar sobre os deuses. No Cântico do Mar aparece a temática do templo duas vezes (Êx 15.13, 17). Mas a primeira menção é menos explícita que a segunda. Êx 15.17 termina apresentando o lugar sobre o qual Deus estabeleceu a sua morada, à semelhança da linguagem utilizada para o santuário de Baal em Zafon.

A última parte do ciclo ugarítico de Baal revela a luta entre Baal e Môt (KTU 1.5). Môt é conhecido como o deus da seca, da morte, do deserto. Baal perde a luta, fica preso e morre, por um tempo. Após os ritos fúnebres Baal retorna à vida, trazendo fertilidade aos campos. O Cântico do Mar tematiza a luta contra os inimigos do Egito, afogando-os no mar, na primeira parte, como já se evidenciou. Na segunda parte do Cântico do Mar, ocorre um terror que cai sobre os povos de Canaã, enquanto *Iahweh* atravessa com seu povo em direção a Canaã. Os povos dessas nações serão futuros inimigos de Israel, porém, já estão, antecipadamente, derrotados.

Apesar da semelhança estrutural e formal, o conteúdo do Cântico do Mar é completamente diferente, o que será analisado no capítulo que segue. A análise comparativa feita aqui servirá para o estudo do lugar vivencial e do gênero do Cântico do Mar, pois as semelhanças entre os dois textos devem ser consideradas à luz da teoria da intertextualidade para situar o Cântico do Mar na terra de Canaã. Pois, segundo a teoria linguística aqui utilizada, nosso texto evidencia dialogismo, intertextualidade e experiência com outro texto mais antigo – o ciclo de Baal. Isso ajudará também na datação do Cântico do Mar, pois um texto como esse – Cântico do Mar, não faria sentido ter surgido em época tão posterior ao Ciclo de Baal, quando o predomínio da estrutura político-religiosa dominante dos cananeus já não era mais tão importante naquela região.

3.3 Crítica textual

O texto adotado para a tradução de Êx 15.1-18 é o Texto Massorético – TM, conforme o temos na Bíblia Hebraica Stuttgartensia. O TM, oriundo do 10º século d.C., tem a

sua origem no texto protomassorético[454]. Ao que tudo indica, a tradição protomassorética foi preservada de maneira intacta em círculos ligados ao Templo, sendo posteriormente transmitida pelos fariseus e saduceus. O texto protomassorético se caracteriza por uma grande semelhança com o TM. As pequenas diferenças estão na ordem da ortografia. A crítica textual tem cada vez mais constatado, a partir dos antigos manuscritos, que o TM tem boa atestação[455]. Poucas diferenças podem ser consideradas relevantes, por isso consideraremos, primordialmente, o texto como o temos hoje.

No versículo 3, o Pentateuco Samaritano traz a expressão (hmxlmb rwbyg) "um herói de guerra", ao passo que a Septuaginta apresenta (suntri,bwn pole,mouj) "aquele que quebra as guerras", porém preferimos a expressão "um homem de guerra", atestado pelo texto massorético e por outros textos (Targum Ônquelos, Targum Pseudo-Jônatas e pela Vulgata[456]). Para Daniel Gurtner[457], a expressão "o que quebra as guerras", atestado na Septuaginta – LXX, já pode carregar conotações messiânicas, conforme pode ser atestado em outros textos bíblicos (Judite 9.7; 16.2, 3 – "o que põe fim as guerras"; Is 42.13; cf. especialmente Sl 46.10).

3.4 Análise literária veterotetamentária sob uma perspectiva sincrônica

Para a análise do Cântico do Mar, como será feita, utilizaremos predominantemente o texto em sua abordagem sincrônica, isto é, olhando para o texto como o temos hoje. Pois o Cântico do Mar mesmo que tenha existido individualmente, quando passou a integrar o Êxodo em sua forma final adquiriu uma relação de sentido com a narrativa total. Isso explica a construção do sentido da Realeza de *Iahweh* como o temos no Cântico do Mar (Ex 15.1-18), a partir do Êxodo. É fundamentado nessa abordagem sincrônica que chegaremos a análise final de que o Livro do Êxodo fornece as categorias para se pensar o Reinado de Iahweh, conforme aclamado no Cântico do Mar.

Assim, vimos a questão do Cântico do Mar dentro de uma ótica comparativo-cultural, revisando criticamente as correlações apresentadas pelos estudiosos da matéria. Iremos, porém, perceber a questão sob o ponto de vista literário.

---

454 WÜRTHWEIN, Ernst; FISCHER, Alexander Achilles. **O texto do Antigo Testamento**: edição reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernst Würthwein. Barueri : Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 15.

455 WÜRTHWEIN; FISCHER, 2013, p. 72.

456 TOV, Emanuel. **Crítica Textual da Bíblia Hebraica**. Rio de Janeiro: Bvbooks Editora, 2017. p. 88.

457 LE BOULLUEC, A.; SANDEVOIR, P. La Bible d'Alexandrie. 2. L'Exode, 1989. p. 172, apud GURTNER, Daniel M. **Exodus***:* a commentary on the Greek text of CodÊx Vaticanus (Septuagint commentary series). Leiden, Boston: Brill, 2013. p. 341.

Assim sendo, iremos analisar este tópico sob o ponto de vista de uma análise sincrônica como foi proposto por Robert Polzin[458]. As contenções que porventura surgirem serão examinadas mais de um ponto de vista interpretativo do que cronológico, desde que pode ser demonstrada uma continuidade de tradição no Antigo Oriente Próximo via costumes sociais, convenções legais, ou formas literárias, entendendo, contudo, que por si só estes pontos não nos asseguram uma identificação cronológica concreta.

A titulo de introdução à análise exegética trataremos da análise sincrônica da literatura vetero-testamentária. Em seguida, avaliaremos, por fim, a questão de Ex. 15 em sua correlação narrativo-poético-sincrônica.

3.5 Análise sincrônica e literatura veterotestamentária

A abordagem sincrônica da Bíblia Hebraica está frequentemente associada com a percepção dela como literatura. O tratamento da literatura bíblica como literatura de *per se* tem sido praticado por anos, por exemplo, pelo comentarista medieval Abarbanel[459]. Entretanto, na era moderna, depois de duzentos anos de pesquisa imersa no criticismo literário, com ênfase no "criticismo", em que havia sido negligenciado o "literário", uma análise literária se nos aparece como algo novo e renovador. Zakovitch[460] enunciava uma leitura diacrônica versus sincrônica, por volta de 1982, em uma retomada de estudos da Bíblia como literatura em Israel.

Zakovitch associa a tendência de alguns estudiosos israelitas de pegar um caminho sincrônico por causa de suas convicções religiosas que os impediu de assumir uma análise crítica concernente a Bíblia Sagrada. Podem ser mencionados estudiosos como Buber[461], Weiss[462] e Simon[463], ou, outros estudiosos que procedem da literatura moderna como Perry e Sternberg[464]. Estes últimos argumentam veementemente a favor de uma abordagem puramente literária:

> O ponto de vista da ciência da literatura é a única perspectiva relevante para a discussão sobre a Bíblia como literatura, e nenhuma outra disciplina, existente ou

---

458 POLZIN, Robert. **Biblical Structuralism**: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

459 Vide TALSHIR, Zipora. **Synchronic and Diachronic Approaches in the Study of the Hebrew Bible**: Text Criticism within the Frame of Biblical Philology. London: Cambridge, 2007. p. 11.

460 ZAKOVITCH, Y. **The Literary Study of the Bible in Israel**. Newsletter of the World Union of Jewish Studies 20. Jerusalem: Jewish Studies, 1982. p. 17–29 (Heb.). BUBER, M. **The Language of Scripture (1926)**. Jerusalem: Darkho shel Miqra,1964. p. 272–283 (Heb.).

461 BUBER, 1964, p. 272–283.

462 WEISS, M. **The Bible and Modern Literary Theory**. Jerusalem: Bialik Institute, 1987.

463 SIMON, U. **Reading Prophetic Narratives**. Indiana: Indiana University Press, 1997.

464 PERRY, M; STERNBERG, M. **The King in an Ironic view**. Tel Aviv: Ha-Sifrut Journal, 1968– 1969. p. 263–292.

> imaginária, apresentam o risco da interpretação midráshica baseada em falsas conjecturas, bem como da perda da sensibilidade relacionada a intensidade literária da história bíblica tal como ela é. [465]

Contudo, a pergunta que se deve fazer é se uma análise puramente proveniente da ciência literária dá conta de todas as dimensões do conteúdo literário bíblico? A propósito desta indagação, devem ser feitas algumas distinções entre estrutura literária e estrutura redacional. Certamente, redatores e autores, podem construir seus textos em estruturas que dão a impressão de que são uma composição cuidadosamente escrita e elaborada. Entretanto, a coerência da unidade literária é substancialmente diferente da unidade redacional, a primeira emerge da redacional, mas, a literária é independente daquela.

Podemos dizer que, em termos mais elucidativos, para a crítica das fontes, este é um exemplo clássico das múltiplas versões da mesma história original, demonstrando a multiplicidade de fontes que subjazem à nossa presente versão da poesia de Ex. 15. Para a crítica das formas, elas provêm uma oportunidade rara de comparar os relatos paralelos e, assim, postular um desenvolvimento e origem a partir de tradições literária e oral. Para a crítica da redação, apresentam o desafio de explicar como os relatos funcionam em seu contexto presente, isto é, não como versões variantes de um mesmo evento. Robert Polzin[466], por sua vez, analisa o postulado diacrônico da crítica da forma e das fontes, lamentando que este negligencia a conexão sincrônica dos textos entre as narrativas e seu contexto literário.

Yoon-Hee Kim[467], diante dessa tensão diacronia e sincronia, analisando a posição de David Clines[468], indica que temos duas macro divisões no entendimento da literatura veterotestamentária, uma é o "atomismo" e a outra o "geneticismo".

A análise atomística não olha para o texto como se apresenta na sua forma presente em sua totalidade, mas fragmenta o texto em fontes subjacentes, e busca discernir as mensagens individuais de cada fonte subjacente em separado. A tendência atomística no campo de estudo do Pentateuco é refletida em obras como "The Kerygma of the Yahwist" e "The Elohistic Fragments in the Pentateuch, " de Walter Wolff [469]; "The Kerygma of the Priestly Writers"

---

465 PERRY; STERNBERG, 1968–1969, p. 290.

466 POLZIN, 1977.

467 KIM, Yoon-Hee. **Recent Trends in Approaching the Old Testament**. Singapora: Asia Commentary Series, 1994, p. 1-12.

468 CLINES, David. The Theme of the Pentateuch. **Journal for the Study of the Old Testament**, supplement Series 10. Sheffield, England: The University of Sheffield, 1994.

469 WOLFF, H. W. **The Kerygma of the Yahwist**. Interpretation 20. Richmond: Sage Publications, 1966. p. 131-58.WOLFF, H. W. The Elohistic Fragments in the Pentateuch. **Interpretation 26**. Richmond: Sage Publications, p. 158-73, 1972.

por Walter Brueggemann [470]; "The Yahwist: The Bible's First Theologian" por Peter F. Ellis [471].

Clines não postula que se deva menosprezar este tipo de estudo e análise, mas, insiste para que se faça mais do uma análise atomística. Ele chama a atenção para uma abordagem mais holística do texto em que se indague o significado deste em sua forma presente.

A segunda tendência é concernente ao geneticismo, que podemos interpretar como o estudo das origens e desenvolvimento do texto bíblico existente. As duas obras mais significativas de estudos no Pentateuco no século passado, a obra de Gerhard von Rad "The Problem of the Hexateuch"[472] e a de Martin Noth "A History of Pentateuchal Traditions"[473], são ambas representativas desta corrente. Clines criticou estes estudos dizendo que "a maior parte deles é inteiramente hipotético" e "uma obra de arte" lamentando posteriormente asseverando: "muitos dos estudiosos do Antigo Testamento não sabem fazer pesquisa no Antigo Testamento a não ser por estas linhas" [474].

Esta tendência em direção a uma análise mais holística é refletida de forma indireta na obra de Campbell e O'Brien na avaliação deles sobre os estudos no Pentateuco. Ao se referirem a esta análise sob a designação de análise "sincrônica", dizem: " o estudo do Pentateuco está em considerável tumulto como resultado das análises diacrônicas […], por um lado, e a atual defesa de uma análise sincrônica do texto, por outro lado" [475]. A despeito da afirmação deles, esta abordagem holística nos soa muito como crítica das fontes, mas, não tão proeminente como anteriormente, mesmo no esforço de revivê-la.

O ponto nevrálgico aqui não tem a ver com a crítica das fontes, mas, com o surgimento de um esforço entre os estudiosos bíblicos em ler o texto tal qual o temos agora; é isso que nos interessa, visto que é assim que tratamos o texto. Nossa sugestão, então, diante dessas premissas, é que um dos melhores caminhos para se referir ao Antigo Testamento é começar pelo texto como o temos agora. O objeto da investigação exegética é a forma final do texto e esta, portanto, percebe uma metodologia que leva em conta seriamente a forma presente deste texto.

---

470 BRUEGGEMANN, Walter. **The Kerygma of the 'Priestly Writers'.** Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 84. Berlin/New York: De Gruyter Publishers 1972. p. 397-414.

471 ELLIS, P. F. **The Yahwist**. The Bible's First Theologian. London: Chapman and Hall, 1969.

472 VON RAD, Gerhard. **The Problem of the Hexateuch and Other Essays**. Tradução E. Trueman Dicken. Edinbrugh: Oliver and Boyd, 1966.

473 NOTH, Martin. **A History of Pentateuchal Traditions**. Tradução Bernard W. Anderson. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1981.

474 CLINES,1994, et passim.

475 CAMPBELL, A. F; O'BRIEN, M. A. **Sources of the Pentateuch**: Texts, Introductions, Annotations. Minneapolis: Fortress Press, 1993. p. 15.

3.6 Literatura poética: TM sob a perspectiva sincrônica

Um extenso número de publicações na área da poética hebraica apareceu nos últimos anos. Dentro dos limites de nossa análise é impossível trazer uma visão completa destas publicações. Do ponto de vista metodológico a análise de Collins [476] deve ser tomada como ponto de partida para se considerar os padrões na poesia hebraica. Ele observa que dois tipos de abordagens caracterizam os estudos poéticos no A.T. Por um lado, acredita-se que o princípio de uma métrica clara constitua a essência da poética hebraica. Por outro lado, a ocorrência de paralelismos considera-se o fenômeno mais impressivo desta poética.

A partir dessas inquietações primeiras, temos que discutir as denominadas áreas problemas, a saber, o primeiro problema tem a ver com a questão: O que constitui a essência da poesia do Antigo Testamento? O segundo é: Como podemos aplicar a teoria da poética aos poemas individuais? Ou, para elaborar de outra forma: Como alguém pode se aproximar para analisar um poema?

A vista dessas interrogações, vamos discutir alguns pontos sobre o que significa a essência da poesia veterotestamentária.

3.6.1. Paralelismo

A importância do paralelismo como característica da poesia hebraica não pode ser negada. Mas, a despeito dessa importância, o paralelismo não pode ser considerado como o único traço que distingue a poética hebraica de outro tipo de poética, pois, devemos levar em conta que muitas linhas da poética semítica não contêm paralelismos. Uma quantidade grande de monósticos e de trípticos ocorrem com frequência na poesia hebraica sem traço algum de paralelismo semântico ou sintático. Portanto, a advertência de Nel[477], de que o paralelismo não deve ser considerado como o único critério para se declarar um texto como poético, precisa ser levada a sério.

3.6.2. Métrica

A questão concernente a natureza do ritmo hebraico é controversa, isto é, temos o posicionamento de Kugel de que a métrica não existe na poética hebraica. Ele considera o

---

476 COLLINS, T. Line-forms. In: _____. Hebrew poetry: A grammatical approach to the stylistic study of the Hebrew prophets, **Studia Pohl Series Maior7**, Roma, 1978.

477 NEL, P. J. Ou-Testamentiese poësie. Metodologie en perspektief. **Acta Academica Journal**, Bloemfontein, v. 21, p. 61-77, 1989.

paralelismo como "a única métrica na poesia bíblica" [478]. De outra sorte, temos uma teoria que já perdura por certo tempo de que a combinação de palavras acentuadas de acordo com um determinado padrão constitui a essência da métrica hebraica [479]. Watson chama a atenção de que nenhum poema tenha a mesma métrica ao longo de sua estrutura[480].

Certamente, a existência da métrica nos poemas hebreus não pode ser negada, contudo, seu valor não deve ser superestimado. A métrica não é o único critério para distinguir a poesia da prosa; a exegese contemporânea simplesmente não tem informação suficiente relativa à métrica da poesia veterotestamentária para elaboração acurada de suas características. Desta maneira, podemos afirmar que a métrica não deve ocupar um papel decisivo na análise de um poema e cada esforço para "amarrar" um texto a fim de adequá-lo a um determinado padrão métrico precisa ser rejeitado [481].

3.6.3. Padrões Sintáticos

Sob a questão da essência poética retomamos Collins que deliberadamente quis se desviar da abordagem tradicional à poética do A.T. em que paralelismo e métrica têm um papel decisivo. De acordo com ele, a sintaxe das linhas poéticas é a característica premente da poesia hebraica. Assim afirma: "a sintaxe do poeta é o aspecto mais fundamental do esforço deste para produzir a unidade ordenada das palavras que são o seu poema" [482]. Collins analisa um vasto número de linhas poéticas e chega à conclusão de que quatro tipos básicos de sentenças ocorrem na poesia hebraica- elas combinam entre si para formarem quatro linhas típicas em seu aspecto geral, de sorte que toda a poética semita seja classificada por este sistema [483].

O livro de Collins certamente trouxe uma nova perspectiva ao debate da essência da poesia bíblica, pois, seu sistema força o exegeta a analisar o texto de forma minuciosa. Contudo, a teoria de Collins é de "mão única", pois, devemos entender que a sintaxe é

---

478 KUGEL, J L. **The idea of Biblical poetry**: Parallelism and its history. London: New Haven 1981. p. 301.

479 HRUSHOVSKY, B. Prosody, Hebrew. **Encyclopaedia Judaica**, v 13. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd, 1971.

480 WATSON, W G E. Classical Hebrew poetry. A guide to its techniques. **JSOT Supplement Series 2**. Sheffield: Sage Publications, 1984. p. 91.

481 Cf. PRINSLOO, G T M. **Analyzing Old Testament Poetry**: Basic Issues in Contemporary Exegesis. Pretoria: SKRIF EN KERK Jrg 12, 1991. p. 67.

482 COLLINS, op. cit., p. 11.

483 Cf COLLINS, op. cit., p. 23-24. Os quatro tipos básicos de sentenças são: NP1+V, NP1+V+M, NP1+V+NP2 e NP1+V+NP2V+M. Elas se combinam de diferentes maneiras para formarem quatro tipos de linhas de caráter geral: uma linha consistindo de somente uma sentença básica , uma linha consistindo de duas sentenças básicas de mesmo tipo com todos os elementos constituintes da metade da primeira linha presente na segunda, uma linha consistindo de duas sentenças básicas do mesmo tipo com alguns dos elementos constituintes da metade da primeira presente na segunda e uma linha constituída de duas sentenças básicas.

somente uma das partes constituintes do poema como um todo. Este fato fragiliza a teoria proposta, já que toda a percepção adquirida sobre este ponto foi baseada no estudo de textos proféticos e, mesmo nesse ambiente, foi analisado um número limitado de linhas.

3.6.4. Análise compreensiva

Até este ponto ficou claro que uma análise textual fragmentada não é suficiente para descrever a essência da poética hebraica. Tanto a linguagem como o processo para se entender um enunciado e o significado procedente deste é um campo complexo. Em termos finalísticos, cada enunciado proferido se torna inteligível apenas após todos os elementos constitutivos forem levados em consideração. Desta forma, o precisamos é de uma aproximação compreensiva à poesia.

O'Connor usa um critério estrutural para descrever a natureza da linha poética. Neste processo ele integra a sintaxe, métrica e uma abordagem paralelística, em que, de acordo com ele, certos marcadores (tropos) provêm os vínculos entre as partes constituintes de um determinado texto. Tais marcadores ocorrem nos níveis morfológico, sintático e estrutural. Apesar desta importante consideração apresentada por O'Connor existe uma lacuna em perceber a existência de inclusões (envelope), mudanças de pessoa, repetição de certas palavras ou de formas idênticas na abordagem dele, além de não levar em consideração todas as partes constitutivas da poética [484].

A propósito da discussão sobre a análise compreensiva, James Muilenburg foi quem suscitou o interesse pelo assunto. Como dissemos antes, o título "Form Criticism and Beyond" [485] é auto instrutivo, no sentido de inquirir sobre força da Crítica da Forma, em que somos instigados a transcender este instrumento de análise textual. Ele denomina seu método de Crítica Retórica reconhecendo que o Antigo Testamento tem uma qualidade literária com alto nível de qualidade. Sua obra tornou-se o critério para a análise literária estimulando vários outros estudos conectando os estilos da poética hebraica[486] e a prosa[487].

Este aspecto difere da análise composicional no que se refere aos dispositivos retóricos, características estruturais e conseguintes, primando pela unidade do texto em si ou outras unidades de texto que tenham as mesmas características, mais do que se preocupando com a relação composicional entre uma unidade ou outra.

---

484 O'CONNOR, M. Hebrew verse structure, Winona Lake: EISENBRAUNS, 1980.
485 MUILENBURG, 1979.
486 Ver KUNTZ, J. Kenneth. Psalm 18: A Rhetorical-Critical Analysis. in Beyond Form Criticism. Winona Lake: Eisenbrauns, 1992. p. 70-97.
487 LONGMAN III, Tremper, **Literary Approaches to Biblical Interpretation**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987. 16-17.

Em termos de análise compreensiva podemos citar Rendtorff que reconstrói a história de Israel considerando o Antigo Testamento como fonte; em segundo lugar apresenta o desenvolvimento da vida da sociedade israelita e das suas instituições no *Sitz im Leben* refletido nos textos e, na terceira parte do seu trabalho, considera o texto como o mais importante, a saber, como a única fonte de estudo da história e vida do povo de Israel, de forma que discuta dos livros do Antigo Testamento na sua forma presente [488].

Brevard Childs segue um caminho diferente que denomina de "análise canônica". Ele prefere denominar seu método de "abordagem" no sentido de distingui-lo de outras metodologias críticas tais como a Crítica da Forma e a Crítica Histórico-tradicional. Childs deixa claro que sua abordagem canônica centra as atenções na forma final do texto, faz coro dom Von Rad que a história de Israel é vista sob a "perspectiva do constructo da fé de Israel"[489], mas, opõe-se radicalmente a abordagem de Von Rad com respeito a trajetória histórico-tradicional porque está desconexa com a forma do texto[490]. A concepção canônica de Childs não é para estabelecer a história subjacente à literatura hebraica com a qual está se lidando, mas, estudar "as características deste lócus peculiar de textos religiosos em relação ao uso deles pela comunidade histórica do antigo Israel".[491] O maior desafio da abordagem canônica é entender a forma peculiar e a função especial do cânon hebraico em relação a vida da comunidade que imputa a este uma função normativa.

Tendo trazido, mesmo que de forma sintetizada as questões sobre a abordagem da poesia numa perspectiva sincrônica, daremos continuidade aos demais passos exegéticos, entendendo que o Cântico do Mar está inserido em dois contextos literários, a saber, no narrativo e poético ao mesmo tempo, identificamos estruturalmente nosso texto como poético e, de mesma sorte, histórico-redentivo. Daniel J. Estes, a propósito do caráter literário da Bíblia, resume bem o ponto em questão:

> O recente soerguimento em popularidade das abordagens literárias concernentes a interpretação bíblica levanta importantes questões hermenêuticas. Para alguns, ver a Bíblia como literatura significa tratá-la como um artefato humano, assim considerá-la aplicável ao ensino nas escolas públicas e universidades. Tomando outra direção, o estudo literário da Bíblia é visto como um remédio necessário as estritas agendas das pesquisas bíblicas tradicionais. Nos tempos modernos a pesquisa bíblica tem se desenvolvido em duas vertentes. O criticismo histórico, nutrido especialmente nas universidades, tem seu foco em filologia, gramática, fontes, e história redacional. O criticismo teológico, cultivado especialmente nos seminários, reduziu a Bíblia a um sistema de abstrações e proposições. Ainda que tanto o criticismo histórico e o criticismo teológico tenham elaborações legítimas, na prática falham em ler a Bíblia

---

488 RENDTORFF, Rolf. **The Old Testament**: An Introduction. Tradução John Bowden. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

489 CHILDS, Brevard. **Old Testament Theology in a Canonical Context**. Philadelphia: Fortress, 1986. p. 16.

490 CHILDS, 1986, p. 16.

491 CHILDS, Brevard. **Introduction to the Old Testament as Scripture**. Philadelphia: Fortress, 1979p. 73.

> adequadamente em seus próprios termos, antes têm usado o conteúdo dela para outros propósitos.[492]

A partir de Lowth nos deparamos com três tipos fundamentais de paralelismos, sabendo que estamos diante uma tecitura estrutural mais ampla, apontamos estes três à guisa de exemplificação metonímica, a saber, sinônimo, antitético e sintético. Desde então, a complexidade e multiformidade do fenômeno da dinâmica interna tem recebido maior atenção, ou seja, compreende-se que o paralelismo envolve dimensões linguísticas além da semântica [493].

Apresentamos de maneira concisa as premissas destes três tipos de paralelismos:

1. **Paralelismo Sinônimo**- é denominado sinônimo porque as ideias, palavras e/ou a declaração da primeira linha é repetida com o mesmo sentido na segunda ou terceira linhas do poema - ex. Sl. 114; Sl. 1,1; Sl. 50,11. No texto em português devemos prestar atenção nos usos de termos sinônimos ou de ideias equivalentes umas às outras. Vejamos Sl 8,4:

> "Que é o homem para dele te lembres?
> E o filho do homem, que o visites? "

2. **Paralelismo de Escada ou Climático** - as ideias vão num crescendo progressivo de tal forma que cheguem a um clímax do pensamento. Geralmente são os termos utilizados são enfáticos e complementam o sentido pretendido da linha anterior. Temos o Sl. 3, 1 e versos seguintes:

> Senhor, como são muitos os meus adversários!
> Muitos se levantam contra mim.
> Muitos dizem de mim:
> Não há salvação para ele em Deus![494]

3. **Paralelismo Sintético** - os versos não dizem a mesma coisa, porém, as ideias são base uma à outra para a construção do pensamento. Esta denominação é peculiar, pois, versa sobre o sentido de o conteúdo ser um todo em si mesmo e, por conseguinte, indicar uma síntese do pensamento que está sendo elaborado pelo autor - ex. Sl. 19, 7-10; Sl. 2, 6; Sl. 22, 4; Sl. 119, 121. Podemos observar isto no Sl 2,6:

> Mas eu constituí meu rei

---

492 ESTES, Daniel J. **The Hermeneutics of Biblical Lyric Poetry**. Bibliotheca Sacra, v. 153, n. 615. Dallas: Dallas Theological Seminary, 1995. p. 413.

493 LOWTH, Robert. **De sacra poesi Hebraeorum**: Praelectiones academicae Oxonii habitae, subjicitur Metricae Harianae brevis confutatio et oratio Crewiana. Oxford: Clarendon, 1753; repr. Routledge and Thoemmes, 1995.

494 Para uma discussão mais detalhada sobre a questão do paralelismo na poética hebraica e bíblica ver STEK, John. **Estudos Sobre Poesia Hebraica**. Campinas: Luz Para o Caminho, 1985. Também conferir os livros de introdução ao Antigo Testamento publicados por editoras diversas.

sobre Sião, meu santo monte."

Observamos no texto de Ex. 15 o uso majoritário de paralelismo de escada ou de degrau, com paralelismo sintético, a saber:

A + I_1 v. 11 **Quem é** como tu entre os deuses? [YHWH]
A' **Quem é**, como tu,
B glorificado na santidade,
B' grandioso nos louvores,
I_2 que opera coisas extraordinárias?
v. 12 S [YHWH], Estendeste a tua mão direita [a] terra os engoliu;

v. 13 B" **Guiaste com** teu amor este povo que redimiste.
A" **Guiaste com** cuidado e poder para a habitação da tua santidade. [495]

A partir de nossas análises chegamos a uma conclusão de que um tipo específico de ritmo-verso e *parallelismus membrorum* combinam para descrever o estado de coisas por meio das quais o verso se divide em subunidades vinculando-se através das equivalências. Em outras palavras, o verso hebraico se movimenta através repetições (recorrências), seja em termos de identidade, similaridade ou polaridade. A construção de relações intertextuais, estas recorrências, sejam elas sintáticas, semânticas, morfológicas, fonológicas, prosódicas ou de natureza configuracional-estrutural, são características da poesia hebraica bíblica.

Este aspecto não é mero fenômeno ornamental, mas, de relevância semântica. Numa perspectiva teórica, no caráter intertextual, é produtor de sentido através da linguagem poético-funcional. Transparece, portanto, que a estrutura ritmo-verso e o *parallelismus membrorum* são uma parte e, ao mesmo tempo, uma parcela de um amplo estado de coisas para elucidação do que seja a função da poética na Bíblia Hebraica.

3.7 O lugar vivencial do Cântico do Mar

Os enunciados estão nos mais diversos campos da atividade humana. Esse lugar vivencial no qual se dá o enunciado é o que se chama de *Sitz im Leben* nos manuais de exegese bíblica. A expressão em alemão *Sitz im Leben* significa lugar na vida ou lugar vivencial. Alguns autores preferem chamar de "lugar de origem" do texto, "situação geratriz" para origem do texto, "ambiente vital" ou ainda "contexto histórico"[496]. Para se falar de lugar vivencial é necessário falar da repetitividade de um texto.

---

[495] Em A + A' e A" + B" temos estruturalmente o paralelismo de escada ou degrau (alguns denominam de climático). Em B + B' paralelismo sinônimo interno indicando a progressão das ideias climáticas do texto. I_1 + I_2 temos as perguntas expostulatórias realçando a realeza de YHWH e S afirma categoricamente por meio do paralelismo sintético o poder e majestade de YHWH.

[496] WEGNER, 1998, p. 171.

O que se deseja saber é quais são as condições histórico-sociais em que o texto foi originado/repetido fazendo com que ele alcançasse as características finais. Para que se tenha o lugar vivencial. é necessário que haja um mínimo de repetitividade. Então "lugar vivencial" é usado no sentido de caracterizar a situação geratriz do texto que, pelas suas condições de repetitividade, imprimiu-lhe as suas formas características, enquadrando-o num certo gênero[497].

Aqui é importante destacar que, segundo a linguística moderna, gêneros são formas relativamente estáveis, pois não se pode engessar o gênero num único lugar vivencial nem dizer que em um lugar vivencial há apenas um tipo de gênero[498]. Ou seja, um mesmo gênero, como "cântico de vitória", por exemplo, pode fazer parte de vários tipos de lugares vivenciais. E também um lugar vivencial específico, como litúrgico ou cúltico, por exemplo, pode ter vários gêneros. Nossa opinião é de não adotar uma exclusiva opção de lugar vivencial para o referido gênero, pois as diversas situações vividas pelo de Israel em Canaã possibilitaram a existência de inúmeros lugares vivenciais, bem maior do que o que foi inicialmente apresentado pelos primeiros analistas das formas.

De acordo com Hermann Gunkel[499], existem quatro perguntas que devem ser norteadoras para determinação do lugar vivencial: quem é a pessoa que fala? Quem são os ouvintes? Que atmosfera é determinante na situação? E que reação é intencionada? Ao perguntar pela pessoa que fala não se pode entender a pessoa individual, em nosso texto. O lugar vivencial é suprapessoal; é sempre uma situação comunitária e social.

3.7.1 O Cântico do Mar na liturgia e no culto

3.7.1.1 O culto em Gilgal

A liturgia e o culto têm sido apontados como possível lugar vivencial (um *Sitz im Kult*). Dunnam, Ogilvie[500] e Cross[501] apontam que o cenário ritual original pode ser o Pesah, a páscoa. Indo mais adiante, Cross sugere uma reconstrução mais detalhada. Ele acredita que o Cântico do Mar foi cantado em Gilgal no contexto de uma reencenação ritual da travessia marítima. Segundo Josué 3 – 5, após a travessia do Jordão, a Arca da Aliança foi levada em

---

497 WEGNER, 1998, p. 173.
498 CARVALHO, 2013, p. 57.
499 Citado por WEGNER, 1998, p. 174.
500 DUNNAM, M.; OGILVIE, L. J. The Preacher's Commentary Series, v. 2: **Exodus**. Formerly The Communicator's Commentary. The Preacher's Commentary series. Nashville: Thomas Nelson Inc., 1987. p. 167.
501 CROSS, 1973, p. 112-144.

procissão para o santuário em Gilgal, onde uma cerimônia de renovação da aliança foi consumada. Para a conquista, a travessia do Jordão foi entendida como uma reencenação da travessia do Mar. Assim, o Êxodo e a conquista da terra, a travessia do Mar Vermelho e a travessia do Rio Jordão, a libertação e a conquista foram ritualmente fundidos num só ato de culto, seguido pela consumação da aliança que originou a comunidade no Sinai e os estabeleceu em Canaã, em Gilgal.

A interpretação de Cross faz uma correção com o que se conhece do ciclo de Baal, pois a identidade cultual do rio e do mar está próxima do rito cananeu, no qual o Príncipe Mar e o Juiz Rio são pares estereotipados, assim como Mar Vermelho e Rio Jordão são encontrados no Salmo 114. Ainda que seja possível a utilização cúltica do Cântico do Mar, é importante não restringi-la a esse uso com base no que já foi analisado sobre o ciclo de Baal no capítulo anterior, pois, se o ciclo de Baal tiver tido seu lugar vivencial unicamente no culto, então seria lógico pensar no Cântico do Mar funcionando como culto alternativo ao de Baal e confrontando a forma do culto cananeu e sua visão cíclica/sazonal com o culto à soberania de *Iahweh* sobre a natureza (mar e rio).

3.7.1.2 O Culto em Siló

Antes da instituição da monarquia, o centro religioso de Israel estava em Siló (Js 18; 1 Sm 1). De acordo com Propp[502], se o cântico for considerado pré-monárquico ele deve estar ligado à liturgia silonita. O argumento para essa afirmação está fundamentado na análise comparativa que ele realiza entre o Cântico do Mar (Êx 15) e o Salmo 78. Considerando as evidências linguísticas de antiguidade do Cântico do Mar, o Salmo 78 teria dependido de Êx 15. Assim, o Salmo 78 teria sido uma espécie de primeiro comentário da Cântico do Mar. O Salmo 78 estaria fundamentado numa tradição antiga (Sl 78.2-4).

De acordo com o Sl 78, Siló teria sido um momento inicial, anterior à monarquia davidida, pois o referido Salmo já apresenta um estágio teológico posterior. Nesse estágio posterior, o autor faz uma acomodação de Êx 15.1-18 à ideologia davídica (Sl 78), substituindo Siló (Sl 78.60) por Sião (Sl 78.70), José e Israel (78.59,67) por Judá, e Siló por Jerusalém. A referência ao monte na terra santa (Sl 78.54), citando Êx 18.17, seria uma menção a Siló ou às terras altas circundantes.[503] Curiosamente o autor do Sl 78 não aplica a linguagem de Êx 15.13, 16-17, do Monte do Senhor, à Sião, mas a Siló (Sl 78. 54, 60). Então Propp argumenta que possivelmente deve ter existido uma tradição de que a montanha de Êx

---

502 PROPP, 2008, p. 566.

503 CLIFFORD, R. J. Zion and David a New Beginning: An Interpretation of Psalm 78. In: CLIFFORD, R. J. **Traditions in Transformation**. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1981. p. 135.

15.17 não era Sião, uma tradição vital demais para o poeta negar[504]. Se isso for verdade, então parece que, para o autor e para o público-alvo do Sl 78, o referente original da montanha em Êx 15.17 foi Siló (Sl 78.54,60).

3.7.1.3 Uma síntese cultual

As sugestões acima não são as únicas. A pesquisa tem demonstrado a natureza eclética do referido cântico. Ele já foi chamado de hino, de ode de triunfo, cântico de vitória ou de liturgia. Durham destaca que esse poema não pode se encaixar exclusivamente em uma única forma. Segundo Gunkel, é um poema do tipo misto. É um poema estimulado por um momento único na história de Israel, impulsionado pela continuação do benefício daquele momento, visto sob a ótica da fé, e expandido, mesmo tempos depois, para incluir o testemunho de eventos adicionais vistos como contínuos por Israel.

A associação do Cântico do Mar com a festa da Páscoa (feita por Pedersen[505], Durham[506], Cross) ou com o festival de entronização (de acordo com Mowinckel[507]) ou com o festival do ano novo, segundo Muilenburg[508], mostra como alguns estudiosos têm preferência em situar o cenário do poema no culto corporativo de Israel. Isso mostra também a probabilidade de que tal poema tenha sido usado regularmente durante todo o ano, não apenas na Páscoa ou em outra ocasião sagrada. Ou seja, a libertação celebrada no poema é tão basilar para a fé de Israel, e tão difundida na teologia do AT, que pode apontar para o que se defenderá a seguir: que o poema não teve uso apenas no culto (ou num tipo culto), mas era popular em Israel, enquanto hino do povo – entoado em diversas ocasiões fossem rituais, festivas, militares ou populares.

---

504 PROPP, 2008, p. 566.

505 Segundo Pedersen, o propósito do uso desse cântico na festa da Páscoa era historizar a luta de Yahweh e a vitória sobre o poder oposto de Faraó; ao mesmo tempo mostrar "a grande batalha no começo dos tempos", quando o Senhor criou um mundo ordenado a partir do caos e venceu o dragão do caos. Para Pedersen, é um hino de triunfo, ao templo real e a seu Deus. PEDERSEN, J. **Israel**: Its Life and Culture III–IV. London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1959. p. 728-737.

506 DURHAM, John I. V. 3: W Word Biblical Commentary: Exodus. ord Biblical Commentary: **Exodus**. Word Biblical Commentary. Dallas: Word, Incorporated, 2002. p. 203.

507 MOWINCKEL, S. **Psalmenstudien II**. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 1961. p. 111-112.

508 MUILENBURG**,** J. A Liturgy on the Triumphs of Yahweh**. Studia Biblica et Semitica**. Wageningen: H. Veenman & Zonen, 1966. p. 236.

3.7.2 O Cântico do Mar e o seu papel na conquista de Canaã

Entretanto, como ficou demonstrado no capítulo anterior, não é possível atribuir uma interpretação meramente religiosa e cúltica aos mitos, sejam eles egípcios, mesopotâmicos ou ugaríticos. Ficou evidenciado que a ideologia política perpassa os mitos, pois religião e política não eram esferas separadas na antiguidade. Considerando as semelhanças que existem entre o ciclo de Baal e o Cântico do Mar, como será apresentado no capítulo seguinte, é possível fazer uma correlação do lugar vivencial do ciclo de Baal em Canaã (capítulo anterior) com o lugar vivencial do Cântico do Mar.

O ciclo de Baal pode ter sido um mito sazonal com seu lugar vivencial no culto? Sim, possivelmente, mas não exclusivamente. Porém, essa não é a única interpretação possível. Apresentamos a tese do potencial anticúltico do Ciclo de Baal apresentada por Peterson[509]. Para ele, a teoria de que o ciclo ugarítico de Baal é exclusivamente cultual é insustentável, ainda que isso não exclua a possibilidade de que o ciclo de Baal tenha sido recitado em uma festa religiosa. Demonstrou-se que o ciclo de Baal pode ter sido utilizado também na corte real ou em conexão com a educação de homens jovens; e que pode também ter tido um amplo conhecimento e uso popular. Sua principal função pode ter sido política, legitimando a estrutura política dominante de Ugarit, ao apresentar a ascensão de Baal ao trono após os conflitos com Yam e Môt.

Baseado nessa analogia do possível significado político do ciclo de Baal é que apresentamos uma função alternativa para o Cântico do Mar. Embora haja um quê de ineditismo nessa proposta, ela não está posta sobre o vazio, mas fundamentada na análise já realizada sobre a interpretação política do ciclo de Baal. Nesse sentido, como contraponto ao ciclo de Baal, o qual legitimava toda a estrutura dominante de Canaã, o Cântico do Mar deve ter sido utilizado também como inspiração para a insurreição contra a estrutura dominante das cidades-estados, contra Baal – que é o Deus da cidade que autoriza o rei opressor – , contra o próprio rei, contra o exército do rei, contra o templo de Baal e seus sacerdotes, enfim, contra todo o sistema político-religioso que explorava e espoliava o povo que vivia em torno da cidade. A composição desse cântico traz na essência a memória de um Êxodo e se vale de uma estrutura mítico-poética (ciclo de Baal) já encontrada em Canaã, com uma mensagem completamente revolucionária: não é Baal quem governa (KTU 1.2 IV 32), mas é *Iahweh* que reinará para sempre (Êx 15.18)!

A luta dos deuses na Antiguidade não é apenas uma questão religiosa, mas é, acima de tudo, uma questão política. A luta dos reis era considerada uma luta política. Então a luta de

---

509 PETERSON, 1998, p. 93-96.

Iahweh contra Baal é o reflexo da luta política da esperança libertadora dos *hapiru* contra a dominação e opressão promovida pelos reizinhos cananeus. A luta de *Iahweh* contra os deuses do Egito mostrou que o projeto de libertação vencerá qualquer projeto de dominação. Assim como *Iahweh* venceu os deuses do Egito, também vencerá os deuses de Canaã. Pois, depois de o povo oprimido ter sido tirado do Egito, foi para Canaã que ele foi conduzido.

Nesse sentido, dado o conteúdo do Cântico do Mar, ele poderia até ser interpretado como a liturgia de uma procissão de culto à "montanha da propriedade" de Yahweh, a sede firme… o santuário. Mas é muito mais provável que esse cântico tenha tido um amplo uso popular pelos povos que habitaram as montanhas na época da revolução/conquista de Canaã. É possível que tenha sido utilizado nas campanhas militares e revolucionárias de Canaã, o que fundamentaria a possível interpretação do cântico como Cântico de Vitória. Aquela canção não é mais propriedade traditiva de quem tenha algum dia saído do Egito, mas transformou-se em patrimônio de todos aqueles que em Canaã lutavam contra as estruturas de dominação.

Não seria, portanto, interessante pensar nesse cântico como um possível hino nacional, como propuseram Cross e Freedman?[510] No mundo moderno, um hino nacional serve para incutir e celebrar um ethos e uma identidade para o povo de uma nação em eventos públicos e oferece um testemunho a outras nações sobre a natureza distintiva da terra.

Então como Êxodo 15.1b-18 poderia ser entendido com essa finalidade? O Cântico do Mar é a canção de libertação, a canção de independência por ter *Iahweh* conquistado uma vitória sobre o inimigo do povo de Deus. O inimigo e o evento de libertação são históricos, mas a celebração não está restrita a um único evento, pois é uma vitória para diversas épocas em diversos lugares. Quem quer que se identifique com a identidade de um povo e com suas lutas poderá cantar essa canção repetidas vezes. É possível até se emocionar com a repetição da canção ainda que não se tenha sido um personagem histórico que presenciou os fatos, como se emocionam hoje os que cantam o hino nacional. Essa canção pode até ter tido seu lugar num templo ou numa cerimônia, como também acontece com o hino nacional atualmente, mas não é propriedade do templo, tem pode ter tido utilização apenas ritual. Ela pertence ao povo, pertence a qualquer um que se identificar com o projeto libertário de *Iahweh* e com sua realeza.

---

510 CROSS, F. M.; FREEDMAN, D. N. "The Song of Miriam." JNES 14, 1955, p. 237.

3.8 Um cântico de vitória – (Gênero)[511]

A poesia de Êx 15.1-18, situada após o relato em prosa da passagem pelo mar (Êx 13.17–14.31), está semanticamente, na forma final do Êxodo[512], refletindo poeticamente os eventos anteriormente narrados. Ela também funciona como um cântico de gratidão no qual há uma efusão espontânea e lírica de emoção por parte das pessoas que experimentaram os grandes eventos do Êxodo ou daqueles que se sentem participantes do evento já estando na terra de Canaã. Entretanto, vale ressaltar, o que diz Sarna[513], comentarista do Êxodo, que não se pode restringir o texto de Êx 15.1-18 a uma simples reflexão poética do texto anterior da passagem pelo mar. O motivo para não pensar assim é que Êx 15.1-18 não é uma simples versificação poética daquilo que se diz em Êx 13.17 – 14.31. Ainda que se fale no poema sobre a passagem pelo mar, a perspectiva teológica do texto anterior não é a mesma que a do poema.

Enquanto Moisés é um agente divino para abertura do mar na narrativa da passagem pelo mar, no poema atribuído a Moisés é *Iahweh* quem estende a mão (15.12) para abertura do mar, e não Moisés (14.16,21). Isto é, o cântico não tem seu foco na passagem pelo mar, mas seu tópico principal é a glorificação de *Iahweh.* Assim, detalhes com acento natural ou humano na narrativa da passagem pelo mar ganham um tom exclusivamente divino. O forte "vento oriental" que soprava à noite e que dividiu o mar (em 14.21) é descrito como sendo "o sopro das narinas de Deus" (em 15.8).

---

511 O estudo dos gêneros textuais é antigo: iniciou-se em Platão e se consolidou com Aristóteles. Porém, o foco dado a esse estudo foi diferente do que é dado atualmente na linguística moderna, pois desde a antiguidade o foco que esse estudo recebeu, segundo Bakhtin (2011), era num "corte de especificidade artístico-literária e nas distinções entre eles" apenas no âmbito da literatura. O estudo de gêneros, atualmente, tem se tornado bastante diversificado dado à grande atenção que esse assunto tem ganhado nos estudos da linguagem. Marcuschi (MARCUSCHI, 2008, p. 152.) cita pelo menos sete perspectivas teóricas em curso acerca dos gêneros textuais. A perspectiva utilizada aqui é conhecida como sócio-histórica e dialógica do teórico e linguista russo Mikhail Bakhtin. Segundo Mikhail Bakhtin, a utilização dessa línguagem se dá por meio de enunciados que podem ser orais ou escritos e, ainda, concretos e únicos. Os enunciados e os textos são produzidos na vida diária em todas as esferas da atividade humana. Considerando que existem diversas esferas das atividades humanas, há também inúmeros tipos de enunciados, os quais refletem, "as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem [...] mas, acima de tudo, por sua construção composicional" (BAKHTIN, 2011, p. 261). O conceito que se adota para gênero nesse trabalho é de enunciados intrinsecamente ligados aos elementos tema, estilo e construção composicional, situados e direcionados para uma finalidade específica, dentro de um domínio discursivo. Para Bakhtin (2011), os gêneros são compostos por discursos (particulares, mas também, relativamente estáveis) produzidos nas mais diversas situações comunicativas da vida diária que apresentam padrões definidos por funções, propósitos, conteúdo (temático), ação, estilo de linguagem e construção composicional (CARVALHO, Tiago Samuel Lopes de. **Gênero e Dialogismo na construção do sentido da parábola do Bom Samaritano**. Brasília: Universidade Católica de Brasília, 2012. Monografia (Pós - Graduação "Lato Sensu" em Leitura e Produção de Textos).

512 Esse esclarecimento visa evitar a compreensão de que a prosa é anterior à poesia.

513 SARNA, N. M. **Exodus**. **English and Hebrew; commentary in English**. The JPS Torah commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991. p. 75.

Quanto ao gênero, o cântico pode ser considerado como um cântico de vitória. Para a definição de gênero é de considerável importância a comparação, pois é necessário identificar as formas relativamente estáveis entre os textos para categorização de um gênero. Para essa comparação se faz necessário ressaltar que Êxodo 15 encontra um paralelo no livro de Juízes capítulo 5. Antes de Êx 15, há o relato em prosa da libertação do povo hebreu através do mar (Êx 13.17 – 14.31). Essa libertação é reconhecida como a luta de *Iahweh.* Nesse texto, o Senhor afirma (14.17-18), quanto Moisés afirma (14.14) e até o próprios egípcios afirmam que *Iahweh* está lutando pelo povo (14.25). O cântico de Êx 15.1-18 é um cântico que celebra a vitória de *Iahweh.* Trata-se de um cântico de gratidão que rememora os feitos de libertação. Não é um cântico individual, mas é um cântico comunitário da gente que rememora a libertação da opressão[514].

Há um paralelo semelhante em Juízes 4 e 5. Em Juízes 4 temos um texto em prosa que fala da batalha contra o rei cananeu Jabim, de Hazor, nos dias de Débora e Baraque. O texto em prosa é seguido por um "cântico de vitória" que celebra o triunfo. O professor de Antigo Testamento, Dr. Carlos A. Dreher[515], demonstra que o texto de juízes é um antigo canto de vitória. Seu lugar de origem é junto ao campo de batalha, no qual os camponeses vitoriosos se reúnem e celebram o episódio. Para ele não se trata de uma obra de uma única pessoa, mas é obra de mutirão. A partir dos elementos linguísticos, a análise de Dreher evidenciou o aspecto arcaico desse canto e, naturalmente, desse gênero. No caso de Êx 15, temos algo semelhante. A música vem após uma vitória e é também cântico de vitória. No cântico não há um interesse em relacionar todos os detalhes poéticos com a prosa, o que indica que o auditório conhece de perto o tema da libertação.

A Bíblia Hebraica registra o costume antigo de se comemorar uma vitória com "cântico de vitória". Textos como Êx 15.1-18, Jz 5, Nm 21.27-30, Dt 32.1-43 e 1 Sm 18.7 atestam a existência desse gênero. Fora da Bíblia Hebraica há também outros paralelos. As composições de Êx 15 e Jz 5 são, portanto, contrapartes hebraicas de um gênero literário egípcio, datado dos dias do Novo Império, que apresenta dois relatos do mesmo evento: sendo um em prosa, e o outro em poesia[516]. Como exemplo, podemos citar as narrativas que narram a batalha épica do faraó Ramsés II (1290-1224 a.C.) contra os hititas em Cades[517] e a batalha do faraó Merneptah (1224-1211 a.C.) contra os líbios.[518] No quinto ano do Reinado de Ramsés

---

514 Porque a prosa do início do capítulo menciona Moisés e porque ele é o principal ator da história do Êxodo muito da seção de Êx 15 tem sido atribuído a Moisés.

515 DREHER, Carlos A. **O Cântico de Débora, Juízes 5***:* conflito social e teologia num episódio da história do Israel Pré-Estatal. São Leopoldo, 1984.

516 SARNA, 1991, p. 75.

517 LICHTHEIM, M. **Ancient Egyptian Literature**. v. 2. Berkeley: University of California Press, 1976. p. 57–59.

518 LICHTHEIM, 1976, p. 73.

II, ele enfrentou Muwatali II, o hitita, em Cades, perto do rio Orontes. E ainda que a vitória de Ramsés não seja inconteste, visto que foi emboscado pelos hititas e aliados, ele descreveu o conflito em termos de triunfo[519]. O "suposto" triunfo do faraó Ramsés II está registrado em relevos de paredes em templos egípcios sempre com duplas inscrições – uma em forma de poema, outra em forma de prosa. Às vezes, há em um dos textos informações complementares em relação ao outro.

Em relação a Êx 15 e Jz 5, o que os distingue é que eles estão centrados em Deus, ao passo que os modelos egípcios são panegíricos hiperbólicos para as façanhas heroicas sobre-humanas dos faraós, os quais se apresentam como divinos. O cântico de vitória de Êx 15 celebra a vitória de *Iahweh*. *Iahweh* é apresentado: triunfando gloriosamente (v. 1), como "homem de guerra" (v. 3), lançando no mar o exército de faraó e seus inimigos (v. 4), usando a mão no combate para despedaçar o inimigo (v. 6), derrubando o adversário (v. 7); sobressaindo-se entre os deuses inimigos (v. 11), estendendo a mão direita, como que em combate (v. 12), conduzindo o seu povo em triunfo, enquanto aterroriza os povos (v. 13-16), até chegar ao monte da sua herança (v. 17) a partir do qual Deus reina eternamente (v. 18).

É possível utilizar também argumento gramatical para fundamentar a escolha do gênero "Cântico de Vitória" para esse poema. A composição em primeira pessoa do singular é uma característica desses cantos (cf. Jz 5.1,3 "cantarei"; Dt 31. 30 – 32.1). Outra característica é o uso de um verbo imperfeito (*yäšîr* - cantarei) precedido pelo advérbio *´äz*. Nesse caso, a forma não perfectiva tem uma referência a tempo passado. Essa forma de verbo indica que o contexto dos eventos passados narrados é "aproximadamente o tempo quando, a circunstância no curso do qual, ou a ocasião na qual a ação designada pela forma do verbo imperfeito foi para adiante[520]: isto foi quando (*´äz*) fulano fazia (imperfeito) tal coisa"[521]. No texto bíblico, a expressão então (*´äz*) vem após a descrição de que Israel foi liberto no milagre do mar e viu a proeza realizada por *Iahweh* contra os egípcios (Êx 14.31). O advérbio é usado para dar mais vivacidade à canção, como se a primeira memória do cântico estivesse relacionada ao momento em que Israel viu os egípcios que jaziam mortos na praia e, por isso, confiaram no Senhor (Êx 14.30–31)[522].

---

519 COHN, 1996, p. 32.

520 Bruce Waltke e O'Connor afirmam que em situações assim, a ação apresentada por *´äz* deve ser considerada como tendo acontecido antes da conclusão da ação precedente. Assim o não perfectivo descreve uma ação relativa (WALTKE, B. K.; O'CONNOR, Michael P. **Introdução à sintaxe do hebraico bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 513).

521 RABINOWITZ, Isaac. ´äz followed by Imperfect Verb-Form in Preterite Contexts*:* A Redactional Device In: Biblical Hebrew. **Vetus Testamentum 34**, 1984, p. 54, apud WALTKE; O'CONNOR, 2006. p. 514.

522 WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 514.

Para Cassuto[523], iniciar o poema com a expressão *´äz* é uma característica comum tanto da poesia oriental quanto da ocidental. Ele destaca como uma palavra semelhante é encontrada na poesia de Ugarit (com a forma defectiva *'ašr,* com o início do louvor a *Nikkal* e *Yarikh*). Para Angel Sáenz-Badillos, os textos poéticos compostos na antiga forma do hebraico bíblico refletem estilo e conteúdo semelhante ao de dialetos de povos vizinhos, ao do Reino do Norte. Isto é, os textos mais arcaicos que temos na Bíblia Hebraica são, provavelmente, oriundos do Reino do Norte, Israel[524], como também poderá ser esse texto.

Com isso concorda Israel Finkelstein ao afirmar que as tradições mais antigas na história de Israel pertencem ao Reino do Norte. Para ele, essas tradições teriam sido incorporadas na Bíblia Hebraica pelo seu editor final, isto é, o Reino do Sul. Para Finkelstein, são exemplos de blocos oriundos do Reino do Norte: o Ciclo de Jacó em Gênesis, a tradição do Êxodo, o Livro dos Salvadores (Juízes) e algumas tradições positivas referentes ao rei Saul – no livro de Samuel, as histórias proféticas de Elias-Eliseu em Reis e os dois profetas do norte Oseias e Amós. Tais tradições podem ter impactado Judá tanto na forma oral quanto escrita[525].

Para Edson Francisco, o hebraico era uma das línguas faladas em Canaã durante o segundo milênio a.C. Acredita-se que os israelitas, depois que entraram em Canaã no séc. XIII a.C., aprenderam o hebraico e passaram a fazer uso dele[526].

Nesse sentido, ainda que não seja possível comprovar que o Cântico da Realeza (Êx 15.1-18) tenha sido cantado originalmente da forma como o temos hoje, é possível, entretanto, supor que, se o cântico, como o temos hoje, data de um hebraico arcaico (do século XIII a X a.C.), então ele está muito próximo do período em que a tradição bíblica o coloca, isto é, ele poderia ser situado após o evento do mar (no século XIII a.C.) ou, mais provavelmente, quando Israel já estava em Canaã, pois o Cântico do Mar guarda inúmeras semelhanças com o ciclo de Baal, conforme apresentado no capítulo anterior.

Além disso, o final do Cântico do Mar contempla o momento em que o povo estava plantado na terra, na montanha de *Iahweh* (Êx 15. 17,18). Se esse cântico tem Canaã como seu lugar vivencial secundário (*Sitz im Leben*), teria isso alguma relação com o fato de que ao entrar em Canaã o povo hebreu habitou a região montanhosa e não os vales (Jz 1.19, 34)?

---

523 CASSUTO, Umberto. **A commentary on the Book of Exodus**. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1987. p. 32.

524 SÁENZ-BADILLOS, Angel. **A History of the Hebrew Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 56.

525 FINKELSTEIN, Israel. **O reino esquecido**: arqueologia e história de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015. p. 17.

526 FRANCISCO, Edson de Faria. Características da língua hebraica: hebraico arcaico, hebraico pré e pós-exílio, hebraico de Qumran, hebraico massorético de Tiberíades. **Estudos de Religião**, São Paulo, 2001, n.21, 2001, p. 170.

Assim, ainda que o cântico tenha assumido sua forma final no cânon hebraico em tempos posteriores, a sua composição pode rememorar uma antiga tradição que, estando próxima do evento de libertação, guarda uma memória confiável da tradição do mar. Isso não significa que o cântico tenha sido cantado apenas uma vez, após o evento do mar. É possível que em Canaã esse canto tenha sido relembrado, ressignificado e rememorado nas ocasiões de batalhas, como hino de libertação – com a qual se identificam povos de diversas épocas.

3.9 A linguagem do cântico e sua antiguidade

3.9.1 O hebraico arcaico e a sua gramática

O hebraico bíblico, assim como outras línguas, tem uma origem e um processo de modificação que se deu ao longo do tempo. O hebraico antigo faz parte de um grupo de línguas semíticas norte-ocidentais originadas na Palestina durante a segunda metade do segundo milênio a.C.[527] O hebraico antigo tem uma grande semelhança com os idiomas ugarítico, fenício-púnico, moabita, amonita, edomita e aramaico[528]. Os ancestrais dos israelitas teriam sido arameus que falavam uma forma antiga de aramaico, como sugerem alguns textos bíblicos. A Bíblia Hebraica foi composta entre o século XII a.C. e o século II a.C. e teve também suas fases.[529]

O processo de formação literária da Bíblia Hebraica deu-se em, pelo menos, três fases[530]. A primeira etapa consiste na formação das unidades literárias separadas, sendo elas na forma oral ou escrita. Essa etapa de formação literária corresponde ao período histórico do hebraico conhecido como hebraico arcaico (vai de séc. XII a X a.C.) – é quando surgem unidades literárias separadas, tanto orais quanto escritas[531]. A segunda etapa coincide

---

527 Na pré-história do hebraico bíblico (Bronze tardio [cerca de 1400]) há uma evidência confinada aos chamados textos proto-sinaíticos, escritos na forma mais antiga do alfabeto linear. Estas inscrições, encontradas nas paredes de Serābîṭ el-Khādem, uma área de mineração turquesa do Sinai, são geralmente datadas por volta de 1475, embora alguns estudiosos tenham proposto uma data mais antiga. Sinais alfabéticos encontrados em jarros de Gezer são datados do mesmo período, e alguns textos curtos foram encontrados na Palestina (WALTKE; O'CONNOR, 2006, p.7). Para outro estudo mais profundo sobre o tema, ver PUECH E. Origine de l'alphabet: Documents en alphabet linéaire et cunéiforme du IIe millénaire. **Revue biblique**, v. 93, 1986. p.161–213.

528 WÜRTHWEIN; FISCHER, 2013, p. 3.

529 Gn 25.20; 28.5; 31.20,24 e Dt 26.5 (FRANCISCO, Edson de Faria. **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 17).

530 GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011. p. 101.

531 A língua hebraica tem estado em uso desde o tempo de Moisés (a era arqueológica conhecida como a Idade do Bronze Final II e início do Ferro, 1400-1200 a.C.) até o presente. O mais antigo hebraico bíblico tinha muito em comum com o ugarítico e o canaanita de Amarna. O hebraico bíblico estava em uso desde então através do exílio, pós-exílio, e períodos do Segundo Templo, um período correspondendo em grande parte à

historicamente com o período do hebraico pré-exílico ou hebraico clássico (cerca de séc. X-VI); e é quando já começa a formação final da Bíblia Hebraica com textos das três principais coleções (Lei, Profetas e Escritos). A terceira etapa de formação literária do Antigo Testamento é o período de finalização dos conteúdos e corresponde, historicamente, ao período do hebraico tardio ou pós-exílico (c. séc. VI-II a.C.).

Dentre os textos reconhecidos como tendo sua origem no período do hebraico arcaico (c. séc. XII-X a.C.) há pelo menos três deles, a saber[532]: a bênção de Jacó (Gn 49), o Cântico da Realeza (Êx 15), o Cântico de Débora (Jz 5)[533]. Todos esses textos são composições poéticas e possuem evidências do hebraico arcaico. A poesia hebraica em si já possui algumas diferenças do texto em prosa por causa de seu estilo e gramática peculiares. Uma característica da poesia, em geral, é a subutilização de "partículas em prosa" como o artigo definido *ha-*, a preposição acusativa definida *ʾēt* e o pronome relativo *ʾăšer*[534]. Essas expressões, quando utilizadas no texto poético, são evidências de uma alteração tardia de escribas que tendem a tornar a poesia bíblica mais prosaica[535].

Quanto ao verbo, vale ainda destacar algumas características gerais da poesia hebraica que a difere da prosa. De acordo com Propp[536], a poesia bíblica tem uma gramática diferente da prosa, especialmente no uso de verbos. A prosa hebraica conhece dois tempos/aspectos, convencionalmente (mas erroneamente) chamados "perfeitos" (*katab*) e "imperfeitos" (*yiktōb*). Na prosa, o primeiro geralmente descreve a ação passada; o último descreve o futuro ou a ação durativa/habitual. Na poesia hebraica, no entanto, muitas vezes parece que os tempos são usados indiscriminadamente; cabe ao leitor fornecer a interpretação de acordo com o contexto[537]. Essa definição verbal é ainda mais difícil se lidarmos com um texto bíblico que reflete uma produção da época do hebraico arcaico. Os gramáticos concordam em que, no hebraico bíblico, o perfeito e o imperfeito "são usados para refletir a natureza da ação das formas verbais, e não o seu tempo. As formas no perfeito indicam ação

---

Idade Imperial (Império Neobabilônico, 625-540; Império Persa, 540–330; Helenístico, 330–60; Romano, 60 a.C. 330 a.C.) (WALTKE; O'CONNOR, 2006, p.8).

532 FRANCISCO, 2013, p. 18.

533 Esse texto é, provavelmente, a primeira, ou, no máximo, a segunda composição mais antiga da Bíblia Hebraica. Dreher notou 14 *hapax legomena* e um estilo repetitivo arcaico nesse texto (DREHER, 1984, p. 66).

534 ANDERSEN, F. I.; FORBES, A. D. "Prose Particle" Counts of the Hebrew Bible. In: ANDERSEN, F. I.; FORBES, A. D. **The Word of the Lord Shall Go Forth**, ed. C. L. Meyers and M. O'Connor. Fs. D. N. Freedman. Winona Lake: Eisenbrauns, 1983. p. 165–183.

535 PROPP, 2008, p. 506.

536 PROPP, 2008, p. 506.

537 NICCACI, A. The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose. **Journal for the Society of the Old Testament Supplement Series 86**. Sheffield: JSOT, 1990, p. 193 ss, apud PROPP, 2008. p. 506.

concluída e no imperfeito, ação incompleta"[538]. Há teorias que afirmam que a ideia verbal expressa tempo e aspecto ao mesmo tempo. Há quem defenda a prevalência de uma sobre a outra[539].

Uma teoria recente acerca do verbo hebraico, porém, defendida pelo alemão Rüdiger Bartelmus[540] afirma ser possível falar de "relação temporal" na união dos verbos, como cita o professor Dr. Matthias Grenzer[541]. Segundo essa teoria, "no Israel do tempo estatal (1000 - 586 a.C.) e ainda nos inícios do período pós-exílico", ocorreu uma mudança importante em relação ao verbo na língua hebraica: de um sistema meramente aparente chegou-se a um "sistema temporal mais exato"[542]. Com isso deseja-se afirmar que nosso texto – o Cântico da Realeza, ainda que tratado a partir da teoria mais recente, não pode ter seus tempos determinados, visto que usa uma forma do hebraico arcaico anterior ao período monárquico.

Com isso a leitura do nosso texto – o Cântico da Realeza – se torna ainda mais desafiadora, pois assim como as estrofes se interpenetram, o tempo se desfaz; os eventos se tornam metáforas um para o outro. Em Êx 15.16 as pessoas atravessam: o mar, o deserto, um rio, Canaã? Todos são possíveis e todos podem ser destinados. Ao longo do cântico, metáforas misturadas e linguagem ambivalente provocam múltiplas interpretações[543].

3.10 O hebraico arcaico no Cântico da Realeza

3.10.1 Conforme apresentado na literatura

Na literatura, em geral, estudiosos atestam o arcaísmo do Cântico da Realeza, embora também exista quem defenda uma data recente para a composição do poema. Dentre os que assim entendem, podemos citar a posição de M. Brenner[544] – defendendo uma data próxima ao 5ª século a.C. – e a de M. Noth[545] que também adota uma data tardia para a

---

538 KELLEY, Page H. **Hebraico bíblico***:* uma gramática introdutória. 8. ed. ampliada. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2011. p. 115.

539 Para uma abordagem completa sobre as teorias baseada no tempo, teorias baseadas no aspecto, histórico-comparativas, filosóficas e mais atuais acerca do verbo hebraico, remeto a WALTKE; O'CONNOR, 2006. p. 455 – 478.

540 BARTELMUS, R. **Einführung in das biblische Hebräisch**: Mit einem Anhang biblisches Aramäisch. 2. ed. Zurique: Theologischer Verlag, 2009.

541 Matthias Grenzer concorda com Bartelmus e tenta demonstrar a teoria de Bartelmus a partir da análise dos verbos em Êx 5 (GRENZER, Matthias. As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento. **Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor**., Curitiba, v. 8, n. 1, p. 15-32, jan./abr. 2016). Acontece que o nosso texto é uma poesia, não uma prosa. Na prosa, grande parte dos verbos se refere ao tempo passado ou a uma ação completa. Não se pode dizer o mesmo da poesia.

542 BARTELMUS, 2009, p. 204

543 PROPP, 2008, p. 506.

544 BRENNER, 1991.

545 NOTH, 1962.

composição do cântico. No Brasil, a posição de que Êx 15 é recente tem sua representação em Milton Schwantes. Ele defende que Êx 15.1-18 é recente, mas que Êx 15.21b pode ser considerado a formulação mais antiga a respeito dos eventos no Egito[546].

A imagem utilizada por Bruce Waltke e O'Connor é a seguinte: "o intervalo entre a literatura bíblica mais primitiva, como a Canção de Débora (Jz. 5) ou a Canção de Moisés (Êx 15) e os livros mais tardios da Bíblia, como Ester ou Crônicas é o mesmo que nos separa do português trovador de D. Dinis (1261-1325. d.C.)"[547]. Eles ainda afirmam que o volume da Bíblia Hebraica posterior a Êx 15 e anterior a Ester, apresenta uma única gramática e que o *corpus* final da escritura hebraica foi preparado para ser compreendido por uma audiência comum[548].

Outro estudo importante foi o de David Robertson[549] que se dedicou ao estudo da poesia hebraica. Ele demonstrou uma relação entre a poesia primitiva hebraica e a poesia ugarítica e no material ENWS[550] presente na correspondência de Amarna[551]. Fundamentado em aspectos morfológicos e sintáticos, ele identificou alguns poemas primitivos: Êx 15, Dt. 32, Jz. 5, 2 Sm 22 (= Sl 18), Hc 3 e Jó. Para Robertson, todos eles, exceto Êx 15, revelam formas poéticas padrão e paradigmas que podem ser o resultado de arcaização no uso de formas mais antigas. O Cântico de Moisés é o único que, segundo Robertson, não possui padrão, o que pode ser indício de mais antiguidade que os demais. Isto é, o texto de Êx 15 apresenta um hebraico arcaico e não representa o fenômeno chamado por Robertson de arcaização[552].

A favor da uma data antiga para o Cântico de Moisés ainda é possível citar três obras fundamentais: a de George W. Coats[553], a de Frank Moore Cross[554] e um texto mais recente de Brian D. Russell[555]. Frank Cross inicia apresentando uma síntese do ciclo de Baal e Anate oriundos de textos escritos em escrita cuneiforme cananeia de meados do século XIV a.C.[556]

---

546 SCHWANTES, 2008. p. 87.
547 WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 4.
548 WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 15.
549 ROBERTSON, D. A. **Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry**. Missoula: Scholars Press, 1972.
550 Sigla em inglês para se referir aos materiais Semíticos Noroeste Antigos.
551 El-Amarna, nas proximidades do Nilo, é o atual nome da antiga cidade construída pelo faraó Amenófis IV (1379-1362). Ali ele também construiu um palácio, onde recentemente, em 1887, foi encontrada a correspondência diplomática dirigida a este rei e a seu pai, Amenófis III, por vários soberanos de Canaã. Essas cartas datam, provavelmente do século XIV. (**ISRAEL e Judá**: textos do Antigo Oriente Médio, 1995. p. 24).
552 ROBERTSON, 1972, apud WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 14.
553 COATS, 1969, p. 1-7.
554 CROSS, 1973, p. 112-144.
555 RUSSEL, 2007. Ver também RUSSEL, 2017.
556 Em vista do repertório oral compartilhado, das suas fórmulas, dos seus temas e dos seus padrões prosódicos, parece altamente provável que o ciclo mítico de Baal derive dos principais centros da cultura

que vem de *Rās eš-Šāmra*, a antiga Ugarit[557]. Para ele não há dúvida de que tal ciclo poético foi composto oralmente. Ele é marcado por fórmulas orais, repetições características e por pares fixos de sinônimos (um tipo de fórmula) na tradicional rima de pensamento (*parallelismus membrorum*) que marca a literatura oral semítica. Cross mostra ainda como o repertório do ciclo de Baal se sobrepõe ao de Êx 15.1-18 (considerado por ele como a primeira poesia hebraica), uma circunstância impossível de explicar, a menos que tivesse existido uma tradição comum de literatura oral que envolvesse tanto Israel no sul quanto Ugarit no norte[558].

Após relacionar o ciclo de Baal com o surgimento da realeza entre os deuses, Frank Cross se volta para o que ele chama de "a canção da vitória arcaica de Êx 15: 1b-18". Ele argumenta que o poema deve ser datado a partir de alguns elementos: (1) a tipologia de sua linguagem, (2) a tipologia de sua prosódia, (3) análise ortográfica, (4) a tipologia do desenvolvimento da religião de Israel, (5) a história da tradição e (6) alusões históricas[559]. Cross argumenta que:

> a linguagem de Êxodo 15 é mais consistentemente arcaica do que a de qualquer outra prosa ou obra poética de certa extensão na Bíblia[560]. O poema está em conformidade com os padrões e cânones prosódicos da Idade do Bronze Final. Seu uso de estrutura métrica mista, seu uso extremo de paralelismo climático (repetitivo), rima interna e assonância, o colocam ao lado do Cântico de Débora. [...] Em nossa visão, o hino não é apenas uma das composições mais antigas preservadas por fontes bíblicas. É a fonte primária do evento central na história de Israel, o Êxodo-Conquista. Em seu contexto atual, e originalmente, creio eu, estava associado ao culto do festival da primavera de Ano Novo[561]. Aparentemente, a música foi preservada em ambas as vertentes da tradição épica de Israel, isto é, tanto na versão épica javista (Êxodo 15: 1b-18) quanto na eloísta (Êxodo 15: 21). [...] A noção de que o antigo Israel, em seus estágios iniciais, era incapaz de compor ou ouvir longas composições, e que "cedo" e "curto" eram, na verdade, sinônimos, decorre

---

cananeia e que seja datado, em termos de suas formas orais mais antigas, não depois da idade do Bronze Médio – cerca de 1800-1500 a.C. (CROSS, 1973, p. 112).

557 Ugarit fica no litoral sírio setentrional = ras shamra. Os achados nessa localidade são principalmente textos religiosos do início do século XIV a.C.

558 CROSS, 1973, p. 112.

559 CROSS, 1973, p. 121.

560 Essa evidência tem sido bem apresentada por ROBERTSON, 1972.

561 Frank M. Cross explica que havia dois festivais de Ano Novo no início do culto a Israel, ambos festivais de renovação da aliança. O festival de outono, caindo no Ano Novo comum a Canaã e Egito, em Israel tornou-se a grande festa da era da realeza, tanto em Jerusalém quanto em Betel. O Ano Novo da primavera, com suas conexões na Mesopotâmia, parece ter sido a época do principal festival nos antigos santuários da liga de Gilgal e Siló, um festival de aliança que virtualmente desapareceu durante a monarquia como uma festa nacional de peregrinação, até as reformas arcaizantes de Josias (2 Reis 23. 22; cf. 2 Cr 30. 1-26). As associações dos ritos de Gilgal com a primavera, com o pacto, com a travessia marítima e a conquista ritual, parecem muito claras. Não estou interessado aqui em especular sobre as origens e a história das festas da Páscoa e do *Matzôt* (doçura ou doce; isto é, não azedado ou amargo com fermento; um bolo não fermentado, ou (elipticamente) o festival da Páscoa – porque nenhum fermento era então usado). Os problemas são, obviamente, muito complexos. CROSS, 1973, p. 123.

> especialmente das visões idealistas e românticas do século passado, expressas na mais dolorosa forma por Hermann Gunkel[562].[563]

Em suma, todos os argumentos apresentados por Cross apontam para o fato de que o cântico de Êxodo 15 é, possivelmente, uma composição pré-monárquica do final do século XII ou início do século XI, podendo ser, na sua forma oral, ainda um pouco mais antiga. Além desses textos que analisam detalhadamente a antiguidade do Cântico, inúmeros outros comentários concordam com uma data bem antiga para a composição do salmo[564]. Para Pablo Andiñach, "o idioma do poema é distinto do habitual; o uso de verbos não corresponde às normas gramaticais regulares nem à sintaxe usual do hebraico bíblico. Suas características aproximam-se do Ugarit, uma língua cananeia"[565].

Em todo caso, o que parece é que o Cântico do Mar, com suas formas antigas, teria um hebraico arcaico ou características de arcaização (?), o que aponta para o fato de que, em uma situação ou outra, existe a memória (tradição) de um período, antes do advento da monarquia, em que se cantava a realeza de *Iahweh*, fundamentada no evento da passagem do mar por ocasião da libertação dos escravos hebreus. Porém quais são os elementos de possível antiguidade que indicam acaicidade ou arcaização no Cântico da realeza? A descrição e análise desses elementos merece um espaço a parte, disponível no anexo VII.

3.11 A datação do cântico: é possível?

Quanto a datação do cântico, é difícil precisar alguma data. Entretanto, a partir do que foi apresentado acima, sugerimos um possível intervalo de tempo, dentro do qual o texto pode ter sido produzido. A sugestão está fundamentada nos aspectos formais, textuais, de tradição e conteúdo e linguísticos. Nossa sugestão é que o Cântico do Mar estaria bem situado entre o século XIII e XI. Talvez mais próximo do período dos juízes, no ambiente pré-monárquico. Isto é mais perto do século XII ou XI, possivelmente.

---

562 Essa visão parecia ser apoiada por pequenos versos embutidos nas antigas fontes do Pentateuco. No caso dos materiais épicos, no entanto, estamos inclinados a reconstruir um longo e rico épico poético da era da liga. Em todo caso, possuímos epopeias longas e poéticas da antiga Canaã, da antiga Mesopotâmia e da Grécia homérica. Então encontrar o mesmo fenômeno em Israel não seria surpreendente. CROSS, 1973, p. 124.

563 CROSS, 1973, p. 122-124.

564 Autores que defendem uma autoria antiga são: Victor p. Hamilton (HAMILTON, Victor P. **Comentário do Antigo Testamento – Êxodo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017. p. 346); William H. C. Propp (PROPP, W. H.. **Exodus 19-40**: A new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008. p. 723) e William F. Albright (ALBRIGHT, W. F. **Yahweh and the Gods of Canaan**. Jordan Lectures on Comparative Religion 7. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968. p.112)

565 ANDIÑACH, Pablo R. **O Livro do Êxodo**: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2010. p. 205.

> A menção aos filisteus (no vs 14.) tem sido utilizado como uma objeção a uma datação anterior ao século XII, visto que a chegada dos filisteus tem sido colocada no governo de Ramsés III no início do século XII. Porém, novas evidências sobre a queda do Império Hitita, as conquistas de Ugarit e Chipre e a varredura sul dos Povos do Mar exigem que a data dos primeiros assentamentos dos filisteus seja colocada mais cedo, no período de Ramsés II (1304 – 1237) e Merneptah (1237 – 1225). Isso ameniza um pouco a situação. Além disso, a menção aos chefes de Edom e dos poderosos de Moabe refletem a terminologia do breve período pré-monárquico, nestas nações fundadas no século XIII[566].

Quanto ao aspecto formal, alguns tipos de paralelismos, apresentados acima, apontam para um tipo de poesia arcaica. Durham ressalta que a forma poética de Êx 15.1-18 e do dístico no vs. 21 contém estruturas formais antigas. Tá também um ritmo vigoroso nessas linhas que nem a tradução obscurece[567]. As unidades básicas, mesmo as linhas mais longas, são curtas, e o clima do poema é de excitação extática[568]. Esse modelo pode ter se tornado um padrão da poesia israelita.

Quanto ao aspecto textual, destaca-se aqui o elemento de intertextualidade com o ciclo de Baal encontrado em Ugarit. Há semelhanças do cântico com o referido mito em níveis de conteúdo, estrutura e de forma em vários momentos. O estudo do padrão mítico da Idade do Bronze de Canaã e do Cântico do Mar revela que há uma dialética na evolução da religião e das instituições religiosas israelitas. Ou seja, a religião de Israel parece manter uma clara linha de continuidade com os padrões mitopoéticos dos semitas. Mas o conteúdo do Cântico do Mar, apesar das semelhanças com o ciclo de Baal, evidencia também uma religião marcada pelo impacto de eventos históricos[569] importantes, como o Êxodo. Pois o padrão e as semelhanças dos mitos cananeus não são o coração do épico do Êxodo e do nosso cântico.

Em relação ao conteúdo e à tradição, há possíveis elementos de antiguidade no cântico. De acordo com Êx 14.22 e outros textos incontestavelmente mais recentes, a tradição menciona um muro de água à esquerda e outro muro de água à direta dos israelitas, no evento do Êxodo. Ou ainda é mencionado um vento do leste sobre as águas para que os israelitas passem pelo fundo do mar com as águas retornando depois (Êx 14.25-26). Segundo o nosso cântico, o mar não está dividido de modo que Israel marche em terra seca, com paredes à direita ou à esquerda. A linguagem que descreve o evento é mais naturalista, ao falar de elementos naturais.

De acordo com Cross[570], a maioria das fontes em prosa tem reminiscências de Êx 15, mas o nosso cântico não pode ser derivado de nenhuma delas. Pois o tema mais conhecido nas fontes de prosa (a divisão ou a secura do mar com a fuga de Israel através do fundo do mar

---

566 CROSS, 1973, p. 124.
567 DURHAM, 2002, p. 204.
568 DURHAM, 2002, p. 205.
569 CROSS, 1973, p. 112-144.
570 CROSS, 1973, p. 112-144.

sexo) é ausente no hino. O poeta sabia apenas de uma tempestade no mar e do afundamento no mar dos egípcios. Em Êx 15.1-18, até os elementos minerais citados podem apontar para um período um pouco anterior ao período do ferro. Pedra e chumbo são mencionados no cântico, menos o ferro. Além disso, elementos como o da tradição da religião dos pais, com a menção do Deus de meu pai (15.2), podem reforçar o referido argumento. Não haveria também em Êx 15.11, com a menção de *Iahweh* entre os deuses, uma possível alusão ao estágio inicial da religião de Israel? Não uma evidência do período em que Israel reconheceu a existência dos deuses de outras nações, mas, em um monoteísmo prático ou monolátrico?

Do ponto de vista linguístico, foram apresentadas inúmeras características do hebraico arcaico no Cântico da Realeza. Não podemos deixar de reconhecer que o texto, tal como o temos, pode ter sido alterado ao longo dos séculos para se adaptar à ortografia praticada, passando por um processo de editoração em períodos posteriores. Mesmo assim, muitas características arcaicas são preservadas e ainda podem ser reconhecidas. As características linguísticas não deixam dúvida de que há possivelmente vários elementos arcaicos no cântico. Ainda que fosse possível, por um só momento, pensar na possibilidade de arcaização, ainda assim não ficaria descaracterizado o elemento de uma tradição muito antiga rememorada tempos depois.

A questão principal a ser destacada quanto à data é o caráter pré-monárquico e também antimonárquico do nosso cântico. Ainda que sua forma completa, última, final pudesse ser colocada para depois do advento da monarquia (o que não considero razoável), ainda assim não se poderia destituir de validade o que se deseja destacar aqui: que a tradição de que só *Iahweh* reina foi associada a um evento histórico antigo, o Êxodo; o aspecto pré-monárquico dessa tradição, lembra o período ideal de uma forma de governo protodemocrático ou teocrático, quando *Iahweh* reinava exclusivamente sobre Israel. O aspecto antimonárquico dessa mensagem, fundada na antiga tradição do Êxodo, consiste numa contestação a qualquer monarquia humana – seja da época da conquista de Canaã ou da época dos reis de Israel – que queira se legitimar como representante legitimamente outorgada/ungida de *Iahweh*.

Apesar da sugestão de antiguidade do Cântico do Mar, ressaltamos que o principal da mensagem é que *Iahweh* reina porque tirou o povo do Egito. *Iahweh* reina sozinho. Essa mensagem é contrária a qualquer ideologia imperial. Nesse sentido, a mensagem tem seu caráter antimonárquico e esse aspecto não se perde ainda que a mensagem fosse datada em tempos tardios, visto que a tradição do Êxodo é antiga e, possivelmente, fundamentou o conceito de que *Iahweh* reina.

3.12 O lugar do Cântico da Realeza (estudo do lugar)

Ao referir-se a um texto, é importante destacar que há três lugares que devem ser considerados. O primeiro contexto ou lugar de um texto é o da circunstância na vida, aspecto histórico que deu origem à tradição. O segundo lugar é a situação na vida comunitária, na qual o texto é transmitido e repetido. Esse segundo aspecto, o da vida comunitária, é o que chamamos nesse trabalho de lugar vivencial ou *Sitz im Leben*. É no lugar vivencial que o texto adquire, pela repetitividade, seu gênero e sua forma final. O terceiro lugar é o "lugar literário" na obra do autor[571]. Esse terceiro aspecto tem recebido bastante ênfase pela linguística moderna, visto que o que temos de mais próprio acerca de um texto é o próprio texto. É nessa perspectiva que o linguista soviético Mikhail Bakhtin[572], ao falar do problema do autor, propõe a substituição do contexto axiológico do autor pelo contexto literário do material.

No caso do Cântico do Mar, a libertação do Egito é o evento histórico que dá origem a tradição do cântico. Isto é, é o primeiro lugar do texto. Esse texto provavelmente adquire forma definida na repetitividade, isto é. em seu lugar vivencial. Seu lugar vivencial é possivelmente Canaã, motivo pelo qual ele tem relação intertextual com o ciclo de Baal. O Cântico do Mar guarda semelhança com a estrutura mito-poética de Canaã, mas seu conteúdo é revolucionário e não vem do mito, mas de uma tradição histórica de libertação. O terceiro lugar desse texto é literário. Em data posterior, quando da composição do Êxodo, esse texto adquiriu sua posição literária no Livro do Êxodo. Isso não quer dizer que a primeira tradição do texto seja recente, ou que seu *Sitz im Leben* seja tardio. Acima já foi trabalhado o lugar vivencial.

Nesse ponto do trabalho estudar-se-á o lugar do texto em seu aspecto histórico-traditivo e literário. Ou seja, privilegiar-se-á agora o chão literário, considerando que o chão literário tem algo a dizer sobre a plausibilidade do chão histórico que deu origem à antiga tradição do Êxodo. O que se pretende identificar nesse ponto é o texto em seu chão, sócio-histórico, literário e teológico. Ao se falar do aspecto histórico, não nos interessa apenas o aspecto cronológico, mas principalmente o ambiente social, econômico, político e religioso mencionado em seu conteúdo, isto é, o Êxodo.

O contexto literário do Cântico do Mar está relacionado com o que se chama de "contexto maior ou mediato" (para o lugar da perícope no Livro do Êxodo) e o "contexto menor ou imediato" (lugar da perícope no bloco literário central do Livro do Êxodo). Em relação ao aspecto teológico, ainda há que se falar do lugar da nossa perícope não só no Livro

---

571 WEGNER, 1998, p. 172.
572 BAKHTIN, 2011, p. 173-180.

do Êxodo, mas também na estrutura do bloco denominado Pentateuco. Conforme já apresentado na parte metodológica, trabalharemos com a leitura dos quatro lados para identificar o todo social e histórico referente ao texto.

3.13 É possível falar de chão histórico, no Antigo Testamento?

Em primeiro lugar, ao falar de História é necessário ter em mente que a história bíblica é uma história teológica. A história bíblica não é um registro objetivo de eventos puramente humanos. É, portanto, um relato comovente dos atos de Deus na História. O Antigo Testamento narra uma história, que é história de Deus. Segundo o teólogo alemão Claus Westermann[573], a melhor abordagem acerca do Antigo Testamento deve ser realista em vez de conceitualista, pois a narrativa veterotestamentária é um acontecer entre Deus e o ser humano tendo como cerne a salvação. E por histórico pretende-se dizer não do método histórico elaborado no século 19, mas da história do Antigo Testamento que pode ser resumida como "o acontecer entre Deus e o homem"[574].

Há quem considere, como Philip R. Davies[575], que toda história é ficção. Sua afirmação também inclui a historiografia bíblica. Davies defende que a literatura bíblica não pode oferecer informações claras sobre Israel e sua história. Então pressupõe que qualquer história de Israel tenha de se desvencilhar dos conceitos bíblicos. Para ele, as estórias foram inventadas no pós-exílio e depois colocadas na sequência atual. Entretanto, não é esta abordagem que seguimos nessa análise. Concordo com Rainer Kessler em que os textos bíblicos, apesar de sua influência teológica, contêm informações confiáveis[576].

A arqueologia, por exemplo, além de outras ciências, tem demonstrado resultados que podem, em se comparando com os diversos textos bíblicos, evidenciar coincidência entre textos bíblicos e evidências extrabíblicas. Aqui é necessário cuidado para não incorrer no que Herbert Donner chama de superestimação da arqueologia bíblica que tem razões de caráter religioso e não científico. Isso ocorre quando os resultados das pesquisas arqueológicas são selecionados para confirmar as informações da Bíblia[577]. Herbert Donner afirma: "a Bíblia não

---

573 WESTERMANN, Claus. **Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2011. p. 16.

574 CARVALHO, Tiago Samuel Lopes de. **Quando a graça escandaliza**. São Leopoldo: Sinodal, 2017. p.15

575 DAVIES, Philip R. **In search of 'Ancient Israel'**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. p.13

576 KESSLER, Rainer. História social do antigo Israel. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 35.

577 Atualmente, com uma nova abordagem, a arqueologia tem ultrapassado a mera análise material dos objetos escavados, característica da arqueologia tradicional, para compreensão dos fatos sociais, culturais e antropológicos. Nesse sentido, a arqueologia pode, por meio de suas informações, auxiliar na compreensão do quadro humano e material do período bíblico. A arqueologia é de suma importância para a ciência bíblica na medida em que novas descobertas arqueológicas são disponibilizadas a fim esclarecer, complementar e/ou confirmar as informações da Bíblia. Para um estudo mais detalhado sobre a relação da

necessita de ‘confirmação’. Ela própria é fonte de conhecimento para a ciência histórica, como também o são os restos materiais que a arqueologia traz à tona e interpreta”[578].

A História de Israel tem como principal fonte os textos da Bíblia Hebraica. Para Donner, a História de Israel tem de considerar duas grandes fontes: o material escrito (literário) e o arqueológico[579]. Ele ainda distingue as fontes literárias israelitas e extraisraelitas, imediatas e mediatas. As imediatas são as que fazem referência direta e estão temporalmente próximas a processos e ocorrências. Já as mediatas, ainda que estejam distantes cronologicamente dos eventos, podem descrever condições gerais do espaço palestinense, características da terra, da mentalidade, da vida e da religião, o que pode ajudar na compreensão dos processos históricos[580].

3.14 O êxodo e o tratamento recebido na literatura

O êxodo do Egito tem recebido diversos tratamentos nos compêndios de História de Israel que temos a nossa disposição. As posturas vão desde uma abordagem minimalista até uma abordagem maximalista. Esses termos são mais comuns na arqueologia. A primeira parte do pressuposto de que todo o conteúdo da Bíblia é histórico; e a segunda escola, a minimalista, descarta a possibilidade de a Bíblia fornecer qualquer elemento histórico. Diferente da postura das escolas maximalistas[581] e minimalistas[582], surge uma terceira

---

arqueologia e a ciência bíblica ver: CARVALHO, Tiago Samuel Lopes de. A importância da arqueologia para a interpretação e compreensão da bíblia. In: **Anais do 28º Congresso Internacional da SOTER: religião e espaço público: cenários contemporâneos** / Organização SOTER. Belo Horizonte: SOTER, 2015. p. 166-175.

578 DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2010. p. 32.

579 DONNER, 2010, p. 18.

580 DONNER, 2010, p. 19.

581 O termo Maximalista é abrangente e envolve tendências mais ou menos radicais. Porém, em linhas gerais, essa linha defende uma redação antiga do Pentateuco (1200 a.C) e que as histórias dos patriarcas e da conquista de Josué foram preservadas em tradições orais até serem escritas. Além disso, essa escola também defende a monarquia unida de Davi e Salomão como histórica. Não é comum para essa escola Maximalista submeter a Bíblia a uma avaliação crítica e, via de regra, a arqueologia é utilizada apenas para fundamentar o texto bíblico. São representantes dessa escola De Vaux, John Bright, William F. Albright, dentre outros. KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá.** São Paulo, SP: Paulus, 2015. p. 11-14.

582 Para Kaefer, a escola conhecida como Minimalista descarta qualquer hipótese da Bíblia ser considerada histórica. Nessa linha estão também os estudiosos que não consideram a Bíblia como fonte para reconstituição da história de Israel. Para os defensores dessa escola todo o Antigo Testamento é oriundo do pós-exílio. Assim, todos os textos da Bíblia Hebraica são considerados como compostos no período persa, helenista e hasmoneu a serviço da ideologia da elite do templo de Jerusalém. Ao contrário da tendência Maximalista, a escola Minimalista também usa a arqueologia para contestar historicidade dos textos bíblicos. Para os minimalistas a história dos patriarcas, o Êxodo e a grandeza da monarquia unidade de Davi e Salomão são apenas criação literária. Essa escola tem representantes em todo o mundo, inclusive no Brasil, mas a Universidade de Copenhague é sua principal referência. Seus representantes principais são:

tendência que, a meu ver, é mais coerente. Ela submete o texto a uma análise exegética e considera o estrato literário como fonte de informação sócio-histórica. A terceira possibilidade – alternativa ao minimalismo e ao maximalismo – inclui o estudo do gênero de determinado texto para saber se, na origem, o texto tinha intenção meramente teológica, literária, histórica ou, ainda, se combinou essas finalidades. Nesse estudo procura-se também identificar o tempo, o lugar do narrador e o lugar da narrativa. É possível que esses lugares não sejam os mesmos e que haja uma retroprojeção do tempo da narração (época e lugar em que o autor escreve) para o tempo narrado (época e lugar apresentado no texto). Porém é fundamental que isso surja de evidências da análise e não de pressupostos que o autor procura ratificar a partir de uma seleção comprobatória de fontes e dados.

3.14.1 O Êxodo é só uma criação literária?

A posição que o Êxodo ocupa nas histórias de Israel já demonstra que postura o autor adota em relação ao evento. Algumas dessas obras colocam o evento do Êxodo como uma produção que surgiu após a estadia em Canaã e após o período da monarquia de Israel. O evento do Êxodo ganha lugar na história das tradições[583] ou, às vezes, é chamada de história inventada[584]. Para Mario Liverani[585], por exemplo, o retorno dos exilados da Babilônia não foi um movimento forte que exigiu a criação de modelo de regresso forte. Assim, para ele "os pactos de *Iahweh* a Abraão e depois a Moisés desempenham no plano de fundação mítica uma função correspondente à dos editos dos imperadores persas". Para Liverani[586], os grupos que regressaram à Palestina depois dos editos imperiais persas criaram um relato de uma antiga conquista situada na transição do Bronze recente à Idade do Ferro, para negar o direito de outros grupos habitarem na terra[587].

John Van Seters, Thomas L. Thompson, Niels Peter Lemche, Philip R. Davies, dentre outros. KAEFER, 2015. p. 15-17.

583 OGGIN, J. Alberto. **An introduction to the History of Israel and Judah**. 2nd. completely revised and updated edition. Valley Forge: Trinity Press International, 1993.

584 LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia***:* história antiga de Israel. São Paulo: Paulus, Loyola, 2008.

585 LIVERANI, 2008, p. 331.

586 LIVERANI, 2008, p. 336

587 Finkelstein e Silberman também entendem que muito da narrativa bíblica é produto de esperanças, medos e de ambições do reino de Judá, culminando no reinado de Josias. Para eles, as históricas bíblicas como as histórias dos patriarcas, o Êxodo, a conquista de Canaã e mesmo a saga da monarquia unificada com Davi e Salomão são expressões criativas de um poderoso movimento de reforma religiosa que floresceu no reino de Judá, no final da Idade do Ferro. Porém, mesmo assim, eles entendem que esses relatos podem ter se baseado em sementes históricas seguras, ainda que reflitam, primariamente, a ideologia e a visão de mundo dos seus escritores. FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa Editora, 2003. p. 40.

É nesse mesmo contexto que Liverani[588] situa a história do Êxodo. Para ele, o Êxodo é outro elemento "fundamental na legitimação arquetípica da posse da terra de Caanã", já que as sagas dos Patriarcas não tinham legitimação suficiente. Então o povo, segundo ele, teria se valido do modelo do Êxodo. Para ele a criação literária do Êxodo, enquanto mito de origem, data do século VIII, no período em que se difundiu a política assíria das deportações. Depois disso é que teria se formado, no século VII, na historiografia protodeutoronomista, a fórmula do Êxodo (Eu, *Iahweh*, vos fiz sair do Egito...). Outro exemplo semelhante ao de Liverani é o de Philip R. Davies que considera a História de Israel antes da época persa como uma simples projeção a partir da época persa.[589] No Brasil, Haroldo Raimer, por exemplo, afirma que o Pentateuco teve seu momento de composição no período do pós-exílio[590].

A postura adotada por um pesquisador em relação à História de Israel tem vários fatores, dentre os quais, nesse momento, consideramos um: o que o autor considera como fonte histórica. Em geral, os estudiosos que têm adotado uma postura mais minimalista são os que desconsideram todos os textos da Bíblia Hebraica[591], como qualquer possibilidade de informação histórica, por considerarem-nos subjetivos, teologizados. Assim, para os que aceitam que as composições literárias da Bíblia Hebraica possam fornecer informação histórica, ainda existe outro elemento a ser avaliado que é: quando esse texto foi produzido. Como é comum colocar a primeira composição da Bíblia Hebraica para depois da monarquia, então é compreensível que tais estudiosos tracem uma História de Israel apenas a partir da monarquia.

Para aqueles a quem a Bíblia Hebraica não pode fornecer nenhuma informação histórica, é necessário considerar apenas as fontes literárias extra bíblicas e/ou arqueológicas[592]. O Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica[593], reunindo vários

---

588 LIVERANI, 2008, p. 339-341.

589 DAVIES, 1995.

590 REIMER, Haroldo. **O antigo Israel***:* história, textos e representações. São Paulo: Fonte Editorial, Anápolis: UEG, 2017. p. 68.

591 Ainda que não seja o objetivo nesse capítulo detalhar todas as escolas que trabalham com a História de Israel, recomendo a leitura de dois textos que trabalham com a História de Israel na pesquisa atual: SILVA, Airton José da. A História de Israel na pesquisa atual. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 71, p. 62-74, 2001.; FARIA, Jacir de Freitas. **História de Israel e as pesquisas mais recentes**. Petrópolis: Vozes, 2003).

592 Airton José da Silva (2001, p. 62-74) apresenta as principais fases na pesquisa sobre a História de Israel, mostrando quais as principais tendências da pesquisa hoje: 1- construir uma História de Israel apenas a partir da arqueologia; 2 - desconsiderar a hipótese documentária, como ela se apresentava no século XIX, visto que ela tem se demonstrado falha em muitos aspectos; 3 - duvidar da existência de um império dravídico-salomônico; 4 - não se apoiar apenas na arqueologia, sem uma obra que a interprete. E a ausência de documento escrito no Antigo Oriente Médio sobre Israel na Idade do Ferro I (ca. 1200-900 a.C.) pode ter quatro causas: a) não existiu essa entidade política como esse nome nesta época; b) Síria/Palestina, Egito e Assíria não conseguiram hegemonia política sobre esta região nesta época, por isso, nada registraram; c) os textos não sobreviveram porque foram escritos em papiro; d) os escritos ainda não foram encontrados; 5 - a Bíblia Hebraica não pode ser usada para reconstruir a História de Israel; 6 - a Bíblia Hebraica, se usada criteriosamente pode ser usada como fonte literária válida para a História de Israel.

estudiosos sobre a história de Israel, é um exemplo de grupo com a predominância de muitos minimalistas, entre os quais estão Robert P. Carrol, Philip R. Davies, Niels Peter Lemche e Thomas L. Thompson – teóricos conhecidos pela forte desconstrução que fazem da História de Israel[594]. Entretanto, vale mencionar a posição do coordenador do referido seminário, Lester L. Grabbe. Para Grabbe, ao contrário de alguns de seus pares, é possível que o texto bíblico possa ser usado para uma História de Israel, desde que seja usado cuidadosa e criticamente. É curioso que a postura de Grabbe é equilibrada, se comparada à boa parte dos integrantes do seminário que ele coordena, visto que os pesquisadores mais citados são minimalistas.

3.14.2 O Êxodo considerado historicamente na literatura

Para Martin North[595], a história só pode ser escrita com base nas tradições literárias (documentos) que narram os acontecimentos e facilitam os nomes de pessoas e de lugares. Para ele, até as descobertas arqueológicas só adquirem valor histórico, graças às fontes literárias. Isto é, uma descrição arqueológica, sem fonte literária, é pré-história, não uma história. Segundo esse mesmo raciocínio, Milton Schwantes afirma que a historiografia necessita de fontes, de *documentos*. E, no caso de Israel, ainda que a arqueologia tenha trazido à tona novos documentos, a fonte mais importante continua a ser o texto veterotestamentário[596]. Caso todos os textos da Bíblia Hebraica tivessem tido origem a partir do período monárquico, com desenvolvimento no exílio ou no pós-exílio, seria compreensível falar em História de Israel a partir Saul ou Davi. Entretanto, vários textos e algumas tradições da Bíblia Hebraica são claramente identificadas como pré-monárquicos.

---

593 Um grupo de 21 pesquisadores de 9 países europeus e 18 Universidades participa atualmente do Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica. O grupo foi formado com o objetivo de estudar questões sobre a História de Israel e consolidar posições no assunto. Lester L. Grabbe – professor de Bíblia Hebraica e Judaísmo Antigo – é coordenador do grupo e é também quem tem formulado as conclusões dos seminários já realizados. Em um desses seminários – realizado em 1996 – tentaram responder à seguinte pergunta: Pode uma "História de Israel ser escrita"? E se for possível qual o papel da Bíblia Hebraica nesse empreendimento. A síntese desse seminário contém dez textos distribuídos entres os autores: Lester L. Grabbe, Hans M. Bastard, Bob Becking, Robert P. Carrol, Philip R. Davies, Niels Peter Lemche, Hebert Niehr e Thomas L. Thompson. O texto com as conclusões é GRABBE, Lester L. (Ed.). **Can a 'History of Israel' Be Written***?* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Disponível, em < https://books.google.com.br/books?id=pk7Oy64C2fYC&lpg=PA38&dq=can%20a%20hist%C3%B3ry%20of%20israel%20be%20written&hl=pt-BR&pg=PP3#v=onepage&q&f=false>, acesso em 16 de julho de 2018.

594 Finkelstein (2003, p. 29), considerado um arqueólogo de tendência minimalista, propõe que o Pentateuco é uma criação tardia do final do período monárquico, para defender a ideologia e as necessidades do reino de Judá. Mesmo considerando que a arqueologia se sobrepõe à Bíblia, por considerar que as evidências arqueológicas não foram alteradas como foi o substrato literário bíblico, ele considera que os relatos bíblicos devem ter se baseado num corpo substancial de memórias, preservadas de forma pontual.

595 '**Israel**. Barcelona: Ediciones Garriga, 1966. p. 52.

596 SCHWANTES, 2008, p. 12.

Além do texto que aqui apresentamos como uma das composições mais antigas, e que fala do Êxodo como um evento histórico, vale mencionar que o Êxodo é o evento mais atestado em toda a Bíblia Hebraica. Martin Metzger[597] mostra como todas as fontes literárias do Pentateuco[598] contêm evidências de que *Iahweh* libertou Israel do poder do faraó. Martin Metzger, Erhard Gerstenberger e Siegfried Herrmann não apenas afirmam o evento do Êxodo, como também apontam para o cântico de Miriam como um dos mais antigos cânticos acerca dessa tradição que celebram a vitória de *Iahweh*, um antigo testemunho literário do Êxodo. Metzger o chama de "um dos mais antigos cânticos"[599]; Herrmann o chama de "um dos mais antigos fragmentos de tradição do Antigo Testamento"[600]; e Gerstenberger se refere a esse canto como "pequeno e arcaico cântico de vitória [...] considerado, em sua forma escrita, até anterior a formação do Estado"[601]. Com essa postura também concorda o brasileiro Milton Schwantes. Para Schwantes apenas o cântico de Miriam é antigo, mas não o Cântico da Realeza[602]. Para Dunnam, tanto o Cântico de Moisés quanto o de Miriam contêm a mesma teologia[603].

Dessa forma, se um documento literário puder ser considerado uma fonte histórica e se a análise criteriosa desse texto puder comprovar sua autenticidade e sua antiguidade, aproximando-o, o quanto for possível, do referido evento, então ele terá de ser considerado, ainda que cuidadosamente, para a reconstituição histórica. Isto é, se houver texto, tal qual Êx 15.1-18, que puder ser considerado um texto próximo do evento histórico, e não uma mera construção ideológica de séculos mais tarde, então o referido texto deve ser analisado a partir de seu chão histórico, extraindo dele as conclusões que são válidas para a História.

É claro que se deve respeitar o tipo de composição e o gênero textual – que nesse caso é um cântico, não uma narrativa. Ainda que seja um canto de vitória, cantado na perspectiva do vencedor, tal texto não pode ser desconsiderado para pensar o evento, visto que, do ponto de vista hermenêutico, não há produção literária desinteressada ou meramente objetiva. Mesmo as composições literárias produzidas por grandes impérios na antiguidade são marcadas pelo interesse imperial.

Além de Martin Metzger, Erhard Gerstenberger e Siegfried Herrmann, há inúmeros outros para quem a Bíblia Hebraica pode fornecer informações históricas e para quem o

---

597 METZGER, Martin. **História de Israel**. 4. ed. (reimpressão). São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 26.

598 As fontes literárias às quais Metzger se refere são, primeiro as três: o Eloísta, o Javista e o Escrito Sacerdotal, que foram interligados entre si. Adicionalmente ele menciona a quarta fonte, a do Deuteronômio, que também fala do êxodo. METZGER, 1984, p. 24, n7.

599 METZGER, 1984, p. 27.

600 HERRMANN, Siegfried. **Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1979. p. 94.

601 GERSTENBERGER, 2007, p. 175.

602 SCHWANTES, 2013, p. 87.

603 DUNNAM; OGILVIE, 1987, p. 167.

Êxodo não é um evento fictício. Para Jorge Pixley[604], o Êxodo não é apenas um evento qualquer na história de Israel, mas é o evento original do povo de Israel. Isto significa que Israel contava sua História a partir do Êxodo (1 Rs 6.1; Dt 9.7; Jz 19.30; Jr 7.25). Para Herbert Donner[605], ainda que o texto sobre o Êxodo seja resultado de um processo de formação e composição pré-literário e literário, ele tenta chegar à permanência no Egito e ao Êxodo como partes da pré-história de Israel.

Segundo Martin Noth[606], o tema do Êxodo está nas principais confissões de fé de Israel, e não há nenhuma dúvida de que essa confissão de fé, de conteúdo tão definido, está fundamentada num fato histórico. Gunneweg acredita não ser possível falar de *Israel* no Egito, mas, ao se dizer isso, está-se referindo a Israel enquanto grandeza nacional que veio a se tornar depois. Ele reconhece que um grupo de pré-israelitas talvez tenha estado no Egito e levou essa confissão para dentro de Israel. Essa confissão ter-se-ia tornado central e depois veio a ser assumida pela grandeza Israel, tornando-se um credo[607]. Ainda seria possível mencionar inúmeros outros autores de histórias de Israel, porém os nomes citados – Noth, Metzger, Gerstenberger, Herrmann, Gunneweg, Donner, Pixley e Schwantes – já são bons exemplos de pesquisadores que, em vez de adotar uma postura minimalista ou maximalista, preferem analisar o texto bíblico criticamente para extrair deles possíveis informações históricas[608].

3.15 O Êxodo como evento histórico

3.15.1 A plausibilidade do Êxodo enquanto evento histórico

Acerca da teologia do Antigo Testamento é importante considerar o que Erhard Gerstenberger resume: “todas as afirmações teológicas do antigo Israel foram condicionadas por situações humanas e culturais das quais surgiram”. Por exemplo, “como povo nômade antes da tomada da terra, Israel imaginava o seu Deus quase identificado com a ordem moral e econômica vigente”[609]. Com poucas exceções, não há dúvida de que os antecessores de Israel tenham de fato sido escravos no Egito. E, embora não exista um testemunho direto que comprove a estadia de Israel no Egito, a tradição exige credibilidade, especialmente porque,

---

604 PIXLEY, Jorge. **A História de Israel a partir dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 9.
605 DONNER, 2010, p. 98-112.
606 NOTH, 1966, p. 112.
607 GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel**: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. São Paulo: Teológica, Loyola, 2005. p.50.
608 A postura adotada nessa pesquisa está fundamentada, teoricamente, nessa terceira postura que analisa o texto criticamente, não numa postura minimalista ou maximalista.
609 GERSTENBERGER, 1981, p. 14.

como escreve Bright, não se trata de um episódio épico e heroico, mas da recordação de uma servidão vergonhosa[610], o que torna ainda mais difícil que um mito tenha sido construído sobre bases tão vergonhosas.

Apesar de não existirem atualmente descobertas que possam comprovar cada fato bíblico, o que também não é o intuito da pesquisa bíblica atualmente, sabe-se o suficiente para dizer que as grandes tradições estão todas fundamentadas em eventos históricos. A tradição do Êxodo tem sido reconhecida e atestada na Bíblia Hebraica como bastante antiga. Um exemplo é o antigo[611] credo Israelita, em Dt 26.5-9, que menciona o Êxodo. Vaux destaca que a menção ao Êxodo acontece também em outras confissões de fé (Dt 6.20-25; 26.5-10; Js 24.2-13)[612].

Apesar de não haver nenhuma evidência direta que comprove a libertação do povo hebreu do Egito, é razoável tal fato, especialmente porque, conforme já atestou a arqueologia, os egípcios não estavam acostumados a celebrar suas derrotas. Além disso, a fuga de escravos fugitivos poderia ser para eles algo de pouca importância, ou seja, como diz Bright, esperar que tal fato fosse registrado nos anais da história egípcia seria como esperar o registro da paixão de Cristo nos anais de César[613].

É óbvio que o evento teve uma interpretação teológica, mas isso não anula a existência do fato ou o valor do texto bíblico como documento e fonte histórica. Essa interpretação é chamada de teológica especialmente porque interpreta as ações de Deus na História de Israel[614]. Esses relatos, que partem de eventos históricos, foram recontados e reinterpretados algumas vezes e incluídos no processo de formação. Para tanto, é necessária uma análise que torne possível a leitura e a captação do valor histórico dos relatos. Não se pretende discutir aqui os pormenores do Êxodo, mas, sim, mostrar como esse evento teria sido crucial para a formação do conceito teológico do Reino de Deus na História de Israel.

3.15.2 O Êxodo no tempo

A data para o Êxodo já foi alvo de muita discussão e especulação. Parte dos teólogos, ao fazerem uma leitura literal dos números bíblicos, colocam o Êxodo para o século XV a.C. fundamentando-se no cálculo a seguir. Segundo a passagem de 1 Rs 6.1, a construção do templo de Salomão ter-se-ia dado 480 anos depois da saída dos filhos de Israel do Egito, no

---

610 BRIGHT, John. **História de Israel**. 7. ed., rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2003. p. 155.

611 Segundo Von Rad, Dt 26.5 é um antigo credo que transmitia a história dos patriarcas. RAD, 2006. p. 164.

612 VAUX, Roland de. **Historia antigua de Israel**. Madrid: Cristiandad, 1975. v. 1. p. 386.

613 BRIGHT, 2003, p. 157.

614 Como diz o próprio nome de Israel, sua história é a história de El. A forma verbal (*yisra-*) composto com (*'el*), o qual é um elemento teofórico, muito usado no mundo semítico antigo para designar a divindade. Porém no contexto de Israel, não há dúvida de que, no testemunho bíblico, tal *'el* é *Iahweh*. SCHWANTES, 2008, p. 16.

quarto ano do reinado de Salomão. Considerando que a data do 4º ano do reinado de Salomão é 957-958, aproximadamente, a data do Êxodo seria aproximadamente em 1438, ou seja, séc. XV a. C. No entanto há inúmeros problemas com a leitura literal dessa data, que tem sido deixada de lado recentemente, especialmente por contradizer evidências arqueológicas relacionadas à conquista. A explicação mais comum é de que esse número de 480 anos é um número artificial baseado no cálculo de 12 gerações, cada uma de 40 anos[615]. Assim, nenhum valor histórico tem sido dado à data do Êxodo no séc. XV a. C.[616]

Segundo W. F. Albright, tanto fenícios quanto os cartaginenses, na falta de um tempo fixo contavam o tempo por gerações de quarenta anos[617]. Dessa forma, considerando que uma geração, desde o nascimento do pai ao do filho, tenha 25 anos, aproximadamente, então esse período de 480 anos seria reduzido para 300 anos. Ou seja, a data do Êxodo seria colocada para a segunda metade do séc. XIII, o que é muito mais provável e mais defendido recentemente, sem, contudo, conflitar com as descobertas arqueológicas.

Para Martin Noth, há um detalhe no relato bíblico que pode ser considerado válido por sua precisão: trata-se da descrição minuciosa dos trabalhos aos quais os hebreus estavam submetidos. De acordo com Êx 1.11, os israelitas construíram para o Faraó as cidades-celeiro de Pitom e Ramessés. A época do faraó Ramsés II foi de 1290-1223 a.C., o que demonstram as escavações de *Tell el Masḥūṭah*. Como era de costume entre os antigos monarcas, esse novo rei também ordenou a construção de uma cidade batizada com o seu nome[618], o que atestam as escavações arqueológicas. Ramsés II mandou construir celeiros para o trigo em *Pītōm* e construiu no delta a cidade residencial de *(Pī)- Ra'mĕsēs*, a qual deu seu nome[619].

Assim, concordando com Noth[620] e com outros pesquisadores, é possível que o século XIII seja o melhor período para a saída do povo hebreu do Egito. E se for possível sugerir uma data, a partir da menção da cidade de Ramsés (Êx 1.11b), então é possível pensar que os episódios do Êxodo tenham ocorrido entre 1290-1223, o período de Ramsés II. Além disso, é possível considerar tal tradição (Êx 1.11) como bastante autêntica, visto que se encaixa bem com as informações históricas que conhecemos. Para Milton Schwantes, a menção às cidades de Pitom e Ramesés no texto bíblico não pode ser atribuída a uma tradição posterior, pois a especificidade da informação de que nelas os israelitas construíram "celeiros"

---

615 A LXX fala de 440 anos, contando apenas onze gerações de sacerdotes, de Arão e Zadoque (cf. 1 Cr 5:29–34). COGAN, M. **I Kings***:* A new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 236.

616 COGAN, 2008, p. 236.

617 ALBRIGHT, 1966, p. 39, apud BRIGHT, 2003, p. 158.

618 ANDIÑACH, 2010, p. 23.

619 NOTH, 1966, p. 119-120.

620 NOTH, 1966, p. 120.

reivindica historicidade (visto que a tradução grega deturpou essa informação passando a falar apenas de cidades fortificadas)[621].

3.15.3 O Êxodo e seus aspectos sociais

Que o Êxodo é o evento mais importante para Bíblia Hebraica não é difícil de demonstrar através da quantidade de alusões diretas ou indiretas a ele. O Êxodo não é apenas o coração do Pentateuco, mas é o coração da Bíblia Hebraica. É nele que os profetas se inspiram para estabelecer as bases da aliança, que é o tema principal dos seus oráculos. É também no Êxodo que os poetas buscam inspiração para cantarem diversas canções. O Êxodo se torna um modelo redentor para Israel. Assim, considerando a complexidade desse tema, em toda a Bíblia Hebraica, procura-se nesse ponto, compreender o Êxodo à luz do nosso cântico.

Ainda que muita coisa pudesse ser dita sobre o Êxodo, a partir de diferentes textos, queremos compreender o que o autor ou os autores desse cântico sabem sobre o Êxodo. Nesse aspecto, consideramos apenas o que temos no texto para perguntar: "Quem é a comunidade desse evento?" "Como está organizado o seu trabalho?" "Qual a sua classe social?" "Como estão organizados, politicamente?" "Como eles vivem no Egito?" "O que a comunidade que canta essa canção conhece desse evento?" "Qual a ideologia religiosa vigente no Egito?" "Como a ideologia no Egito legitima o domínio e o poder?" "Qual a nova ideologia religiosa proposta no cântico?"

3.15.4 O povo hebreu: uma etnia ou classe social?

O Êxodo é um evento atestado nas principais e nas mais antigas confissões de fé de Israel (Dt 6 e 26). Para o alemão Martin Metzger[622], a estadia e a opressão no Egito devem ser vistas a partir das circunstâncias de vida dos pastores seminômades. Quando as chuvas não caiam na Palestina, era necessário apelar para áreas férteis e, nesse caso, a jornada até o vale do Nilo era uma boa opção, o que é análogo nos relatos dos patriarcas. Ele menciona uma inscrição egípcia que remonta a 1350 a.C. que descreve um grupo de seminômades que "não sabendo onde viver, veio solicitar um lar dentro da região de Faraó"[623].

Martin Noth[624] menciona o papiro de Anastasi VI da época do faraó Seti II (ca. 1205 a.C. a 1200 a.C.), no qual aparece o relatório de um funcionário da fronteira egípcia do Delta

---

621 SCHWANTES, 2008, p. 88.
622 METZGER, 1984, p. 24.
623 GALLING, Kurt. Textbuch zur Geschichte Israels, 1950, n. 18, apud METZGER, 1984. p. 25.
624 NOTH, 1966, p. 113.

para os seus superiores. Nesse relatório, o funcionário da fronteira informa que havia acabado de deixar passar uma tribo beduína de Edom. O texto diz:

> Terminamos de fazer passar as tribos dos shohus de Edom pela fortaleza de Merneptay-hotep-her-Maat, vida saúde, força, que está situada em Tjeku[625] até os lagos de Pitom[626] de Merneptah-hotep-Maat que estão em Tjeku, a fim de mantê-los em vida[627] e de manter em vida seus rebanhos segundo o beneplácito do faraó, vida, saúde, força, o sol perfeito do país todo, no ano 8[628].

Pela época da citação acima, ela possivelmente não se refere à entrada dos antepassados dos israelitas no Egito, entretanto fornece informação análoga à que temos na Bíblia. Isto é, que por causa da forme, tribos seminômades refugiavam-se no Egito, assim como fizeram os patriarcas da Bíblia. O Egito, por sua vez, os recebia, o que não parece ter sido uma coisa incomum[629]. Assim, é possível que os grupos seminômades antepassados dos israelitas, vivendo no Egito como estrangeiros, fossem recrutados contra a vontade para trabalhos braçais. A mão de obra necessária para a construção dos imensos projetos no mundo antigo, por exemplo, tornava o trabalho escravo bastante atrativo. Esse trabalho também era usado para pagamento de impostos ou explorado gratuitamente dos prisioneiros de guerra ou dos grupos populacionais vulneráveis[630]. Isso corresponde ao que é descrito em Êx 2.11, em que os hebreus são apresentados realizando um trabalho pesado. Nesse texto, o termo usado para "homem hebreu" é *ʾîš-ʿibrî*, o que pode denotar muito mais uma condição social que uma identificação étnica, conforme detalhado na teoria a seguir.

3.15.5 A teoria social do hapiru

O termo "hebreu" é utilizado 22 vezes no Pentateuco. No Gênesis, é usado para se referir a Abrão (14.13) e depois é utilizado mais 5 vezes na narrativa sobre José (Gn 39.14; 39.17; 40.15; 41.12; 43.32). Em duas dessas três vezes, o termo aparece na boca da mulher de Potifar quando parece usar o termo de maneira pejorativa para se referir a José. A última utilização em Gênesis é no contexto em que se explica porque os filhos de Jacó comiam

---

625 Segundo Noth, *ṯkw* o nome desta cidade egípcia aparece no Antigo Testamento sob a forma hebraizada Sukkōt (provavelmente o moderno *Tell el Masḥūṭa*, na parte ocidental do *Wādī Ṭumilāt*). NOTH, 1966, p. 113, n.1. Para Gunneweg, isso é uma referência à terra de Gósen, mencionada em Gn 47.1; Êx 8.18 e Êx 9.26, como região onde vivem os filhos de Jacó (GUNNEWEG, 2005, p. 50).

626 Para Noth essa é a Piton do AT, hoje conhecida como *Tell el Reṭābah*, a uns 10 km a oeste do *Tell el Masḥūṭa.* NOTH, 1966, p. 113, n.2.

627 Curiosamente isto corresponde ao que é afirmado em Gn 50.20 onde José diz que Deus transformou o mal em bem para "preservar a vida" de muitos.

628 ISRAEL e Judá: textos do Antigo Oriente Médio, 1995, p. 38.

629 O documento dá a impressão de que o fato relatado não era algo excepcional. (GUNNEWEG, 2005, p. 50)

630 WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. **Comentário histórico-cultural da Bíblia**: Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2018. p. 96.

separado dos egípcios: “porque egípcios não podiam comer pão com os hebreus, visto que é abominação para os egípcios” (Gn 43.12).

É no Livro do Êxodo que o termo mais aparece na Bíblia Hebraica, contando com 14 ocorrências[631]. Depois disso, só aparece mais duas vezes no Pentateuco (Dt 15.12). Assim, se queremos saber o que o termo significa, o texto de Êxodo é fundamental para essa a compreensão. A pergunta que agora se faz é: a que se refere o termo hebreu *(`ibrî)*? O termo *`ibrî* contém as mesmas consoantes da expressão *habiru* ou *apiru*[632]. E segundo Gleason L. Archer[633], ele é derivado, provavelmente, do verbo *´ábar,* “atravessar, passar por”, sendo, possivelmente, a forma acadiana do termo cananeu *´ibrîʸm* ou hebreu.

Martin Noth identifica *`ibrî* com *‘br* (*habiru*) ou *‘pr* (*hapiru*), o termo semelhante que aparece nas cartas de *El-Amarna* designando-os como aqueles que prestavam serviço militar a todos os governantes antiegípcios. O termo *‘br* é encontrado também nas tábuas de Mari (descobertas por Parrot, em Tell Hariri, as quais apresentam documentação da cidade de Nakhur, datando do séc. XVIII a.C.[634]) e de Nuzi (no país a leste do rio Tigre, século XV a.C.), entre os hititas da Ásia Menor até o século XIV a.C., na Síria-Palestina da mesma época e no Egito, durante as dinastias XIX e XX[635]. A partir dessas ocorrências do termo, Noth e outros pesquisadores concluem que o termo não se refere ao nome de um povo, visto que os lugares em que aparecem os nomes são muito diversos e muito distantes.

Assim, o termo *habiru* ou *hapiru* estaria muito mais associado a um estado jurídico-social. Os *hapiru* viviam à margem da sociedade e sobreviviam como estrangeiros com direitos reduzidos ou como mercenários a serviço de alguns príncipes. Outro grupo inferior socialmente falando, mas ainda distinto dos *hapiru* é o *shashu.* Este último termo é a expressão utilizada pelo funcionário da fronteira egípcia que envia o relatório para os seus superiores de que tinha acabado de deixar passar uma tribo beduína (*shashu*) para que “conservassem a vida deles e de seus rebanhos na possessão do rei”[636]. Para Kessler, esses *shashu* podem ter chegado ao Egito também como prisioneiros de guerra, assim como também podem ter vindo alguns *hapiru,* conforme aparecem na lista de prisioneiros de guerra

---

631 Êx 1.15, 16, 19; 2. 6, 7, 11, 13; 3.18; 5.3; 7.16; 9.1, 13; 10.3; 21.2.

632 Termo também aplicado a Abraão em Gênesis 14.13 (yrl+b.[ih', *hä`ibrî,* o hebreu?).

633 ARCHER, Gleason L. **Panorama do Antigo Testamento**. 4. ed. São Paulo: Vida Nova, 2012. p. 191.

634 Foram encontradas mais de 20 mil placas com escrita cuneiforme. Nessas tábuas o termo se refere a grupos de guerreiros nômades que vieram da Mesopotâmia como invasores para região de Canaã e Egito.

635 A forma *‘pr* aparecem uma estela do Faraó Amenófis II (1448-1420 a.C.), linha 30, encontrada em Mênfis onde figuram (hebreus) entre os prisioneiros de guerra trazidos pelo Faraó desde a Palestina-Siria (BADAWI, A. M. **Annales du Service des Antiquités de l’Égypte**, 42, 1943. p. 1, apud NOTH, 1966, p. 44). Outra vez, *‘pr* aparece numa estela do faraó Seti I, descoberta na cidade palestina de Beisán estabelecendo a relação dos *‘pr* egípcios com os *habiru* do Oriente Próximo (NOTH, 1966, p. 44, n.5).

636 NOTH, 1966, p. 113.

de Amenófis IV[637]. Ainda que os termos sejam usados distintamente para duas classes de pessoas (*shashu e hapiru*), na lista de prisioneiros de guerra de Amenófis IV, como cita Kessler, não me parece clara a distinção entre *hapiru* e *shashu,* pelo que prefiro pensar, junto com Donner, que ambos (*shashu e hapiru*) tiveram fim semelhante na corveia egípcia[638].

Essa teoria associa os hebreus com os *habiru* ou *hapiru* que eram as pessoas excluídas, com direitos limitados e de escassos recursos econômicos. Era também um nome dado aos nômades errantes no Antigo Oriente ou nome dado aos antigos rebeldes, conhecidos em Canaã que não se submetiam às leis dos reis. Essa teoria encontra relativo amparo no texto de Êx 21.2 – texto que regula o tratamento dado ao escravo hebreu que poderia ter sido comprado por um israelita que, supostamente, fora escravo no Egito. A teoria dos *habiru* ou *hapiru*, aqui mencionada, faz alusão à tese de que foi um grupo social de pessoas excluídas que saiu do Egito. Esse grupo não formava um grupo étnico específico nem se ligava por algum grau de parentesco, mas era formado por pessoas de diversas origens que se identificaram por causa de sua condição social que lhes era comum.

De acordo com Pixley, "os que saíram da escravidão não era uma grande família, mas um setor da classe social que formava a base da sociedade egípcia, os camponeses"[639]. O texto principal que auxilia na defesa dessa teoria é o de Êx 12.38: "Uma mistura numerosa de gente subiu com eles, ovelhas, gado e muitíssimos animais". O termo hebraico *`ëreb rab* faz alusão a uma horda de fugitivos que aproveitam o Êxodo para fugir do Egito[640]. De acordo com esse texto se preserva uma tradição de que o grupo que saiu do Egito era composto por todo tipo de gente de diferentes elementos étnicos. Com isso também estão de acordo outras passagens como a da mulher cuxita de Moisés (Nm 12.1), uma população estrangeira entre eles (Nm 11.4)[641], os midianitas que se juntaram a eles (Nm 10.29), os queneus (Jz 1.16), os calebitas (Js 15.13), e possivelmente, ainda outros escravos e fragmentos de grupos étnicos[642].

3.15.6 A teoria social baseada no parentesco – um modelo étnico

Uma teoria fundamentada numa identidade racial primitiva também tem sido defendida atualmente. De acordo com essa hipótese, teria havido vínculos familiares entre as tribos, o que explicaria a união das mesmas. John Bright defende que "Abraão, Isaque e Jacó

---

637 KESSLER, 2009, p. 55.
638 DONNER, 2010, p. 105.
639 PIXLEY, 1989, p. 18.
640 BÍBLIA. *Êxodo.* Português. Chouraqui. 1996.; CHOURAQUI, André. **Nomes (Êxodo)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Êx 12.38; p. 161.
641 Nesse texto o pecado da gula é atribuído ao povo estrangeiro que foi com eles.
642 CARRO, D.; POE, J. T.; ZORZOLI, R. O. **Comentario bíblico mundo hispano Exodo**. El Paso: Editorial Mundo Hispano, (1993-<1997). p. 125.

permanecem, no mais verdadeiro sentido, no começo da história e da religião de Israel"[643]. Os patriarcas e seus relatos fazem parte da consciência histórica e de família entre as tribos que dizem descender dos filhos de Jacó.

Rainer Kessler também defende que a unidade social de Israel é baseada no parentesco. Kessler usa essa expressão "sociedade baseada no parentesco" para destacar a contraposição à existência estatal cananeia. Ele chama a atenção para a estela de vitória de Merneptá (1213-12013) que contém um relato da campanha líbica do quinto ano do reino do faraó. Nesse estela, ao final, há um hino de vitória do soberano sobre Canaã com a descrição de três cidades: Ascalon, Gazer e Unuam. Após isso vem a frase: "Israel é devastado; não tem semente"[644]. Ainda que não se possa dizer muita coisa sobre o que é esse Israel, é claro que Israel é claramente distinto das cidades-estados de Canaã. Nossa sugestão é de que em princípio não era assim, visto que eram apenas excluídos socialmente.

Segundo Kessler, a unidade do Israel pré-estatal, simbolizada no nome Israel, está fundamentado no sistema genealógico, visto que Israel é o nome mais antigo do ancestral comum. Assim, os patriarcas das tribos são entendidos como filhos dele e os chefes dos clãs e das famílias, entendidos como seus descendentes[645]. Em contraposição, Pixley[646], ressalta que os relatos sobre Gibeon, Siquem e Jerusalém evidenciam que as tribos não descendiam todas de um único tronco familiar representado por Abraão. Além disso, Pixley também critica a teoria social baseada no parentesco por considerá-la aparentemente apolítica, desconsiderando os pobres[647].

3.15.7 Uma proposta étnico-social

As teorias sobre a origem de Israel têm, por vezes, se caracterizado por sua simplicidade ou pelo que Kessler chama de monocausalidade. Os estudos sociais de linha weberiana têm demonstrado que existe muita complexidade na formação de um povo. Com complexidade se deseja mencionar que não se pode destacar apenas um fator, como o econômico, ou o religioso ou o ideológico como exclusivo e predominante. É visível que as principais teorias sociais, na atualidade, têm auxiliado os teóricos na formulação de um quadro sobre origem de Israel[648].

---

643 BRIGHT, 2003, p. 136.
644 KESSLER, 2009, p. 56.
645 KESSLER, 2009, p. 73.
646 PIXLEY, 1989, p. 16.
647 PIXLEY, 1989, p. 16.
648 Ainda não abordaremos nesse ponto as principais teorias sobre a formação de Israel. Mencionamos apenas as três principais linhas: a do modelo da conquista guerreira (defendida por Albright [ALBRIGHT, William

Sou simpático à teoria social compreensiva de Max Weber que, diferente da teoria funcionalista de Émile Durkheim e da sociologia do conflito de Karl Marx, compreende que as estruturas da sociedade eram formadas "por uma complexa rede de ações recíprocas"[649]. Para Karl Marx[650], os fatores econômicos são exclusivamente determinantes para explicação da sociedade; já para Weber os fatores econômicos não são exclusivamente determinantes para explicação dela. A sociedade é composta por "uma complexa rede de fatos, ideias, valores e fenômenos humanos interagindo e que apenas conjuntamente podem explicar e dar sentido à ocorrência dos fenômenos sociais"[651].

Considerando a sociedade como composta por uma complexa rede de fatos que interagem de maneira complexa é que entendemos que qualquer proposta monocausal ou simplificada deve ser reconsiderada. Assim, retomamos a pergunta: que povo saiu do Egito? Foram os *hapiru* – apenas uma classe social? Ou saiu um povo ligado pelo parentesco com uma constituição étnica? Primeiro, entendemos que uma causa ou uma opção não elimina a outra. Aliás, é possível, como demonstraremos abaixo, que tenhamos duas tradições diferentes que precisam ser consideradas. Uma condição social não exclui os possíveis fatores étnicos ou vice-versa.

3.15.7.1 Uma consideração sobre o termo "hebreu"

Não parecer haver dúvida de que "hebreu" indique uma condição social que nos é apresentada e bem preservada no Pentateuco, em especial, em Êxodo. Uma análise sobre as ocorrências da palavra "hebreu" demonstrará que o termo alude à condição jurídico- social das pessoas que recebem o título. Quando o termo é atribuído a Abrão (Gn 14.13), o contexto é de guerra. Ló – o sobrinho de Abrão – fora levado como espólio de guerra dos quatro reis que lutaram contra cinco cidades, entre as quais estava Sodoma. Então alguém escapou e relatou tudo a Abrão, o "*hebreu*". Abrão, então, reuniu trezentos e dezoito homens treinados para a guerra, nascidos em sua casa (Gn 14.14). Abrão não faz parte de nenhuma estrutura de estado, ele é um *'br*, *habiru*, ou ainda "*hebreu*". Ele aparece no contexto da luta contra reis. E

Foxwell. **The Archaeology of Palestine**. Harmondsworth: Penguin Books, 1949.]), a da infiltração progressiva de seminômades criadores de gado pequeno (conforme defenderam Alt [ALT, Albrecht. **Terra prometida***:* ensaios sobre a história do Povo de Israel. São Leopoldo: Sinodal, 1987] e, depois, Noth) e a da revolução intracananeia (tendo como seu principal defensor Gottwald [GOTTWALD, Norman K. **As tribos de Iahweh**: uma sociologia da Religião de Israel liberto, 1250-1050 a.C.. São Paulo: Paulinas, 1986.]).

649 GIDDENS, 2008, p. 13.

650 Segundo Giddens (2008, p. 12.), a perspectiva de Marx se fundamentava na concepção materialista histórica. Para Marx, o que constitui a sociedade são as estruturas, e a estrutura econômica se impõe às demais. A totalidade das relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade que condiciona o processo de vida social, política e intelectual.

651 LARA, 2009. p. 60.

ainda que seu estilo seja inverso ao dos *hapiru*-salteadores, conhecidos das cartas de Tell-El-Amarna, Abrão faz parte de um dos setores dos *hapiru* de Canaã, como afirma Milton Schwantes[652].

As outras utilizações do termo "*hebreu*" ganham uma moldura egípcia. É no Egito que a mulher de Potifar se refere ao escravo José como "esse hebreu". Não há dúvida de que a condição em que José se encontra no Egito lhe faz merecer a designação de *hebreu*, o que pode significar quase um apátrida, ou melhor, um estrangeiro. Exceto a primeira ocorrência de "hebreu" para Abrão, em Gênesis, todas as ocorrências da palavra "hebreu" estão situadas no contexto do Egito (Gn 39.14; 39.17; 40.15; 41.12; 43.32). E a última (Gn 43.32) indica que o termo "hebreu" designa uma condição de possível impureza ou contaminação para os egípcios, por isso comem separado dos hebreus.

No Livro do Êxodo, as ocorrências do termo "hebreu" podem ser classificadas em quatro tipos: primeiro, as ocorrências em que se distingue um hebreu de um egípcio (Êx 1.15, 16, 19; 2. 6, 7). Nesse primeiro contexto, o radical para "hebreu" é utilizado no contexto da perseguição aos meninos hebreus e na narrativa da infância de Moisés – texto que mostra como os direitos dos meninos hebreus e das mães hebreias eram reduzidos no Egito. O segundo tipo de contexto em que "hebreu" aparece em Êxodo tem um contorno especial: são passagens que agregam a condição de trabalho em que vivia um "hebreu" (Êx 2. 11, 13): era penoso o trabalho que realizavam. Nesse segundo contexto, Moisés está adulto.

O terceiro uso do termo "hebreu" no Êxodo é amplo e reúne as ocorrências (Êx 3.18; 5.3; 7.16; 9.1, 13; 10.3) em que o termo aparece na expressão "Deus dos hebreus" (*´élöhê hä|`ibriyyîm*). Essas ocorrências têm características especiais: primeiro, aparecem sempre no contexto de confronto com o Faraó e também nas narrativas das pragas; segundo, em algumas delas, Moisés não está fisicamente diante de Faraó, mas está recebendo de Deus a ordem para ir falar com o Faraó. Terceiro, o próprio Deus é quem se apresenta para Moisés como "Deus dos hebreus" para que este, por sua vez, o apresente a Faraó. Quarto, parece que existe o conflito: Deus dos hebreus contra Faraó, o deus dos egípcios. O quarto e último uso da palavra "hebreu" no Pentateuco é na legislação que protege os escravos "hebreus", que agora podiam pertencer aos israelitas livres que também um dia foram "hebreus" (Êx 21.2; Dt 15.12).

Em geral, no Antigo Testamento, os israelitas não se chamavam a si mesmos de hebreus, mas preferencialmente de *benê Yisra'el*, isto é, israelitas. O termo "hebreu" virtualmente não aparece no AT, exceto nas narrativas do período primitivo. O termo aparece

---

652 SCHWANTES, 2008, p. 71.

em Dt 15.12 e Jr 34.9,14, passagens que se referem a uma antiga lei (Êx 21.2); também ocorre em Jonas 1.9, que é supostamente uma passagem arcaizante[653].

Em suma, o que se pode concluir, provisoriamente, acerca do termo "hebreu" a partir dessa análise é que: (1) não parece haver dúvida de que o termo se refira a uma condição social, o que já tem sido amplamente dito; (2) o povo que saiu do Egito era formado por hebreus, a designação de uma condição social, o que a própria Bíblia afirma; (3) o termo é posto geralmente na boca de estrangeiros (sejam eles egípcios ou filisteus) falando de israelitas; (4) o termo é colocado na boca de Deus, que parece se orgulhar do fato de ser e se identificar como "Deus dos hebreus"; (5) considerando que o termo *'pr* ou *'br* aparece desde o terceiro milênio até o décimo primeiro século e surge em diversos lugares que vão desde Ur, Mari, Nuzi, Alalakh, Anatólia e Egito, nas Cartas de Amarna e nos Textos de Ras-Shamra, não é possível afirmar, segundo Bright[654], que os *'pr* ou *'br* sejam os antepassados de Israel. (6) Por outro lado, se não podemos dizer que os *'pr* ou *'br* são os antepassados dos israelitas, visto que o termo é muito genérico, me parece possível dizer o contrário: que os antepassados dos israelitas foram identificados como um tipo de *'pr* ou *'br*.

(7) É possível que o termo "hebreu" tenha desaparecido no decorrer do século X a.C. E o uso posterior desse termo na Bíblia Hebraica pode ser uma memória antiga ou arcaização, como entende Bright[655]. Esse termo pode ter designado uma parte da população de Canaã, abrangendo, para os estrangeiros, tanto a população israelita quanto a não israelita, sendo esta última, progressivamente assimilada no tempo de Davi[656].

(8) Por último, parece-me possível afirmar, a partir dos contextos em que o termo "hebreu" é utilizado na Bíblia Hebraica – em especial no Livro do Êxodo – que o termo guarda uma antiga memória do que foram os antepassados de Israel; e que estes antepassados surgiram, socialmente, em oposição ao Estado; isto é, que a oposição ao Estado não é uma constituição pós-monárquica, mas pré-monárquica, visto que na literatura extrabíblica, às vezes em que os *'pr* ou *'br* aparece é, via de regra, em oposição à ordem estatal[657]; e na Bíblia Hebraica não é diferente, pois as principais ocorrências de "hebreu" ou "Deus dos hebreus" em Êxodo é no conflito contra Faraó, o grande imperador egípcio.

(9) Outra possível conclusão é que não somente o povo "hebreu" está, em sua origem, em oposição ao Estado, mas que também o "Deus dos hebreus" – termo que me

---

653 BRIGHT, 2003, p. 126.
654 BRIGHT, 2003, p. 127.
655 BRIGHT, 2003, p. 126.
656 **ISRAEL e Judá**: textos do Antigo Oriente Médio, 1995, p. 36.
657 Essa afirmação encontra respaldo nas cartas encontradas em Tell El-Amarna, nas quais o termo *apiru* designa um elemento da população da Palestina, geralmente em revolta contra a autoridade faraônica. (**ISRAEL e Judá**: textos do Antigo Oriente Médio, 1995, p. 35).

parece ser mais antigo que “Deus de Israel” – também é contra reis e contra os impérios opressores. Isso pode remontar a uma antiga memória do Deus que ainda não foi estatizado ou elevado à posição de patrono do rei ou do Estado. Isto é, parece que, segundo essa memória, o “Deus dos hebreus” é o Deus dos errantes e dos escravos primitivos. Esse “Deus dos hebreus” será, em seguida, identificado com *Iahweh* – o Deus dos israelitas (Êx 6.3, 5). Em outras palavras, é possível também dizer que o “Deus dos hebreus” depois diz seu nome – *Iahweh* – momento em que também se identifica com Deus dos israelitas.

3.15.7.2 Uma consideração sobre a teoria do parentesco

As origens de Israel não podem ser fundamentadas sobre teorias monocausais, como se tivéssemos apenas um fator social na complexa constituição desse povo. Parece não haver muita dúvida de que nas origens de Israel há um forte fator social, como apresentado acima, segundo a teoria dos *hapiru* ou *habiru*. Entretanto, associar a origem dos antepassados de Israel apenas ao fator social-econômico é restringir por demais a complexidade social que existe na constituição de um povo ou num Êxodo – evento que mais nos interessa. Não nos interessa aqui analisar como surgiu a grandeza Israel, enquanto nação. Há obras e várias teorias que podem falar sobre isso. Interessa-nos, por ora, tratar da seguinte questão: quem saiu do Egito e, por conseguinte, quem fará parte da futura grandeza Israel na terra de Canaã? É claro que para tratar dessa questão é necessário relembrar que nosso pressuposto, como já ficou evidenciado acima, é que o Êxodo é um fato histórico – não meramente literário – bem atestado nas tradições mais antigas de Israel.

Já foi apresentado acima que há quem defenda, como Pixley[658] e outros, que não foi uma família que saiu do Egito, nem um povo com identidade étnica, mas apenas uma classe social de gente oprimida e misturada (*hapiru* ou *habiru*). Kessler[659] é um dos defensores da teoria do parentesco para as origens de Israel, mas aplica a sua teoria apenas à constituição de Israel já instalado em Canaã. Nosso objetivo é retroagir um pouco mais para dizer que é possível também aplicar a teoria do parentesco ou da pertença étnica para o povo que sai do Egito, além da proposta da classe social (teoria do *habiru*). Isto é, não precisa ser uma coisa ou outra, mas, sim, uma e outras. Ao falar de pertença étnica não pensamos aqui em um Israel já constituído como o foi após a sua instalação na terra.

Por isso, para evitar mal-entendidos passamos a falar de uma pertença familiar, constituída pela lembrança ou memória de um antepassado comum, o que se pode afirmar a

---

658 PIXLEY, 1989, p. 18.
659 KESSLER, 2009, p. 56.

partir do aspecto da religião – conhecida como a religião dos pais. Gunneweg não nega que um grupo de pré-israelitas tenham estado no Egito, mas afirma que não se pode perguntar qual tribo esteve no Egito, visto que as tribos se formaram somente em Canaã[660]. Porém existe uma tradição bem atestada no Antigo Testamento que liga o povo ou, pelo menos parte dele, aos antepassados seminômades que vieram de Canaã para o Egito, como é bem descrito pela história dos patriarcas. Isso pode ser visto na confissão de fé de Israel em Dt 26 que se liga a Êx 1.5, 7.

Com isso já é possível afirmar que, ainda que não possamos reconstituir toda a história dos patriarcas – o que também não é o objetivo aqui – mesmo assim, podemos concluir que há tradições na Bíblia Hebraica que ligam partes do futuro Israel aos patriarcas e aos contextos em que viveram, conforme narrado em Gênesis. Kessler entende que há evidências de que o Israel que se forma em Canaã está baseado numa estrutura de parentesco, o que constitui a base da sociedade pré-estatal. O que pretendemos afirmar aqui é análogo ao que afirma Kessley, porém vai um pouco mais além, visto que entendemos que esta estrutura de parentesco já está presente no povo que sai do Egito, mesmo antes de entrar em Canaã.

A tese que apresentamos nesse ponto é que na origem de Israel já existe uma oposição estatal ou uma oposição imperial. Isso foi demonstrado na associação do termo hebreu com *hapiru* ou *habiru*, mas agora é reforçado com a teoria de que parte do povo que sai do Egito está constituída por uma estrutura familiar. Essa estrutura familiar é oriunda da memória de ancestrais seminômades comuns (patriarcas) que não viviam sob a estrutura de estado, mas tinham suas próprias leis. Ainda que não seja possível demonstrar isso agora, o que pode ser feito no próximo capítulo, essa estrutura familiar foi levada para Canaã, o que pode ter sido a causa da não-dissolução desse povo, mesmo enquanto vários estados e impérios caíam[661].

Assim, ainda que não se possa comprovar que a liga das doze tribos já estivesse presente no Egito, visto que elas vão se formar posteriormente[662], já deve ter existido um sentimento de pertença entre as famílias no Egito ligado ao nome Israel, que aparece reiteradamente na tradição do Êxodo. Para Kessler[663], é provável que a consciência da pertença da grandeza do Israel posterior, originalmente, tenha estado relacionada à adoração ao Deus *Iahweh.* Porém não há apenas esse fator; existe também o fator genealógico que liga

---

660 GUNNEWEG, 2005, p. 50, 58.

661 Roland de Vaux (2004. p. 32) afirma que, quando chega a época da monarquia, a estrutura das tribos – existente na época dos juízes – é modificada pela estrutura administrativa do estado. O que se manterá será apenas a lembrança de pertencer a uma tribo, mas a unidade social que se preserva é a família ou o clã, em que a unidade social e os costumes antigos se mantêm e são preservados.

662 O cântico de Débora, por exemplo, mesmo sendo um texto bem antigo, fala de dez tribos. Ver DREHER, 1984, p. 17.

663 KESSLER, 2009, p. 72.

as famílias a um ancestral antigo – que em nosso caso, Israel parece ser o ancestral antigo mais comum. Nesse ponto Kessler entende que essa unidade constituída por meio de genealogia pode ser chamada de unidade étnica. Ele afirma:

> Isso pressupõe obviamente deixar para trás modelos de etnicidade que se orientam segundo a língua e cultura comuns ou até segundo raça comum. É a linha dos próprios textos bíblicos se definimos com Kathryn Kamp e Norman Yoffee etnicidade unicamente a partir da genealogia: "Sociólogos e antropólogos culturais definem um grupo étnico como um número de indivíduos que se veem a si mesmos 'como ligados por um ancestral comum, real ou fictício e que são assim considerados por outros"'.[664]

Considerando que a estela de Mernepta (1224-1214), já mencionada acima, cita Israel, é provável que já existisse Israel em torno de 1220 a.C., como afirma Milton Schwantes. Ele também afirma que ninguém luta antes de ter condições de fazê-lo. Então esse Israel da estela precede em um bom tempo à data que é mencionada no enfrentamento do Faraó. Porém, Schwantes segue afirmando que essa grandeza Israel, citada na estela e que já deveria ter existido antes, desconhece o Êxodo e não conhece *Iahweh*[665]. É possível concordar com Schwantes quando ele afirma que a possível data do Êxodo está próxima da citação da Estela. Porém não considero razoável acreditar que o Israel da estela não seja o povo que está vinculado pelo sentimento de pertença a um ancestral antigo (além, é claro da condição social); parece mais provável aceitar que o povo entendido por Israel no Egito veio a Canaã. Pois é assim que as tradições bíblicas antigas os ligam, assim como também faz o Cântico da Realeza (Êx 15.1-18), possivelmente antigo.

Ainda vale ressaltar que a estrutura familiar ou dos clãs seminômades é encontrada amplamente na narrativa do Êxodo. Isso reforça a ideia de que existe uma estrutura familiar ou clânica, com sentimento de pertença étnico-genealógica, entre o povo que sai do Egito, além da mistura de gente que vai também com eles. As principais características da família dos seminômades descritas nas narrativas patriarcais são: uma economia autossuficiente, com pastoreio realizado pelos filhos ou componentes do clã; autonomia jurídica e uma estrutura de liderança à parte do Estado; independência religiosa – não dependia dos altares do Estado e realizava seus cultos fora das cidades; ainda quanto ao aspecto religioso, a religião da família adota a adoração ao Deus do pai.

Todas as características acima podem ser encontradas na tradição do Êxodo. O texto cita a existência de animais, o que caracteriza a economia baseada no pastoreio (Êx 10.9, 24; 12.21, 32, 38); além disso, várias passagens citam a existência de anciãos na comunidade, o que não seria possível se existisse ali apenas um grupo de escravos sem a estrutura familiar ou

---

664 KESSLER, 2009, p. 74.
665 SCHWANTES, 2008, p. 56.

clânica (Êx 3.16; 4.29; 12. 3, 21; ver também 6.14, 25; há ocorrências também do termo anciãos em Êx 17.6; 18.12). Quanto à questão religiosa, por várias vezes, se apresenta ao Faraó a necessidade de ofertar sacrifícios no deserto, a três dias de caminhada (Êx 3.18; 5.3, 8, 17; 8.8, 21, 23, 24, 25); quanto à fidelidade ao Deus do pai, comum na religião das famílias, isso é visto em Êx 15.2 e em inúmeras outras passagens de Êxodo (3.6,13, 15, 16; 4.5; 13.11 etc.).

Outra característica das estruturas familiares é a migração. Isso não é só uma característica do seminomadismo. Mesmo a partir de uma analogia moderna, é possível dizer que quem migra são famílias ou grupos que possuem afinidade étnica. Há vários motivos para as migrações atuais, porém o que se assemelha mais atualmente ao que temos no Êxodo bíblico é a diáspora involuntária como resultado da violência, perseguição ou fome. Robin Cohen[666], renomado pesquisador judeu das diásporas globais, classifica as migrações em cinco categorias: vítima (por exemplo, africanos, judeus e armênios), imperial (britânicos), trabalho (indianos), comércio (chineses) e cultural (naturais das Caraíbas). A história do Êxodo se parece com a diáspora vítima. Assim vale destacar que resguardadas as diferenças entre o mundo antigo e o moderno as categorias sociais utilizadas merecem, no mínimo, consideração.

O que Cohen identificou em suas pesquisas é que, independente da causa ou categoria das diásporas, existem algumas características comuns entre elas. As sete características possivelmente comuns entre as diásporas são: (1) Primeiro, guardam uma memória coletiva e mito sobre a pátria, que envolve um compromisso com a sua preservação e a crença. (2) Em segundo lugar, há uma idealização do suposto lar ancestral. Aqui os mitos de uma origem comum são muitas vezes territorializados, enquanto fantasias altamente românticas do "país antigo" são fabuladas e declaradas. A "terra prometida" dos judeus fluía leite e mel. Os cedros envelhecidos e o aroma da hortelã no Monte Líbano podem ser usados para remover o cheiro dos cadáveres produzidos na recente guerra civil[667].

(3) Um movimento voluntário ou forçado da terra natal para uma nova ou novas regiões. O contraste entre a condição atual da diáspora e seu passado imaginado é resolvido pelo retorno real ou pela ajuda dada aos movimentos de retorno pela diáspora como meios certos para superar sua existência precária e isolada no exílio. (4) Uma forte consciência de grupo étnico sustentada por um longo tempo. Isto é, há um sentido de solidariedade com os membros do mesmo grupo étnico que também vivem em áreas de diáspora. (5) Uma quinta característica é uma relação conturbada com a sociedade de acolhimento. Esta característica

---

666 COHEN, Robin. **Global Diasporas**: An Introduction. Second Edition. New York – EUA; Oxford – London: Routledge, 2008.

667 COHEN, 2008, p. 165.

de uma diáspora é, infelizmente, muito comum e há apenas um grupo[668] mencionado que não experimentou em algum momento a discriminação nos países de sua migração[669].

(6) Um senso de corresponsabilidade com membros coétnicos em outros países. A sensação de mal-estar ou diferença que os povos da diáspora sentem em seus países de residência é acompanhada por uma tendência a se identificar, em vez disso, com outros membros de sua diáspora em outros países. Não obstante, muitas vezes há muita tensão na relação entre comunidades coétnicas dispersas. Um vínculo de lealdade ao país de refúgio ou assentamento concorre com a solidariedade étnica. Há também frequentemente uma considerável relutância por parte daqueles que avançaram bastante no caminho da assimilação para aceitar um vínculo muito próximo com um grupo étnico desprezado ou de baixo status social no exterior[670].

(7) A sétima e última fibra da corda da diáspora é a possibilidade de uma vida criativa e enriquecedora em países hospedeiros tolerantes. Mesmo as vítimas da diáspora podem achar suas experiências, nos estados-nações, modernas, enriquecedoras e criativas, bem como enervantes e aterrorizantes. As consideráveis realizações intelectuais e espirituais dos judeus na diáspora simplesmente não poderiam ter acontecido em uma sociedade tribal estreita como a da antiga Judéia. Os armênios e irlandeses prosperaram material e politicamente na "terra da oportunidade", os EUA. Os palestinos são caracteristicamente mais prósperos e mais instruídos do que os habitantes locais nos países de seu exílio[671].

Ainda que a proposta de Cohen tenha recebido críticas, concordo com Giddens[672] que o estudo de Cohen mostra sua validade por “demonstrar que as diásporas não são estáticas, mas antes processos continuados de manutenção da identidade coletiva e de preservação da cultura étnica”. É claro que no Êxodo não temos uma diáspora, mas uma migração que pode, guardadas as devidas distinções, assemelhar-se ao que propôs tão acertadamente Cohen no estudo das migrações globais do mundo atual. Nesse sentido, sociologicamente falando, referir-se ao Êxodo, sem falar da identidade étnica ou de uma solidariedade étnica significa, de alguma forma, simplificar o fato social que é por si só demasiadamente complexo.

---

668 As principais exceções a essa regra são aquelas diásporas que eram, na verdade, colônias de colonos. Os britânicos nos domínios e na América do Norte, e os portugueses no Brasil conseguiram estabelecer sua própria hegemonia na linguagem, no direito, nos direitos de propriedade e nas instituições políticas, forçando os indígenas a se defenderem.

669 COHEN, 2008, p. 166.

670 COHEN, 2008, p. 167.

671 COHEN, 2008, p. 168.

672 GIDDENS, 2008, p. 265.

3.15.7.3 Como viviam os hebreus no Egito?

Na busca por tentar identificar como vivia no Egito o povo que cantou esse hino (Êx 15.1-18), nos valemos de outras informações presentes na tradição do Êxodo. O nosso canto não descreve a situação em que o povo vivia. Mas, a considerar pela euforia descrita em nosso cântico após o evento da libertação, é possível aceitar que o povo que cantou esse hino veio de muita amargura e muita opressão. O verso 2 do Cântico da Realeza expressa essa alegria da seguinte forma: "A minha força e a minha canção [é] *Yāh,* e se tornou para mim como salvação, este [é] o meu Deus, e o louvarei, [é] o Deus de meu pai, e o exaltarei". Se for possível conjugar essa leitura com outras passagens de Êxodo e com informações extrabíblicas, é possível reconstituir a situação em que viveu o povo hebreu no Egito.

Depois que Faraó conscientizou o povo egípcio do perigo que ofereciam os hebreus parecem ter sido hostilizados por todo o povo egípcio (Êx 1.13), o que ficou gravado na memória do povo ainda presente na confissão de fé de Deuteronômio 26.6: "os egípcios nos maltrataram e nos oprimiram". O povo hebreu foi então submetido ao trabalho forçado, uma espécie de corveia, isto é recrutamento de homens para projetos públicos de trabalho em massa. As corveias não foram incomuns no mundo antigo, existindo no Egito, em Canaã[673] e depois até mesmo em Israel[674].

Em Êx 1.11, 13 há três expressões que podem resumir as três principais condições em que vivem os hebreus no Egito. O texto diz: "[11]E impuseram sobre eles chefes de *corveia* (trabalhos forçados?) para *oprimi-los* com os seus *trabalhos forçados* (ou cargas). E edificaram para o Faraó as cidades-celeiro Pitom e Ramsés". A primeira é "colocaram sobre eles *Särê missîm"* que é literalmente "chefes de corveia" ou "chefes de tributos". A segunda é o primeiro verbo "oprimir" utilizado em Êx 1.11 (*`annötô* de *ʿinnâ*) que também pode significar "humilhar, oprimir"[675]. A terceira expressão é o particípio *sebälöt* que faz alusão à carga imposta ou ao trabalho escravo imposto aos israelitas, que curiosamente só aparece no Livro do Êxodo. Essa terceira condição é reforçada pelo termo *ʿābad* usado em Êx 1.13, explicado mais abaixo.

---

673 Na correspondência dirigida pelos soberanos de Canaã a Amenófis IV (1379-1362) e a seu pai Amenófis III, descobertas na atual *El-Amarna*, nas proximidades do Nilo, encontra-se a carta de Biridiya, o rei de Meguido. Em um trecho dessa carta o rei menciona a corveia, quando diz: "Que o rei, meu Senhor, pense em seu servo e em sua cidade. Ora eu tomo conta de lavouras em Shunama (Shunem) e conduzo homens de corveia". **ISRAEL e Judá**: textos do Antigo Oriente Médio, 1995, p. 26.

674 PROPP, 2008, p. 132.

675 COPPES. Leonard J. ʻānâ. In: HARRIS; ARCHER, 1998, p. 1143.

3.15.7.4 Vivem como trabalhadores da corveia egípcia

O radical de *missîm* utilizado em Êx 1.11 é utilizado no Antigo Testamento algumas vezes para se referir ao trabalho forçado[676]. Ele aparece também junto com outros termos para designar, trabalhos servis[677]; faz parte de uma locução que significa ser reduzido a trabalho forçado[678]; e também é usado para se referir aos trabalhadores forçados[679] e ao recrutamento de trabalhos forçados[680] – a corveia[681]. Esse termo é significativo porque '*mas' (*de sm*;)* também pode significar tributo, cobrança (de tributo) e está diretamente associado à corveia. É um trabalho pesado e não remunerado.

Das 23 ocorrências do termo '*mas'* no Antigo Testamento, três possuem uso mais recente; os demais ocorrem em literatura antiga. O uso do termo também chama a atenção porque a condição a que os hebreus foram submetidos no Egito (*mas*) foi, depois, a mesma condição que os israelitas impuseram aos cananeus. Também mantiveram essa condição no reinado de Davi, que criou um setor responsável por manter o '*mas'* em funcionamento. E manteve-se no reinado de Salomão – que agora já não incluía apenas os estrangeiros e prisioneiros de guerra, mas até mesmo os israelitas. É que, historicamente falando, não é incomum que o oprimido também se torne opressor[682]. O que revela que a condição da corveia (descrito pela expressão '*mas'*) é característica do Estado, do império, portanto, está em oposição ao ideal do Reino de Deus[683]. Assim, a libertação de Deus é a libertação de um serviço ilegalmente imposto aos que estavam em vulnerabilidade.

Outro termo hebraico semelhante a '*mas'* é '*māsā^{h}'* que ocorre apenas no hifil e significa derreter, dissolver[684]. Não é possível ter certeza de que os dois termos estejam relacionados. Entretanto, se houve alguma correção semântica entre os dois termos, é evidente que nisso há certa lógica, visto que os que estão na condição de '*mas'* não deixam de ser aqueles que ficam desfalecidos, 'derretidos' (?). Essa condição de desfalecimento é possivelmente compreendida a partir da descrição de trabalho que tinham os *apiru* no Egito.

Na literatura extrabíblica há informações análogas às que encontramos na Bíblia acerca do trabalho imposto aos hebreus no Egito. No papiro Leyde 348, encontra-se o fragmento de uma carta que descreve o serviço dos *hapiru* a serviço de Ramsés II, o possível

---

676 Js 17. 13; Et 10.1
677 Gn 49.15; Js 16.10; 1 Rs 9.21
678 Dt 20.11; Jz 1.33. Is 31.8; Lm 1.1
679 2 Sm 20.24; 1 Rs 4.6; 5.27b
680 1 Rs 25.7a; 9.15, 21; 2 Cr 8.8
681 ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 385.
682 FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. 50. ed. rev. e atual. São Paulo: Paz e Terra, 2011. p. 44.
683 CARR, G. Lloyd. mas. In. HARRIS; ARCHER, 1998, p. 1218.
684 KIRST, 2011, p. 132.

rei do período do Êxodo. No fragmento da carta, um trecho diz: "Distribuí rações aos homens de tropa e aos *apiru* que fazem o transporte de pedras para o grande pilone... de Ramsés Miamum"[685]. Os homens de tropa são, provavelmente, os egípcios. E os *apiru,* como já nos referimos a eles antes, são uma alusão aos hebreus no Egito ou aos *hapiru* (dos textos cuneiformes). Aqui no texto eles são descritos como responsáveis pelo trabalho mais pesado, pelo transporte de pedras.

3.15.8 Vivem oprimidos, afligidos e humilhados

Com a expressão hebraica *`annötô* de *ʿnh* (hn[ II no piel) temos outra condição do povo hebreu, que possivelmente alude ao estado social em que viviam aqueles que posteriormente, quando libertados, cantaram o Cântico da Realeza. A palavra hebraica *`annötô* descreve não apenas um estado social, mas também um estado psíquico. Na pesquisa atual, o verbo tem[686] recebido o significado de "violentar, coagir, dominar, humilhar e enfraquecer". Aqui existe a dimensão da violência, e é utilizado em nosso texto para se referir à situação dos israelitas que, tendo se tornado fortes demais, foram colocados sob o jugo dos funcionários da corveia, os quais tinham por principal função *oprimir, encurvar, humilhar* os israelitas. O verbo no piel tem ampla utilização na Bíblia Hebraica[687] e geralmente assume o mesmo sentido de *encurvar*, *humilhar*, *forçar para baixo*.

A questão é que os hebreus são degradados socialmente através do recrutamento forçado da corveia e também são maltratados física e psicologicamente. Quanto à coerção física, a narrativa bíblica não deixa dúvida de que ela também tenha ocorrido. Em Êx 2.11 Moisés viu dois egípcios espancando um hebreu, e em Êx 5.14 os capatazes israelitas são espancados porque os israelitas não conseguiram produzir a mesma quantidade de tijolos, quando lhes foi tirado o fornecimento de palha. O objetivo com tamanha opressão era claro: "para que não se tornassem numerosos" (Êx 1.10), o que parece indicar que a quantidade de trabalho produziria problemas de saúde e acidentes de trabalho; com isso ficariam esgotados e desmoralizados e, por conseguinte, fecundariam menos.

---

685 **ISRAEL e Judá**: textos do Antigo Oriente Médio, 1995, p. 35.

686 Milton Schwantes mostra a posição de L. Delekat que entendeu o verbo hn[II no piel como "tornar alguém conformado ou provocar resignação". Entretanto, Schwantes contesta a posição de Delekat após uma análise detalhada de hn[na Bíblia Hebraica. SCHWANTES, Milton. **O direito dos pobres**. São Leopoldo: Oikos, São Bernardo do Campo: Editeo, 2013. p. 38-55.

687 O termo é utilizado, com frequência, para o agir de alguém superior em relação a um povo inteiro (Gn 16.13; Êx 1.11; Dt 26.6; 1 Sm 12.8; 2 Sm 7.10; Sl 94.5; cf. Is 60.14; Sf 3.19 etc.). É utilizado para o contexto em que Tamar é forçada para baixo pelo seu meio-irmão que a estupra (2 Sm 13.14); também utilizado na passagem em que Sarai oprime (encurva) Hagar, o que a fez fugir de sua presença (Gn 16.6). SCHWANTES, 2013, p. 48-50.

A expressão hebraica aqui traduzida por opressão, encurvamento denota o estado de espírito dos israelitas, como é frequentemente demonstrado por toda a narrativa de Êxodo. Outra expressão que caracteriza esse mesmo estado de encurvamento e humilhação é descrita pela expressão "e amargaram a vida deles" (*wayümärürû ´et-Hayyêhem*). Milton Schwantes escreve:

> Pode-se dizer que os textos concordam em descrever os israelitas como trabalhadores forçados nas construções faraônicas. Coube-lhes "construir" (Êx 1.11) e "fazer tijolos" (Êx 1.14;5). São "oprimidos (Êx 1.11-12;3.7; Dt 26.6,7), "escravizados" (Êx 1.13-14;2.23; 5.9;6.5; Dt 6.21; 26.6), "tiranizados" (Êx 1.13-14), "sobrecarregados" (Êx 6.6,7), "amargurados em sua vida" (Êx 1.14). Realizam "trabalhos forçados" (Êx 1.11), são "carregadores" (Êx 1.11; 6.6-7); trabalham sob comando dos feitores (Êx 1.11; 6.6-7) e de capatazes (Êx 5). Por isso, "gemem" e "gritam" (Êx 2.23-24; 3.7-9; 6.5; Dt 26.7)[688].

A opressão é o tema predominante nesta unidade e também no Êxodo. Os hebreus são desumanizados na medida em que são encurvados pelos seus opressores que também, por sua vez, se tornam menos humanos na medida em que também desumanizam. Isso constitui num interessante paradoxo, pois os que escravizam se tornam também escravos, e os que são oprimidos por vezes também se tornam opressores[689]. Na narrativa do Êxodo, os egípcios se tornam escravos dos seus medos (Êx 1.12) e usam o poder para violentar, explorar e oprimir. A humilhação a que os israelitas são submetidos tem a finalidade de torna-los menos sujeitos, de anularem sua identidade (étnica e religiosa) que precisará ser restaurada no processo de libertação, a qual culminará na principal percepção de si mesmos e da realeza de Deus.

A palavra do povo pedindo a Moisés parar com o processo de libertação e até a própria palavra de Moisés ao Senhor não são palavras do próprio povo. No fundo são palavras do opressor ditas pelo povo. É a palavra que diz "não" à libertação e ao enfrentamento. O opressor não quer libertar o oprimido e quando o faz, faz por obrigação. Não consegue ficar sem ele e o procura para oprimi-lo novamente (Ex 14.5). Para continuar sendo dominador, o dominador precisa dos que se submetem à dominação. É como se Deus estivesse a um só tempo libertando os oprimidos e libertando o opressor.

O oprimido é liberto da opressão e o opressor liberto da sua dominação. O oprimido precisa aprender a viver com sua liberdade. O opressor tem de viver sem a preocupação vigilante de manter a escravidão em crueldade. Os que não conseguem viver livremente querem voltar ao Egito. E faraó também quer voltar a ser senhor. Como Faraó não consegue viver sem dominação morre tentando reaver seu poder sobre os ex-escravos. No sentido contrário, isso acontece aos hebreus que não conseguindo adaptar-se à liberdade morrem no

---

688 SCHWANTES, 2008, p. 89.
689 FREIRE, 2011, p. 41.

deserto por sua obstinação de tentar voltar ao Egito. No reinado de Deus essa lógica de dominação não existe.

3.15.9 Vivem como escravos

O que é possível compreender a partir da narrativa do Êxodo é que houve possivelmente dois estágios de servidão. O primeiro estágio parece ter sido o da corveia e o segundo estágio, o mais duro, foi o da escravidão cruel. Isso é possível deduzir de Êx 1.11-14, conforme abaixo:

> [11]E puseram sobre eles chefes de corveia para os oprimirem (encurvarem) com as cargas deles. E construíram cidades celeiros de Pitom e Ramsés para o faraó. [12]Porém, quanto mais os oprimiam, mais se multiplicavam e abriam espaço. [13]Eles se aborreciam por causa dos filhos de Israel. Os egípcios escravizaram os filhos de Israel com crueldade. [14]E amargaram a vida deles com a cruel escravidão, [no trabalho] com o barro, com tijolos e com todo o tipo de escravidão nos campos; a todo o tipo de escravidão eles foram submetidos com crueldade.

O texto acima apresenta os dois estágios de servidão acima mencionados. O primeiro parece ter sido um trabalho árduo – algo como a corveia, já mencionado acima. Esse trabalho estava mais vinculado à construção, como fica evidente na descrição do trabalho dos *'apiru* a serviço de Ramsés, no papiro Leyde 348[690]. O segundo estágio parece ter vindo após a verificação dos resultados obtidos com o primeiro tipo de opressão. Assim, "quanto mais eram oprimidos, mais se multiplicavam e abriam espaço (se espalhavam?)" (Êx 1.12). O que chamo de segundo estágio vem descrito a partir do versículo 13. Visto que os israelitas se multiplicavam ainda mais, apesar da opressão já infligida, então os egípcios se aborreceram e amargaram a vida deles com a cruel escravidão.

A seguir, então, o texto descreve em que tipo de serviço os israelitas passaram a trabalhar (Êx 1.14). Agora o trabalho não estava mais restrito à construção de cidades (como foi com Pitom e Ramsés) descrita no versículo 11, mas com o barro, com tijolos e também incluía "todo o tipo de escravidão nos campos" – trabalho agrícola. Por fim, o texto amplia mais as atividades dos israelitas, na condição de escravos, ao informar que eles "foram submetidos a todo tipo de escravidão" possível, e com um detalhe a mais: essa servidão veio com requintes de "crueldade" (Êx 1.14).

Essa memória ficou gravada e foi repassada adiante, o que é ainda possível identificar nos credos de Israel. Em Dt 26.5, 6 essa lembrança está registrada: "Arameu quase a perecer foi meu pai, e desceu para o Egito, e lá viveu como estrangeiro com pouca gente; e

---

690 **ISRAEL e Judá**: textos do Antigo Oriente Médio, 1995, p. 35.

lá se tornou em nação grande, forte e numerosa. Mas os egípcios nos maltrataram, e afligiram, e nos impuseram uma dura escravidão". Mesmo aqui, nessa confissão, a dura servidão parece ser o ápice do sofrimento e da humilhação que os israelitas sofreram. Como bem afirma Milton Schwantes[691], a tradição do Êxodo evidencia o que Israel experimentou nos primórdios da sua história na condição de escravos e estrangeiros. Por isso, recorre sempre a essa memória para fundamentar seu comportamento em relação aos estrangeiros[692] e aos escravos[693].

Considerando que a principal preocupação nesse capítulo é com o Cântico da Realeza, em virtude do tema da realeza de Deus, seria possível perguntar: haveria, pois, alguma evidência de que o povo que cantou esse hino corresponde à situação acima apresentada – de corveia, opressão e escravidão? No Cântico da Realeza *Iahweh* é celebrado como "minha força, minha canção e minha salvação". Esses adjetivos são o oposto dos termos que descrevem como viviam os escravos no Egito (Êx 1.11-14), como será explicado a seguir, na mensagem do cântico.

3.16 Ocontexto literário

3.16.1 O Livro do Êxodo

O Cântico da Realeza (Êx 15.1-18) está no coração do Livro do Êxodo. Ele divide o antes e o depois da História de Israel, segundo a narrativa dessa obra literária. O Livro do Êxodo já recebeu várias divisões. Abaixo apresentamos algumas das mais conhecidas. Geralmente ele é dividido em duas, em três ou até em quatro partes, conforme se apresenta abaixo:

Parte 1 – Deus liberta Israel da escravidão	-	*Êx 1.15–21*
Parte 2 – Deus faz uma aliança com Israel	-	*Êx 15.22 – 40*[694]
Ou		
Parte 1– Deus liberta Israel da escravidão	-	*Êx 1.15–21*
Parte 2 – O Sinai e o Pacto	-	*Êx 15.22 – 24*
Parte 3 – O tabernáculo e o culto divino	-	*Êx 25 – 40.*
Ou ainda,		
Parte 1– A história de Israel no Egito	-	*Êx 1.15–21*

691 SCHWANTES, 2013, p. 81.
692 Lv 25.42, 55; 26.13; Dn 5.15
693 Êx 22.20; 23.9; Lv 19.33-34; Dt 10.10, 26.6.
694 Outro modelo utilizado na divisão de duas partes é: Deus liberta Israel do Egito (1-18); Deus faz uma aliança com Israel (19-40).

Parte 2 – A jornada do mar ao Sinai	-	*Êx 15.22 – 18*
Parte 3 – O pacto no Sinai e a prescrição da lei	-	*Êx 19 – 24*
Parte 4 – A construção do tabernáculo	-	*Êx 25 – 40*[695].

Embora as divisões acima não sejam as únicas propostas existentes, elas são as mais comuns. Além dessas, há quem prefira fazem uma divisão geográfica do livro, como John Durahm[696] (Israel no Egito: 1.1–13.16; Israel no deserto: 13.17–18.27; Israel no Sinai: 19.1–40.38). Além da divisão geográfica, Durahm destaca que o fio condutor do Livro do Êxodo é a presença de Deus. Essa presença se revela a Moisés (Êx 3–4; 23–34); é revelada na libertação e na condução do seu povo pelo deserto (Êx 15–17); é revelada a Israel – o sacerdócio real (Êx 19–20); manifesta-se através da aliança e das suas cláusulas, os mandamentos (Êx 20–23.24); por fim, é presenciada no culto (Êx 25–31; 35–40).

Para James Hyatt, a melhor estrutura do Livro do Êxodo é a da jornada, por isso divide a obra em: A jornada do Egito ao mar: 1.1–15.21; Jornada do mar ao Sinai: 15.22–18.27; Eventos e Leis na estadia no Monte Sinai: 19.1– 40.38[697].

Outra sugestão semelhante é a de Mark S. Smith, o qual também vê o Êxodo na perspectiva da peregrinação. Ele divide o livro em duas partes. Cada parte inicia com uma peregrinação e é seguida por dois chamados ou duas alianças. Na primeira parte do livro (1.1–14.31), temos a peregrinação de Moisés do Egito a Midiã (1–2), o primeiro chamado e confronto com Faraó (3.1–6.1) e o segundo chamado de Moisés e o confronto de *Iahweh* com o Faraó (6.2–14.31). A segunda parte da obra (15.22–40.38) também inicia com uma peregrinação, mas desta vez é a de Israel, que segue o mesmo percurso de Moisés: do Egito a Midiã. Essa peregrinação é seguida da primeira aliança de Israel e as primeiras tábuas (capítulos 19–31) e, depois, da segunda aliança com Israel e as segundas tábuas (capítulos 32-40).

Outros preferem ver todo o Livro do Êxodo sob a ótica de uma grande aliança de *Iahweh* com o seu povo, dividindo também o livro em três partes: a libertação do povo da aliança do Egito: 1–18; o estabelecimento do pacto de *Iahweh* com Israel: 19–24; a entrada no lugar do pacto, isto é, o tabernáculo: 25–40[698].

---

695 SARNA, 1991, p. 6.
696 DURHAM, John I. **Exodus**. Waco: Word Books, 1987, p. 7-10.
697 HYATT, J. Philip. **Exodus**. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, London: Marshall, Morgan & Scott Publ. Ltd., 1983. p. 5-6.
698 WENDLAND, Ernst H. **Exodus**. Milwaukee [s.n.] Northwestern Pub. House 1984. p. 3-4.

3.16.2 O lugar do Cântico da Realeza no livro do Êxodo

Com as divisões apresentadas acima, já é possível observar que o Cântico da Realeza encerra a primeira grande parte do Livro do Êxodo. O cântico apresenta uma poesia que serve de moldura para o final do primeiro grande complexo literário do Êxodo. Além disso, o hino (Êx 15. 1-18) também funciona como conectivo para ligar Êx 1 – 14 com Êx 15.22 – 40. O lugar das poesias bíblicas dentro das grandes unidades literárias merece um estudo a parte. A poesia bíblica, por vezes, funciona como moldura para as narrativas, antecipando de maneira poética (e até profética) o que está por vir; ou também pode funcionar como conclusão poética de toda a narrativa. Genesis 49 e Deuteronômio 32 e 33 ocorrem no final dos livros bíblicos narrativos. No Livro de Samuel, três poemas amarram todo o livro e suas narrativas (1 Sm 2; 2 Sm 1; 2 Sm 22). Eles funcionam como interpretações poéticas de todo o texto. Assim como os hinos nacionais, os poemas em Israel interpretam narrativas com as quais estão associadas.

O lugar do Cântico da Realeza (Êx 15.1-8) no Livro do Êxodo segue o mesmo princípio do Cântico de Débora em Jz 5. Como Juízes 5, o poema em Êxodo 15 é um hino de vitória anexado à narrativa da vitória. No caso do Cântico da Realeza, a narrativa precedente (em Êx 13.17–14.31) fornece o contexto imediato para a primeira parte da canção (Êx 15.1–12). De igual modo, tudo o que vem após o Cântico da Realeza, no Livro do Êxodo, como a caminhada no deserto, a estadia no Sinai e a construção do tabernáculo, fornece o contexto literário posterior à segunda parte do Cântico da Realeza (Êx 15.13–18).

Para Mark S. Smith[699] os acadêmicos deram muita atenção à datação do cântico e à sua relação com o *corpus* da poesia javista, mas deixaram de considerar o cântico dentro do restante do contexto geral do Êxodo, o que ele considera como *corpus* sacerdotal. Com essa afirmação é que Smith justifica o seu empreendimento de analisar o poema dentro do contexto do livro, bem como as molduras que foram colocadas antes e depois do poema. Para Smith[700], a primeira parte da canção (Êx 15.1–12) contempla o passado recente – a travessia pelo mar – enquanto a segunda parte do cântico (Êx 15.13–18) aponta para a marcha triunfal do povo para o monte Sinai.

A primeira seção do cântico (Êx 15.1–12) repete quatro vezes a vitória que se conquistou sobre o Egito. E o texto apresenta várias conexões com o contexto imediatamente anterior. Os versos 1b (cavalo e o que cavalgava, lançou no mar) e 4 (as carruagens de Faraó e o seu exército atirou no mar; e os seus escolhidos, os seus escudeiros, foram afundados no

699 SMITH, 1997, p. 205.
700 SMITH, 1997, p. 207.

mar de juncos) de Êx 15 podem conectar-se com Êx 14.27 (derribou os egípcios no meio do mar). O texto de Êx 15.3 (*Iahweh* [é] homem de guerra) pode estar relacionado à Êx 14.14 (*Iahweh* lutará por vós).

Outras relações podem ainda ser observadas, como Êx 15.5 (Abismos os cobriram, desceram em profundezas como pedra [ver também 15.10]) com Êx 14.27 (*Iahweh* os derribou no meio do mar); Êx 15.8 (ao sopro das tuas narinas) com 14.21 (*Iahweh* enviou um forte vento do oriente que soprou toda a noite); ou ainda, Êx 15.9 (Dizia o que se torna inimigo: perseguirei, alcançarei, dividirei os despojos) pode se relacionar com Êx 14.23 (os egípcios os perseguiram). James Watts[701] demonstrou com muita propriedade a relação que existe entre o Cântico do Mar[702], aqui chamado de Cântico da Realeza, e a narrativa precedente do Êxodo. Para ele o Cântico do Mar contém muitos links semânticos e temáticos com cap. 14 e conexões suficientes com o contexto maior para mostrar que é parte integrante da unidade literária que compreende Êx 1.1 – 15.21.

O hino não pretende descrever um registro do evento do mar. Seu objetivo é celebrar a soberania de *Iahweh*. Por isso, separado de seu contexto, não saberíamos a quais eventos o cântico se refere. A partida do Egito nunca é mencionada. Isso também pode ser uma evidência de antiguidade: quem o cantou originalmente não estava preocupado em descrever o evento em seu cântico. De fato, a música seria difícil de entender, não fosse pela versão narrativa que a acompanhava. Talvez seja por isso que o relato da prosa foi colocado antes da canção na ordenação canônica dos materiais relativos ao episódio final e culminante da libertação dos israelitas da opressão no Egito. Após a leitura da narrativa precedente ao Cântico da Realeza, o leitor pode compreendê-la, aprecia-la e se deixar ser envolvido em suas imagens emocionais.[703] A moldura não foi necessária originalmente, quando as testemunhas oculares não precisavam dela, por estarem bem próximos dos eventos.

O tema da peregrinação, muito importante, no restante do Livro do Êxodo, é também apresentado na segunda parte do Cântico da Realeza, como observou Smith. Ele acredita que a redação sacerdotal pode ter interpretado a expressão “no monte da tua herança”, no v. 17,

---

701 WATTS, James W. Psalm and story. Inset Hymns in Hebrew Narrative. **Journal for the Study of the Old Testament,** supplement Series 139, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. p. 41-62.

702 Watts (1992, p. 45, 46) mostra as semelhanças que existem no vocabulário e no tema entre a prosa precedente e a poesia aqui analisada. Tanto a prosa quanto a poesia descrevem o exército egípcio (15.4; 14.4, 9, 17, 28) como incluindo carruagens (bkr 15.1, 21; 14.7, 9, 17, 18, 23, 26, 28, 2 e hbkrm 15,4; 14.25), cavalos (15.1, 21; 14.9, 23), oficiais (15.4; 14.7) e tropas “escolhidas” (15.4; 14.7). Suas ações incluem perseguir (15,9; 14.4, 8, 9, 23) e alcançar (15,9; 14.9) os israelitas. Yahweh luta (o substantivo hmxlm em 15.3; o verbo ~xl em 14.14, 25) usando o vento (xwr 15.8, 10; 14.21) e o mar (~y 15,1, 4, 18, 21; quinze vezes no cap. 14 e três vezes no resumo em 15.19), o qual cobre (hsk 15.5; 14.28) os egípcios; e o resultado para Israel é a salvação ([wvy 15,2; 14,13). A localização do evento de acordo com a prosa (13.18; 15.22) e poesia (15.4) é o "Mar dos Juncos".

703 MEYERS, 2005, p. 111.

como o Sinai. Do ponto de vista estrutural, essa relação da montanha de Êx 15.17 com o Sinai ganha justificativa a partir do contexto do livro, visto que o tema da montanha domina o livro. Com as antigas tradições da montanha de Êxodo 3 e 32 – 34, agora fixado no Sinai, e a inserção sacerdotal de Êx 19.1 – Nm. 10.10, o Sinai não domina apenas a segunda grande metade do Êxodo, mas passa a ter alusão no livro todo. Além do aspecto estrutural, existe também o teológico, como Smith ressalta[704]. O Sinai pode até não ser o monte mais alto do deserto, mas é o monte Everest da teologia sacerdotal por ocupar o lugar central no Pentateuco.

Enquanto Êx 15 apresenta o conceito do Reinado de Deus, ao falar da sua realeza, o Sinai destaca como é a vida nesse Reino (Êx 19.4-6). No Cântico da Realeza, a temática da morada de *Iahweh* no meio do seu povo já é introduzida, quando se diz que *Iahweh* conduzirá o seu povo e o plantará no monte em que ele mora para (d)ali reinar para sempre (Êx 15.18). Mas como deve ser essa vida no Reino de Deus? O Sinai então é a resposta a essa pergunta. O Sinai mostra como deve ser a vida do povo dentro e fora da terra. O Cântico da Realeza antecipa o projeto de *Iahweh* de morar junto com o seu povo, enquanto o restante do livro mostra como Deus torna esse projeto viável. Esse tema é repetido em outro lugar: "E [eles] saberão que eu, *Iahweh,* o Deus deles, foi quem os fez sair da terra do Egito para o meu habitar no meio deles, eu *Iahweh,* o Deus deles" (Êx 29.46; cf. Lv. 22.32-33; Nm. 15.41).

Apesar da interessante análise de Smith, concordo com Jean-Louis Ska[705] de que o ponto final da jornada não pode ter sido o Sinai, como foi proposto por Smith. Para Smith, Êx 15.13-18 é reinterpretado no restante de Êxodo, por isso ele destaca alguns aspectos. Primeiro, que o verbo atravessar (da expressão "até que o teu povo atravesse") de Êx 15.16 foi utilizado para se referir à travessia através do deserto para o monte Sinai. O verbo "atravessar" (db[*), é utilizado em outros textos do Pentateuco para referir-se à travessia da terra em Dt 2.18 (veja também Nm 20.17, 21.22; Dt 2.4, 27, 30). Smith argumenta que o verbo "atravessar" (Êx 15.18) alude à travessia até o Sinai e justifica isso com menção da expressão "guiar" de Êx 15.13.

Porém, se esse cântico foi entoado *a posteriori*, quando o povo já estava na terra, ou de maneira profética, quando ainda estava junto ao mar, é provável que já apontasse para a terra de Canaã (e não apenas para o Sinai) como o final da jornada, como fundamento da promessa já anunciada anteriormente (Êx 3.8, 17; 6.8; 12.25; 13.5, 11). Nisso Smith deixa a

---

704 SMITH, 1997, p. 216.

705 SKA, Jean-Louis. **O canteiro do Pentateuco**: problemas de composição e de interpretação: aspectos literários e teológicos. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 119.

desejar, visto que entende que o final da jornada é o Sinai. Com afirma Ska[706], ao falar da peregrinação do Êxodo, não se pode deixar de notar que ela se tornou uma peregrinação fundadora e que não termina no Sinai, mas tem por destino final a terra prometida. Assim, essa travessia pode até aludir à peregrinação ao Sinai, mas também aponta para a continuidade da peregrinação até Canaã.

Por último, ainda olhando para o Cântico da Realeza no contexto do Livro do Êxodo, vale ressaltar, como também observou Smith[707] que o termo "santuário" (fdqm - *miqqüdäš*) de Êx 15.17 conecta-se com o tema do tabernáculo de Êxodo 25–31, 35–40 chamado de *miqDäš* (fdqm) em Êx 25.8. Por tudo que foi apresentado acima, não resta dúvida de que o Cântico da Realeza é o divisor de águas do Livro do Êxodo.

Literariamente falando, o Cântico da Realeza é a ponte ou o caminho que, dividindo águas, leva o leitor do Egito para o Sinai, da escravidão para a libertação, da vida no reino do Egito para a vida no Reino de Deus, conforme prescrito pelas leis do Sinai. O Cântico da Realeza é o coração do Livro do Êxodo por reunir, como disse Mark Smith, "o passado e o futuro de Israel em um momento poético que tem sido paradigmático durante séculos"[708].

O Livro do Êxodo contém os temas mais importantes e mais repetidos de toda a Bíblia Hebraica (ao falar do Êxodo, da lei e do tabernáculo). É por isso que esse livro poderia ser visto como coração do Pentateuco ou mesmo da Bíblia Hebraica. É curioso observar que o tema do Reino de Deus, entoado no Cântico da Realeza, está na parte central do Livro do Êxodo conectando, estruturalmente, o tema da libertação e redenção com aliança e adoração. Tendo dito isso, é possível afirmar, diferente de John Durham, James Hyatt, Sarna, Ernst Wendland e outros, que critério principal para a tematização e organização do Livro do Êxodo, não é a geografia, nem a aliança, nem os feitos de Deus, mas a realeza de Deus e seu Reino. Esse tema é mais abrangente e envolve todos os outros temas já observados por diversos comentários do Êxodo. As ações libertadoras de Deus na primeira parte do Êxodo são evidências da sua soberania e de sua realeza, o cuidado de Deus no deserto e o tema da aliança e da lei mostram a vida no Reino. E o tabernáculo é Deus entre nós, uma demonstração do Reino instaurado.

Em outras palavras, se no centro da Bíblia Hebraica está a libertação (descrita no Êxodo), e se no centro do Livro do Êxodo está o tema do Reinado de Deus, então se pode deduzir três coisas. Primeira, que o tema do Reinado de Deus é o centro dos centros da Bíblia Hebraica. Segunda, que o tema Reinado de Deus se materializa com a libertação e a redenção. O Reinado de Deus tem um projeto que se inicia com a libertação e se completa com a vida

---

706 SKA, 2016, p. 119.
707 SMITH, 1997, p. 218.
708 SMITH, 1997, p. 218.

sob a aliança em adoração, na montanha do Senhor, o lugar de sua habitação. Em terceiro lugar, é possível afirmar, conforme acima, que o tema do Reinado de Deus, a partir do Cântico da Realeza, fornece não somente o centro, mas o programa e a estrutura para o livro como um todo. Veja:

A. A servidão no Egito - Êx 1–11. *(No Egito)*
B. A páscoa e as instruções - Êx 12.1–13.16. *(No Egito)*
C. O Êxodo - Êx 13.17–14.31 *(No deserto [depois do Egito] e até o mar)*
D. O CÂNTICO DA REALEZA - Êx 15.1–18; 19–21.
C'. Viagem ao Sinai - Êx 15.22–18.27. *(No deserto [depois do mar] e antes do Sinai)*
B'. A aliança do Sinai e a lei - Êx 19–24. *(No Sinai)*
A'. O serviço no Tabernáculo - Êx 25–40. *(No Sinai)*

A estrutura provisória que apresento acima mostra como no seu centro está o tema do Reinado de Deus em torno do qual giram os demais assuntos no Livro do Êxodo. Se a primeira parte focaliza a servidão no Egito, a última enfatiza o serviço no Tabernáculo. Assim o tema vai da servidão para o serviço. Do trabalho em escravidão para o serviço em liberdade. Da vida no império para a vida no Reino.

O tema "B" fala sobre a Páscoa. Nesse bloco temos o triunfo de Deus que é comemorado com uma festa. O conteúdo é cheio de estatutos para a celebração da Páscoa, sobre os sete dias de consumo dos pães ázimos e sobre a santificação dos primogênitos. Ele é análogo ao conteúdo da Aliança no item B', pois ali está a celebração da aliança, um bloco cheio de estatutos. O tema da Páscoa tem a participação das autoridades na refeição de cada família (Êx 12.21-28), como celebração, enquanto o bloco da aliança termina também com a celebração das autoridades de Israel numa refeição diante do Senhor como comemoração do estabelecimento da aliança (Êx 24.1-11).

Após a saída, o texto narra como Deus cuidou dos hebreus quando saíram do Egito até chegarem ao mar, quando pensaram que pereceriam. A narrativa se passa no deserto, depois do Egito, e até o mar, que é o tema C. No centro está o Cântico da Realeza e, em seguida, encontra-se outro tema semelhante ao C que é C'. Nesse último se apresenta o cuidado de Deus no deserto, quando os israelitas também pensam que irão perecer. Se no bloco C, o povo enfrentou o perigo do ataque egípcio (Êx 14.1-31), em C', o povo enfrenta o perigo da falta de água (Êx 15.22-27; 17.11-7), da falta de alimentos (Êx 16.1-36) e ataque de inimigos (17.8-16).

A estrutura do Cântico da Realeza, com o tema do Reino, no coração da narrativa do Êxodo, fornece qual deve ser o arcabouço do conceito do Reinado de Deus, segundo esse poema: o povo que foi liberto e redimido por Deus, caminhando sob os cuidados de Deus, em meio aos outros povos, é conduzido para viver em segurança no monte da sua herança, o lugar de sua santa habitação. Esse conceito é o conceito de que se vale o Gênesis e outras narrativas bíblicas que aludem direta ou indiretamente ao conceito do Reinado de Deus. No Gênesis, é o

ser humano, como protótipo de Israel, que está num lugar preparado por Deus, vivendo sob o cuidado e a orientação divina, o que é análogo à história de Israel no Livro do Êxodo.

O tema do Reinado de Deus é central no Livro do Êxodo e é a fonte da qual fluem os temas mais importantes desse livro: luta contra os opressores e contra a opressão, libertação, redenção e adoração. Assim, do ponto de vista histórico, se esse cântico é antigo, então ele é essa fonte da qual surgem outras tradições e outros temas. E, do ponto de vista estrutural e literário, esse cântico é o lugar para onde correm todas as águas e todos os belos temas do Êxodo, que não podem ser vistos fora da ótica da realeza e do Reinado de Deus.

3.17 O lugar teológico

O Reinado de Deus, segundo Êx 15, não é apenas o maior ponto de confluência em sentido literário e estrutural, mas é também o encontro das águas, a partir da perspectiva teológica, dessa importante obra – o Livro do Êxodo. Pois nele – o Reino de Deus – se congregam os assuntos mais importantes da revelação de Deus na História. O principal aspecto desse cântico não é sua antiguidade, mas sua função teológico-narrativa. Apenas o aspecto de antiguidade não seria suficiente para garantir o lugar desse cântico no Livro do Êxodo. A função e mensagem do cântico, entretanto, são mais importantes. A função narrativa é mostrar uma das principais razões pelas quais os hebreus foram libertados do Egito[709]. A mensagem é que *Iahweh* é revelado como rei histórico-cósmico. É isso que o poema proclama, como será mais bem explanado no capítulo seguinte. O Deus que agiu libertando o seu povo da opressão deve ser honrado e adorado.

3.18 O Êxodo como chave hermenêutica para compreensão da realeza de Iahweh

O Cântico do Mar apresenta seu aspecto distinto por relatar o evento do Êxodo, não um evento cósmico. *Iahweh* está envolvido mais com os eventos do ser humano que com os fenômenos físicos. Em Ugarit, os deuses se preocupam com os fenômenos físicos. E os seres humanos também vivem e cultuam em função deles. Em Israel Deus até controla os fenômenos físicos, mas faz isso em função do ser humano e da salvação. Segundo os mitos existentes no Egito, Mesopotâmia e Canaã os deuses surgem como reis a partir das cosmogonias, mas eles delegam o reinado a um ser humano, para que este reine na história,

---

709 ASHBY, Godfrey. W. **Go out and meet God:** A commentary on the Book of Exodus. International theological commentary. Grand Rapids, Mich.; Edinburgh: Wm. B. Eerdmans; Handsel Press. 1997. p. 67.

uma vez que os deuses reinam no mundo cósmico e este mundo cósmico funciona como arquétipo do histórico. Em Israel, *Iahweh* não tem seu fundamento de realeza e reinado num evento cósmico, mas na história, e história de libertação.

O fato histórico mais lembrado e citado na Bíblia Hebraica não é a criação, nem o chamado de Abraão, mas é o Êxodo do Egito. Esse evento marca a história de Israel em sua relação especial com *Iahweh.* Parafraseando Milton Schwantes, o lugar privilegiado para a teologia vetero-testamentária não é, pois, no mito, as emanações da intencionalidade divina, mas o confronto entre os clamores do povo e *Iahweh.* Ou seja, para ele, a história é o lugar preferencial para o teológico. O teológico é, pois, formatado a partir da rememoração do quérigma histórico[710].

Assim sendo, o Êxodo se constitui numa lente através da qual deveríamos interpretar a realeza de Deus. O reinado de Deus se descola do cósmico para a realidade do Êxodo. A experiência do Êxodo se torna fundamento para inúmeras experiências futuras, visto que a memória do passado vai se transformando em experiência atualizada por causa da sua capacidade de recriação e de sua força que não é só histórica, mas também profética[711].

O Êxodo é base da fé Israelita, motivo pelo qual seu credo é um credo libertador, que caracteriza sua fé como fé libertadora e de libertação. O conhecimento de Deus em Israel estava estreitamente vinculado à libertação da opressão no Egito. A crença na realeza de *Iahweh* se fundamenta na experiência de redenção. Além disso, é curioso que o nome *Iahweh* é introduzido nos textos do Êxodo[712]. Segundo as tradições mais antigas, o povo não conhecia *Iahweh* pelo nome até o êxodo do Egito. Conforme Êx 6.2-3,6, pressupõe-se que o termo *Iahweh* se torna conhecido, pois antes, ele não tivera sido conhecido, pelos pais, por esse nome.

Não é objetivo aqui demonstrar se o nome de *Iahweh* apareceu pela primeira vez apenas no tempo de Moisés; mas essa tradição é fundamental para dizer como Israel percebeu Iahweh[713] e sua realeza, nos termos da experiência de redenção. Assim, como disse Milton Schwantes:

> ora esta localização da revelação do nome de Javé no acontecimento do Êxodo dá valor teológico todo especial para o credo israelita é, simultaneamente, o mais qualificado para preferencialmente para a identificação de Deus. Na libertação é manifestado o nome do Deus que está agindo na história salvífica de Israel. O Deus

---

710 SCHWANTES, Milton. **Teologia do Antigo Testamento**: anotações. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1982. v. 1. p. 4.

711 CROATTO, J. Severino. **Êxodo***:* uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 38

712 Em Êx 6.2 aparece claramente; em Êx 3s é pressuposto.

713 PIXLEY, 1985, p. 69.

> te toda história de Israel e da humanidade toda se torna manifesto, em seu nome, no episódio particular e concreto da libertação de escravos[714].

O Êxodo é a origem ontológica (de essência) do reinado de Deus. Ele vai se tornando não só a chave de interpretação do reinado de Deus, mas também lente para intepretação da realidade. Não é possível afirmar com precisão irrefutável a data final desse cântico. Mas sabemos que ele guarda memória do antigo Êxodo como evento fonte da realeza e reinado de Deus. Isso significa que em qualquer que seja a época de sua composição ele deve ter passado por inúmeras releituras como extensão do *querigma* inicial o que pode ser visto em outras partes do AT, em especial nos Salmos.

A narrativa do Êxodo é atemporal. Seu poder não só ultrapassa o tempo, mas também ultrapassa a geografia, uma vez que alcança novos espaços, novos públicos e ultrapassa a literalidade do texto, uma vez que as palavras do Êxodo dizem muito mais que de fato está escrito. Por isso é necessário captar o espírito do Êxodo e não somente a sua letra. O Êxodo não é só história é querigma. Não é só um evento é realidade. Não é só liberdade, é libert-ação. Não é só passado, é presente. Não é só memória, é vivência.

A mensagem do reinado de Deus é uma mensagem que anuncia a ação libertadora de Deus resgatando por sua livre vontade o ser humano que não tem em si mesmo força para se auto-libertar. Teologicamente falando ela não apresenta a imagem de alguém que joga a boia de uma embarcação para quem está se afogando. Mas é como alguém que mergulha no oceano pra resgatar o ser humano que não possui forças para vir a superfície. O texto de Ex 6.9 revela isso: o povo não lhe deu ouvidos porque estavam sem animo. É assim que inicia o Cântico do Mar, mostrando ação salvífica de Deus para com aqueles que não conseguem se auto-salvar.

A libertação do Êxodo não é só um projeto espiritual, mas um projeto integral, concreto. Essa salvação inclui aspectos político e social. Deus salva o ser humano do pecado individual, mas também pecado social e estrutural. No Êxodo a salvação não assume aspectos metafísicos, mas concretos. O processo de libertação do Egito foi manifestando em si mesmo a presença marcante do governo de Deus. É no Êxodo que *Iahweh* se dá a conhecer. Ele revela o seu nome e as suas ações. *Iahweh* ficou consagrado pela memória do Êxodo. É no contexto do Êxodo que Deus revela o seu nome e dá evidências de sua realeza. As suas ações revelam o caráter do seu nome e a forma do seu reinado. Assim tanto o seu nome quanto sua realeza ficam marcados pela memória do Exodo.

---

[714] SCHWANTES, 1982, v. 1, p. 24.

O Êxodo é uma inspiração para a vivência da realidade em liberdade ou memória para avivar a esperança do futuro. Isto é, se tornava celebração sempre que podiam desfrutar da liberdade ou se tornava em oração (invocação) quando voltavam a ser escravos.

3.19 Conclusão

Após essa abordagem exegética que começou com uma abordagem sincrônica da poesia hebraica, os resultados obtidos são: o Cântico do Mar deve ser lido, como o temos hoje, em seu contexto – Êxodo. Pois ainda que o texto tenha seu lugar vivencial na Palestina, vale ressaltar que ele foi colocado no Livro do Êxodo e se relaciona com esse contexto literário. O Cântico pode ter sido cantado num culto ou como sugerimos nas incursões de batalha. Porém não se pode deixar de enfatizar que o conteúdo do Cântico é fundamental, onde quer que tenha sido repetido. *Iahweh* libertou do Egito, por isso Reina.

É por esse motivo, que os elementos históricos da libertação do Egito foram mais considerados nesse trabalho que o contexto histórico, econômico e social da Palestina. Pois o texto em sua forma atual é fruto de uma memória que soube dizer: *Iahweh* reina porque nos tirou do Egito. O lugar do Cântico no centro do livro do Êxodo não é acidental, mas intencional. Os resultados da exegese também sugerem que o Cântico teve sim influência e intertextualidade com o Ciclo de Baal, mas não consideramos adequado afirmar que o Ciclo de Baal é a fonte ou origem do Cântico do Mar. Pois o Êxodo não pode ter sido um evento fictício e estar presente em tantas confissões históricas. Há sim, de fato, uma a antiga memória fundamentada historicamente de que um povo saiu do Egito e é sobre tais bases que *Iahweh* aclama a realeza de Iahweh.

A Exegese aqui iniciada, com alguns de seus resultados já elencados, ainda encontrará sua conclusão na análise de conteúdo que é o próximo capítulo – no qual se tratará do conteúdo do Cântico e da distinção, incomparabilidade da Realeza de Iahweh. Isso também já aponta para o capítulo 5, que se fundamentará sobre a teologia do Êxodo aqui destacada. Aqui também se desejou evidenciar que o Êxodo é chave hermenêutica para compreensão do Reinado de *Iahweh* e nesse sentido, o Êxodo é a escatologia iniciada do Reino futuro.

Isso aponta já para o NT, pois com Cristo a vinda do Reino se torna uma escatologia realizada. O Êxodo é profecia e o Reino, à moda do NT, é escatologia. Um é promessa e o outro é cumprimento. Assim o Êxodo tem em Cristo seu cumprimento pleno, e o Reino ou a sua mensagem tem no Êxodo sua promessa, programa e projeto de libertação. Na vinda do Reino em Jesus, a mensagem do Êxodo não só se repete, mas ela se radicaliza.

4 INCOMPARÁVEL REALEZA DE IAHWEH

O Deus do Antigo Testamento está na centralidade da revelação e da história de seu povo, o qual, desde cedo, aprendeu a aplicar as metáforas de governo ao seu Deus. O Cântico da Realeza, considerado, nesse trabalho, como um dos cânticos mais antigos de Israel evidencia que *Iahweh* foi, desde cedo, aclamado por Israel como um Deus que reina (v. 18). Seu reinado tem assento no principal evento de libertação da história, que se tornou também um evento constitutivo da nação de Israel: o Êxodo. A relação do tema do reinado de *Iahweh* com o Êxodo foi tratada no capítulo anterior (3).

Em continuidade ao argumento da tese, o presente capítulo apresenta a incomparabilidade da realeza e do reinado de *Iahweh*, a partir do Cântico do Mar. Então, se o capítulo anterior defende que o reinado de *Iahweh* tem seu assento no Êxodo e deve ser interpretado por ele, o presente capítulo mostra, a partir da análise do conteúdo do Cântico do Mar, que o reinado de *Iahweh* e sua realeza são distintos.

O capítulo 2 apresentou como funciona a realeza no Antigo Oriente. Os dados ali apresentados demonstraram como os deuses do Antigo Oriente legitimam a monarquia – por isso são aqui chamados de deuses da opressão. *Iahweh*, ao contrário, é um Deus libertador. As características de *Iahweh* são distintas dentre os demais deuses e reis do Antigo Oriente. Nesse capítulo, alguns aspectos apresentados no capítulo 2 poderão ser retomados a título de comparação, embora o foco seja sempre o Cântico do Mar e como o Êxodo ajuda na construção do sentido do reinado de *Iahweh*.

A realeza de *Iahweh* são seus atributos reais apresentados no cântico, enquanto o seu reinado é o seu governo estabelecido. *Iahweh* é apresentado no cântico com inúmeras imagens reais. Essas imagens são metáforas utilizadas, ao longo do cântico, que culminam com a proclamação no último verso da canção: *Iahweh* reinará para sempre. Através do cântico, *Iahweh* é apresentado como Deus guerreiro – que peleja em favor dos oprimidos (v. 3), um Deus que controla a História e as forças da natureza (v. 4–10) e, também, um Deus que se destaca entre as demais divindades (v. 11) até então cridas como existentes. Com essas metáforas, Israel pretende falar do governo de Deus. A segunda parte do cântico apresenta as imagens de pastor (v. 13), guia (v. 13, 16), redentor (v. 16), agricultor e construtor (v. 17). Todas essas são metáforas comuns de reinado no Antigo Oriente; elas abrangiam as ciências necessárias para controlar o mundo natural e político.

Iahweh tem as mesmas insígnias reais, mas seu reinado é distinto. *Iahweh* não é o primeiro deus no Antigo Oriente a receber os atributos da realeza, mas é o único a reinar de forma diferente. O seu reinado não está fundamentado em cosmogonias (genealogia do

universo) ou teogonia (genealogia dos deuses), como os demais deuses do Antigo Oriente. Seu reinado é, em primeiro lugar, histórico, bem como são concretas e históricas as suas ações. *Iahweh* reina com justiça e santidade, e sua justiça é a justiça em favor dos mais desprotegidos: é em favor da criança, do órfão, da viúva, do estrangeiro e do escravo. *Iahweh* aparece em nosso cântico lutando em prol do escravo e do oprimido. Nisso está também a sua distinção entre os deuses do Antigo Oriente.

Deus reina sobre o povo que ele tirou do Egito. Aliás, não é *Iahweh* que se autoproclama rei, mas, segundo o Êxodo, é a gente escrava, que fora recentemente liberta, que proclama: *Iahweh* reinará para sempre. É esse povo recém-liberto que, segundo o cântico, *Iahweh* conduz para morar com Ele no monte da sua habitação, ou monte do seu trono. Isto é, o povo que Deus escolhe para governar é o povo que Ele mesmo liberta do Egito; é gente pobre, oprimida e escravizada. Mas esse governo não é um governo tirânico, e, sim, um governo de graça e amor (v. 13), visto que essa é uma distinção de sua realeza. É esse povo que reconhece o Reino de Deus, como se evidenciará no capítulo a seguir, segundo o texto de Mateus: Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o reino dos céus. [...] (Mt 5. 3, 10).

Esse governo é soberano e justo. Como um Deus soberano, *Iahweh* governa altaneiramente. Seu governo se estende por toda a História e as estruturas de poder nela existentes; se estende mais ainda sobre a força da natureza e do caos, sobre o seu povo, as nações e sobre todos os reis. Além da soberania, a justiça caracteriza o reino de *Iahweh*; seu reino de justiça é em favor dos escravos oprimidos por Faraó ou pelos reis das cidades-estado de Canaã.

A partir do que foi analisado no capítulo 2, observou-se, quanto ao Egito, Mesopotâmia e Canaã, que o que fundamenta a realeza divina no Antigo Oriente são as cosmogonias ou teogonias. Em Israel, o primeiro texto a afirmar a realeza de *Iahweh* (Êx 15. 1-18) fundamenta o seu reinado no relato de libertação – o Êxodo. A base da fé bíblica na realeza de Deus é a experiência de salvação. O que isso tem a dizer sobre o reinado de *Iahweh*? Segundo Croatto[715], em Israel a História desloca o cósmico. Deus é visualizado nos acontecimentos do ser humano, mais do que nos fenômenos do mundo físico. Por isso, Israel pode sobreviver politicamente sem a necessidade de um rei físico, como foi no período tribal, uma vez que o seu rei divino entra na História, ao contrário dos deuses das cosmogonias que precisavam de um representante humano para os representar (Mesopotâmia e Ugarit) ou para encarná-los (Egito).

---

[715] CROATTO, 1981, p. 37.

Esse cântico não atribui o título de rei (hb *melek*) a *Iahweh*, algo que, provavelmente, só aconteceu mais tarde na história e na literatura de Israel. É possível que, nos primórdios, a atribuição do título de *melek* a *Iahweh* poderia, de alguma forma, funcionar como uma espécie de comparação com os reis da antiguidade; fossem eles reis das pequenas cidades-estado cananeias ou dos grandes impérios, como Egito e Mesopotâmia. É possível que Israel tenha tentado evitar, a todo custo, igualar *Iahweh* a qualquer rei, fosse grande ou pequeno.

É paradoxal o fato de que Israel não poupou títulos de governo a *Iahweh,* como é evidente no Cântico da Realeza. Isso nos leva a crer que Israel não tivesse dúvida de que *Iahweh* é 'rei', ainda que não lhe atribuísse tal título no início, mas fala do seu reino e da sua realeza. Isto é, se *Iahweh* é 'rei' – e não há dúvida de que ele governa – ele é um rei diferente. Seus atos e seu governo jamais podem ser equiparados aos feitos de reis como um faraó, ou reis cananeus ou ainda aos feitos de alguém como Salomão. Enquanto os reis humanos usam toda a estrutura de poder e de guerra para explorar as vidas que estão sob seu domínio, *Iahweh* usa a sua força para estabelecer, na História, um lugar para o deleite da vida. Além disso, enquanto os reis humanos utilizam as armas para, sob ameaça, exigir a fidelidade tributária dos seres humanos, no sacrifício da vida, *Iahweh*, por sua vez, usa o seu poder, não para exigir fidelidade, mas para demonstrar o seu amor leal e fiel àqueles que, sendo gratuitamente amados, possuem a liberdade para viver livremente e dizer "sim" ou "não" ao amor e ao reinado de *Iahweh*.

No Cântico do Mar, *Iahweh* é apresentado como rei celeste, algo que depois se torna muito comum nos salmos. No primeiro capítulo, destacou-se como o tema da realeza de Deus é um tema comum no Antigo Oriente, apresentado no Egito, na Mesopotâmia e em Canaã. Esses deuses legitimam o governo opressor dos reis. Essa legitimação se dá através de mitologias que funcionam com arquétipo da realidade presente. No Egito, o rei governa em seu próprio nome, visto que é Hórus encarnado. Na Mesopotâmia, o rei governa em nome dos deuses que o constituíram temporariamente. Na teologia do Israel pré-monárquico, *Iahweh* governa em seu próprio nome, com sua própria justiça e com sua própria lei. Assim, ao contrário do que se pensa no Antigo Oriente, *Iahweh* reina sozinho, sem a intermediação humana, como afirma o Cântico do Mar. Embora Moisés seja um legítimo intermediário de *Iahweh* no Êxodo, nem mesmo ele aparece como intermediário dos milagres de *Iahweh* no referido cântico.

No Antigo Oriente, a legitimação da divindades aos reis humanos se tornou instrumento de dominação e opressão, como se demonstrou no capítulo 2. Além disso, apresentamos que para Mesopotâmia e Egito há uma estreita relação entre a deificação de reis humanos e o surgimento dos impérios. Aqui se pretende demonstrar o contrário: a convicção de que *Iahweh* reina sozinho, conforme apresentado em Êx 15, sem a intermediação humana.

Nesse sentido, a afirmação "*Iahweh* reina sozinho" estaria vinculada, de alguma forma, ao primeiro mandamento: somente Deus é Deus; nenhum humano pode ser Deus. Isto está na origem de um processo de libertação, que não ocorreu apenas uma única vez, mas se tornou força geratriz para inúmeros movimentos análogos na História de Israel, em tempos posteriores.

Um dos elementos comuns na teologia da realeza divina no Antigo Oriente era a responsabilidade do rei celeste em manter a justiça. Esse tema recebe muito destaque e ênfase especial na teologia israelita. É muito comum nos Salmos[716] e não é diferente em nosso cântico, texto em que as ações de *Iahweh* são caracterizadas pela sua justiça. O termo justiça, que não aparece em nosso cântico, descreve adequadamente as ações de *Iahweh* em favor do povo oprimido que saiu do Egito.

Em Êxodo 15.1-18, *Iahweh* aparece subjugando os ímpios e libertando da dominação os que confiam nele. O cântico apresenta uma espécie de julgamento feito pelo rei e grande juiz celestial. Na antiguidade, o julgamento fazia parte da tarefa do rei e, nesse caso, *Iahweh* aparece como um "rei" que reina, e seu reino é um reino em favor do oprimido. Pixley também observou esse aspecto ao perceber que *Iahweh* é como rei – que julga justamente – que vem corrigir os erros do mundo. Isso está relacionado com outra ênfase israelita, que é uma ênfase legal, sobre os direitos do órfão, da viúva e do residente estrangeiro. Isto é, *Iahweh*, em sua epifania, como o soberano pacificamente entronizado, fica responsável pela proteção aos fracos dentro do seu reino[717].

Em nosso cântico, antes de aparecer pacificamente entronizado (v. 18), protegendo seus súditos, como disse Pixley, *Iahweh* aparece guerreando em favor da libertação dos oprimidos. Primeiro ele redime, depois ele protege os que precisam de ajuda. Essa é a justiça de *Iahweh*: ele peleja pela libertação dos oprimidos. Os fundamentos do seu trono são a justiça e o direito, como diz o salmista: "*Iahweh* reina! Que a terra exulte, as ilhas distantes se alegrem. Trevas e nuvens o cercam; justiça e retidão sustentam o seu trono" (Sl 97.1-2).

A realeza de *Iahweh*, segundo o Cântico da Realeza, é cantada com dois tipos de metáforas: as de poder e as de cuidado. Para Walter Brueggemann, as metáforas de sustento atribuídas a Deus no Antigo Testamento (como oleiro, jardineiro, pastor, médico, mãe) mantêm certa distância das metáforas de poder (tais quais as de juiz, rei, guerreiro e pai). É possível que isso se aplique a algumas sistematizações tardias na história literária de Israel.

---

716 Os salmos bíblicos celebram a entronização de *Iahweh* como rei, porque esta significará a derrota das forças da injustiça personificadas pelo monstro marinho. E, nos salmos que acompanham a celebração, as nações batem palma diante da entronização de *Iahweh,* porque ela representará o estabelecimento da justiça e da libertação dos oprimidos (Sl 97, 1-6.10; Sl 98.7-9). PIXLEY, 1986, p. 25, 26.

717 PIXLEY, 1986, p. 26, 27.

Porém, não creio ser possível afirmar tal distanciamento – das metáforas de cuidado para as de poder – em nosso cântico (Êx 15.1-18).

As metáforas de poder, ainda que sejam predominantes na primeira parte do poema (Êx 15.1-12), estão bem próximas das metáforas de cuidado na segunda parte desse cântico (Êx 15.13-18). Pois o Deus guerreiro, exaltado poderosamente em Êx 15.1-12, é o Deus que redime, guia – na condição de pastor – e planta o seu povo num lugar alto, no ninho do acolhimento, em sua habitação, para viver sob seus cuidados em seu reino.

Com isso é possível dizer que as metáforas de poder atribuídas a *Iahweh* se orientam para a finalidade das ações de cuidado de Deus. E as ações de cuidados de *Iahweh* são sustentadas pelas colunas das suas ações poderosas realizadas na História. Deste modo, as ações poderosas e libertadoras de *Iahweh* não são meras exibições de poder, mas se destinam à salvação, à redenção e ao pastoreio do seu povo na História. De igual forma, as ações salvíficas e redentoras de Deus não se processam historicamente sem a intermediação do conflito contra toda a qualquer estrutura – humana ou espiritual – que escraviza a vida humana. Ou seja, a salvação, a redenção e qualquer outra ação cuidadora de Deus só se historificam após a concretização da vitória de Deus sobre os poderes do anti-reino, que oprimem a vida, desumanizam o ser humano e abolem a liberdade.

A proximidade entre as ações poderosas e entre as ações sustentadoras de Deus podem ser demonstradas com clareza no Cântico da Realeza. As metáforas que mais se destacam na primeira parte do poema (v. 1 – 12) são as de poder, mas aí também se mencionam as ações cuidadoras e fortalecedoras de *Iahweh* ao seu povo (ajuda, salvação, v. 2). Na segunda parte do poema (v. 13-18), as ações redentoras e cuidadoras de *Iahweh* se sobressaem como tema principal da segunda parte. Mas essas ações não se desvinculam do "poder do braço de *Iahweh*" (v. 16) e de suas ações poderosas, que provocam espanto sobre as nações estrangeiras para que não se interponham no caminho de redenção que *Iahweh* abriu para o seu povo.

Além da conexão acima evidenciada, também é possível identificar a dependência e inter-relação entre as ações guerreiras e pastorais de *Iahweh* em Êx 15.1-18. No início do cântico, as metáforas de poder atribuídas a *Iahweh* são justificadas pelo seu amor e orientadas para os seus atos de sustento. Em outras palavras, mesmo quando *Iahweh* lança no mar o cavalo e o cavaleiro (v. 1), assim o faz para restabelecer a força do fraco, levantar o abatido, e servir de salvação ao escravo (v. 2). Com isso é possível dizer que até as guerras de *Iahweh* são diferentes das guerras feitas pelos reis egípcios, mesopotâmicos e cananeus. Porque, naquelas, *Iahweh* luta para defender a liberdade e o direito à vida abundante. Nestas, nas guerras feitas pelos reis poderosos da História, não se objetivam a vida e sua liberdade. Ao contrário, com as guerras humanas, os poderosos pretendem aumentar o seu poder, expandir o

seu domínio e espoliar os seres humanos de seus bens mais preciosos: sua liberdade e dignidade humana, como se apontou no capítulo 2.

O Cântico da Realeza é o poema da realeza de *Iahweh* tanto no aspecto cósmico quanto histórico. Quanto ao aspecto cósmico, o evento do mar tem uma estrutura universal (na primeira parte do poema), dirigindo-se para as categorias históricas (segunda parte do poema) e redentoras. Para o aspecto cósmico, utiliza-se a linguagem da criação, para o aspecto histórico a linguagem é a da redenção. Assim, nesse cântico, o aspecto cósmico e o histórico, universal e local se unem para exaltar o Deus criador e redentor. No Cântico do Mar a realeza incomparável de *Iahweh* se evidencia através de suas ações.

As ações de Deus são, portanto, aquilo que o qualificam e que também dão significado à sua realeza, uma vez que elas definem o tipo de 'rei' que *Iahweh* é; e também definem o tipo de reino que ele tem. As ações de Deus são libertadoras e se concretizam historicamente. E assim como as ações divinas se historificam, visto que transcorrem geograficamente no mundo, também o seu reino assume concreções históricas. Ainda que venha do céu (visto que desceu para libertar seu povo, Êx 3.8), é aqui na terra, no monte da sua herança (Êx 15.17) que o reino se estabelece.

As ações de Deus também caracterizam a realeza de *Iahweh*, na medida em que o poema as relaciona com os seres humanos – seja de maneira disciplinar ou remidora. Ou seja, em Êx 15.1-18, *Iahweh* é apresentado como o Deus que se relaciona com os seres humanos na condição de 'rei' – seja atuando como justo juiz e guerreiro ou protetor, pastor e redentor.

Do ponto de vista teológico, a mensagem do Cântico do Mar também é uma mensagem de graça. Ela fala da salvação oferecida a Israel antes de qualquer providência humana e na ausência de qualquer mérito do povo. A própria estrutura do Livro do Êxodo ajuda a demonstrar o que temos no Cântico do Mar. A lei e a organização do culto no Sinai (Êx 19–40) só vem após a libertação do povo da escravidão do Egito. É por esse motivo que o percurso do Êxodo é, por vezes, resumido como sendo um caminho que vai da servidão ao serviço[718].

A graça é a fonte da salvação cantada na primeira parte do cântico, ainda que só apareça expressamente na segunda parte da canção, através da menção do hebraico *hesed* como sendo a fonte das ações redentoras e pastoris de *Iahweh*. A graça é o amor de Deus derramado sobre seres humanos que possuem demérito. Por várias vezes, no Livro do Êxodo, o povo hebreu é apresentado com murmuração e revoltas (Êx 5.20-21; Êx 14.10-12; Êx 15.24; 16.2-3; 17.3). Logo antes da salvação pelo mar, descrita no cântico que é analisado nessa tese,

---

718 RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. **Antigo Testamento:** história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010. p. 227.

existe uma demonstração de incredulidade (Êx 14.10-12). Isso ressalta ainda mais a teologia da graça de Deus demonstrada no Êxodo. Dessa forma, além do que já foi dito, a título de introdução, sobre a realeza de Deus no Cântico do Mar, é importante complementar que o reinado justo de Deus é um reinado de amor e graça. Assim, amor, graça e justiça, ou justiça amor e graça ajudam a descrever a realeza distinta de *Iahweh*.

4.1 O reinado de *Iahweh* é distinto no Antigo Oriente

O capítulo 2 dessa tese apresentou como funcionava a realeza divina no Antigo Oriente. Também se evidenciou como a realeza divina, da forma como era ideologizada, funcionou como legitimação das estruturas de dominação humana. Antes da análise do cântico de Êx 15.1-18, pretende-se, nesse ponto, retomar os principais aspectos do que foi destacado no capítulo 2, como contexto necessário para a afirmação da tese, depois da análise desse cântico: *Iahweh* reina soberanamente. E o seu reinado é pensado de maneira distinta em comparação com as divindades do Antigo Oriente.

Em primeiro lugar, já se abordou como o aspecto mítico apresenta a transcendência dos deuses. Os textos que fundamentam a realeza dos deuses no Antigo Oriente são mitos cosmogónicos ou teogônicos. O nosso cântico, ao contrário, não fica centrado apenas no aspecto cósmico, mas sua inovação é o aspecto histórico. *Iahweh* é Deus que reina no cosmos e na História. Aliás, é na História que ele realiza o que é historicamente cantado: a libertação. Além de apresentar a divindade dos deuses, os mitos do Antigo Oriente dão legitimidade às monarquias humanas usando uma linguagem cósmica, para dizer que o que é (na realidade histórica de domínio humano) é o que sempre foi (na realidade cósmica de domínio dos deuses).

Curiosamente, o nosso cântico utiliza, em alguns versos, a estrutura mítico-poética com a linguagem da criação. Mas não é necessário concluir a partir disso que a teologia do Antigo Testamento se aproxima da teologia das nações vizinhas. Existem similaridades e muitas distinções. O caos é um elemento comum nos mitos do Antigo Oriente. Cabe aos deuses, ou a um deus e a um rei eliminar o caos da natureza através da implantação da ordem social (e instrumentos de culto). Em nosso cântico, o movimento é contrário, pois *Iahweh* usa o caos da natureza (v. 8) para superar o caos social de opressão. Enquanto nos mitos do Antigo Oriente a linguagem cósmica é utilizada para legitimar a ordem vigente, em nosso cântico, a linguagem da criação é utilizada para universalizar a libertação de Israel do Egito. Como isso funciona?

A libertação realizada por *Iahweh* e o que ele opera no mar (vs. 8) são colocados em uma estrutura universal (e, portanto, não menos específica). Se fossem utilizados aqui apenas

as categorias históricas ou redentoras (ou mesmo tipológicas), talvez não houvesse uma aplicação universal. Porém, uma vez que aqui se utiliza uma teologia da criação para falar da História, valendo-se até de uma estrutura mítico-poética, o objetivo é mostrar que o aspecto histórico da libertação é também cósmico e tem efeitos universais. É por isso que, após a saída do Egito e antes da entrada na terra de Canaã, os inimigos de Israel se desfazem (v. 13-16), pois a vitória no mar é a certeza de que os conflitos serão resolvidos na terra. E a partir dessa perspectiva é que já se pode falar da entronização de *Iahweh* (v. 17-18) que acontecerá na terra prometida, embora já seja fato consumado na libertação do mar, como uma espécie de escatologia realizada.

Então, na medida em que a vitória sobre os inimigos *Iahweh* e sobre opressores de Israel é apresentada tipologicamente como uma reatualizarão de um evento cósmico primordial, a redenção – que é histórica – torna-se também uma espécie de restauração mundial e válida para todos os tempos. Isso não significa dizer que o relato perca sua facticidade histórica concreta, mas que se torna padrão para outros momentos. Ou seja, como disse Michael Fishbane[719], a configuração mítica da vitória de *Iahweh* fornece o prisma simbólico para revelar as dinâmicas latentes em certos eventos históricos (análogos ao Êxodo), e assim gerar esperança. Pois o Êxodo e a libertação operada por *Iahweh* se tornam padrão ou paradigma universal para outros momentos na História; isso é possibilitado pela forma com que o Cântico do Mar fala de um evento histórico em linguagem da criação.

Ao usar essa estratégia, de falar da salvação histórica dialogando com a estrutura mítico-poética de Canaã, seria possível introjetar para a realidade religiosa e histórica de Canaã e de seus povos oprimidos a esperança histórica de libertação fundamentada no Êxodo. Ainda que o Êxodo não seja historicamente o evento dos espoliados de Canaã (os quais não conheceram o Êxodo, mas se juntaram ao povo liberto do Egito), ainda assim, eles podem se apropriar do Cântico do Mar, porque a vitória operada no mar é histórica, mas tem efeitos cósmicos – em estreito dialogismo com a linguagem cósmica conhecida nos mitos cananeus. A vitória histórica é real porque participa da vitória cósmica. E a vitória cósmica de Deus se torna a vitória histórica e salvífica de seu povo.

4.2 Um canto a Iahweh, o Deus glorioso

O livro apresenta uma estrutura em Êx 1-15 que não é apenas literária, mas teológica e existencial. Êx 1-15 tem o padrão de aflição, lamento, palavra divina (promessa) e ação, canção de louvor (resposta). Esse padrão também está contido nos capítulos 14-15. Esse

---

719 FISHBANE, Michael. **Biblical Interpretation in Ancient Israel**. New York: Oxford University Press, 1985. p. 357.

padrão não aparece apenas em Êxodo, mas é padrão básico para a compreensão de Israel e de sua história com Deus. Esse é o padrão básico do processo de libertação, no qual o louvor é a última etapa do que começou com aflição. O que se destaca nessa estrutura para pensar o Reinado de Deus é que os atos de Deus não estão isolados da experiência humana. Os atos salvadores de Deus respondem diretamente à necessidade expressa da criatura. O louvor é fruto de uma nova experiência de Deus. É a resposta humana à palavra e â ação de Deus. Fretheim diz que existe uma inter-responsividade de Deus e das pessoas à experiência de cada um[720].

Deus entra na experiência humana de sofrimento a fim de trazer o ser humano para a sua realidade. Deus entra na experiência de opressão de Israel e o liberta. Israel, a partir de sua própria experiência de liberdade, responde à experiência de Deus como libertador. A mensagem do Reinado de Deus a partir do Êxodo mostra como Deus compartilha com o seu povo a sua dor e o liberta para que o povo possa viver sob o Reinado de Deus, correspondendo à sua liberdade. A resposta humana está ligada à ação divina, assim como a ação divina está ligada à resposta humana. A ação divina torna possível a resposta humana e a resposta humana torna Deus conhecido entre os demais povos[721]. O louvor é dirigido a Deus, mas é entoado na presença de outros. Para Deus, é gratidão, para os povos, é testemunho. O louvor é a Deus pelo que ele fez, e depois ao relacionamento de Deus com aqueles que ainda não honram a *Iahweh*.

O Livro do Êxodo até o capítulo 14 não conhece nenhum cântico de louvor, mas é todo construído em prosa narrativa. Esse é, segundo a narrativa, o primeiro momento de louvor após a narração da corveia, da grande humilhação e da escravidão cruel. Mesmo depois de sair do Egito e antes de ser alcançado pelo milagre do mar, Israel não cantou. Como bem escreveu Mackintosh[722], foi quando saíram do seu batismo "na nuvem e no mar" e contemplaram os ricos despojos da vitória que as muitas vozes entoaram o cântico da vitória.

Todo o cântico tem um majestoso tom de exaltação a *Iahweh*. *Iahweh* é exaltado pelo que é e pelo que fez. As suas obras, entoadas no cântico, revelam que tipo de Deus *Iahweh* é. As suas obras não apenas caracterizam a sua pessoa, mas também a sua realeza e o seu reino. Do início ao fim, *Iahweh* é o único exaltado pelos feitos de salvação. Moisés é apresentado como personagem importante no ato de livramento em Êx 3-14, porém aqui ele não é

---

720 FRETHEIM, T. E. **Exodus**. Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching. Louisville: John Knox Press, 1991. p. 162.

721 Muilenburg dividiu o Cântico do Mar em três partes, cada parte contendo uma confissão de fé, um relato narrativo, e uma resposta de louvor. MUILENBURG**,** 1966, p. 233–251.

722 Para Mackintosh, os que cantaram o canto foram figuras de todos nós. Precisamos saber que estamos salvos, no poder da morte e ressurreição, antes de podermos prestar culto claro e inteligente. MACKINTOSH, C. H. Estudos sobre o Livro de Êxodo. 2. ed. Lisboa: Depósitos de Literatura Cristã, 1978. p. 146.

lembrado; apenas *Iahweh* é exaltado. Isso é o que torna esse poema diferenciado em relação aos cânticos de vitória do mundo antigo. Os cânticos de vitória encontrados no Antigo Oriente atribuem a glória da vitória à conquista do rei, como já foi apresentado na análise do gênero desse cântico. Entretanto, aqui nenhuma simples palavra é dada ao louvor ou à glória de Moisés[723].

Recentemente se anunciou a teoria de que Moisés é apresentado no Êxodo exercendo a função que muito se parecia com o rei no Antigo Oriente. Para Jean-Daniel Macchi, Moisés aparece no Êxodo como libertador, chefe e organizador do povo (Êx 18), mediador entre Deus e os homens (Êx 20.18-21), legislador (Êx 24.3,12) e como o primeiro sacerdote (Êx 40.16 ss). Macchi ressalta que o rei no Antigo Oriente era o principal mediador entre o Deus nacional e seu povo[724]. Por último, Römer tentou demonstrar sua teoria em todo o Pentateuco[725]. Porém, ainda que os argumentos de Römer possam ser considerados válidos para algumas passagens do Êxodo, eles não se aplicam ao Cântico do Mar, visto que nesse cântico Moisés não recebe louvor algum por sua intermediação. Aliás, Moisés nem aparece como intermediário do milagre do mar; aqui apenas *Iahweh* é exaltado.

Essa característica – de glória exclusiva a *Iahweh* – não é caraterística apenas desse cântico (Êx 15.1-18), mas também do cântico de Débora (Jz 5). Em ambos, a glória é dada apenas ao Senhor. A meu ver, isso é mais uma marca que caracteriza esse gênero antes do advento da realeza, isto é no período pré-estatal: apenas *Iahweh*, e não o seu ungido (o rei) é exaltado pela conquista (Cf. 1 Sm 18.7). O Cântico inicia com palavras que afirmam os feitos poderosos de Deus. Esses feitos despertaram a gratidão de seu povo, o qual foi beneficiário de sua graça. Deus é louvado por sua glória advinda de sua vitória. Esse Canto está fundamentada na exaltação, na glória, na realeza de *Iahweh*, que por sua vez, está ancorada nas grandes vitórias que Ele conquistou sobre os seus inimigos. Foi através dessas vitórias que *Iahweh* libertou o seu povo. Os seus atos são atos de libertação, e o seu reino, conhecido por suas obras, se caracteriza pela grande redenção.

O motivo que coroa o início do hino é que *Iahweh* se tornou altamente exaltado, glorificado, quando lançou no mar o cavalo e o cavaleiro. *Iahweh* é exaltado porque luta e derrota seus inimigos. O início do cântico apresenta *Iahweh* como um general exaltado após uma vitória contra os seus inimigos. Ele é o Deus que luta e o que destrói os poderes da

---

723 CASSUTO, 1987, p. 174.

724 MACCHI, Jean-Daniel. Êxodo. In: RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010. p. 229.

725 Por último, Römer expandiu seu argumento para demonstrar o papel real de Moisés no Pentateuco. Moisés teria ganhado a função real pelo judaísmo como tentativa de justificar a sua sobrevivência como uma religião sem terra e sem Estado, mas apenas com lei. RÖMER, Thomas. Os papéis de Moisés no Pentateuco. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral (Orgs.) **Pentateuco:** da formação à recepção. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 89 – 107.

opressão. Essa luta é contra os opressores e contra aquilo que os representa, isto é, "o cavalo e o cavaleiro", o símbolo do poder militar mais poderoso da época, são derrotados por Deus. Deus luta contra os opressores e destrói os instrumentos de opressão.

É curioso que essa é uma das mais antigas imagens de *Iahweh*: o Deus guerreiro. A imagem de um Deus de paz – de um momento pacífico e tranquilo (v. 17) – deve ser precedida pela imagem do Deus que luta. É a ideia do Deus pacífico precedida pela do Deus terrível. Pois na perspectiva do reinado de Deus, segundo o Cântico da Realeza, não há paz sem que primeiro haja uma grande guerra, através da qual se estabelece a vitória final sobre os que são inimigos da paz, de Deus e de seu reino. O que conduz o povo ao cântico de gratidão é, portanto, o fato de que Deus destrói as armas de guerra (o cavalo) e vence os poderosos que as usam para a opressão (o cavaleiro). Com isso se apresenta o principal tema da primeira parte desse cântico que é: a grande exaltação de Deus, o qual mostra o seu poder na destruição do inimigo de Israel.

É importante ressaltar que o hino é um importante reconhecimento da soberania de *Iahweh*. A primeira linha do poema (Cantarei a *Iahweh*, porque se tornou altamente exaltado) é possivelmente o seu título – ele canta a soberania de *Iahweh*. Isso pode ser deduzido do conteúdo e do final do cântico; e também faz parte da prática semítica na antiguidade, em que as primeiras palavras ou linhas de uma obra literária são utilizadas como título. A segunda linha do poema pode funcionar como uma espécie de subtítulo. Se no título se exalta a *Iahweh* por sua soberania, o subtítulo diz que sua soberania se manifesta em suas obras. Nesse cântico, ainda no início, algo se destaca quanto às obras de Deus. Deus é louvado pelas suas obras na terra, como bem observou Carol L. Meyers: o "hino de louvor é centrado no céu pelo que Deus fez na terra"[726].

Esse fluxo geográfico no poema revela a dinâmica do Reinado de Deus não apenas no Antigo, mas também no Novo Testamento com Jesus. O Reino tem sua origem em Deus e sua soberania, portanto no céu, mas é na terra que ele se revela e se materializa. Tanto o primeiro versículo de Gênesis (Criou Deus os céus e a terra) quanto a oração de Jesus atestam essa geografia do Reino: venha a nós o teu Reino; faça-se a tua vontade, assim na terra como é no céu (Mt 6.10). O Reino é do céu – no sentido de origem – e para a terra (no sentido de destino e de historização). Ele é idealizado no céu, e realizado na terra. É aqui que ele assume concreções históricas.

---

726 MEYERS, 2005. p. 119.

4.2.1 E quem é Iahweh? O que significa o seu nome?

No início do Livro do Êxodo (Êx 3.3-15). o nome de Deus tem um papel especial na libertação do povo. *Iahweh* se apresenta como o "Eu sou o que sou" ou, como prefiro traduzir, "Eu sou o que estarei" é aquele que estará entre o povo, conforme (Êx 3.12). O início do Livro do Êxodo enfatiza a teologia do nome, pois *Iahweh* se faria conhecido pelos seus feitos. A primeira parte do livro terminou, e o Cântico do Mar (no v. 3) aponta para a teologia do nome, já enfatizado no início do Êxodo. O Cântico do Mar encerrando a primeira parte do livro mostra como Israel chegou a conhecer o significado do nome divino. Ao entrelaçar as 10 ocorrências de *Iahweh* com as suas obras no Cântico do Mar, o autor parece desejar formular o significado do nome a partir dos seus feitos. Dessas dez ocorrências, cinco são vocativos. E essas cinco ocorrências de *Iahweh* concluem três descrições diferentes do que *Iahweh* fez e ainda fará (15. 6[2x], 11, 16, 17).

Iahweh é central nesse cântico assim como é central em todo o Antigo Testamento. Em Êx 15.1-18, o nome *Iahweh* aparece 10 vezes[727] no poema de maneira bem distribuída, o que é um sinal da unidade e também de sua centralidade no poema. A pergunta então é: quem é *Iahweh*? O que significa o seu nome? Quem é *Iahweh* para o seu povo? E como ele se apresenta para os seus inimigos? A tese aqui defendida é que *Iahweh* se revela como Deus apaixonado na relação com o seu povo, mas se apresenta como Deus guerreiro e irado para com os que se tornam inimigos contra ele.

Ambos os significados do nome de *Iahweh* (guerreiro e amor) sintetizam aqui as duas partes da canção. Pois na primeira parte do Cântico do Mar (1-12), as ações de *Iahweh* ou Yah[728] são ações de um Deus guerreiro: ele luta pelo seu povo. Já a segunda parte da canção (13-17) apresenta o aspecto amoroso de *Iahweh*. Na segunda parte *Iahweh* redime, protege e estabelece o seu povo. Todas essas ações são ações de cuidado. Então, por que tratar do significado de *Iahweh* nesse trabalho? Porque o cântico tem *Iahweh* como centro e dá o significado de seu nome através da descrição de seu caráter e de suas obras. Isso também caracteriza a sua realeza distinta.

---

[727] Êx 15.1 (2x), 3 (2x), 6 (2x), 11, 16, 17, 18. Aparece 6 vezes, em 3 versos na primeira parte, com uma ocorrência no meio (v. 11) e mais 3 ocorrências nos últimos 3 versos.

[728] *Iahweh* é também chamado de *Yäh* (hb. הי), um termo também usado como designativo para Deus. Esse termo hebraico é uma abreviação do nome divino YHVH (utilizado aqui como *Iahweh*) usado exclusivamente na poesia: Êx 17.16; Is 12.2; Sl 68.5, 19; 77.12; 89.9; 94.7, 12; 102.19; 115.17, 18; 118.5, 14, 17, 18, 19; 122.4; 130.3; 135.4; 150.6; cf. Ct 8.6. Yah também aparece como elemento em nomes próprios como Jeremias (Heb. *Yirmi-yahu*), sobrevivendo no termo "aleluia" (hebr. *Hallelu-yah*). SARNA, 1991, p. 77.

4.2.2. *Iahweh para o seu povo, o Deus apaixonado*

Quanto à perspectiva de *Iahweh* para com o seu povo, o Deus do Antigo Testamento é um Deus apaixonado, um Deus de amor. No Antigo Testamento, os nomes de Deus refletem o seu caráter. Entretanto, se o aspecto mais importante do Deus da Bíblia é o amor, em qual nome de Deus estaria esse atributo? Está no tetragrama sagrado hwhy (*Yhwh*), transliterado como *Iahweh* na presente obra. Esse é o principal nome de Deus, utilizado em todo o Antigo Testamento. *Iahweh* aparece não menos que 6.828 vezes, distribuídos em 5.790 versículos, contra 2.602 ocorrências da palavra *´élöhîm*.

O nome *Iahweh* não só se encontra no centro do Antigo Testamento, mas ele próprio é o centro do Antigo Testamento.[729] Se *Iahweh* é o centro do Antigo Testamento, significa dizer que se compreendermos a principal característica expressa pelo nome *Iahweh*, então teremos descoberto o coração da revelação. Existem duas perguntas objetivas que podem ser feitas acerca de *Iahweh*: 1) De onde veio o nome *Iahweh?;* 2) Qual o significado desse nome? A primeira pergunta tem sido respondida de variadas maneiras. Entretanto nossa principal preocupação é saber qual o significado desse termo para os autores bíblicos. Existe algum texto que possa expressar o verdadeiro significado de *Iahweh* para os israelitas?

Começando pela primeira pergunta, a discussão pela etimologia do nome é válida, mas não é a mais importante. Atualmente se reconhece, a partir de várias passagens no Antigo Testamento, que a correspondência entre um nome e o seu significado não é necessariamente etimológico.[730] O principal texto usado para as teorias etimológicas é o de Êxodo 3.14, quando Moisés pergunta pelo nome de Deus, e ele então responde: "Eu sou o que sou". As teorias mais conhecidas associam o nome *Yhwhy* com o verbo ser no hebraico (*h-y-h*). Dessa associação com o verbo "ser" surgiu a teoria de que o significado de *Iahweh* seria: "Eu trago à existência, faço existir, crio"[731]. Partindo também da associação de *Iahweh* com o verbo "ser", a outra proposta é que *Iahweh* significaria: "Ele é". Entretanto, esses dois significados possíveis ("Faço existir" ou "Ele é") foram muito contestados e caíram em desuso na pesquisa

---

729 FELDMEIER, Reinhard; SPIECKERMANN, Hermann. **O Deus dos vivos***:* uma doutrina bíblica de Deus. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2015. p. 152.

730 PATTERSON, R. D. *Iavé.* In: HARRIS; ARCHER, 1998, p. 346.

731 Essa teoria foi proposta por ALBRIGHT, William Foxwell. **From the Stone Age to Christianity**: Monotheism and the Historical Process. Baltimore: John Hopkins, 1940. Entretanto, ele chegou a esse significado (de *Iahweh* como "Eu crio"), interpretando o verbo "ser" como causativo, o que torna a teoria problemática já na origem, visto que o hebraico não atesta o causativo para o verbo "ser".

mais recente.[732] Portanto é possível afirmar que *Iahweh* não deriva do verbo *hāwâ,* que é citado na primeira pessoa do singular *'ehyeh*, "eu serei", em Êxodo 3.14.[733]

Outra possibilidade é que o nome *Iahweh* signifique "o apaixonado", "o Deus que ama apaixonadamente"[734]. Segundo essa proposta, o nome viria de uma raiz semítica *h-w-y* que pode significar "desejar" ou "soprar, derrubar". Na Bíblia Hebraica, o radical só aparece com o primeiro sentido, "desejo ardente". Embora esse radical seja pouco usado no hebraico bíblico, seu uso é abrangente e vivo no árabe. E, assim como no hebraico, ele é também usado em conexão com a "alma" (hebraico: *néfesh;* aramaico: *nafs)* no árabe. Esse desejo é um sentimento muito forte que pode ter uma conotação positiva ou destrutiva quando aplicado a seres humanos (cf. Mq 7.3, Pv 10.3). Mas será que Deus é apresentado na Bíblia com esse desejo forte, com amor apaixonado?

Para o profeta Oseias, "*Iahweh* é a sua reputação" (seu nome ou memorial) (Os 12.5). Mas que reputação é essa? Isso fica mais claro em Êxodo 34.14: "Não adorarás outro deus; pois o nome de *Iahweh* é 'Ciumento' (*qannä´*); ele é um Deus ciumento (*qannä´*)". Curiosamente tanto o radical *qn'* (ciumento) como *hwy* (desejo forte) – de onde provavelmente vem o nome *Yhwh* – têm sentidos parecidos.[735] Entretanto, a tradução do termo hebraico (*qn'* ou *qannä´*) por "ciumento" não é completo. O termo designa a força da emoção e, também, a exclusividade de sua direção. É nesse sentido que o termo hebraico "*qannä´*" (ciumento) pode ser utilizado no Antigo Testamento em paralelo ao "amor" (Ct 8.6), e paralelo ao "ódio e à raiva" (Dt 29.20). Esse sentimento forte e apaixonado de Deus pode levá-lo tanto a uma expressão de amor quanto de ira.

Iahweh é, portanto, a um só tempo, o Deus que ama apaixonadamente e o Deus que exige devoção exclusiva daqueles que o adoram (isto é, zeloso, ciumento). Então, de que maneira a interpretação de *Iahweh* como o Deus apaixonado – o Deus de amor que exige exclusividade – pode ser confirmada no Antigo Testamento? Para o renomado pesquisador judeu Shelomo Dov Goitein[736], a revelação de Deus na sarça ardente (Êx 3.14) deve ser interpretada à luz da grande teofania de Êxodo 33.19, onde Deus pronuncia o seu nome e em seguida anuncia um oráculo, que funciona como uma explicação do seu nome:

> Farei passar toda a minha bondade diante de ti

---

732 Para Thomas RÖMER (**A origem de Javé***:* O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016. p. 33-42) e para Gerhard von RAD (**Teologia do Antigo Testamento**. 2. ed. totalmente revisada. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006, p. 29), além de outros, essas duas teorias não desfrutam de muita credibilidade.

733 PATTERSON, 1998. p. 346.

734 GOITEIN, S. D. YHWH the passionate: The Monotheistic Meaning and Origin of the Name YHWH. **Vetus Testamentum**, v. 6, n. 1, p. 1-9, 1956.

735 GOITEIN, 1956, p. 2.

736 GOITEIN, 1956, p. 2.

> e te proclamarei o nome de
> *Iahweh:*
> *terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia e*
> *me compadecerei de quem eu me compadecer.*

Nessa passagem, é o próprio *Iahweh* quem explica o significado do seu nome: ele é Deus misericordioso e gracioso. É curioso que a profundidade do nome de *Iahweh* só se deu no contexto da libertação e da redenção, na expressão máxima do amor gracioso, conforme a palavras de Deus a Moisés: "Eu sou *Iahweh*. Apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó como Deus Todo-Poderoso (*El Shaddai*); mas pelo meu nome, *Iahweh*, não lhes fui conhecido" (Êx 6.3). Assim, enquanto, o oráculo de Êxodo 33.19 é uma explicação do seu nome, em Êxodo 3.14, a explicação do nome de Deus para Moisés é uma expressão do que o seu amor apaixonado faria, isto é: "Eu estarei com você". Aliás, as duas passagens apresentam estrutura gramatical semelhante:

´e|hyè	´ášer	´e|hyè (Êx 3.14)
wüHannötî	´et-´ášer	´äHön
würiHamTî	´et-´ášer	´áraHëm (Êx 33.19)

No texto acima, é como se Deus estivesse dizendo: "Eu amarei apaixonadamente quem eu amo". Esse caráter de Deus também pode ser exemplificado com outra passagem. Quando Moisés subiu ao monte Sinai pela segunda vez, após ter quebrado as primeiras tábuas da lei, "o Senhor desceu na nuvem, ficou lá com ele, e Moisés invocou o nome de *Iahweh*" (Êx 34.5). Depois que Moisés invocou (*qärä´*), chamou pelo nome de *Iahweh*, então,

> *Iahweh* passou na frente dele, proclamando:
> *Iahweh*! [é] *Iahweh*!
> Deus misericordioso e gracioso,
> lento para cólera,
> cheio de graça e fidelidade,
> que guarda a sua graça a milhares de gerações,
> tolera a iniquidade, a transgressão e o pecado,
> mas não inocenta o culpado
> e castiga a iniquidade dos pais nos filhos,
> e nos filhos dos filhos,
> até a terceira e a quarta geração (Êx 34.6-7).

Após ser invocado, Deus primeiro anuncia o nome e depois o explana. Esse costume de pronunciar um nome e, em seguida, explicá-lo não é incomum no Antigo Testamento (cf. Gn 32.29; 1Sm 25.25; Rt 1.20). O amor apaixonado de *Iahweh* é a disposição que pode trabalhar de duas diferentes maneiras, assim, como ficou evidenciado no texto acima. Ele se expressa tanto em graça como em juízo. Esse último não é contraditório à sua essência, mas é

também expressão do seu amor. Assim, ainda que se possa contestar a etimologia apresentada acima para "*Iahweh*" (como Deus apaixonado), uma coisa é incontestável no sentido bíblico: *Iahweh* foi compreendido como o "Deus misericordioso, gracioso, lento para cólera, cheio de graça e fidelidade" (Êx 34.6). Essa é a explicação do próprio Deus sobre o seu nome.

É por isso que esse Deus, cujo nome (*Iahweh*) significa amor ardente, exige que a adoração consista no amor, de maneira integral: "Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força" (Dt 6.5, ARA). Essa devoção deve ser total, assim como é completa a dedicação apaixonada de Deus. No Antigo Testamento, *Iahweh*, o amante apaixonado não apenas exige de seus adoradores uma adoração apaixonada, mas também os chama de "seus amantes" (cf. o cântico de Débora, Jz 5.31)[737]. O amor de *Iahweh* é um amor inexplicável. Não há lógica para esse amor. Trata-se de um amor arbitrário e imerecido. É, pois, no amor inexplicável de *Iahweh* que repousa todo o fundamento da graça soberana de Deus, como foi apresentado aos israelitas: "Tão somente o Senhor se afeiçoou a teus pais para os amar; a vós outros, descendentes deles, escolheu de todos os povos, como hoje se vê" (Dt 10.15, ARA). Isso agora já é graça, isto é, o amor de Deus se arriscando numa relação com os escravos que ele, inexplicavelmente, escolheu amar.

O amor de *Iahweh* não constitui apenas a essência do seu nome, mas a totalidade do seu caráter. Assim, o amor apaixonado é a essência, a graça é a explicação. Ou, se o amor é a fonte, a graça é a expressão. Como foi demonstrado em Êxodo 34.5-7, a expressão "Deus gracioso" é a melhor explicação para "*Iahweh*, o Deus que ama apaixonada ou ardentemente". A graça é a oferta gratuita e imerecida desse amor. Ela consiste nesse amor apaixonado de Deus sendo derramado sobre pecadores. Assim, dentre as duas disposições apaixonadas de Deus, que é visitar a iniquidade ou demonstrar graça, a última é a mais extensa, a mais alta e a mais profunda; pois, diferente da primeira, o amor de *Iahweh* não alveja apenas três ou quatro gerações, como o faz a sua ira, mas alcança milhares de gerações.

No Cântico do Mar o sentido apresentado acima se confirma e sugere que o reinado de Deus é um reinado de amor. Isso é demonstrado de 3 maneiras: (1) a partir do significado do nome; (2) a partir das ações libertadoras de Iahweh; (3) a partir das ações redentivas e das imagens de cuidado de *Iahweh*. Isso justifica a análise do nome de *Iahweh* acima.

4.2.3 Iahweh para os seus inimigos, o Deus guerreiro

A tese de Goitein é, portanto, de que *Yhwh* vem da raiz semítica *h-w-y* que significa "desejo forte". Dessa tese surgem duas conclusões. Primeira, que o desejo intenso está

---

737 GOITEIN, 1956, p. 2-9.

pesquisa recente, esse último significado também tem sido explorado. Depois de analisar as principais teorias vinculadas ao sentido do nome de *Yhwh,* Thomas Römer[738] considera plausível a teoria de que o nome de *Yhwh* vem da raiz semítica *h-w-y.* Em seguida, Römer informa que a raiz semítica *h-w-y* pode ter três significados: desejar (defendido por Goitein), tombar e soprar. Römer reconhece que "desejar" e "tombar" estão atestados no hebraico bíblico (Mq 7.3 e Pv. 10.3), como também defende Goitein.

Só que Thomas Römer[739] vai além e reconhece que o sentido de "soprar" para a raiz *h-w-y* pode estar ligado ao nome divino na origem. Assim, para Römer, se *Yhwh* estiver ligado ao sentido de destruir da raiz *h-w-y,* então *Iahweh* seria um deus guerreiro, o deus da tempestade. Thomas Römer, citando Julius Wellhausen, ressalta que o sentido de soprar da raiz *h-w-y* se liga muito bem a uma antiga divindade do tipo deus da tempestade. Römer também ressalta que *Iahweh* vem do sul, dum contexto edomita ou árabe. Se for assim, então *Iahweh* seria "aquele que sopra, que provoca o vento, um deus da tempestade, que pode incluir também aspectos guerreiros, e essa característica se aplica bem às fonações primitivas de Israel"[740].

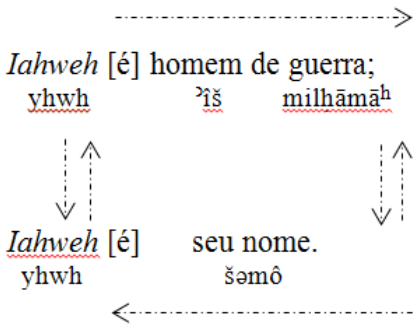
Curiosamente, em Êx 15.1-18 *Iahweh* aparece ligado a dois contextos bem distintos, nos quais cabem as duas possibilidades: Primeiro, *Iahweh* aparece como o Deus que ama apaixonadamente – defendido por Goitein – em Êx 15.13-18; segundo, *Iahweh* é apresentado como o Deus guerreiro, conforme proposto por Römer – Êx 15.1-12.

Em alguns versos (2, 13 e 16), quando *Iahweh* aparece no contexto de relação com seu povo, ele assume características que estão ligadas à "força", mas o que se destaca é que tal força é aplicada à proteção e ao cuidado com o seu povo. O cântico diz: A minha força, e a minha canção/ajuda [é] *Yāh,* e se tornou para mim como salvação (Êx 15.2). Já no verso 13, é dito: "Guiaste com a tua misericórdia este povo que redimiste. Conduziste-o com cuidado e poder para a habitação da tua santidade".

No que se refere ao nome de *Iahweh*, ainda mais significativo é o uso que temos no verso 3: *Iahweh* [é] homem de guerra; *Iahweh* [é] o seu nome. Thomas Römer não cita o Cântico da Realeza – quando defende que *Iahweh* significa o deus da guerra, pois usa, em sua defesa, a literatura extrabíblica. Em acréscimo, afirmo que se existe alguma conotação bíblica do Deus guerreiro ligado ao nome *Iahweh,* isso tem de ser demonstrado a partir de Êx 15.3. Considero Êx 15.3 o verso bíblico mais importante para ligar o conceito de *Iahweh* ao do deus guerreiro. Através do paralelismo sinonímico, é possível identificar várias relações semânticas nesse verso. Veja abaixo:

---

738 RÖMER, 2016, p. 42.
739 RÖMER, 2016, p. 41.
740 RÖMER, 2016, p. 42.



Existe uma relação horizontal na primeira linha em que "*Iahweh*" está relacionado com "homem de guerra". Essa conexão é direta, e, aqui, homem de guerra parece ser uma identificação de função de *Iahweh*. Isso é importante, pois já se observou que é mais importante identificar a função dada pelos homens à sua divindade que mesmo tentar identificar a etimologia do nome, o que parece ser uma tarefa mais difícil.

No sentido vertical, das relações entre as linhas, "*Iahweh*" está para "*Iahweh*", enquanto "homem de guerra" está para "o seu nome". Na relação de "*Iahweh*" para "*Iahweh*", o aspecto sinonímico está bem claro, visto que não há diferença entre os dois nomes. A novidade está na relação de sentido que há entre "homem de guerra" e "o seu nome". Se considerarmos o mesmo tipo de relação (sinonímica) dos pares de palavras anteriores (entre *Iahweh* e *Iahweh*) para essa relação em questão, significa dizer que "homem de guerra" não é apenas a função de *Iahweh*, mas é também o significado do "seu nome". Ou, é a característica que *Iahweh* assume diante dos seus inimigos. Aqui se conecta a teologia do nome à função da guerra.

Em suma, se for considerado que *Yhwh* vem da raiz semítica *hwy,* é possível encontrar dois sentidos para *Iahweh.* O primeiro sentido é o do Deus apaixonado, defendido por Goitein. O segundo é o do Deus guerreiro, defendido por Römer, a partir da literatura extrabíblica. O que se defende aqui é que os dois sentidos aparecem na Bíblia e também podem ser encontrados em nosso cântico. O conceito do Deus guerreiro está bem nítido na relação entre as linhas de Êx 15.3. A imagem do Deus apaixonado pode ser deduzida a partir da análise dos versos 2, 13 e 16 de Êx 15. Em toda a Bíblia, sentido de *Iahweh* como Deus que ama apaixonadamente parece ser o mais destacado, mas, na primeira parte do Cântico da Realeza, o Deus guerreiro é o que mais se evidencia.

Nesse sentido, é possível compreender que, ao se falar da teologia do nome, deve-se levar em conta a função, de maneira primordial. Se assim for, então há que se perguntar qual a função de *Iahweh*. Essa pergunta precisa ser complementada para ser mais específica: como se estabelece a função de *Iahweh* para com o seu povo e para com os seus inimigos? Como guerreiro, *Iahweh* luta pelo seu povo e luta contra os seus inimigos. Ainda cabe a pergunta: e quem são seus inimigos? Os seus inimigos são os que se opõem aos desígnios de Deus – aos

projetos do Reinado de Deus. Como Deus amoroso (com "desejo ardente"), ele manifesta amor intenso para com os oprimidos, escravos e humilhados – que clamam por ajuda. Para com os opressores, esse mesmo Deus, depois de dar oportunidades, manifesta a sua ira com justiça e sem parcialidade.

4.2.4 O que Iahweh é para mim?

Desde os primórdios da fé de Israel, Deus se dá a conhecer através de um relacionamento. Se for possível considerar esse cântico como uma antiga peça literária, então também será possível dizer que, desde o início, a fé de Israel enfatiza o aspecto relacional de *Iahweh*. O Cântico da Realeza diz: "*Iahweh* é minha força, minha canção; e se tornou para mim como salvação; este é o meu Deus, e o louvarei; é o Deus de meu pai, e o exaltarei" (v. 2). Aqui e em todo o Antigo Testamento *Iahweh* não é um Deus de conceitos, mas de relação. Não se glorifica a *Iahweh* apenas pelo que ele é, mas pelo que ele é para mim. O Deus apresentado na Bíblia Hebraica já é aqui descrito como Deus "meu". Ele não é conhecido conceitualmente, mas na experiência. Isso se desdobrará por todo o Antigo Testamento: ninguém que conheça Deus o conhece apenas por um conceito abstrato, mas em relação concreta[741].

Segundo, que a realeza de Deus – caracterizada por seus atos salvíficos – não se estabelece sobre sistemas ou sobre coisas, mas sobre gente. E essa gente é povo sem força, sem motivo para cantar, visto que eram escravos. Agora encontraram força e alegria para cantar, depois de serem libertos da escravidão. *Iahweh* é apresentado no v. 2 como um Deus dessa gente escrava. É com ela que *Iahweh* está envolvido – esse povo de origem seminômade que ainda guarda a memória da religião do pai (o Deus de meu pai) e não adere à religião do Estado. Como disse com propriedade o antigo professor da Universidade de Cambridge, o Dr. John Robinson, Deus não está somente em cima, porque se Deus estivesse exclusivamente em cima, não poderia realmente encontrar-se metido em nada. Deus não está somente na fronteira da nossa existência, mas na profunda realidade da nossa vida.[742]

4.2.4.1 Minha força, minha ajuda (canção?), minha salvação (v. 2a)

Com as palavras "minha força, minha ajuda, minha salvação", fica evidenciado como a fé nacional e atemporal se torna uma experiência pessoal ou o contrário: uma experiência de algumas pessoas se torna um canto nacional, para várias épocas. Há uma explosão de alegria e

---

741 CARVALHO, 2017, p. 264.
742 ROBINSON, John A. T. **Um Deus diferente**. Lisboa: Morais, 1967. p. 57-58.

de gratidão nesse cântico que só pode ser a sincera expressão daqueles que foram verdadeiramente libertados da escravidão ou daqueles que, mesmo não vivendo historicamente esse evento, revivem historicamente essa memória. Quem tem Deus para a sua força, o terá também para sua canção.

Culmina em glória e louvor aquilo que começou com sofrimento e dor. Esse cântico é uma expressão do fluxo da história desse povo: está reiteradamente descrevendo a luta (na primeira parte do cântico Êx 15.1-12) e seguidamente apresentando a vitória de *Iahweh* contra os inimigos no mar. O cântico começa com o embate de *Iahweh* contra o grande império opressor, mas termina com o reinado absoluto de Deus em meio ao seu povo redimido. Se fosse possível utilizar a linguagem do Novo Testamento, diríamos que o que começou com cruz terminou com redenção e glória.

As expressões "minha força, minha ajuda (ou canção) e minha salvação" são o oposto dos termos que descrevem como viviam os escravos no Egito (Êx 1.11-14). Ainda que se trate de textos diferentes, a situação dos hebreus no Egito, descrita anteriormente[743], ajuda a compreender os termos "minha força, minha canção e minha salvação". Os hebreus viviam inicialmente como trabalhadores da corveia. O termo hebraico '*mas'* (usado em 1.11) se refere ao trabalho forçado a que os hebreus viviam subjugados. Eles estavam sobrecarregados de atividades, o que lembra '*māsā^{h}'* que significa "derretido ou desfalecido".

Além disso, os hebreus viviam oprimidos, afligidos e humilhados (*`annötô*). O termo hebraico traduzido por opressão, também significa encurvamento e denota o estado de espírito dos hebreus. Como já foi demonstrado, o último e pior estágio dos hebreus no Egito foi a escravidão cruel, quando então foram submetidos a "todo o tipo de escravidão; eles foram submetidos com crueldade" (Êx 1.14).

Na condição de trabalhadores forçados, os hebreus não tinham força. Por estarem encurvados e humilhados, com o estado de espírito oprimido, eles não tinham motivo para alegrar-se ou cantar. Mas foi quando foram submetidos a todo o tipo de servidão que eles gritaram por salvação. A ação libertadora de *Iahweh* trouxe força aos que estavam exauridos, alegria para os que estavam entristecidos e salvação para os escravos; por esse motivo é possível cantar: "A minha força e a minha canção [é] *Yāh,* e se tornou para mim como salvação". O termo hebraico *zimrät* tem um duplo sentido, pois seu radical pode ser traduzido por "cantar, tocar música" e "ser forte"[744]. Então a frase pode ser traduzida por "*Iahweh* é minha força e minha ajuda[745] (poder)", ou ainda "minha força e (tema da minha) canção".

---

743 Já apresentado nos tópicos 5.3.2.1, 5.3.2.2 e 5.3.2.3.

744 SARNA, 1991, p. 77.

745 Para Cassuto (1987, p. 174), a palavra hebraica *zimrät* é para ser compreendida como *zimrät-ī* "ajuda minha" (meu socorro). Para ele, o final y*odh* tem sido omitido na ortografia, e possivelmente até mesmo na

Assim, toda a força de Israel deriva exclusivamente de *Iahweh*, de quem vem a força, a ajuda e a salvação[746]. Essas declarações não são apenas celebrações teológicas, mas expressam a conquista da dimensão histórica da salvação.

A salvação de *Iahweh* é, para Israel, concreta e situada na história. Não se trata de uma salvação situada na eternidade futura. É uma salvação que se materializa hoje. Por ser histórica e real é que ela se torna modelo para outros cativeiros históricos. Essa salvação pode transformar-se "no 'hoje' das novas gerações"[747]. É por isso que o Êxodo e o Cântico da Realeza se tornam base para novas expectativas e para novos anseios de liberdade. Esse hino é retomado no final do livro Emanuel de Isaias (c. 7-12) como fazendo parte do cântico daqueles que foram exilados na Babilônia.

> E dirás naquele dia: Graças te dou, *Iahweh*, pois, ainda que tenhas ficado irado contra mim, a tua ira se afastou, e tu me consolaste. Eis que Deus é a minha salvação; nele confiarei, e não temerei, porque a **minha força e a minha canção [é] *Yāh, Iahweh* se tornou para mim como salvação**. E vós, tirareis água, com alegria, das fontes de águas de salvação. (Is 12.1-3)

A parte destacada em negrito acima contém, em hebraico, a forma exata da sentença de Êx 15.2 (A minha força e a minha canção [é] *Yāh,* e se tornou para mim como salvação). Esse tema se repete em momentos de escravidão histórica[748]. O autor desse cântico, no Livro de Isaías, olha para a Babilônia como análoga ao Egito, e o retorno da Babilônia é descrito como um segundo Êxodo. Nesse dia, os que retornaram puderam cantar tal qual cantaram os que foram libertos do Egito. Ninguém que não se sinta literalmente liberto de uma prisão existencial cantaria esse cântico. Esse não é o cântico da rotineira liturgia, é o cântico de esperança que exilados, escravos e gente humilhada pode cantar quando surpreendidos por uma ação redentora de *Iahweh*.

Iahweh não é o rei que oprime, mas o rei que salva (yš'). O verbo é utilizado para referir-se à salvação que *Iahweh* conquistou para Israel quando o livrou das mãos dos egípcios (Êx 14.30). No cântico, o termo aparece como substantivo, pois *Iahweh* é "salvação". Esse termo já diz algo sobre a realeza de Deus e seu reinado. O termo "livrar" é o termo de poder que pode, às vezes, descrever a ação política, mas é principalmente uma ação militar vigorosa.

---

pronúncia, por conta do seguinte *yodh*, é que não significa "melodia", "música", mas "poder", "ajuda". Ele se tornou a minha salvação e é dEle que a minha salvação veio.

746 Para Brueggemann, essas palavras quase que apresentam a imagem de *Iahweh* como médico que intervém para possibilitar nova vida para Israel, exatamente quando tudo parece perdido. BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**. Testemunho, disputa e defesa. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014. p. 382.

747 RAVASI, Gianfranco. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1985,,p. 78.

748 Essa mesma linha como aparece em Êx 15.2 "minha força e a minha canção [é] *Yāh,* se tornou para mim como salvação" (*`ozzî wüzimrät yäh wa|yühî-lî lî|šû`â*) aparece de igual forma em Is 12.2, como já foi apresentado, e também em Sl 118.14 (*`ozzî wüzimrät yäh wa|yühî-lî lî|šû`â*).

Walter Brueggemann[749] observa que a ação do verbo é combativa. Fala da atividade poderosa de *Iahweh* colocando fim a uma situação de medo, sofrimento e impotência, e criou a possibilidade de vida alternativa que é recebida com alegria. Esse aspecto é central na fé de Israel: *Iahweh* é o libertador que intervém vigorosamente contra toda força opressora e contra todos os absurdos alienantes da História. Ele se opõe a tudo que seja o oposto do estado de salvação.

4.2.4.2 O meu Deus, o Deus de meu pai (v. 2b)

O Deus que me fortaleceu, que ajudou e que me salvou, este é o meu Deus. Ele era o Deus de meu pai, mas também se tornou o meu Senhor. O Deus que salva o povo agora se torna o Deus pessoal. A salvação desse cântico tem seu aspecto comunitário e o aspecto pessoal. Assim, também o relacionamento e o compromisso com Deus assumem formas comunitárias e pessoais. Ninguém se sente motivado a fazer um compromisso antes de uma experiência. Este Deus é o Deus que se tornou conhecido para mim, como salvação. Por isso será o meu Deus. Esse é um aspecto teológico impressionante: a graça vem ao nosso encontro antes de a reconhecermos. O verdadeiro encontro com Deus gera compromisso, em gratidão. Em nosso cântico a gratidão é a poesia que responde à graça. E a expressão "E eu o louvarei" (*wü´anwë^{o}hû*) está num claro paralelismo poético com "E eu o exaltarei" (*wa´árömüme^{o}nhû*).

O Cântico da Realeza faz menção ao "Deus de meu pai", o que pode ser reflexo de uma antiga memória do Deus Paterno. Como foi proposto por Albrecht Alt, a adoração ao Deus Paterno representa um tipo de religião antiga e peculiar, em que o nome dos patriarcas estava relacionado com o culto de seus deuses. O Deus Paterno deve ter sido para o poeta parte integrante do mais antigo acervo religioso de Israel[750]. Segundo Alt, as evidências mais antigas da religião dos pais aparecem em Gn 31.53 – em que se fala da existência de três deuses – e em passagens que falam do "Temor de Isaque" e do "Poderoso de Jacó". As duas últimas expressões "Temor de Isaque" e "Poderoso de Jacó" (Gn 49.24; cf. Gn 48.15) são indicações arcaicas da divindade. Suas raras utilizações evidenciam que bem cedo elas se tornaram obsoletas[751]. A tradição posterior teria eliminado os nomes "Temor de...", "Poderoso de..." por designações mais genéricas "Deus de..."[752].

Segundo A. Alt, a utilização das expressões "Deus de Abraão", "Deus de Isaque" e "Deus de Jacó" parece apontar para uma época em que se deu a união das genealogias e a

---

749 BRUEGGEMANN, 2014, p. 252.
750 ALT, Albrecht. O Deus Paterno (1929). In: GERSTENBERGER, Erhard S. **Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1981. p. 39.
751 ALT, 1981, p. 45.
752 ALT, 1981, p. 47.

harmonização do acervo religioso das tribos, o que provavelmente só ocorreu quando o povo de Israel já estava em Canaã. Se esse aspecto puder ser considerado como fator para avaliar a antiguidade de um texto, então Êx 3.6 pode ter sua redação considerada mais tardia, visto que *Iahweh* se apresenta como "Deus de seu pai, Deus de Abraão, o Deus de Isaque, o Deus de Jacó". Partindo do pressuposto de Alt e olhando para o Cântico da Realeza, vê-se que a poesia é mais simples e diz apenas: Deus de meu pai.

No Cântico da Realeza, curiosamente, somente depois de identificar as características de *Iahweh* é que Ele é apresentado como Deus Paterno. Pois parece que as características reveladas por *Iahweh* se identificam com o Deus dos pais. Nesse cântico *Iahweh* é "minha força", "minha canção/ajuda", "minha salvação". Então, o que teria produzido a associação de *Iahweh* com o Deus Paterno? Parece que as características do Deus Paterno foram agora vistas em *Iahweh*. "O Deus Paterno se vincula a um grupo humano específico; cuida da sorte dos adoradores, tanto na terra quanto no deserto; tem inclinação por funções sociais e históricas"[753]; além disso, o Deus Paterno anda com os seus adoradores; é um Deus peregrino, visto que se liga mais ao ser humano, ainda que em peregrinação, que a um lugar específico.

De acordo com A. Alt, a fé no Deus Paterno, conforme apresentada acima, foi uma preparação para que as tribos depois se unissem numa aliança nacional com *Iahweh*[754]. *Iahweh* é o Deus, que segundo o Êxodo, é encontrado no deserto e tem uma grande vinculação com as questões históricas e sociais do povo escravizado no Egito, o que já era parecido na fé da religião dos pais. Porém, o relacionamento na religião dos pais se dava num grupo menor, e agora esse modelo fora transportado para *Iahweh* em relação com o povo inteiro. Na religião dos pais, os Deuses Paternos exigiam um relacionamento especial entre o patriarca e o seu deus. O Deus Paterno elegeu os patriarcas, *Iahweh* escolheu o povo. O Deus Paterno guia e dá provisão para os grupos humanos, *Iahweh* se revelou a nós como salvação.

À moda de Alt, as semelhanças destacadas acima parecem ter levado o povo à adoção da fé em *Iahweh*, visto que enfatizava a particularidade da ligação entre Deus e povo. Vou além e acredito ser possível dizer, à moda do Cântico da Realeza, que as grandes semelhanças na fé dos patriarcas, no Deus Paterno, podem ter conduzido o povo à seguinte conclusão: *Iahweh* não é outro senão o mesmo Deus que se revelou ao meu pai. E se o nome mais antigo da divindade de Isaque foi "Temor de Isaque" – porque Isaque inicialmente o temeu – ou se, para Jacó, o nome mais antigo de sua divindade era "Poderoso de Jacó" – porque o seu Deus o fortaleceu (Gn 48.15) –, assim também, usando a mesma analogia, é

---

753 ALT, 1981, p. 62.
754 ALT, 1981, p. 63.

possível que se tenha pensado no Deus que livrou o povo do Egito nos mesmos termos. Dessa maneira seria possível que se lhe atribuísse os nomes pelos seus feitos e esses nomes seriam: *`ozzî* (minha força) ou *zimrät* (minha canção/ajuda), à semelhança de *´ábîr ya`áqöb* (Poderoso de Jacó).

4.3 *Iahweh*, o Deus guerreiro (v.3)

O cântico de Êx 15.1-18 apresenta, em dois momentos distintos, duas linhas bem sintéticas. A primeira linha sintética está no verso 3: "*Iahweh* [é] guerreiro"; a segunda está no versículo 18: "*Iahweh* reinará para sempre". Existe uma evolução semântica dentro do cântico que liga as duas afirmações: *Iahweh* é o guerreiro que se 'tornará' rei. Vale então perguntar pela provável ligação ou motivo que teria levado os cantores do cântico ou o redator a relacionar a realeza de Deus com sua façanha guerreira no evento do Êxodo. Já foi apresentado que o gênero textual desse hino é "cântico de vitória", que se assemelha, enquanto gênero, aos cânticos dos reis vencedores. Por isso, nesse cântico fica evidente que o Deus que reina é o Deus que lutou e venceu pelo seu povo.

No Cântico da Realeza (Êx 15.1-18), a primeira imagem aplicada a *Iahweh* é a de um Deus guerreiro. Essa é metáfora de governo que ressalta o poder, o juízo e o triunfo de Iahweh. Seguindo a ordem canônica, esse cântico é um dos primeiros textos a apresentar a ideia de Iahweh como guerreiro. E, se considerarmos a época de composição do texto, esse cântico está ao lado de Jz 5 como um dos primeiros textos a apresentarem Iahweh numa batalha. Parece não haver dúvida de que os cânticos mais antigos da Bíblia (principalmente Jz 5 e Êx 15.1-18; 21[755]) são marcados pelo tema da guerra de Iahweh.

E como é possível falar de um Deus bom e ao mesmo tempo falar de um Deus guerreiro? Para muitos cristãos, a afirmação de nosso cântico apenas confirma a imagem comum que parte da cristandade tem do Deus do Antigo Testamento, isto é, um Deus de guerra, ira e violência. Porém, essa análise é inadequada para o nosso texto. Para entender a natureza da batalha entre Deus e Faraó, é necessário rever o papel de Faraó e o seu significado no Livro do Êxodo. Embora uma derrota histórica contra um faraó seja a base da antiga tradição do nosso texto, é evidente que nosso texto, como já foi mencionado, utiliza uma linguagem poética da criação. Muitos detalhes específicos, incluindo o nome de Faraó, foram

---

[755] Para Werner H. Schmidt, o hino de Moisés é oriundo de uma época posterior que retoma, modifica e amplia o cântico de Miriã (Êx 15.13ss.: com a condução no deserto, conquista da terra, provavelmente também edificação do santuário de Sião) afirmando de maneira expressa: "Javé é homem de guerra" (Êx 15.3). SCHMIDT, 2004, p. 71.

apagados e transformados em imagem simbólica[756]. Isso para dizer que a vitória de Deus não é apenas uma vitória contra um faraó, mas contra o mal. Essa fúria de Deus contra o mal encontrará sua comparação adequada na oposição que Jesus faz ao reino demoníaco de Satanás, no Novo Testamento.

Também é necessário compreender que tipo de guerra foi associado a *Iahweh*. Em Êx 15.1-12, a guerra que *Iahweh* empreende é contra as forças e estruturas opressoras egípcias. Deus, no uso de sua soberania, luta contra tais forças porque elas oprimem e suprimem a vida. Então, a metáfora do Deus guerreiro é a maneira de falar "da capacidade de *Iahweh* para estabelecer uma ordem coerente e viável, que gere e que possibilite a vida [...]; é o testemunho sobre o poder e a autoridade de *Iahweh* para estabelecer um espaço para a vida"[757]. Então as guerras de *Iahweh* são em prol da vida contra as forças anuladoras da existência humana.

O próximo passo é perguntar pela possibilidade dessa compreensão antes da entrada na terra de Canaã. Em primeiro lugar, vale ressaltar: mesmo que boa parte dos textos tenha ganhado forma final após o período do estabelecimento em Canaã e depois da formação do Estado, o Antigo Testamento guarda bem a memória desse período anterior ao seu povoamento. Já foi destacado como a metáfora do pastor foi antigamente relacionada a *Iahweh,* assumindo, assim, suas características nômades. Além disso, começa a surgir, especialmente na tradição do Êxodo (Êx 14a; 15s; 17.8ss), a lembrança das guerras que *Iahweh* realizou para Israel.

A realização dos milagres que provocaram a libertação bem como todo embate realizado entre *Iahweh* e Faraó, como representante das divindades egípcias, começa a desenhar outra imagem para *Iahweh,* a saber, o Deus que Moisés conhecera no Sinai, a saber: *Iahweh* é guerreiro. Assim, o milagre final que culmina na passagem pelo Mar dos Juncos é caracterizado pelo testemunho bíblico (Cf. 14.14; 15.3ss) como guerra de *Iahweh.* Para Werner H. Schmidt, esse aspecto do Deus guerreiro é completamente novo, visto que ele não estava presente na compreensão religiosa da época dos patriarcas, e que aponta para a frente, para os primeiros tempos de Israel na Palestina[758].

---

756 JANZEN, W. **Exodus**. Believers church Bible commentary. Waterloo, Ont.; Scottdale.: Herald Press, 2000. p. 183.

757 BRUEGGEMANN, 2014, p. 376.

758 SCHMIDT, 2004, p. 71

4.3.1 Os deuses guerreiros no Antigo Oriente

Há, portanto, diversos paralelos do Antigo Oriente que ratificam essa percepção de Israel de ver seu Deus como guerreiro. Há alguns aspectos desses paralelos que precisam ser retomados do que se evidenciou no capítulo 2. Primeiro, as guerras realizadas pelos deuses são guerras que ocorrem no mundo cósmico. Segundo, os conflitos da(s) divindade(s) são contra outros deuses. Terceiro, essas guerras, em geral são pela disputa do poder (são guerras cratogônicas[759]). Quarto, que os mitos que apresentam essa batalha são expressões da realidade (segundo a teoria do mito de Assmann e da teoria do dialogismo de Bakhtin) e justificam as guerras feitas pelos reis na busca por mais poder.

Em quinto lugar, os deuses que ganham as batalhas, em nível cósmico, são sempre os que encarnam (exemplo do Egito) ou se identificam (Mesopotâmia e Ugarit) com os reis que detêm a hegemonia política de um lugar. Isto é, o deus triunfante e organizador do cosmos é ao mesmo tempo o patrono da dinastia reinante e protetor de um país ou cidade-estado. Sexto, observa-se que há uma espécie de dialogismo entre a ideia de que o os deuses fazem as guerras do rei e de que o rei faz as guerras dos deuses. Isto é, as batalhas divinas justificam as guerras humanas, visto que as guerras humanas não são exclusivamente humanas, mas são ordenanças divinas.

Muitas vezes relata-se que os deuses intervinham nas batalhas. No Egito, Ramsés III atribui seu poder unicamente ao seu deus, Amun Re: “Tu fazes a vitória da terra do Egito, tua única terra sem que participe a mão de nenhum soldado ou de nenhuma pessoa, mas somente de tua grande força, que a salva”[760]. Também no prólogo do código de Hammurabi (séc. XIX a.C.), os deuses Anun, Enli e Samas e Marduk chamam Hammurabi para fazer justiça e eliminar o mal. Subentende-se, desde o prólogo, que todas as conquistas realizadas, algumas delas descritas, foram realizadas por outorga divina[761].

A descoberta de um texto assírio, que narra a campanha de Salanasser III da Assíria contra Adadezer de Damasco (c. 853 a. C.) mostra, apesar dos exageros cometidos pelo escriba, como os assírios submetiam a seu deus Assur as terras adjacentes e também distantes[762]; veja:

---

759 O termo vem de da analogia com Cosmogonia. Cratogonia vem de *kratós* + *gonia* – que é literalmente narrativas mitológicas ou partes dela em que se apresenta um conflito que os deuses fazem pelo poder.

760 MORENZ, Siegfried. **Gott und Mensch im alten Ägypten**. 2 ed. 1984, p. 20, 93, apud SCHMIDT, 2004. p. 171

761 HAMMURABI REI DA BABILÔNIA.; BOUZON, 1976, p. 19-20.

762 No relato Bíblico em 2 Rs 19.10-13 consta o trecho da carta enviada pelo rei da Assíria ao rei Ezequias de Israel.

> "com as forças superiores que Assur, meu senhor, me deu e com as fortes armas com as quais me presenteou o deus Nergal, que vai adiante de mim, eu combati contra eles e lhes infligi uma derrota entre Qarqar e Gilzau. Abati pelas armas 14000 de seus combatentes; como se fosse o deus Adad, fiz chover sobre eles uma inundação; espalhei seus cadáveres, enchi a superfície da planície com seus vastos exércitos [...]"[763].

O que se destaca acima é que, no Antigo Oriente, as guerras são ordenadas pelas divindades. No relato acima, Nergal vai adiante do rei assírio. A força veio da divindade, mas a guerra foi realizada pelo rei e ele se vangloria de sua conquista. Por essa mesma época se deram alguns outros fatos narrados pela inscrição moabita do rei Mesha que, à semelhança da inscrição assíria, apresenta a divindade na origem da guerra feita por Mesha contra Israel. Nela aparece a expressão: "Kamosh me disse: vai, toma Nebo de Israel. Eu fui de noite e combati contra ela [...]. Tomei-a e matei tudo"[764].

4.3.2 A distinção de Iahweh

Na fé dos hebreus o diferencial é que não há *melek.* O próprio *Iahweh* peleja por Israel (Êx 14.14). A passividade de Israel e o fato de que apenas *Iahweh* peleja, é, a meu ver, um indício da antiguidade da memória. Além disso, o próprio nome "Isra-el" pode carregar consigo a ideia de luta, combate associado a El: "Deus luta/combate". Segundo Schmidt, é possível também a tradução como "Deus domina" ou semelhantes –, "então ele mostra igualmente que a tradição da guerra teve sua origem em épocas remotas"[765].

No Cântico do Mar *Iahweh* é apresentado como guerreiro, sim, mas um guerreiro distinto dos deuses guerreiros do Antigo Oriente. Na primeira parte do cântico (Êx 15.1-12), verifica-se que a batalha de *Iahweh* não é uma batalha cósmica, mas histórica. Deus não luta aqui contra outros deuses inimigos, em nível cósmico. Os inimigos contra os quais Deus luta são inimigos históricos – nesse caso são Faraó e suas forças opressoras. No Egito, Hórus luta contra Seth, o qual ameaça a ordem; na Mesopotâmia, Marduque luta contra Tiamat – o caos, quando Tiamat se opõe aos deuses. Em Ugarit, Baal luta contra Yam (deus mar, representa o caos) e contra Môt (deus mundo inferior, representa morte e seca). Em todos esses conflitos, os inimigos são ameaçadores da ordem da natureza. São representantes do caos.

No Cântico do Mar os inimigos de *Iahweh* não são ameaçadores da ordem da natureza, porque a natureza não está ameaçada pelo caos; *Iahweh* reina soberanamente. O mar (v. 4) e as águas profundas (v. 5) não são deuses nem símbolos de ameaça à ordem natural. Ao

---

763 **ISRAEL e Judá**: textos do Antigo Oriente Médio, 1985, p. 57.
764 **ISRAEL e Judá**: textos do Antigo Oriente Médio, 1985, p. 59.
765 SCHMIDT, 2004, p. 172.

contrário, são instrumentos usados por Deus para vencer os inimigos divinos. Os inimigos de *Iahweh* são os que ameaçam a vida humana e a liberdade, pois no Cântico do Mar, assim como na teologia do Antigo Testamento, *Iahweh* está mais preocupado com os seres humanos do que com os fenômenos da natureza. *Iahweh* luta contra sistemas humanos de opressão e de dominação. Além disso, *Iahweh* luta contra deuses para se tornar o maioral entre os deuses, adquirindo o direito da realeza sobre os demais – como acontece com Baal (Ugarit), Marduque (Mesopotâmia) e com Hórus (Egito). *Iahweh* não luta para ser rei, mas luta porque é rei-libertador. *Iahweh* não luta pelo trono, mas luta por gente, e gente oprimida. Ele não luta pelo poder, mas luta contra quem detém o poder em favor de quem não tem poder nenhum. As guerras de *Iahweh* não são cratogônicas, mas soteriogônicas[766].

Nesse cântico, a guerra empreendida por *Iahweh* não endossa a violência pelos que procuram ter mais poder, pois para Israel, segundo o cântico em análise, apenas *Iahweh* reina e só *Iahweh* luta. O povo assiste pacificamente a libertação que *Iahweh* conquista. Se esse cântico servir de inspiração, só pode inspirar os que desejam libertar-se das forças opressoras de dominação. Aqui *Iahweh* não se identifica com os reis, mas se identifica com os mais fracos. Por último, nesse cântico, o povo não luta por *Iahweh*; *Iahweh* é quem luta pelo povo. A causa é humana, mas a batalha é divina. É por isso que Israel não precisa de outro rei além de *Iahweh*. Não precisa de ninguém que vá adiante dele, lutando suas guerras, como pediu o povo a Samuel (1 Sm 8.20), pois *Iahweh* é Deus guerreiro (Êx 15.3), ele lutará por vós (Êx 14. 14).

Ao final do Cântico do Mar evidenciar-se-á que o povo por quem Deus lutou, voluntariamente, aclamará *Iahweh* como seu rei (Êx 15.18). O texto de Êx 15.1-18 começa evidenciando que *Iahweh* é reconhecido como rei pelo direito de conquista e vitória[767] – é Deus guerreiro; depois legitimará também seu reinado por ser o pastor e guia de seu povo (v. 3), por ser o redentor que resgatou e remiu os escravos (v. 13, 18) e por conduzi-los a um lugar alto e seguro em sua habitação (v. 17); portanto seu reino é para sempre. *Iahweh* é homem de guerra, mas não usa nenhum instrumento de guerra humana e nem coloca o seu povo para lutar. Ele luta sozinho e faz isso pela mediação dos poderes da natureza, como será visto a seguir. Com isso também é importante destacar, de acordo com a teologia do Êxodo, que não é a resistência de Israel que o tira do Egito, mas o braço forte de Deus. Israel não tem

---

766 O termo usado não existe. Trata-se de um neologismo que vem de a partir da analogia com Cosmogonia. Sotería (salvação) + *gonia* – que é literalmente textos ou partes dele em que se apresenta a genealogia ou gênese da salvação. Nesse caso a narrativa do Êxodo não é uma Cosmogonia, mas a chamo de Soteriogonia.

767 TORRALBA, 1992, p. 93.

parte na batalha. Por quê? A resposta, segundo Janzen[768], está no v. 2: "A minha força e a minha ajuda é o SENHOR, e se tornou para mim como salvação."

A luta de *Iahweh* também não é contra pessoas, mas contra um sistema de opressão personificado pelo Egito. O nome dos faraós parece ter sido propositalmente omitido, o que pode reforçar essa interpretação. Isso é evidenciado com o fato de que o próprio Deus, inicialmente, insistiu na conversão de Faraó de sua decisão em não libertar o povo hebreu, como é evidente em Êx 4.2, texto em que Deus fortalece (em vez de endurecer) o coração de Faraó para que decida pela libertação do povo.[769]

4.3.3 As façanhas de Iahweh (v. 4 - 5)

As ações de *Iahweh* são apresentadas de maneira geral nessa unidade (v. 4 - 5). Ao todo são três estrofes que tematizam a vitória de Deus no combate. Essa é a primeira delas e apresenta o que depois será desenvolvido: *Iahweh* vence Faraó no mar (vv. 4, 5). A um só tempo, o poder de Deus se evidencia sobre o império e sobre as forças da natureza. A vitória de Deus se materializa na perspectiva do conflito. Os inimigos são identificados e destruídos junto com a suas respectivas forças militares. No v. 4 se apresenta a vitória sobre Faraó e seu exército. Não foram apenas os oficiais de Faraó que pereceram no mar, mas os seus melhores (*ûmibHar šä|lìšäyw*), os seus escudeiros escolhidos, foram afundados. Essa estrofe tem palavras caracteristicamente militares. O verbo *yärâ* traduzido por "atirar" no verso 4 é, geralmente, utilizado em outras passagens na Bíblia Hebraica para referir-se ao atirar de uma flecha. Isto é, fica evidente que o texto não fala de um conflito em perspectiva teológica apenas; segundo esse poema, o conflito assume aspectos históricos e concretos.

Esse aspecto do conflito está diretamente ligado ao conceito da realeza de Deus nesse cântico. Com isso é possível dizer, a partir dessa poesia, que se pensa o Reino de Deus na perspectiva do enfrentamento histórico dos poderes dominadores. Os carros de Faraó e as

---

768 JANZEN, 2000, p. 183.

769 Fernando Gross analisa as 14 cenas em que a expressão "coração de Faraó" aparece (com suas 20 ocorrências) e mostra como inicialmente o Senhor não quis a destruição de Faraó, mas lhe fortaleceu o coração para deixar o povo ir. O endurecimento definitivo foi fruto de sua própria decisão obstinada em opor-se ao projeto de libertação. Nas vinte ocorrências se apresenta como o Senhor age com o coração do Faraó (Êx 4.21; 7.3; 9.12.14; 10.1, 20, 27; 11.10; 14.4,8), como o Faraó mexe com seu coração (Êx 7.23; 8.11, 28; 9.34) e, em outros seis momentos, narra-se como o coração de Faraó reage aos acontecimentos (Êx 7.13,14,22; 8.15; 9.7,35). Em Êx 4.21, o termo hebraico (qzx) utilizado para "*endurecer* o coração" poderia ser melhor traduzido por "fortalecer/tornar forte o coração". Aí o sentido pode ter sido que *Iahweh* fortaleceu o coração de faraó para que tomasse a melhor decisão. Na segunda ocorrência (7.3) o verbo hebraico hvq é traduzido como "mostrar a dureza para com o coração de Faraó", o que mostra que apesar do fortalecimento de Deus, ele permanece obstinado; portanto Deus evidenciará isso antes do juízo final, pois Deus resiste aos que se opõem ao projeto de libertação. GROSS, Fernando. **O coração do faraó no livro do Êxodo e na tradição judaica**. São Paulo, 2017. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/20767>.

suas tropas são atiradas ao mar, à semelhança de uma flecha, rumo ao abismo. As carruagens egípcias fazem o papel das flechas de *Iahweh.* Os carros de Faraó e as suas tropas são as armas utilizadas para suas guerras. Com essas armas, os reis antigos, assim como o Faraó, fazem guerras e ampliam as riquezas do seu reino, realizando saques, cobrando tributos, utilizando a corveia e mantendo sob a escravidão os prisioneiros de guerra. Essas armas são atiradas no abismo tal qual uma flecha.

Nesse sentido, ao se pensar o Reino de Deus a partir do cântico, é necessário entender que o Reino de Deus se opõe a toda e qualquer estrutura que se utilize de poderes e armas para oprimir os seres humanos nas mais diversas esferas possíveis: seja política, econômica, social, espiritual ou existencial. É curioso que o primeiro texto bíblico a tematizar a realeza de Deus e o seu Reino, o faz numa ótica de enfrentamento das forças imperiais opressoras. É nesse conflito com as forças opressivas que o Reino de Deus acontece. Ele também é soberano, porque segue vitoriosamente superando a escuridão e os absurdos históricos que são produzidos ou reforçados pelas estruturas e poderes inimigos de Deus e de seu Reino.

No Livro do Êxodo, essa estrutura oposta ao Reino de Deus é claramente identificada com o império egípcio, tanto em nosso cântico quanto em Êx 1 – 14. O relato do Êxodo (Êx 1-15) está recheado de milagres, interpretados como ações de Deus na libertação do povo escravo do Egito. Do ponto de vista da religião, esses relatos mais parecem uma briga de deuses[770]. Faraó era considerado a encarnação do deus sol Rá e Hórus-Osíris, que eram divindades principais no Egito. Assim, considerando os feitos militares dos faraós, a teologia egípcia os considera como "soberanos do céu e da terra"[771].

Dessa maneira, o império de Faraó, era visto como uma "força criadora" que controlava tudo, tanto a terra e sua extensão quanto o povo e os eventos naturais. Então as pragas apresentadas já são outro elemento que constitui o conceito da soberania de *Iahweh,* o qual dobrou Faraó sob sua vontade; isso é uma demonstração clara do poder soberano de Deus sobre todo o panteão egípcio.

Segundo o Cântico da Realeza apenas *Iahweh* reina. Ele afoga os poderes de Faraó (com seus carros, exército e seus melhores) no abismo. Depois de serem atirados no mar como uma flecha, eles mergulham no abismo e afundam como pedra (cf. 14.28). O Reino de *Iahweh* começa sobre o mar, exatamente no lugar onde ele destrói as forças opositoras de seu

---

770 Atualmente há informações suficientes, a partir das descobertas arqueológicas, sobre a religião do Egito para associar algumas pragas com o panteão egípcio, o que foi interpretado pelo autor de Êxodo como uma polêmica divina contra deuses do Egito. Para mais detalhes, ver MONTET, Pierre. **O Egito no tempo de Ramsés (1300 a.C. a 1100 a.C.)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

771 PRICE, Randall. **Arqueologia bíblica**: o que as últimas descobertas da arqueologia revelam sobre as verdades bíblicas. Rio de Janeiro: CPAD, 2006. p. 100.

Reino. A ideia do domínio de *Iahweh* e de seu trono sobre o mar não é exclusiva desse cântico, mas foi repetida em outras passagens[772]. No Livro do Êxodo, o clímax dos feitos de Deus sobre Faraó não é a morte dos primogênitos, mas é a intervenção de *Iahweh* no mar dos juncos. O mar representa as forças do caos, do abismo. E é sobre o caos que *Iahweh* estabelece seu Reino, na medida em que mergulha no próprio caos (mar), no abismo natural, as forças que provocam o caos histórico e existencial.

Na teologia de Ugarit, Baal é quem controla as forças da natureza enviando chuva. Em Israel *Iahweh* é que é o manda-chuva. Em Canaã o envio da chuva e do orvalho reflete o ciclo das estações climáticas da Síria-Palestina. O envio das chuvas está ligada ao ciclo da natureza e ao ciclo da morte-vida de Baal. Isso será diferente em Israel visto que não há alternância das estações e visto que *Iahweh* não morre ou ressuscita. Isso prova que o reinado de *Iahweh* é um reinado estável e eterno. E no Cântico do Mar, a natureza não é um caos, mas está sob o controle de *Iahweh;* por isso *Iahweh,* segundo a teologia israelita, controla as estações e manda chuva e altera as estações quando quer (Êx 9.13-35). Enquanto no ciclo de Baal, a morte, o mar e o abismo são divindades ameaçadoras da ordem, no Cântico do Mar, tanto mar quanto abismo estão submissos à *Iahweh*[773].

O que se evidencia é que *Iahweh* não apenas exerce o seu domínio sobre a natureza, mas também exerce o seu domínio sobre a História[774]. As ações de *Iahweh* revelam seu poder gracioso e também o seu juízo. Pois ele utiliza as forças da natureza para salvar os seres humanos ou para destruí-los quando estão a serviço da opressão e da dominação.

Assim, começa a evidenciar-se outro aspecto de fundamental importância para a referida tese: o Reino de Deus se materializa através das ações de Deus na História. E as ações de Deus, como descritas na primeira parte no Cântico da Realeza, são ações que acontecem na conflitividade e no enfrentamento dos poderes e das estruturas opressoras na História. Essa é uma chave de interpretação para esse tema nesse cântico. Antes que o cântico tematize o acolhimento e o estabelecimento no monte da herança do Senhor (v. 17), ele fala de redenção (v. 13) e salvação (v. 2). E não é possível falar de salvação no Antigo Testamento fora do contexto da ação militar, através da qual *Iahweh* coloca fim a uma situação de escravidão e opressão histórica. Pois a salvação no Antigo Testamento não é projetada para a eternidade, mas é algo para o presente histórico. Não é salvação da alma, no futuro, é salvação da vida hoje.

---

772 Salmos 93 e 29.10.
773 SILVA, 2006, p. 264.
774 SILVA, 2006, p. 264.

Além disso, o verbo "salvar" é o termo de poder, do qual *Iahweh* é o sujeito[775]. Se existe "salvação" é porque existe "escravidão". Logo não há como salvar sem quebrar os grilhões da opressão, os quais, não aceitando render-se, precisam ser quebrados pelo poder salvador e libertador de *Iahweh*.

4.3.4 As armas de Iahweh (v.6 – 8)

O reino de *Iahweh* acontece na perspectiva do conflito contra as estruturas de dominação e opressão, mas as suas armas não são as armas humanas. Esse será um tema posteriormente repetido na teologia do Antigo Testamento: Deus não se vale das armas humanas para empreender suas vitórias (Sl 20.7; Is 31.1-3). Fretheim observa com precisão que em contraposição às armas humanas de Faraó não há o uso de armas humanas da parte de Deus. A espada que Faraó usa (v. 9) não é oposta por outra espada; a carruagem que ele dirige (v. 4) não é combatida por outra carruagem; o exército que ele lidera (v. 4) não encontra um conflito de força humana, pois o povo hebreu nada faz nesse conflito a não ser ver o milagre e responder em louvor. Nesse poema, as armas divinas não são históricas, mas naturais: vento, mar, inundações, águas e profundezas da terra[776].

Deus tem suas próprias armas e seus próprios métodos. Enquanto as armas humanas são usadas para oprimir, Deus usa seus poderes para libertar. Toda guerra de *Iahweh* deve ser interpretada a partir da sua finalidade, isto é, na perspectiva da libertação e da salvação. Isso não significa dizer que os fins justificam os meios, como se a ação do meio (sendo má) justificasse a finalidade (algo bom). É que no caso de *Iahweh*, mesmo o que ele faz, antes de alcançar o fim último, já consiste naquilo que será alcançado, isto é, as ações do meio são ações de libertação, e o objetivo final é a vida em liberdade sob o Reino.

A estrofe anterior (Êx 15. 4 – 5) anunciou e comemorou os feitos poderosos de *Iahweh;* já a presente estrofe apresenta as armas de Deus e os seus poderes, com uma linguagem tipicamente poética ao usar metáforas antropológicas – antropomorfismos.

A primeira arma de *Iahweh* descrita no cântico é a sua própria mão. Ele a utiliza para salvar e derrotar os que se opõem à salvação. A expressão "a tua mão direita" está no início de cada linha do verso 6. Aqui há um típico exemplo de paralelismo de escada, que tem a função incremental[777], em que a primeira linha, ainda incompleta, recebe sua expressão plena na segunda linha (Cf. Sl. 77.17; 92.10; 93.3; 94.1).

---

775 BRUEGGEMANN, 2014, p. 252.
776 FRETHEIM, 1991, p. 169.
777 O paralelismo de escada apresenta na primeira linha um conteúdo, na segunda linha algo semelhante é dito, porém com um acréscimo. SILVA, 2000, p. 308.

> A tua mão direita, Iahweh que se glorifica em poder (força);
> a tua mão direita, Iahweh despedaça o que se torna inimigo.

No Antigo Testamento, a força da mão direita é uma metáfora para o poder divino (cf. Jó 40.14, Sl 18.35, 73.23, 98.1). Em nosso cântico, a mão direta de *Iahweh* se glorifica em poder, na medida em que despedaça o que se se torna inimigo ou, ainda, destrói o ataque de perseguição do inimigo. Ele manifestou a sua força em poder e despedaçou o inimigo. Esse feito poderoso, realizado pela mão direita de *Iahweh,* resultou em glória e majestade (em 15.7, descrito com o mesmo verbo empregado no v. 1b do poema, *gāon* [!AaG"] deriva de *gā'o*^{h} [haoåg"]) pela derrota daqueles que se levantaram contra ele.

A segunda arma de Deus é apresentada pela metáfora do fogo que representa a ira de Deus. *Iahweh* derruba os inimigos com a grandeza da sua exaltação, com a sua majestade, e envia a sua ira como um fogo que devora e consome os inimigos, tal como o fogo consome a palha. O termo hebraico *ḥaron*, aqui traduzido por "cólera", é um termo usado exclusivamente para a ira divina. Para Sarna, esse termo carrega seu sentido primitivo e mais antigo de "queimação"[778]. A ira de *Iahweh* se apresenta aqui como um fogo consumidor. Na Bíblia Hebraica, essa ira nunca se converte num atributo constante do Deus de Israel. Também não é uma expressão de ações de uma vontade despótica e caprichosa. Não se trata de uma ira com caráter demoníaco, ao contrário, aqui, em nosso texto, parece referir-se a uma "intervenção divina, em forma de vingança pelo ultraje feito a ele ou a outros. É semelhante a um zelo que vigia pela intangibilidade do ser e das ações divinas e aniquila tudo o que seja contrário a Deus"[779].

A ira de Deus aparece associada ao atributo da justiça. A sua ira parece ser uma reação da sua justa justiça contra aqueles que se opõem contra tudo que é justo e reto. Desde os tempos primordiais, a justiça é reconhecida como um atributo intrínseco ao rei. No Egito, no período do Antigo Império, a Maât era um princípio valorizado de equidade e justiça social. A manutenção da justiça, com a Maât, era uma forma de se evitar o conflito. Porém quando a Maât some, desaparece também a solidariedade entre os seres humanos. Assim, em períodos de desordem e caos total, como ocorreu no Primeiro Período Intermediário[780], o rei deveria, enquanto representante da Maât, agir como juiz (em nome da verdade e da justiça). Isso incluía vencer, com armas, os inimigos, vistos como agentes causadores do caos.

De igual forma, na Mesopotâmia, o rei aparece como escolhido para fazer reinar a justiça na terra. No código de Hamurabi, o rei é o encarregado para "para fazer surgir justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco, para, como o

---

778 SARNA, 1991, p. 78.
779 EICHRODT, Walther. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2004. p. 230.
780 Foi o período das VII, VIII, IX, X e XI dinastias.

sol, levantar-se sobre os cabeças-pretas"[781], isto é, a humanidade. Para que se mantenha a justiça, o rei pode eliminar o mau e o perverso.

Assim, tanto no Egito quanto na Mesopotâmia, o elemento da justiça é de fundamental importância na legitimação da realeza. No Cântico da Realeza esse elemento está também no contexto da realeza de *Iahweh*. Entretanto, não é possível igualar a ira de *Iahweh* com a ira dos reis humanos, visto que, no contexto literário do Êxodo, a ira é uma atitude última após inúmeras demonstrações de sua paciência, como foram as ações gradativas de Deus contra Faraó. Assim, todo o passado anterior a esse ato é visto como um tempo de paciência divina até chegar a um ajuste de contas final.

A terceira metáfora nessa estrofe é a do vento soprado pelas narinas de Deus, o que é uma arma poderosa. O hebraico traduzido por "narinas" é uma metáfora comum para raiva ou ira de Deus, típica na poesia hebraica (cf. 2 Sm 22.16). Para John Durham, há aqui uma sutil, mas importante mudança de águas e correntes, nenhuma das quais se refere às águas primordiais do caos às antigas profundezas. Na Mesopotâmia, Tiamat é a deusa do mar e do caos. Em Ugarit, Yam é o deus do mar – também uma representação do caos. Em grande parte dos mitos do Antigo Oriente, o mar é uma divindade que ameaça a ordem. Em nosso cântico, o mar é um instrumento de triunfo sobre o caos.

No Cântico do Mar outra palavra hebraica é utilizada em associação com o "mar". Trata-se de *ṯehōmōt*, traduzida por "abismos" e utilizadas em Êx 15. 5 e 8. Ambas se associam com *ṯehōm*, o caos de Gn 1.2. A palavra *ṯehōmōt* está associada com Tiamat, o monstro marinho mitológico. Dois mitos famosos.

A implicação, no mínimo, é que as águas visíveis em seu fluxo diário foram postas de lado para dar lugar à liberação temporária das devastadoras águas rebeldes de sua prisão subterrânea. Então, essas mesmas águas, o próprio símbolo da desordem em movimento, são "solidificadas", "acalmadas" no meio do mar[782]. Isso pode ser reforçado se o termo *tehomot* (no v. 5), forma plural intensiva de *tehom*, puder ser associado com as águas cósmicas abissais, que se encontram debaixo da terra, assim como foi utilizado em Gn 1.2[783].

O soprar das narinas de Deus faz com que as águas sejam posicionadas em três estágios, como pode ser percebido pelo paralelismo do v. 8, abaixo:

> *E com o sopro das tuas narinas*
> ***amontoaram**-se as águas;*
> ***pararam** como barreira as que fluíam;*
> ***coagularam-se** os abismos em(o) coração do mar.*

---

781 HAMMURABI REI DA BABILÔNIA. BOUZON, 1976, p. 19-20.
782 DURHAM, 1987, p. 207.
783 SARNA, 1991, p. 78.

O primeiro estágio das águas é quando elas aparecem amontoadas ou empilhadas. O segundo estágio das águas é **semelhante ao de uma barreira parada**, ou literalmente um monte[784], seguido pelo terceiro estágio que é o **congelamento** – quase que como se tivessem formando uma massa sólida (Cf. Jó 10.10). Ainda que a Septuaginta informe que a água se separou[785], o Texto Massorético lê como "amontoaram-se" ou "empilharam" (נֶעֱרְמוּ). Essa última parece ser uma versão mais antiga da tradição, o que é, a meu ver, um resquício de antiguidade desse cântico. O Cântico da Realeza não descreve o milagre como tendo duas muralhas de água como descrito no relato em prosa imediatamente anterior. John W. Wevers[786] sugeriu que a Septuaginta, ao utilizar a expressão "dividiu" em lugar de "amontoar", evocava dois muros de água semelhantes aos do relato em prosa em Êx 14.22, 29[787]. É possível que o evento tenha sido, em uma forma mais antiga, narrado de maneira mais simples, como um amontoado de águas vindo sobre os egípcios.

Sarna[788] cita uma antiga tradição, preservada em Targum Onkelos e no Mekhilta[789], que interpreta o singular hebraico *neʿermu* como se não derivasse de *ʿaremah*, "um montão, pilha"[790], mas de *ʿormah*, "astúcia, astúcia"[791]. Isso é tomado como uma alusão à justiça retributiva, uma vez que os egípcios "lidavam astutamente" com os hebreus, uma política que levou ao decreto de afogar as crianças hebreias do sexo masculino; agora as águas lidam com igual perspicácia em afogar os opressores. Entretanto, ainda que não se utilize as tradições acima mencionadas, não restam dúvidas de que o afogar dos meninos hebreus no Nilo tenha uma analogia direta com o afundar dos exércitos do Egito – uma representação do império. Deus retribui a Faraó e aos exércitos aquilo que fizeram aos bebês, quando usaram o poder para extinção da vida em seu estágio de fragilidade máxima.

Em suma, o Cântico da Realeza mostra nessa estrofe as armas de *Iahweh* que são completamente diferentes das convencionais. Ele demonstra seus poderes também com as forças da natureza. Ele sopra com as suas narinas e faz as águas se amontoarem. Essa característica de *Iahweh* também aparece no Cântico de Débora em Jz 5.4. Deus movimenta

---

784 Cf. Js 3.13, 16; Sl 33.7; 78.13.

785 A expressão utilizada é die,sth to. u[dwr - *diéstē tò hýdōr.* Na Septuaginta, a ação de "dividir das águas" é modificada pela frase adverbial (instrumental) "dia. pneu,matoj tou/ qumou/ sou" (pelo sopro da tua ira).

786 WEVERS, John William. Notes on the Greek Text of Exodus. **Septuagint and Cognate Studies 30**; Atlanta: Scholars Press, 1990. p. 230.

787 Daniel Gurtner (2013. p. 342) chama a atenção para o fato de que a posição em "em pé" ou "amontoamento" de águas é usada para o Mar Vermelho (Sl 78.13) e para o Rio Jordão (Js 3.13, 16).

788 SARNA, 1991, p. 78.

789 O título "Mekhilta" se refere a uma compilação de Midrash Halakhic em Êxodo, como o Mekhilta de Rabbi Ismael ben Elisha, um contemporâneo do rabino Akiba.

790 Cf. Jr 50.26; Ag 2.18; Ct 7.3; Rt 3.7; Ne 13.15 (cf. 3.34); 2 Cr 31.6, 9.

791 Êx 21.14; Js 9.4; Pv 1.4; 8.5, 12.

as forças da natureza para fazer valer a sua justiça. No Cântico da Realeza, a presença de *Iahweh* com o sopro das suas narinas traz as águas sobre os egípcios.

Em Jz 5, a presença de *Iahweh* traz a tempestade, porém ali não se fala de tempestade cósmica, mas da *zidkoth Iahweh* (Jz 5.11), isto é, a justiça de *Iahweh*. Isso é um pouco parecido com a concepção egípcia sobre a *maat* – a deusa egípcia – que tinha por mediador o Faraó. Com a *maat*, Faraó mantinha a ordem cósmica e a ordem da justiça na terra. Entretanto, em nosso cântico, Deus estabelece sua força e seu controle sobre a natureza para fazer valer a sua justiça, que, segundo o Cântico da Realeza, não tem mediador como no Egito[792].

Os personagens da primeira parte do cântico (Êx 15.1-12) são *Iahweh*, o povo de Israel que foi liberto e Faraó e seus soldados que afundaram no Mar Vermelho. Esse ato de libertação se torna tão característico do Reinado de Deus que, com o passar dos tempos, ganhou até proporções apocalípticas. No Apocalipse de João, essa imagem volta a aparecer. Lá o mar de vidro substitui o Mar Vermelho; os que venceram a besta, a sua imagem e o seu nome estão em lugar dos hebreus libertos do Egito; a besta, a sua imagem e seu número parecem retomar ou substituir Faraó e seu aparato; e o cântico de Moisés é novamente cantado junto com o cântico do Cordeiro, o qual retoma vários aspectos de Êx 15: as grandes obras de Deus, a sua santidade, a justiça dos seus atos e o seu reinado, não apenas sobre Israel, mas sobre as nações (Ap 15.2-4).

4.3.5 O projeto do império versus a ação surpreendente de Deus (v.9-10)

4.3.5.1 Como funciona a estrutura imperial egípcia e o que se propõe?

No capítulo anterior, em que se tratou do surgimento da realeza no Egito, na Mesopotâmia e em Canaã, já ficou evidente que o surgimento da estrutura de império está relacionado com o aparecimento de grupos de pessoas capazes de concentrar grandes quantidades de riqueza e poder em suas próprias mãos. Todo o aparato estatal – como templos, religiões, artesãos qualificados, guerra, família real, burocratas, chefes militares e sacerdotes – é baseado na imposição de tributo em trabalho (a denominada corveia real) e em produtos às aldeias próximas, onde vivia a maioria da população. E o instrumento usado para tornar possível a corveia e para aumentar as riquezas, das quais dependia o aparelho estatal, era o poder militar. Ele era usado não só para manutenção da ordem, mas para fazer guerras e manter a centralização do poder.

---

792 VOEGELIN, Eric. **Israel e a revelação**. V. 1. Ordem e História. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 264.

O conflito e a guerra são importantes elementos ligados ao surgimento do Estado em diferentes sociedades e, especialmente no Egito. Para Michael Hoffman[793], no Egito os conflitos estão na origem do surgimento do império unificado. Eles são causados pelas ações de chefes e reis locais, isto é, eram as elites de cada lugar que tentavam monopolizar os bens, os serviços e os símbolos de poder. Ou seja, a agressão armada, no período do estado pré-dinástico era uma extensão das ambições e buscas pelo poder das elites. Isto deu origem aos conflitos.

As guerras ajudam-nos a compreender não apenas como surgiu o Estado e a monarquia, mas também auxiliam na compreensão da estrutura e do funcionamento da legitimação do Estado, pois a força do exército é utilizada contra qualquer um que não aceite voluntariamente o instrumento de dominação ideológica e contra todos os que se opõem contra o poder absoluto do Estado.

Assim, todo o povo, no Egito, deve estar em função da manutenção da estrutura de poder. Não é o poder que está a serviço do povo, mas o povo vive em função do serviço ao rei. Um trecho dos Textos das Pirâmides, já apresentado, evidencia isso: "Vocês farão para ele tudo o que ele vos disser, onde quer que ele vá. Vocês ofertarão a ele todas as águas que estão (e estarão) em vocês; [...] Vocês ofertarão a ele tudo o que está em vocês. Vocês o levarão a qualquer lugar em que coração dele desejar estar."[794] Nesse texto, a ideologia imperial do Egito fica desnudada, assim como também é evidenciada em nosso poema.

No Cântico da Realeza, há uma espécie de denúncia seguida de ridicularização do poder de Faraó. Os que cantaram o Cântico da Realeza descrevem poeticamente como eles viam Faraó com seu exército. A descrição do pensamento de Faraó é feita com diversos verbos, os quais descrevem o que ele faz com seu exército: "Dizia o que se inimiza (que se torna inimigo):

perseguirei,
alcançarei,
dividirei os despojos;
fartar-se-á deles a minha alma,
desembainharei a minha espada,
minha mão os **destruirá**. (Êx 15.9)

O verso 9, inicia apresentando o que pensa o inimigo. Os verbos a seguir são uma descrição de seus planos; possivelmente, isso é deduzido daquilo que ele está acostumado a fazer aos seus inimigos. Os verbos têm uma sequência semântica: "perseguirei" é seguido de

---

793 HOFFMAN, 2000, p. 343-344.
794 Discurso ao Sol na porta da Duat. ALLEN, 2015, p. 270, § 587.

"alcançarei"; "alcançarei" é seguido de "dividirei os despojos"[795]. É nisso que se farta e se deleita o inimigo. O espírito do império (a alma dele) se fartará quando ele desembainhar a espada e destruir os escravos indefesos com suas respectivas famílias. Ele se alegra com a dor e com a morte dos escravos.

Aqui a poesia ganha um ar profético, com a denúncia que ela faz. O início do verso 9 (diz aquele que se inimiza [contra *Iahweh*]) mostra que todo império e sistema que pode ter suas ações caracterizadas por qualquer um desses verbos torna-se um inimigo de Deus. Deus tem um projeto de Reino. E em nosso cântico não é Deus que se torna inimigo. São os inimigos, ao agirem como opressores, que se fazem inimigos contra Deus e contra o seu reino. Como disse apropriadamente Fretheim,

> o Egito[796] é considerado uma incorporação histórica das forças do caos, ameaçando desfazer a criação de Deus e a sua ordem. Para ele não é adequada a separação entre as realidades cósmicas e históricas. O inimigo egípcio é histórico, mas também é apresentado como meta-histórico, pois as forças caóticas do mundo estão concentradas lá (no Egito). Eles representam as forças anticriacionais. A ausência dos nomes para os faraós é apenas um pequeno sinal dessa questão maior. As referências ao julgamento divino sobre os deuses do Egito mostram que o inimigo e a batalha são de âmbito cósmico (Êx 12.12; 15.11)[797].

Não é possível afirmar se a quantidade de verbos (6), que descrevem a intenção de Faraó, tem alguma relação com o significado que esse número adquiriu na apocalíptica posteriormente. Talvez não. Mas é curioso o sentido dos verbos e a intenção dos inimigos de *Iahweh*. O significado dos verbos mostra como os sistemas de dominação contrários ao reinado de Deus são sistemas marcados por ganância, injustiça, opressão e violência. Isso está relacionado com uma das constatações do capítulo 2: de que as monarquias humanas analisadas eram tiranas e usavam as armas para oprimir. Êxodo 15.9 explica por que Deus fez o que fez aos seus inimigos egípcios no mar. Eles mostram a essência de Faraó e dos sistemas de opressão centrados em si mesmos. O monarca egípcio, completamente autocentrado, conseguiu referir-se a si mesmo seis vezes em apenas um único verso.

4.4 *Iahweh* na assembleia dos deuses (v.11,12)

O final da primeira parte do Cântico da realeza anuncia a vitória de Deus sobre os inimigos históricos como uma vitória sobre os deuses. A pergunta é retórica: quem és tu entre os deuses? *Iahweh*? Quem [é], como tu, glorificado na santidade, grandioso nos louvores, que

---

795 "Dividir despojos" refere-se a quaisquer bens, animais ou pessoas capturadas por um exército conquistador e compartilhadas com todos os homens.

796 Ainda que o Egito seja mencionado apenas no v. 4, é possível entender que os "inimigos" (v. 6-7, 9), (v. 5, 8, 10 e 12) sejam também os egípcios.

797 FRETHEIM, 1991, p. 166.

opera coisas extraordinárias? A pergunta "quem és tú" é retórica, que significa que nenhum outro Deus é como o Senhor. *Iahweh* é único em todos os aspectos. Suas ações – que descrevem o caráter do seu reinado – são extraordinariamente distintas. Primeiro, *Iahweh* é glorificado na santidade. Glorificado aqui é magnifico, impressionante ou causando medo. A santidade não é só falta de pecaminosidade, mas é aqui também na separação de *Iahweh* de todos os outros deuses. Grandioso nos louvores significa: "digno de respeito e louvor", ou "serás temido e louvado". Até os deuses te temerão e te louvarão (algo que acontece em Êx 15.14-16). E a expressão "opera coisas extraordinárias" fala de Deus como operador de maravilhas, milagres – dos quais o mais eminente é a redenção. Osborne sugere uma tradução interessante para o presente verso:

> Ó, Senhor, nenhum outro deus pode se comparar a ti
> Tu és mais poderoso que todos eles!
> Eles (deuses) (ou todas as pessoas) estão admirados e te louvarão,
> Para realizares atos maravilhosos (Êx 15.11)[798].

A pergunta "quem és tu entre os deuses?" pode rememorar o tempo em que o monoteísmo ainda não estava completamente consolidado em Israel, o que pode ser outra evidência temática de antiguidade do poema. Para Godfrey Ashby, a religião de Israel, em seus estágios iniciais, reconheceu a existência dos deuses de outras nações, mas, em um monoteísmo prático ou monolatria, insistiu que *Iahweh*, o criador dos céus e da terra, era supremo sobre todas as divindades[799]. Com isso também concorda Ellison[800], ao afirmar que esse pode expressar o primeiro estágio do longo caminho de Israel para um monoteísmo completo. Seja isso uma monolatria ou monoteísmo ético, o que importa é que essa afirmação nesse cântico reconhece que nenhum outro poder no céu ou na terra, além do de *Iahweh*, deve ser considerado.

Para Adam Clarke[801], a expressão "quem é como tu entre os deuses, ó Senhor", oriunda da expressão hebraica *mî-ḵāmōkāh bā'ēlīm Yahweh* pode ter sido o lema do estandarte de guerra dos asmoneus e que forneceu o nome de Macabeu a Judas, a quem mais tarde chamaram de Macabeus. Assim como no padrão romano as letras SPQR representavam o lema *Senatus Populus Que Romanus*, ou seja, o Senado e o povo romano, também M.K.B.Y(I) poderia ter representado *mî-ḵāmōkāh bā'ēlīm Yahweh – Quem é como tu entre os deuses, ó Iahweh.* Ainda que não seja possível confirmar – visto que macabeus também pode ter sua origem em *makkab,* um martelo ou malho, por causa da bravura de Judas (como

---

798 OSBORN, N. D.; HATTON, H. **A handbook on Exodus.** UBS handbook series; Helps for translators. New York: United Bible Societies. 1999. p. 366.

799 ASHBY, 1997, p. 68. Cf. o conselho divino também em outros lugares: Gn 1.26; Dt. 32.8-9; Sl 82; 89.5-7.

800 ELLISON, H. **Exodus**. The Daily study Bible series. Louisville: ,estminster John Knox Press, 2001. p. 82.

801 CLARKE, 1999. Êx 15:11.

martelo do Senhor) –, essa proposta não deixa de ser interessante, pois ela associa o cântico a aspectos nacionais e militares antigos, quando da época da conquista de Canaã.

Ao anunciar a vitória de *Iahweh* e a sua incomparabilidade diante dos deuses, o poema dá um toque cósmico à realeza divina. *Iahweh* é Rei incomparável na assembleia dos deuses (v. 11). Aqui existem três aspectos da incomparabilidade de *Iahweh*: a sua magnífica santidade, seus atos louváveis e suas extraordinárias realizações[802]. O verso seguinte conclui a primeira parte do poema e apresenta a última afirmação sobre a vitória de Deus sobre os seus inimigos através das forças naturais: "Estendeste a tua mão direita, [a] terra os engoliu" (Êx 15.12). É possível que aqui tenhamos um paralelo interessante com o ciclo de Baal. No ciclo de Baal, depois de lutar com o Yam (mar), Baal luta com Môt (mundo inferior). Já demonstramos que o mar aqui não é uma divindade, mas um instrumento utilizado por *Iahweh*. Talvez a mesma lógica se aplique aqui, visto que a imagem da "terra" engolindo os inimigos de *Iahweh* possa passar a mensagem de que a terra e suas profundezas não são inimigos de *Iahweh*, mas também seus instrumentos na luta contra os inimigos históricos.

Aqui o aspecto cósmico (v. 11) se une ao aspecto histórico (v. 12) do Reinado de Deus. A afirmação do caráter cósmico e universal do seu Reino é vista na sua incomparabilidade entre os deuses; e o aspecto histórico consta na afirmação dos seus maravilhosos feitos na terra (v. 12). Aqui a esfera cósmica afeta a História, pois a História está dentro da grandeza cósmica; por outro lado, o aspecto histórico pode, também, alterar a grandeza cósmica. Nesse cântico, a descrição da vitória de *Iahweh* é apresentada, inicialmente, em aspectos históricos (v. 2, 3-4). É seguida por uma interpretação cósmica do evento (v. 5, 7, 8, 10, 11) com implicações históricas para os inimigos (v. 12), para o povo liberto (v. 13, 17) e para os povos vizinhos (14-16).

Logo, o final desse poema sintetiza esses movimentos *histórico-cósmico-histórico* ao apresentar *Iahweh* como rei da História e rei cósmico: *Iahweh reinará para sempre e eternamente* (v 18). Em suma, Deus é Rei universal e como Rei universal é também Rei da História. É por ser Rei cósmico (enquanto criador) que ele controla a História (enquanto guerreiro, salvador, redentor). Curiosamente as dimensões cósmicas e históricas não se entrelaçam apenas no Cântico do Mar, mas também amarram o Pentateuco (Gn 1, Êx 15 e Dt 32).

---

802 DURHAM, 2002, p. 207.

4.5 Conclusões da primeira parte do Cântico (v.1b – 12)

A primeira parte do cântico mostrou uma verdade incrível acerca de *Iahweh*, o Deus-Rei: Deus salva os que não conseguem se autoajudar. Como um Deus que reina com justiça ele salva e também vindica o seu povo. A sua salvação se dá com atos poderosos contra os inimigos históricos que escravizam o seu povo. A mensagem do Êxodo, na parte inicial, é: Deus exige a libertação do seu povo de várias maneiras. Como o inimigo é insistentemente obstinado, Deus os afoga no mar e anuncia a vitória definitiva do seu povo. A vitória de *Iahweh* é descrita à semelhança da força mítica e utilizando a linguagem criacional.

Apesar da linguagem mítica, a batalha foi estabelecida não no tempo mítico primordial, mas no tempo histórico humano. Pois *Iahweh* não é um Deus que luta contra deuses e salva anjos; ele luta contra os inimigos históricos e salva gente. No Cântico do Mar, o objeto de salvação não é o mundo cósmico, mas um povo que foi salvo e se tornou o Reino de *Iahweh*. O mar não era mais o oceano cósmico, mas um corpo específico de água. Tornou-se instrumento de *Iahweh*, não um adversário personalizado. O papel do antagonista foi transferido para Faraó e seu exército, atacado pelo vento e pelo fogo metafórico de *Iahweh*[803]. Os reis da terra podem reivindicar a sua soberania enquanto destroem os povos que os rodeiam. Mas o *Iahweh*, em sua soberania, arranca a presa das mãos deles para evidenciar que tipo de rei ele é. Enquanto os reis da terra evidenciam a sua soberania por seus atos de destruição, Deus exibe a sua soberania através da redenção.

Deus estabelece um caminho de salvação onde o poder humano não tem eficácia. Deus usa a sua mão para libertar e para salvar. Então, a primeira parte do cântico mostra como Deus salvou e vindicou o seu povo por meio dos seus poderes. E a segunda exalta os aspectos paternos do Pastor-Rei, chamado *Iahweh*. Se a primeira parte utiliza a linguagem da criação para falar da salvação, a segunda usará a linguagem da promessa para ressaltar a redenção. A um só tempo, o cântico aglutina imagens do Deus criador-salvador (Êx 15.1-12) e do Deus de promessas e redentor (Êx 15.13-17), como será visto a seguir. Esse é o Deus que reina: ele é salvador e redentor, é o Deus criador e o Deus que cumpre promessas, é o Deus guerreiro (Êx 15.1-12) e o Deus pastor (Êx 15.13-17). Todas essas imagens falam da realeza de *Iahweh* e confluem para a imagem principal: a do Deus Rei (Êx 15.18).

4.6 *Iahweh*, o Deus de amor (v. 13-17)

Já foi apresentado que a primeira parte do Cântico do Mar apresenta Deus como guerreiro. Israel não precisa de um rei humano que vá à frente de suas batalhas porque *Iahweh*

---

[803] PROPP, 2008, p. 560-561.

luta pelo seu povo. A segunda parte do cântico (13-17) mostra as ações de cuidado de Deus para com o seu povo. Israel também não precisa de um rei para redimi-lo, protege-lo dos inimigos ou para lhe garantir o direito à terra, porque *Iahweh* é o líder que resgata, protege e estabelece o seu povo na terra – a cadeia montanhosa de Canaã, onde o próprio Deus resolve também habitar. Todas as ações de cuidado de *Iahweh*, apresentadas na segunda parte do cântico, emanam do amor de Deus, do seu interior.

A palavra hebraica utilizada no início do vs. 13 é *ḥesed* que significa "amor constante", "amor infalível", "amor imutável", "bondade" ou ainda "misericórdia". Embora se tenha defendido que o termo *ḥesed* deveria estar relacionado a alianças, o que parece ser confirmar em nosso texto é que *ḥesed* denota o amor que gera atos espontâneos de resgaste ou livramento. O amor de *Iahweh* (*ḥesed*) é gratuitamente concedido. É claro que no Antigo Testamento *Iahweh* é um Deus gracioso que derrama o seu amor sobre pecadores e com eles se relaciona por meio de alianças. Mas a sua *ḥesed* não é fruto de alianças; as alianças é que são fruto de sua *ḥesed* espontânea. O amor (*ḥesed*) não envolve necessariamente uma aliança nem significa fidelidade a uma aliança[804]. O Cântico do Mar não menciona uma aliança, mas apenas as ações livres de Deus por causa do seu amor.

O amor não é um atributo acessório de Deus, nem mesmo algo que compõe parte de sua essência; ao contrário, todo o seu ser é amor. O amor é algo intrínseco a sua essência. Em nosso texto, o amor é a fonte, a redenção, a condução, proteção e o estabelecimento na terra são expressões desse amor livre e espontâneo. Por muito tempo se desenvolveu a ideia da apatia de Deus, ou seja, a imagem de um Deus que não sofre e que não tem sentimentos. *Pathos* é a palavra grega que descreve a paixão de Deus, o seu amor e, ao mesmo tempo, o seu sofrimento. Ele não é um Deus sem *pathos*, apático. Como bem disse o teólogo alemão Jürgen Moltmann, "a criação, a libertação, a história e a salvação nascem do *pathos* de Deus [...], mas nada tem a ver com as paixões dos deuses caprichosos, ciumentos ou heroicos do mundo mítico das lendas"[805], apresentadas para o Antigo Oriente, no capítulo 2.

Nenhuma divindade no Antigo Oriente é apresentada sofrendo pela causa humana. Nenhuma se lança numa luta ou num relacionamento com gente pobre e oprimida. Ao contrário, *Iahweh* é o que Deus se permite sofrer e se magoar, mas esse *pathos* de Deus não o escraviza, pelo contrário, no Antigo Testamento, o amor, o *pathos* de Deus é a liberdade de Deus. É o amor livre de Deus para com os seres humanos. E o sofrimento é uma possibilidade intrínseca do amor. Aliás, quem não ama não sofre. A melhor maneira de se tornar indiferente com a perda de alguém, com o sofrimento alheio, é não amando. Quem não ama o ente

---

804 HARRIS, R. L. *ḥesed*. In: HARRIS; ARCHER, 1998, p. 698-503.

805 MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus***:* uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 39.

querido não sofre com sua perda. Deus ama tanto os seres que ele criou a ponto de importar-se e de sofrer com eles em suas lutas, suas aflições, suas opressões, em seus dramas, e afligir-se com os seus pecados.

Então, se apenas uma única mensagem sobre a realeza de *Iahweh* pudesse ser sintetizada da segunda parte do nosso cântico, esta poderia ser: "ele reina nos céus, mas habita junto aos pequenos, às viúvas e aos órfãos. Ele é grande, mas olha para o que é pequeno"[806]. Pois, se Deus é amor, então ele é, desde toda a eternidade, ao mesmo tempo, o amante, o amado e o amor.[807] Outro aspecto que merece destaque é que Deus é apresentado na segunda parte do cântico como o líder que vai adiante do seu povo. Diferente de Baal, que está vinculado a um lugar, ou aos Baalim – lugares sagrados – *Iahweh* está onde está o seu povo. Ele é o guia que vai adiante do seu povo passando entre as nações e levando para a sua habitação. No Oriente Antigo, o rei ia à frente do povo em suas batalhas. *Iahweh* nesse cântico é o líder que conduz o seu povo.

4.7 *Iahweh*, o Deus pastor (v. 13)

A segunda parte do Cântico da Realeza apresenta uma imagem para *Iahweh* que é de fundamental importância para constituição da sua realeza. Trata-se de uma imagem pastoril para *Iahweh* que é reforçada a partir do uso de dois verbos hebraicos. No versículo 13, se diz que *Iahweh* conduzirá o povo redimido à santa habitação; no v. 16 é dito que o povo está em movimento; e no v. 17 se fala que o povo entrará e será plantado no lugar da habitação de *Iahweh.* A palavra habitação do v. 13, *nüwË* (que significa pasto, morada de pastor, lugar onde se guarda rebanho), também indica um lugar cercado ou aberto para ovelhas. O nosso texto diz:

> *Guiaste* (*näHîtä*) com a tua misericórdia
> este povo que redimiste.
> *Conduziste* com cuidado (*nëhalTä*) e poder
> para a habitação da tua santidade.

O primeiro verbo hebraico utilizado em Êx 15.13 para descrever a ação de guia vem de *nāHāh*, traduzido por "guiar" em nosso poema*,* utilizado também com a mesma forma gramatical em Sl 77.21: "Guiaste (*näHîºtä*) teu povo, como um rebanho, pela mão de Moisés e de Arão". O segundo verbo é *nāhal,* e também tem uma conotação pastoril, ligado ao sentido de guiar e, em nosso texto, o sentido é o de guiar com cuidado. Geralmente o segundo

---

806 MOLTMANN, 2011, p. 41.
807 MOLTMANN, 2011, p. 71.

verbo aparece algumas vezes na Bíblia Hebraica junto com o primeiro (Sl 31.4, Sl 23.2, 3, Êx 15.13). Enquanto *nāHāh* significa conduzir, guiar[808], *nāhal* significa carregar, conduzir cuidadosamente[809]. O segundo verbo (*nëhalTä*) é diferente do primeiro porque seu sentido é de uma caminhada lenta, "guiar mansamente", ou quase que levar no colo (cf. Is 40.11). Essa imagem é uma imagem antiga e provavelmente remonta não apenas ao período do Êxodo, mas à tradição dos patriarcas (Gn 24.27).

A imagem de Deus como guia nesse ponto do cântico aponta como *Iahweh* tem um aspecto que evidencia juízo e terror, e outro que mostra amor. O governo de *Iahweh* é diferente de todas as divindades antigas. Ele é um Deus guia, que governa como um pastor; sua liderança é de cuidado, com amor e graça. A palavra *hesed* é usada para descrever o relacionamento de *Iahweh* com o seu povo. Essa palavra aparece no meio da canção. O significado de *hesed* pode incluir "lealdade", "fidelidade" e "cuidado", bem como "amor genuíno". Outro termo que é usado em conexão com *hesed* é *gā'āl* e seu significado é "redimir". Isto é assumir a responsabilidade por alguém que esteja com algum problema sério. Nesse caso, *Iahweh* se responsabiliza pelo seu povo[810]. *Iahweh* não é deus distante, mas está perto do seu povo. O amor, a redenção e o seu pastoreio caracterizam o seu Reino – que é distinto.

Os deuses do Antigo Oriente estavam muito distantes da realidade humana. O mais próximo que temos dessa imagem no Egito está no mito de Heliópolis. Atum-Rá – o deus no topo do panteão egípcio –, desejando que os seres humanos fossem auxiliados em diversas questões, transferiu o reino de Osíris para a terra. O objetivo seria instruir o ser humano nas regras de sobrevivência, plantio, colheita, ética e sobre outras mais. Porém Atum mesmo não é apresentado envolvido pessoalmente, como um pastor, com a pessoa humana. Na Mesopotâmia, os seres humanos são servos dos deuses e por isso devem lhes prover alimento, por meio das ofertas.

Em Ugarit, ainda que Baal seja a divindade protetora da cidade, em nenhum texto ele é apresentado como pastor que cuida de seres humanos. Além disso, Baal está vinculado a um só lugar, a uma cidade. No Antigo Oriente, os deuses têm uma vinculação exclusiva com um lugar. Martin Buber demonstrou claramente como *Iahweh*, enquanto Rei, é o Deus dos lugares longínquos, que busca e acompanha o seu povo aonde quer que vá. Ele é o Deus que vagueia com sua criatura. Deus não pode ser atrelado a um só lugar exclusivamente. Seu poder prevalece até em lugares subservientes a deuses estranhos[811]. *Iahweh* está vinculado ao seu

---

808 KIRST et al, 2011, p. 154.
809 KIRST et al, 2011, p. 151.
810 ASHBY, 1997, p. 68.
811 BUBER, 1967, p. 100-101.

povo, pois não aparece no Cântico do Mar reinando sobre uma terra, antes que sobre um povo.

Apenas El é apresentado envolvido com a questão humana na lenda do rei Keret, como já foi mostrado (cap. 2), mas também El não é apresentado como pastor. O termo pastor (em ugarítico *nqdm*) é usado para se referir aos altos oficiais encarregados dos rebanhos reais, aparecendo entre guias militares e sacerdotais[812]. Eles aparecem geralmente em documentos administrativos[813]. A segunda parte do Cântico do Mar é permeada por imagens pastoris. Os líderes dos povos são chamados de touros (hb. *'allûpê,* traduzido por "príncipe") de Edom e os carneiros (hb. *'êlê*, traduzido por "poderosos") de Moab. Ainda outros bandos são atingidos por medo, enquanto o grande rei-pastor *Iahweh* passa com seus rebanhos.

4.7.1 O Deus pastor-rei na tradição de Israel

No Cântico do Mar, *Iahweh* é o pastor que lidera com mão e com gentileza. Sua força divina contém o poder necessário para sustentar.

Essa imagem pode ser enriquecida, se vista a partir do seu chão histórico e social com o estudo das instituições do Israel antigo bem como o condicionamento social da teologia, o que é de suma importância para a pesquisa bíblica. Roland de Vaux faz isso muito bem ao apresentar a tese de que os antepassados de Israel levavam uma vida nômade e seminômade conservando traços disso posteriormente[814]. Para Maag, o Deus Paterno, jamais aparece na imagem de um rei ou título real ligado a um único lugar – como era o caso dos reis antigos. Para Maag, isso é um indício da antiguidade e da pureza dessa tradição. Isso é verdade para a tradição do Êxodo e de Números, nas quais, apesar dos retoques sofridos, conclui-se que, mesmo nas camadas mais recentes, negaram a atribuir o título *melek* para seu Deus, apesar de afirmarem: *Iahweh* reinará para sempre (Êx 15.18)[815].

Para Vaux, a imagem de *Iahweh* como pastor guarda alguma relação com a atividade dos antepassados dos israelitas. Os antepassados dos israelitas não foram verdadeiros beduínos, criadores de camelos, mas eram criadores de gado miúdo e, quando são encontrados na História, os patriarcas já se estavam sedentarizando. Nesse contexto, o pastor deixa de ser nômade e se estabelece, começando a cultivar a terra e a construir casas. Por sua relação com

---

812 Na introdução de um dos textos de Ugarit, um tal de Elimelek se apresenta dizendo: "Escrito por Elimelek o Shubanite, [...] chefe dos sacerdotes, chefe dos pastores, 'o mestre, (no reinado de) Niqmad rei de Ugarit". O termo pastor está associado a líder no contexto de Canaã. GIBSON, 2004, p. 81.

813 GORDON, 1998, p. 447.

814 VAUX, 2004, p .15.

815 MAAG, 1981, p. 207.

a terra ele é uma seminômade ou um semi-sedentário. Ou seja, os israelitas não conservaram a lembrança de uma vida no estilo do grande beduíno porque isso não existiu.

De certa forma, é verdade que os antepassados dos israelitas viveram certo tempo no deserto com uma vida nômade ou seminômade o que exige estruturas sociais específicas, mas não se pode fazer uma comparação, sem reservas, desse período com as organizações dos nômades árabes[816]. Em todo caso, os antepassados de Israel foram seminômades criadores de gado miúdo, o que explica o fato de que o "Deus dos pais" assume mais características pastoris que reais (rei), no primeiro momento.

Uma prova disso é a utilização do termo *pastor*[817] na bênção de José (Gn 49.24-26) para o Deus dos pais. Para Donner, essas bênçãos, contendo ditos predominantemente breves, sendo em parte ditos de louvor, em parte de recriminação ou até de escárnio, circulavam no âmbito das tribos já antes da formação do Estado[818]. É claro que alguns tiveram sua redação provavelmente reelaborada posteriormente, mas guardam sem dúvida resquícios antigos das tradições. A experiência nômade pastoril dos antepassados de Israel certamente é evidenciada na festa da tosquia[819] ou no rito pastoril[820] que, provavelmente, pode ter servido de base ao rito que depois foi ressignificado e associado ao Êxodo.

Esse termo pastor (*ro'eh*) utilizado na bênção de José (Gn 49.24-26) retrata a provisão e o cuidado divinos já descritos em texto anterior (Gn 48.15) em que Jacó se lembrou do cuidado do Deus dos pais que o havia sustentado (ou seja, o termo utilizado para descrever esse cuidado é *ro'eh*). Veja: "E abençoou a José e falou: o Deus em cuja presença andaram meu pais Abraão e Isaque, o Deus (*hä´élöhîm*) o meu pastor (*härö`è*), desde o dia em que eu nasci até hoje"[821]. Essa imagem é presente também em outras referências[822] e mostra algo chave para essa abordagem, conforme apontou Maag: esse Deus não é rei análogo aos reis de Canaã ou do Egito, ele é líder, protetor, pastor, e voltado para os seres humanos, tendo toda autoridade.

Iahweh não é rei como é Faraó ou como são os reis de Canaã. Se for possível atribuir a ele uma realeza, certamente essa realeza é diferente, pois se aproxima com a de um pastor, e não com a de um dominador. As funções do deus da migração não são vistas no primeiro

---

816 VAUX, 2004, p. 21-22.
817 h[,Þro (rö`è), Gn 29.24.
818 DONNER, 2010, v. 1, p. 154.
819 Cf. Gn 38.12.
820 RAD, 2006, p. 33.
821 Tradução minha.
822 cf. Sl 23.1; 80.1[2]; Is 40.11; Jr 23; Hb 13.20.

momento como alguém que fica parado assentado num trono. Ao contrário, o Deus pastoril é como o pastor supremo, conforme é bem descrito: *yahweh ro'i* (Sl 23.1)[823].

Se por um lado, nas tradições patriarcais a imagem do Deus dos pais não é enfaticamente uma imagem real, por outro lado é possível afirmar que a figura do pastor carrega certo ar de realeza, especialmente na Mesopotâmia. No capítulo anterior foi demonstrado como os reis da Mesopotâmia, na Lista dos Reis Sumérios[824], são apresentados como pastor. Acerca de um certo Dumuzi é dito: Divino Dumu-zi(d), um pastor, reinou 36.000 anos[825]. O povo é apresentado como que perdido, movendo-se na escuridão, por isso precisa de um guia, um rei. No prólogo do Código de Hammurabi, o próprio Hammurabi também se apresenta como pastor e identifica-se como encarregado de realizar a justiça na terra. Nesse sentido, o rei é um pastor eleito.

É possível que a imagem do rei-pastor (referindo-se a um homem), tema muito presente em todo Antigo Testamento, seja um desenvolvimento posterior na tradição e História de Israel. Em todo caso, o que importa aqui, é que nesse cântico *Iahweh* tem características pastoris. Esse é um tema que remonta à tradição dos pais e que no Cântico do Mar o pastor (Êx 15.13) será aclamado rei (Êx 15.18). Essa construção não precisa ser exclusiva do período da monarquia de Israel, visto que, desde cedo, no Antigo Oriente, a associação do pastor como rei já existe. Também é importante ressaltar que a mensagem transmitida acerca do rei-pastor ou do pastor que é aclamado rei é mais importante que o momento de junção desses ofícios. Pois a mensagem é que *Iahweh* se tornou rei por ser um pastor – cuidador de seu povo. Inversamente falando, significa que o Reinado de Deus não quer dizer domínio, opressão, mas cuidado e proteção. Nisso consiste também a distinção de *Iahweh* – ele é o pastor que é aclamado Rei.

Na Bíblia Hebraica, o título de pastor-rei é primeiramente atribuído a Deus e é só depois, bem depois, na época da monarquia, que o título rei-pastor passa a ser também atribuído aos reis de Israel. Teria tido essa mensagem algum sentido contrário â monarquia? Se sim, *Iahweh*, e não o rei, é que é pastor. Ele também é o único que reina sobre seu povo.

Isto já é um apontamento interessante, pois mesmo o futuro rei em Israel não será como reis de todas as outras nações, mas deverá ser um pastor (*rā'â*) para Israel (assim como fora *Iahweh*), título dado por Deus, segundo a tradição do Antigo Testamento[826]. Em 2 Sm 5.2, a imagem do rei-pastor é aplicada a Davi, aquele que vai à frente de Israel, o que faz as entradas e as saídas de Israel. Veja:

---

823 MAAG, 1981, p. 207.
824 JACOBSEN, 1973.
825 Linhas 15 a 19 da lista em JACOBSEN, 1973, p. 73-74.
826 MATHEWS, K. A. **Vol. 1B: Genesis 11:27-50:26** (electronic ed.). Logos Library System; The New American Commentary (906). Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2007, c2005.

> Também anteriormente, sendo Saul rei (*me^{o}lek*) sobre nós, eras tu que fazias as entradas e saídas militares com Israel; disse *Iahweh* a ti:
> tu apascentarás (*tir`è*)
> o meu povo de Israel e
> tu te tornarás o **líder** (*nägîd*)
> sobre Israel. (2 Sm 5.2, tradução e ênfases minhas).

É curioso o fato de que, mesmo num texto posterior à instalação da monarquia, a imagem do líder é preferível à imagem do rei (*melek*), que por sua vez, nessa passagem não aparece ao lado da imagem do pastor. Isso mostra que mesmo a ideia de rei (*melek*), ainda que aplicada a Deus[827], ou a um líder humano, não foi aceita incondicionalmente, mas encontrou bastantes reservas em Israel. É que mesmo após a implantação da monarquia ainda havia resquícios e lembranças, especialmente entre o povo da terra[828] e os de ambiente pastoril, da antiga ideia do Deus nômade, o pastor que caminha com o povo, do antigo javismo.

Para Martin Buber, a figura de *Iahweh* como pastor é central para a o conceito de *Iahweh* como *melek*[829]. É central o caráter de *Iahweh* andando à frente, com líder, *melek.* Ele é o Deus dos lugares longínquos, que busca o povo que está espalhado, o reúne, e o guia. Além disso, ele não está conectado a um único lugar. Deus se liga com os lugares em que aparece. Isso é comum na tradição dos patriarcas[830], mas também aparece no Êxodo. *Iahweh* não é rei de um lugar, mas é um Deus peregrino; ele vagueia com sua criatura. Na condição de pastor ele vai buscar a ovelha, onde quer que ela esteja perdida. Esse conceito é único nas religiões do Antigo Oriente, pois *Iahweh* não está, como Baal, ligado a um lugar, ou a um templo, muito menos a uma cidade.

O reinado de Deus encontra bastante elucidação na figura do pastor, como é apresentado em todo o Livro do Êxodo. Ele resgata as ovelhas perdidas, reúne-as e as leva para um aprisco, num lugar alto (Êx 15.13,17). Portanto qualquer ideia de *Iahweh* como rei fixo a um lugar, exclusivamente, é tipicamente um processo de canaanização ou de baalização de *Iahweh* e de sua realeza. Deus pode até escolher temporariamente lugares para si, mas não pertence a nenhum deles. Todos os lugares lhe pertencem, mas ele mesmo não pertence a nenhum. Para Martin Buber[831] a ideia do Deus pastor, indo com o seu povo e à sua frente, é tão central que perpassa várias tradições. Na tradição da arca ela também está presente. Essa

---

827 Jr 31.10.
828 MAAG, 1981, p. 215.
829 BUBER, 1967, p. 99-107.
830 Deus segue Jacó para a terra estrangeira. E volta com ele para a terra natal (Gn 31.3). Ele vai com Jacó para o Egito (Gn 46.2) e também vai com José para lá.
831 BUBER, 1967, p. 102.

ideia é tão forte que, mesmo quando Israel teve templo fixo, as varas de transporte da arca[832] continuaram sendo um testemunho da antiga fé no Deus pastor-peregrino.

Assim, em nosso cântico fica claro que *Iahweh* não é chamado diretamente de rei, mas se apresenta a sua realeza (Êx 15.18); esta, por sua vez, se consolida a partir dos seus feitos enquanto guerreiro (Êx 15.1-12) e de suas ações salvíficas e de cuidado enquanto pastor (Êx 15.13-17). Pois, se, por um lado, for correto dizer que Deus não é rei, como Faraó é rei, por outro lado, é possível afirmar que *Iahweh* reina, visto que é um 'rei' diferente, ele é um pastor.

4.8 *Iahweh*, o Deus redentor (v.13, 16)

O reinado de *Iahweh* é conhecido por suas ações. É assim com todo governo, não apenas nos dias atuais, mas, em especial, na teologia do Antigo Testamento. Quando as ações de um governo são consideradas positivas, o seu governo é considerado bom. O contrário também é verdade: as ações más de um governo caracterizam negativamente o seu reinado. Os reis no Antigo Oriente eram famosos por possuírem muitos escravos. Em Canaã, a inadimplência por dívidas gerava muitos desses escravos que o próprio sistema de opressão daquele governo criava. Isso também valia para o Egito, pois em torno do rei estavam centradas todas as coisas. No capítulo 2, foi apresentado, através do Texto das Pirâmides, como Hórus, o deus que o rei encarnava, era dono de tudo: Vocês ofertarão a ele (Hórus) tudo o que está em vós[833].

Uma passagem bíblica expressa também essa ideologia de que todas as coisas pertenciam ao rei. Na mitologia egípcia, tudo pertencia à divindade (Hórus) e, por tabela, ao rei que aquela divindade encarnava no Egito. Na Mesopotâmia, a terra era propriedade da divindade, e o rei era seu servo e seu representante, portanto o administrador de tudo. Isso é análogo a Ugarit, pois Baal era o dono dos campos e deus da cidade. Curiosamente, o paralelo humano mais parecido com Baal na cidade-estado era o rei. No Livro de Gênesis, há uma referência que mostra, em determinada época, como todas as coisas passaram a pertencer ao rei. E, segundo Gênesis, José é quem foi responsável por isso.

O Egito passava por grande fome. Aos poucos as pessoas deram todo dinheiro ao rei, tudo para adquirir alimento (Gn 47.14). Depois que todo dinheiro acabou, o povo deu seus bens e seus animais ao rei, por comida (Gn 47.16). Quando acabaram os animais e os bens, propuseram vender ao rei os bens mais preciosos: o corpo (vida) e a terra (Gn 47.18). Assim, José comprou para o Faraó todas as terras e todas as pessoas (Gn 47.23). Por isso todas as

---

832 Êx 25.15; 1 Rs 8.8.
833 ALLEN, 2015, p. 270, § 587.

terras, agora pertencentes ao rei do Egito, tinham de ser cultivadas para Faraó (Gn 47.23.24); e por ter comprado as pessoas para o rei (em troca de alimento), todo o povo foi escravizado por Faraó (Gn 47.20,21). O povo não podia reclamar da escravidão, pois a lógica defendida era: Faraó nos deu comida (para viver), e, por isso, seremos seus escravos (Gn 47.25).

José é apresentado como o instrumento de salvação – porque livrou o povo da fome –, mas como instrumento de opressão, porque tomou do povo para Faraó a terra e a liberdade. José comprou as pessoas e a terra para Faraó, isso as tornou propriedade de Faraó, por isso foram escravizadas (Gn 47.21). Ainda que esse texto não tenha relação com nosso cântico, ele contém elementos que nos ajudam a entender a lógica dos reis do Antigo Oriente e a lógica do Reinado de Deus, segundo o Cântico do Mar. E ambas são completamente diferentes. Os reis do Antigo Oriente adquirem terras e pessoas, isso faz com que as pessoas tenham que semear na terra do rei e pagar-lhe tributo ou dízimo. Isso se torna instrumento de opressão, pois até as pessoas, depois de espoliadas, se tornam propriedade do rei e são escravizadas por ele.

No Cântico do Mar, *Iahweh* por seu livre amor, guia com carinho o povo que comprou – que adquiriu (Êx 15.13). O verbo traduzido por comprar, redimir aqui é *gā'al*. Na LXX esse verbo é *lutroō.* No hebraico o termo guarda relação com o substantivo *gō'el* (redentor). Dos diversos usos do verbo *gā'al*, destacam-se aqui apenas dois. Primeiro, o verbo descreve a ação de comprar de volta mediante pagamento de preço, resgatar o parente próximo de uma dificuldade ou perigo. Como exemplo, alguém que se tornou escravo, por dívida, podia ser comprado por um parente próximo a fim de voltar a ter liberdade. O segundo uso do verbo era para se referir à ação de vingar o sangue de um parente. Por exemplo: se alguém foi assassinado, vinha o vingador de sangue era o parente próximo (vingador de sangue), o qual tinha a função de fazer reparação eliminando a vida do assassino. Em ambos os casos, seja de por em liberdade ou de vindicar alguém, existe a figura do pagamento[834].

É nesse sentido que *Iahweh* é apresentado como Redentor de Israel. E nesse papel ele resgata e também vindicará o seu povo. Para Harris[835], a figura do parente próximo que resgata um familiar é encontrada em Deus, quando ele é apresentado como Pai ou em relação com seu povo. Após destacar esses pontos, estamos em condição de conectá-los. Ao contrário da lógica do Antigo Oriente, Deus não compra gente livre para fazê-las escravas. Mas resgata escravos para torná-los livres. Além disso, como Resgatador, Deus assume dois papeis: o de protetor do seu povo e o de vindicador do seu povo. Em outras palavras, Deus resgata o seu povo da escravidão e o põe em liberdade (Êx 15.13). Além disso, como vindicador do seu povo, ele julga todos os que escravizam, oprimem e tiram a liberdade do povo.

---

834 HARRIS, R. L. gā'al. In: HARRIS; ARCHER, 1998, p. 235-236.
835 HARRIS, 1998, p. 236.

Assim, os que pertencem aos deuses e aos reis se tornam escravizados, sem esperança de libertar-se, visto que estão nas mãos dos mais poderosos seres cósmicos (deuses) e históricos (reis). No Cântico do Mar, uma mensagem diferente é passada: *Iahweh* é o Deus-rei-tutor do bem-estar dos oprimidos. Ele derrota os deuses e reis da opressão e assegura a liberdade na História. *Iahweh* luta pela liberdade e pela manutenção da liberdade de seu povo. Dessa forma, qualquer rei que queira oprimir seu povo terá de lidar com a vindicação de *Iahweh* – o Deus resgatador/protetor de escravos. O verbo *gā'al* tem a imagem de comprar de volta. Os reis do Antigo Oriente compram gente (seja por dívida ou por outro preço) para torná-las escravas. *Iahweh* compra de volta (*gā'al*) para restituí-las à liberdade.

Iahweh é distinto, enquanto Deus e Rei por ser o único Deus-Rei que vai para o cativeiro junto com o seu povo, a fim de tirá-lo de lá para trazê-lo para a sua liberdade sob seu reinado, no monte da sua herança. Pois, enquanto os deuses e reis do Antigo Oriente privam o povo da terra e da vida em liberdade – por serem deuses e reis da opressão, *Iahweh* lhe dá a vida em liberdade (Êx 15.13, 16) e a terra que lhe pertence (Êx 15.17). Entre o Egito e Canaã essa mensagem deve ter sido recebida com muita esperança pelos escravos oprimidos por Faraó e pelos reis das cidades-estado. Por outro lado, deve ter aterrorizado os príncipes de Edom, os poderosos de Moabe e os habitantes de Canaã (Êx 15. 14,15), como será visto a seguir. Para os que são escravos e necessitam de salvação, essa mensagem gera esperança; aos que escravizam, a mesma mensagem causa espanto.

Essa mensagem funciona como fonte de esperança e força para protestar contra todo e qualquer sistema de dominação. Os reis da terra: perseguem, tomam os despojos e tiram a vida e a liberdade da alma (Êx 15.9). *Iahweh*, ao contrário, é o parente próximo – Deus de meu pai (15.2) – que salva/resgata (15.2, 13, 16), vindica seu povo (15.10) e o guia com carinho para uma terra (15.17) que lhe será dada por possessão. Ter um rei, à moda canaanita, é sinônimo de escravidão. Quando em Canaã o povo pede um rei, é assim que Samuel responde: depois de o rei ter tomado tudo, tomará também os vossos servos, vossos animais, vos empregará no seu trabalho, dizimará o vosso rebanho e, no fim, vós mesmos sereis escravos do rei; então clamareis ao Senhor por causa do rei que vós tiverdes escolhidos, mas Ele não os ouvirá (1 Sm 8.16-18).

Por fim, além do verbo *gā'al,* interpretado aqui como "redimir", o Cântico do Mar apresenta o verbo *qānā* na frase "até que atravesse este povo que tu compraste" (Êx 15.16). Os dois verbos hebraicos em nosso texto são paralelos. E, embora também *gā'al* contenha a ideia do comprar, *qānā* é o verbo próprio da transação comercial[836]. Além disso, *qānā* também

---

836 COPPES, Leonard J., **qānā**. In: HARRIS; ARCHER, 1998, p. 1352.

tem na Bíblia Hebraica o sentido de "criar"[837]. Considerando o sentido de *qānā* como "criar", *Iahweh* é apresentado como criador do povo que ele conduz em amor. Israel aparece aqui como o povo recém-criado de Deus[838]. Essa imagem está de acordo com a mensagem do Êxodo em que Israel é o primogênito de *Iahweh* (Êx 4.22). O possível sentido de *Iahweh* criar (*qānā*) Israel possui um paralelo na literatura ugarítica, chamada de ciclo de Baal.

Em Ugarit a palavra *qny* (parecido com o hebraico *qānā*) aparece várias vezes em referência a Athirat (ou Aserá) como progenitora dos deuses[839]. El é o criador dos deuses, mas Athirat é a progenitora. No ciclo de Baal, uma festa é dada a Baal para celebrar a sua supremacia e a sua realeza sobre os deuses. Nesse texto (KTU 1,3) dessa celebração, Baal e Anat aparecem entregando presentes a Athirat, a progenitora dos deuses (qnyt . i[lm]). A frase seguinte questiona se Baal ofereceu presente para o Touro (El), o deus gentil, o Criador de criaturas (Ugarit, *bny bnwt*)[840].

Talvez não seja possível traçar muitas distinções entre o uso de *qānā* no Cântico do Mar e *qny* em ugarítico. Mas uma coisa pode ser destacada: em ugarítico, El é o criador de deuses, e Athirat a progenitora de deuses. No Cântico do Mar, é *Iahweh* que recebe esse título. Ele não cria deuses, nem tem parceira nesse empreendimento. *Iahweh* resgata gente e cria um povo. De novo de se ressalta o aspecto histórico das ações de *Iahweh*. Não temos aqui uma genealogia de deuses, como no ciclo de Baal, mas a genealogia/origem de um povo. Isso também distingue o Reinado de *Iahweh* e sua realeza. O Cântico do Mar celebra a realeza de *Iahweh* unindo dois temas importantes na primeira e segunda parte do cântico: a vitória de *Iahweh* sobre o maior inimigo de Israel e a criação de uma nova nação de seu povo redimido.

4.9 *Iahweh* e os povos da terra (v. 14-16)

Todo esse cântico é uma resposta do povo à ação libertadora de Deus. As ações de Deus produzem resposta humana. Então uma coisa está intrinsecamente ligada a outra, de forma que a resposta humana depende da ação de Deus, e a ação de Deus conta com a resposta humana. A resposta humana é o meio através do qual as ações de Deus se tornam conhecidas aos demais povos. Quanto ao povo hebreu, essa resposta deu-se em forma de

---

837 Sl 139.13; Dt 32.6; Gn 14.19.22.

838 Para Propp, o verbo não possui o sentido de criar, mas de resgatar apenas. Ele argumenta ao afirmar que *qānā* significa "procriar, engendrar". Nesse sentido, *Iahweh* estaria resgatando Israel como um parente cativo, de fato primogênito. E o paralelismo entre Êx 15.13 e Êx 15.16, deve sugerir uma associação entre os termos *gā'al* e *qānā.* Ele sugere que uma associação entre os dois termos (adquirir e gerar) pode ser vista na imagem da filiação adotiva de Israel. PROPP, 2008, p. 540.

839 Em um dos textos de Ugarit, El se alegra com a visita de Athirat. A frase é: ik . mġyt . rbt . a<u>t</u>r[t y]m (Por que a senhora," Atir(a)t do mar, chegou?); ik . atwt . **qny**t . i[lm] (Por que a criadora dos deuses vem?). GORDON, 1998, p. 143.

840 HALLO; YOUNGER, 1997, p. 285.

cântico. Em nosso cântico, "os povos escutaram" as ações de *Iahweh* e se estremeceram, sendo tomados de grande medo e dor (Êx 15. 14). Não se diz o que os povos ouviram, mas obviamente ouviram como o Senhor libertou os israelitas. Após os povos terem escutado as ações de *Iahweh*, a sua reação é descrita através de sete verbos que transmitem terror, culminando com petrificação:

Os povos escutaram
e **estremeceram**,
medo e dor
se **apoderaram** dos filisteus.
se **perturbaram**;
os poderosos de Moabe
foram tomados de temor
se **acovardaram** (derreteram) todos os habitantes de Canaã.
cai sobre eles terror e espanto
com a grandeza do teu braço,
ficam petrificados como pedra; (Êx 15.14-16)

Os povos ficaram com tanto medo que tremiam e foram tomados de pavor e dor. Curiosamente, o fracasso progressivo das nações (nos versos 14-16) é semelhante ao comportamento do mar (no verso 8). Eles são perturbados, tremem, se derretem (ou se acovardam) e se petrificam. O último estado do mar, descrito no verso 8, é das águas coalhadas, petrificadas, duras como o gelo. Isso é semelhante ao estado dos potenciais inimigos de *Iahweh*. Como demonstrou Propp[841], por toda a parte da canção há um contraste entre líquido e sólido, água e mineral, mar e montanha, entre liquefeito (derretido no v. 15; cf. v. 8) e pedra (v. 16, cf. v. 8). O termo usado para o estado liquefeito (ou esmorecido, derretido) dos inimigos (v. 16) pode relacionar-se com a imagem dos inimigos ficarem com suor ou urinando de medo (cf. Ez 7.17; 21.12). Ou também pode lembrar o estado das montanhas (se derretendo) com a chegada de *Iahweh* (cf. Is 34.3; Mq 1.4; Na 1.5; Sl 97.5; Jl 4.18; Am 9.13).

É interessante observar que no verso 15, de Êxodo 15, a imagem para os habitantes (entronizados?) de Canaã é uma imagem líquida. Eles se derretem, esmorecem, ficam liquefeitos. Isso parece contrário a outra imagem usada no verso seguinte, quando a metáfora agora é mineral: como pedra. Essa aparente incongruência que também aparece nos versos 7 e 12, é deliberada, pois em nosso cântico, os líderes egípcios são comparados a pedra (Êx 15.5), e também, na segunda parte do cântico, os (líderes?) cananeus são comparados a pedra[842]. É

841 PROPP, 2008, p. 534.
842 PROPP, 2008, p. 537.

possível que haja uma identificação entre os dominadores egípcios e os cananeus? Se houver, então *Iahweh* derrota ambos os inimigos, sejam os inimigos egípcios que oprimem os escravos, sejam os reis de Canaã que oprimem os aldeões.

Os príncipes de Edom e os poderosos de Moabe também se perturbam. Derretem-se[843] os habitantes de Canaã (Êx 15.15). Tanto o termo príncipes (hb *'allûpê,* lit. "touros") quanto poderosos (hb. *'êlê*, literalmente "carneiros") carregam o significado de homens de poder. São líderes tribais ou príncipes nas nações que se preocupam com seus domínios opressores, visto que *Iahweh*, o Deus libertador de escravos, está indo adiante dos hebreus. Considerando que em Edom são os touros (príncipes) e em Moabe os carneiros (poderosos) e que em Canaã são os habitantes que sentem medo, parece, à primeira vista, não haver paralelismo entre líderes e habitantes. Porém, uma consulta semântica sobre o verbo yāshab, aqui traduzido por "habitantes" ou "os que habitam", pode revelar outra interpretação alternativa. O verbo pode ser usado para se referir ao ato de sentar-se, mas sentar-se em trono, nesse caso "entronizar-se".

A raiz *yshb* aparece na maioria das línguas semíticas; em ugarítico é sentar-se. Seu termo semelhante em acadiano é usado junto com o termo trono e o significado passa a ser ascender ao trono. Às vezes, o termo é usado para afirmar que o Senhor habita nos céus ou que está sentado (entronizado) entre os querubins, ou entre os louvores. O verbo yāshab, às vezes, também é usado para o "sentar" dos juízes que sentam para julgar, ou de reis em seus tronos. É claro que o termo também pode ter o sentido de permanecer ou morar, ou ainda simplesmente habitar[844]. Porém, considerando que o verso 15 menciona príncipes de Edom, os poderosos de Moabe, é possível que a expressão *yōšḇê kanā'an*, possa aludir aos reis das cidades-estado; nesse caso, seriam os entronizados em Canaã[845]. Se estiver correta essa interpretação, a mensagem poderia ser que *Iahweh* não é uma ameaça aos povos, mas aos seus dominadores. É como se a mensagem dissesse: cuidem-se os tiranos e poderosos, os entronizados, porque o verdadeiro Rei está chegando, conduzindo o seu povo em triunfo.

O estado de petrificação dos inimigos – último estágio descrito na sequência de sete verbos, deve permanecer até que "passe" o povo adquirido. O verbo hebraico passar (*'ābar*) é também usado no Êxodo para descrever a ação de *Iahweh* passando pelo Egito na noite da Páscoa. Porém, a associação de *'ābar* não é tão óbvia. Parece haver mais sentido a correção com o ciclo de Baal. Pois, após Baal vencer Yam, ele cruza do mar para sua montanha, para

---

843 O termo hebraico (gwm *mog*) usado para descrever o estado dos habitantes de Canaã é literalmente "derreter, esmorecer, desvanecer, desmaiar".

844 KAISER, Walter, C. yāshab. In: HARRIS; ARCHER, 1998, p. 675-676.

845 Nesse caso a lógica dessa interpretação também teria de valer para o v.14 em que se fala dos habitantes da Filistia. Seriam, portanto, também os "entronizados da Filistia"?

ali construir sua habitação. Considerando que seja possível essa correlação com o mito cananeu, aqui temos uma diferença: não é só *Iahweh* que atravessa, como faz Baal sozinho, indo para sua montanha. *Iahweh* está acompanhado do seu povo.

É o povo que atravessa no meio das nações, guiado por seu Pastor-Rei, segundo o Cântico do Mar[846]. A caminhada do povo é descrita como uma travessia, no verso 16: "até que o teu povo passe, até que o teu povo passe". Aliás, é como se todo o movimento do povo, através do cântico também representasse uma travessia (com o verbo '*ābar*) que vai desde o Egito, passando pelas nações para a Montanha de *Iahweh*. A imagem é de movimento. Dessa maneira, o verbo passar (atravessar) poderia também simbolizar a passagem da posse de Faraó para o Reinado de *Iahweh*, é passagem da servidão para o serviço.

Os fatos foram rapidamente compartilhados, e a reputação de *Iahweh* saiu à frente de Israel, pois, depois de liderar Israel através do mar, *Iahweh* agora conduz o seu povo através do mar das nações. Israel passou pelo mar sem impedimentos e agora passa pelo mar das nações petrificadas que o observam. E os povos (líderes?) mencionados (filisteus, moabitas, edomitas e os cananeus[847]) ouvem sobre as ações de *Iahweh* e ficam paralisados, observando o povo, na medida em que ele viaja para assumir o controle da terra prometida.

O texto está revelando como Deus reina não apenas sobre os hebreus, mas sobre os demais povos. Na condição de Rei cósmico, seus feitos são evidência de sua realeza e sua soberania. Então se esse relato for o simples relato de um grupo de gente fugindo do Egito, certamente não terá colocado medo em poucos ou em ninguém. Mas, como afirma Fretheim, se essa fuga é interpretada em termos dos propósitos mundiais de um Deus Criador – o qual é responsável por estabelecer a ordem num mundo caótico e opressivo – então todos os perpetradores da injustiça podem desaparecer[848].

A imagem de *Iahweh* espalhando medo e terror não é exclusiva do Cântico do Mar. No Antigo Oriente, essa imagem, usada para reis, tinha a função propagandista. É assim que uma expressão análoga aparece nos textos egípcios e mesopotâmicos. Quando um de seus reis está chegando, temor e terror se apoderam dos seus inimigos estrangeiros. Isso também aparece no ciclo de Baal em Ugarit. Baal, do seu monte, troveja e aterroriza os seus inimigos[849].

---

846 Conferir ideia análoga de Israel passar entre as nações em Dt 29.15; Js 24.17; seria aqui uma imagem parecida com a da passagem pelo rio Arnon (Dt 2.24-25) ou pelo rio Jordão (Js 5.1)? PROPP, 2008, p. 538.

847 A ordem dos povos na lista das nações não indica a rota de Israel, mas é, possivelmente, uma amostra das principais nações proeminentes entre o Egito e a Terra prometida, no tempo do Êxodo e no período da conquista. JANZEN, 2000. p. 185.

848 FRETHEIM, 1991, p. 165.

849 WYATT, 2002, p. 150.

Ao apresentar como as nações ficam apavoradas ao ouvirem os feitos de Deus, o cântico mostra que Deus não é apenas rei de Israel, ele é rei sobre todas as nações. Ele é o Rei cósmico, enquanto criador (com a linguagem e a teologia da criação, aqui utilizadas), e Rei da História, como libertador e redentor. Ao agir disciplinarmente com o Egito (a nação mais poderosa de então), as demais nações se espantam e temem *Iahweh*, pela "grandeza do seu braço" (v. 16). A mensagem do Reino de Deus cumpre o seu propósito ao estabelecer a ordem sócio-mundial. Quem for perpetrador da injustiça deverá, no mínimo, preocupar-se, quando se conscientizar de que Deus é Rei justo, luta pelo oprimido e pune os reinos opressores.

Aqueles que não podem se defender têm a Deus como seu defensor, "homem de guerra", o qual luta para restaurar a ordem e a justiça. É importante ressaltar o que já foi afirmado anteriormente, Deus é quem luta e não faz isso com as armas humanas. O povo de Deus não tem protagonismo nessa luta. Em Êx 15.1-12, o povo simplesmente assiste ao que Deus faz. Aqui, em Êx 15.14-16, o povo simplesmente passa no meio dos demais povos. E somente em olhar o povo redimido caminhando, os demais povos temem o Deus que o redimiu. Não é assim que somente em ver como o povo redimido caminha e vive a vida redimida que os demais povos deveriam, no mínimo, temer a *Iahweh* e se envergonhar de suas injustiças?

Ainda é necessário destacar o papel que o povo hebreu desempenha entre as nações, segundo esse cântico. A única resposta esperada dos hebreus salvos às ações de Deus é o louvor e o anúncio das maravilhosas ações divinas, como eles fazem através do cântico. Qualquer luta em nome de Deus contra os demais povos não pode ser justificada pela interpretação desse antigo cântico da realeza. Nem mesmo a teologia da Guerra Santa pode encontrar abrigo na teologia do Reino. Em nosso cântico, o povo não pega em armas, e até as armas que Deus usa são naturais (vento, mar, inundações, águas, profundezas da terra). Aqui a luta contra o império anti-reino não é mediada por ser humano, mas pelos elementos da natureza, que Deus como criador controla. Mesmo quando o milagre no mar parece ser mediado por Moisés (Êx 14), ele não carrega na mão arma alguma (espada), mas um cajado – que não é usado para ferir, mas para indicar o caminho por onde os escravos devem passar (Êx 14.16). Assim também é hoje, o povo de Deus não foi incumbido da tarefa de lutar pelo Reino, mas de anunciar o evangelho do Reino. O povo do Reino é proclamador dos feitos divinos, e não um combatente de *Iahweh*.

4.10 *Iahweh,* o agricultor – o Deus entronizado [na montanha] (v. 17)

O verso 17 apresenta um padrão hermenêutico interessante. A libertação descrita nesse cântico se torna um padrão e realidade para ser vivida em outras épocas, quando o povo

não estivesse livre. É com essa mesma linguagem que Isaías, retomando os elementos contidos em Êx 15.1-18. fala do dia em que *Iahweh* tornará a estender a mão para resgatar o restante do seu povo. *Iahweh* destruirá o braço do Egito com a força do seu vento, estabelecendo um caminho para o restante do seu povo, assim como no dia em que Israel subiu do Egito (Cf. Is 11.11-16).

O verso 17 de Êx 15 apresenta a certeza dos atos contínuos de *Iahweh*. A expressão "Tu os trarás (introduzirás?) e os plantarás no monte da tua herança, no lugar que fizeste (firmaste) para tua habitação, *Iahweh*; santuário, ó Senhor (Adonai[850]), que as tuas mãos estabeleceram", evidencia a segurança futura fundamentada na memória passada. Isto é, as misericórdias diárias são uma garantia e um padrão para os seus atos de misericórdia futuros.

Enquanto Êx 15.13 informa que *Iahweh* conduz o povo para *nüwË*, isto é, para pastagem, acampamento ou tenda, o versículo 17 fala de habitação no santuário (*miqqüdäš*), que remete à ideia de lugar fixo. É possível que o primeiro termo se refira ao acampamento no deserto, e o segundo aponte para o tabernáculo também no deserto. Nesse sentido, os dois lugares mencionados, tanto no v. 13 quanto no v. 17, estariam no deserto. Uma vantagem da poesia é que ela não é específica podendo tornar a canção de vários momentos históricos. Esse Cântico pode também ter sido cantada novamente nos tempos da monarquia e o termo *nüwË*, pode ter sido compreendido como sendo o Sinai e *miqqüdäš* como uma alusão ao templo do Senhor em Canaã. Entretanto, aos que ainda idealizavam o tabernáculo, os dois termos podem ter sido interpretados como Sinai e tabernáculo, ambos no deserto. Como evidência dessa última interpretação é possível apresentar que há um paralelismo sinonímico entre os v. 13 e o v. 16,17, conforme abaixo:

nüwË	(habitação) v.13	/	*`am-zû Gä´ºlTä* (povo que redimiste)	v.13
miqqüdäš	(habitação) v.17	/	*`am-zû qänîºtä* (povo que compraste)	v.16

Assim, conforme propõe Propp[851], assim como há uma possível relação sinonímica entre *`am-zû Gä´ºlTä* e *`am-zû qänîºtä* , também há uma possível relação entre *nüwË* e *miqqüdäš.* Seriam então ambos os termos uma alusão ao Sinai? Ou o primeiro seria uma alusão ao Sinai e o segundo ao Templo, em Jerusalém? Nossa opinião é que, no contexto literário do Êxodo, a montanha pode até ser uma alusão ao Sinai, porém seria mais possível uma associação com Canaã, visto que a caminhada do povo não teria terminado, segundo a tradição, enquanto o povo não ingressasse na terra. Além disso, o verbo "plantar", explanado logo abaixo, não teria seu sentido adequado se a montanha fosse o Sinai, visto que a passagem pelo Sinai também é temporária.

---

850 Nesse versículo se utiliza ´ädönäy, em de *Iahweh* (Êx 15.17).
851 PROPP, 2008, p. 568.

A interpretação de um cântico não é tão fácil, porque as imagens precisam ser adequadamente interpretadas. É necessário identificar o domínio de origem e o domínio de destino. O domínio de origem é o aspecto da vida que o poeta descreve, enquanto o domínio de destino é o assunto de que o poeta está falando. Depois da travessia do povo de Israel entre as nações, o seu destino é o monte de *Iahweh*. Ali *Iahweh* plantará o povo redimido. O verbo hebraico traduzido por plantar é *nāṭa‘* e pode ter dois domínios de origem, isto é, dois significados: primeiro, "plantar"; segundo, "estabelecer ou armar (tenda)". É possível que o significado pretendido aqui seja o de "plantar", mas "armar" não está completamente descartado.

4.10.1 Iahweh – O agricultor

O verbo *nāṭa‘* é utilizado 63 vezes na Bíblia Hebraica, distribuídas em 58 versículos. A raiz do verbo é também encontrada em Ugarit (*nṭ ʿ*)[852]. Esse verbo é usado no sentido literal para o plantio de videiras e vinhas e também aplicado no sentido figurado. Às vezes, o verbo é aplicado figurativamente para *Iahweh*, o grande plantador em Israel (Jr 11.17). No relato da Criação, *Iahweh* aparece plantando um jardim no Éden (Gn 2.8)[853]. Os povos e, em especial, Israel são tratados como uma plantação: seja videira, figueira etc. Deus plantou uma videira (o seu povo) com suas próprias mãos[854]. Os israelitas eram a planta preferida de Deus (Is 5.7) dentre as outras videiras escolhidas (Is 5.2)[855]. Há outros usos dessa imagem no Antigo Testamento[856], mas essas são suficientes para compreensão da mensagem nessa parte do cântico.

Se o sentido de *nāṭa‘* nesse cântico for "plantar", então a imagem de *Iahweh*-pastor agora é concluída com a de *Iahweh*, o agricultor. Isso pode fazer certo sentido, se pensarmos que, no fluxo semântico do cântico, Israel está no Egito, depois no deserto e por fim em Canaã (Sinai?). Assim, faz todo sentido que *Iahweh* seja descrito primeiramente como redentor, guerreiro, depois com a função de pastor (quando o povo está no deserto) e, penúltimo, com a função de agricultor, plantando o povo na terra. Tudo isso culminará na imagem de *Iahweh* reinando eternamente. O ofício de agricultor está ligado com a principal atividade de Israel em Canaã. Se, porém, o verbo hebraico *nāṭa‘* significar armar tenda[857] então a mensagem pode ser que os peregrinos do deserto agora terão uma habitação fixa no

---

852 GORDON, 1998, p. 443.
853 Conferir também Nm 24.6; Sl 104.16.
854 Sl 80. 8,9, 15,16; Sl 44.2,3.
855 WILSON, Marvin R. *nāṭa‘*.In: HARRIS; ARCHER, 1998, p. 959-990.
856 2 Sm 7.10; 1 Cr 7.9; Jr 2.21; 45.4; 24.6; 31.28; 32.41; Is 60.21; 61.3; Am 9.15
857 Cf. Dn 11.45.

monte da herança de *Iahweh*. Em qualquer um dos casos, é fato que o povo ficará estabelecido, arraigado, na montanha de Deus, sob seu Reinado.

4.10.2 Iahweh – O construtor

Um rápido paralelo com alguns mitos do Antigo Oriente pode mostrar a distinção de *Iahweh*. No Egito, de acordo com Êx 1.11, o povo construiu as cidades-celeiro de Pitom e Ramsés para Faraó. Na Mesopotâmia, os deuses constroem um palácio para Marduque após a sua vitória. Em Israel, no Cântico do Mar, é *Iahweh* quem prepara para si mesmo, e também para seu povo, um santuário sobre a montanha. Ali o povo redimido poderá também habitar junto com Ele.

Em Ugarit, El reside na montanha sagrada com os deuses. E depois que Baal vence a luta contra Yam (mar), ele passa também a morar numa montanha, pois El manda construir uma casa para Baal no monte Zafon. Em outras palavras, a morada na montanha é para a divindade superior e para seus deuses subalternos. Isso é distinto no Cântico do Mar (Êx 15.1-18). *Iahweh* também fez a sua habitação num monte. Mas quem habitará com *Iahweh* não são deuses, mas, sim, o povo. Aqui existe um aspecto imanente em *Iahweh*, que mescla o aspecto divino em relação com o aspecto humano. Não se trata somente de um caráter cósmico, mas também histórico. Aqui não temos um rei compartilhando da realeza da divindade. É o povo que integra o Reino de Deus, habitando com ele em sua montanha sagrada.

Enquanto El compartilha a realeza com os que moram com ele – isto é, com as outras divindades, *Iahweh* compartilha a sua realeza com quem mora com ele, em sua montanha sagrada, isto é – o povo. Por isso é que se diz: "Agora, se obedecerem fielmente e guardarem a minha aliança, vocês serão o meu tesouro pessoal dentre todas as nações. Embora toda a terra seja minha, vocês serão para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa" (Êx 19.5-6).

Já foi dito que nosso Cântico do Mar tem o desenvolvimento do seu tema dos versos 1-12 e 13-17, tendo o verso 18 como conclusão de todo o cântico. De maneira interessante, o verso 17 apresenta um contraste semântico com o verso 1. Se a figura predominante no verso 1 é o mar (líquido), no verso 17 é a montanha (sólido)[858]. Ou ainda, se o lugar predominante no verso 1 é o fundo do mar, no verso 17 é no alto de uma montanha. O movimento é claro: começa das profundezas instáveis (do fundo do mar) para a montanha estável. O fundo do mar é para os inimigos de *Iahweh*; é para os que se autoproclamaram dominadores e foram abatidos. A montanha é para os que foram escravos e agora estão redimidos. Essa bênção do

---

[858] PROPP, 2008, p. 542.

povo liberto é, às vezes, entendida como futuro, mas é também uma espécie de expectativa presente, revela-se como descanso perpétuo (contraste com a vida nômade), segurança perpétua (no santuário firmado), habitação perpétua em Deus (na tua montanha) e pureza perpétua (teu santuário)[859].

No mito ugarítico, a imagem de Baal morando numa montanha é uma imagem real. A pergunta nesse momento é: em Êx 15.17 existe alguma relação entre a descrição do lugar onde *Iahweh* mora e a sua realeza? O verso 17 apresenta o seguinte: "(Tu) os trarás (introduzirás?) e os plantarás no monte da tua herança, no lugar que fizeste para tua habitação, YHWH; santuário, ó Senhor (Adonai[860]), que as tuas mãos estabeleceram.

A expressão hebraica usada pra descrever o lugar da habitação de *Iahweh* é *mäkôm lüšibTükä* (lit. lugar do teu habitar ou da tua habitação). Já demonstramos como o verbo yāshab pode ter significar habitar, permanecer ou assentar para referir-se a ao trono. Do mesmo radical desse verbo vem a palavra *shebet,* usada para habitação. Esse sentido básico desse substantivo está expresso em seu uso com o assento de Salomão[861]. Em Amós 6.3 a palavra tem sentido de trono. Em ugarítico, no contexto da luta de Baal contra Yam, Kothar (o deus que preparou armas para Baal) proclama: conduza *Yammu* de seu trono[862]. Gordon mostra em sua gramática de ugarítico como a palavra usada para trono (*tbth*)[863] em ugarítico tem amplo uso e é cognato do termo hebraico *shebet*. O termo hebraico *mäkôm* pode nesse texto assumir o significado de lugar de permanência e estabilidade. Assim, se o sentido de trono puder ser usado aqui para *shebet*, e o sentido de *mäkôm* for trono, então *mäkôn lüšibTükä* conota uma entronização eterna, antecipando o próximo verso de Êx 15.18 que diz: "*Iahweh* reinará eternamente".

4.11 O santuário de *Iahweh* (v. 17)

Depois do uso da expressão (lugar da tua habitação) em Êx 15.17, conforme mostrado acima, a próxima expressão é "santuário que tuas mãos estabeleceram". A palavra traduzida por santuário é *miqqüdäš*. Um *miqdās* é um lugar sagrado. O termo é usado no Antigo Testamento para se referir a tabernáculo ou templo. Em ugarítico, na parte que se fala do palácio de Baal, aparece uma frase semelhante ao que se tem no Cântico do Mar: "no meio da minha montanha Zafon, no (meu) lugar santo, na montanha da minha propriedade, no

---

859 MACLAREN, Alexander. **Expositions of Holy Scripture**. Heritage Educational Systems, 2008, Êx 15:17.
860 Única vez que o Cântico utiliza ´ädönäy, em de *Iahweh* (Êx 15.17).
861 1 Rs 10.19; 2 Cr 9.18.
862 UT (Ugarit Texts) 68:7-68:27. In: HALLO; YOUNGER, 1997, p. 248.
863 GORDON, 1998, p. 19.

(meu) lugar agradável, no morro da minha vitória" (KTU 1.3. III.26-28)[864]. Em Ugarit, o palácio, templo de Baal é construído no monte Zafon, como símbolo do seu reinado sobre os deuses. Já se demonstrou, no capítulo 2, que a construção do palácio para Baal no Zafon é sinônimo da sua elevação à realeza, após lutar contra Yam. Isso pode ter justificado a construção do templo físico para Baal em Ugarit.

Nossa interpretação é que o termo *miqqüdäš* aqui não precisa ser um templo físico. O termo pode aludir ao tabernáculo, como lugar de habitação móvel no meio do seu povo. O santuário pode também ser o santuário celestial de *Iahweh*, e a terra estrado dos seus pés. Pois o caráter de *Iahweh* é diferente de todos os outros deuses do Antigo Oriente. *Iahweh* habita no meio do seu povo. Ele é o Deus peregrino, e o lugar em que habita se torna sagrado. Dessa forma, esse verso não precisa ter tido origem na teologia do templo de Jerusalém. O santuário de *Iahweh* é algo que ele construiu pelas suas próprias mãos. Deus não habita em templos feitos por mãos humanas, diria mais tarde a teologia contra o templo de Jerusalém. Então se o templo do Senhor é a terra, ou sua criação, que ele criou com suas próprias mãos, então significa que ele é dono de toda a terra, em sua plenitude, podendo dá-la a quem quiser.

No ciclo de Baal uma casa-templo é construída para Baal por Kothar, o deus artífice do templo e das armas que são usadas por Baal. No Cântico do Mar, *Iahweh* constrói a sua própria casa-templo com as suas próprias mãos (Êx 15.18). Além disso, há outras diferenças significativas entre Baal e *Iahweh* e entre a teologia do ciclo de Baal e entre o Cântico do Mar, pois o templo de Baal é o lugar em que se armazenam as chuvas, e as janelas desse templo, conforme aparecem no ciclo de Baal, estão associadas com o envio das chuvas. No Cântico do Mar, ao contrário, não há ligação entre o templo de *Iahweh* e a chuva, mas, sim, entre o povo da aliança e o templo. Pois não é a chuva que habita no templo de *Iahweh*, mas o seu povo que ele leva para o alto da montanha.

Com isso é possível dizer que o templo de *Iahweh* não é algo de que ele necessite para morar, mas algo que ele construiu como suas próprias mãos para morar junto com o seu povo. Ou seja, o templo não é necessário para *Iahweh* sozinho, mas é necessário para o povo em aliança com *Iahweh*. O símbolo de templo aqui não é o lugar em que o povo faz sacrifícios para que a divindade libere as chuvas que estão dentro dele, como acontecia com Baal – o qual dependia dos sacrifícios para viver e para mandar chuva quando os recebia.

O templo, segundo o Cântico do Mar, é o lugar em que habitam juntos, em aliança, *Iahweh* e o povo oprimido que ele libertou por pura graça. Nesse sentido, a fidelidade ao templo simbolizava a verdadeira fidelidade a *Iahweh* por seu ato redentor. E a chuva, ainda

---

[864] GIBSON, 2004, p. 49.

que não apareça em nosso texto, é fruto da benevolência de *Iahweh*. Ele manda a chuva não porque o povo mereça, mas porque é benevolente e gracioso.

Em Canaã, a chuva é o produto que está no templo de Baal. Baal é o dono do templo e recebe sacrifícios para entregar o produto "chuva". Os sacrifícios são a moeda de troca para acesso à chuva que gera fertilidade para a terra – algo do qual o povo precisa para viver. No Cântico do Mar, o templo não é lugar para onde o povo vai para buscar chuva – as bênção da divindade. É o lugar em que o povo mora em aliança com *Iahweh*. O templo é o lugar para o qual o povo foi conduzido por pura graça de Deus. O templo na teologia do Êxodo não é sinônimo de sacrifício, merecimento, mas de graça aos que têm demérito.

O templo em Êxodo 15.17 não é sinônimo de mercado, mas símbolo de aliança gratuita entre Deus e o povo. Não o lugar de uma relação comercial, mas o lugar de uma relação gratuita (quase conjugal – ainda que isso não apareça nesse texto com esse termo). E a bênção não é produto de barganha de sacrifício, mas fruto de fidelidade à aliança com *Iahweh*. Na teologia dos povos do Antigo Oriente, como se demonstrou para o Egito, Mesopotâmia e em especial para Canaã, o sacrifício (a barganha) é a barreira que está no meio dessa relação entre a divindade e o povo. Nesse templo, a graça é o caminho, livre caminho, que possibilita que Deus e povo morem juntos no mesmo lugar, sem necessitar se valer dessa relação mercantil. Aqui, templo, santuário é sinônimo de lugar de comunhão gratuita entre *Iahweh* e o povo libertado.

Nesse sentido, teologicamente falando, no Cântico do Mar, o templo está a serviço de Deus oferecendo gratuidade. Pois é o lugar de aliança entre Deus e o povo. É lugar de manutenção da libertação. Na teologia cananeia, egípcia e mesopotâmica, ao contrário, o templo está a serviço do dominador, comercializa privilégios, sendo lugar de manutenção da opressão. Algo que está relacionado à aliança, na temática da realeza de *Iahweh* é a fidelidade à *Iahweh*. Essa fidelidade, na teologia de Israel substitui o elemento do sacrifício que é comum em outras religiões do Antigo Oriente. No templo de *Iahweh*, os sacrifícios não são suficientes para garantir que *Iahweh* envie bênçãos – como no caso de Baal que enviava chuva. A fidelidade é necessária como elemento para manter a aliança e, por conseguinte, a benevolência de Deus (Êx 19.5).

Essa é uma das diferenças entre os deuses da opressão e *Iahweh*. Para *Iahweh*, a dimensão ética, com a prática do direito e da justiça, é mais importante que a prática religiosa, com a prática dos ritos e sacrifícios. Na teologia da realeza de *Iahweh* o culto só ganha significado se estiver acompanhado da prática de justiça, retidão e gratuidade, caso contrário se torna também um instrumento de barganha e de dominação.

4.12 *Iahweh*, o Deus Rei (v. 18)

Desde Êx 15.1 até 15.17 todas as imagens apresentadas para *Iahweh* conduzem para uma única afirmação: *Iahweh* reina eternamente; ou ainda, a realeza de *Iahweh* é distinta. Todas as imagens usadas para *Iahweh* nesse cântico são imagens reais. *Iahweh* é salvador, guerreiro (v. 1-12), distinto entre os deuses (v. 11), pastor (v. 13), agricultor e construtor (v. 17). Essas imagens são metáforas comuns de reinado, no Antigo Oriente; elas abrangiam as ciências necessárias para controlar o mundo natural e político[865]. Então, chegamos ao momento no Cântico do Mar em que se afirma o Reinado de *Iahweh*. O primeiro objetivo é entender qual o significado desse reinado no contexto desse cântico e o que pode ter significado para Israel em outros momentos. Antes de iniciar a análise, é importante destacar os aspectos semânticos da palavra utilizada em nosso verso 18. O verbo hebraico utilizado para "reinar" é *mālaḵ* (%l;m') e tem o mesmo radical da palavra *meleḵ,* que significa rei ou líder. Martin Buber demonstrou que *meleḵ* não precisa ser apenas rei, mas pode também ser líder. Pois do ponto de vista semítico original da palavra, *meleḵ* é também aquele que presta conselho, que guia por discurso oracular, que é líder. É uma designação aplicada a alguém que é senhor; senhor, não necessariamente de uma comunidade, mas talvez de um grande clã ou de uma grande tribo[866].

A frase central desse cântico e também do Livro do Êxodo pode estar no versículo 18 de Êx 15: *Iahweh* reinará eternamente. A forma hebraica da frase está invertida: *Iahweh yimlōk* em Êx 15.18. Essa inversão não é proposital, mas tem finalidade enfática. A ordem comum seria *yimlōk Iahweh*, como aparece em Salmos 146.10. Para Goldin[867], a sintaxe invertida, com a ênfase inicial em *Iahweh*, tipifica proclamação de reinado. Se isso puder ser aplicado em nosso cântico, pode significar que todos os rivais apresentados anteriormente foram eliminados da disputa[868]. Nos textos ugaríticos há dois paralelos. O primeiro e mais conhecido é a aclamação de Baal como rei: Baal será rei (b'lm. ymlk) (KTU 1.2 iv 32)[869]. Veja a semelhança abaixo entre o hebraico e o ugarítico:

Iahweh	*yimlōk (ymlk)*	(Êx 15.18)
b'lm.	*ymlk*	(KTU 1.2 iv 32)

865 PROPP, 2008, p. 545.
866 BUBER, 1967, p. 85.
867 GOLDIN, J. **The Song at the Sea**. New Haven, /London: Yale University, 1971, p. 47. PROPP,.2008
868 1 Sm 12.12; 1 Rs 1.13, 17, 18, 24, 30; 2 Cr 23.3.
869 GIBSON, 2004, p. 45.

O segundo paralelo em Ugarit é quando se anuncia o reinado de Attaru (ou Athtar). Esse texto faz parte do relato da batalha de Baal e Môt. Ali não há entronização, mas Attaru é meramente mencionado como rei na frase: "Deixe o Athtar, o terrível, ser rei!" Nesse caso, a expressão "Athtar ser rei", em ugarítico, aparece *ymlk.'ttr.'rz*[870]*,* com a forma verbal *ymlk* na parte inicial, o que reforça que o nome *Iahweh* na frente da forma verbal hebraica *ymlk* ou o nome de Baal na frente da forma ugarítica *ymlk* indica que uma entronização é recente ou está próxima[871]. Ou *Iahweh* será aclamado rei em breve, ou foi aclamado recentemente. Se os verbos dos versos 17 ao 18 de Êx 15 forem verdadeiros futuros, então o povo ainda não está no monte santo (Canaã? Sinai?), mas, quando chegarem, *Iahweh* iniciará seu reinado. Ou, talvez já tenham chegado a Canaã, e ao proclamarem *Iahweh ymlk* estão entronizando o novo rei que venceu todos os inimigos recentemente. Porém, a distinção em nosso cântico é que a proclamação de *Iahweh* enquanto rei é feita pelo povo pobre e oprimido que fora liberto. Não se trata de uma autoproclamação ou de uma proclamação por alguma divindade, é reconhecimento da gente pequena, sobre quem *Iahweh* reina.

Concordo com Alt[872], Eichrodt[873] e outros estudiosos em que não temos abundância de textos antigos que utilizem o termo *melek̲* para *Iahweh*. Isso talvez aponte para o fato de que Israel tenha chamado *Iahweh* com o título *melek̲* apenas tardiamente. É possível que essa associação de *Iahweh* não seja abundante pelo receio de relacionar a soberania de Deus com o capricho despótico de um tirano, seja ele egípcio, cananeu ou mesopotâmico. Talvez a rara utilização de *melek̲* para *Iahweh* também pode estar associada com o receio de identificação da fé em *Iahweh* com a realidade religiosa e política de Canaã e de seus deuses.

Porém, tanto Alt quanto Eichrodt, mesmo entendendo que a designação de *melek̲* para *Iahweh* date do período da monarquia, afirmam que a compreensão de *Iahweh* como rei após a monarquia não é uma conclusão obrigatória. Eichrodt afirma que uma familiarização com o reinado mítico-divino próprio da religião Cananeia pode explicar a origem do conceito da realeza divina de *Iahweh* no período pré-monárquico. Para Alt, a ligação de raiz da realeza de *Iahweh* com as instituições estatais próprias de Israel não é necessária. O surgimento da concepção singular do domínio monárquico de *Iahweh* em meio a uma multidão de seres divinos explica-se muito mais a partir da situação em que o povo de Israel vivia na época entre a sua tomada da terra e a formação do Estado na Palestina[874]. Já ficou bem evidente, no

---

870 GIBSON, 2004, p. 75.

871 Propp destaca que o modo comum de proclamar que alguém reina é com o perfeito *mālak* (2 Sm 15.10; 1 Rs 1.11, 13; Is 24.23; Mq 4.7; Sl 47.9; 93.1; 96.10; 97.1; 99.1). Porém o imperfeito, como é usado aqui, pelo menos em prosa, refere-se apenas ao futuro. PROPP, 2008, p. 545.

872 ALT, 1953, p. 345-357.

873 EICHRODT, 2004, p. 168-173.

874 ALT, 1953, p. 352.

capítulo 2, como as religiões do Antigo Oriente sabiam a respeito de um Reino de Deus, no sentido de uma soberania monárquica de um Deus sobre outros vultos do mesmo panteão.

O argumento aqui defendido é que o conceito de um Reinado de *Iahweh* está associado com a rejeição a qualquer modelo de governo opressor e tirano. E essa ideia é, segundo o Êxodo, explicada pela experiência de opressão que o grupo de hebreus teve no Egito ou pela experiência que os *hapiru* em Canaã tiveram com os reis cananeus. Há muita plausibilidade na associação da realeza de *Iahweh* com a libertação do Egito e no enfrentamento dos reis cananeus. Pois, tanto no Egito quanto em Canaã, existem deuses-reis que legitimam, através dos mitos, toda estrutura político-opressora. O estudo já realizado nos textos mitológicos de Ugarit mostra como há muitos pontos de contato e de distinção entre a religião de Israel e dos povos vizinhos. Para Alt, é como se o povo de Israel,

> sob impressão destas ordenações monárquicas nos universos dos deuses dos povos vizinhos ou, talvez, sob influência imediata de um determinado mito deste tipo, se tivesse movido, em seu meio de sua vinculação exclusiva a Javé, que lhe era própria, em direção ao solo do politeísmo, quando começou a falar, por seu turno, de um reinado de Javé no mundo dos deuses e a compreender a sua arca como o seu trono, a partir do qual Ele governava sobre este mundo dos deuses[875].

A experiência do povo hebreu com a opressão, seja no Egito ou depois também em Canaã, pode ter gerado uma contestação aos poderes dominadores. Isto associado com a libertação de *Iahweh* contém os elementos necessários para o surgimento da fé na realeza e no Reinado de *Iahweh*. Esse é apenas um dos motivos, dentre outros, pelo qual a abordagem acerca do Reino de *Iahweh* deve começar pelo Êxodo, antes de chegar ao seu assentamento na Palestina.

Na tradição do Êxodo e nas tradições patriarcais não existe o emprego do título de Rei (*meºlek*) para *Iahweh*. Em todo o livro do Êxodo, a palavra *meºlek* só aparece nos capítulos 1-14. Não há em todo o restante do livro qualquer utilização sequer do termo. São, ao todo, treze utilizações, todas elas fazem alusão ao rei do Egito[876]. Segundo Victor Maag, seria muito bom que o termo Senhor e Rei não fossem confundidos. Aliás, é claro que *Iahweh* desde o início foi Senhor[877] e exigia obediência. *Iahweh*, como Deus dos pais, certamente sempre foi assim. Mas não dá para dizer que, ao pensar em *Iahweh* como governante, os hebreus estavam pensando em rei, semelhante ao que encontramos no Egito ou em Canaã[878].

---

875 ALT, 1953, p. 353.

876 Das treze utilizações do termo, apenas uma (Êx 1.8) aparece com a expressão (rei sobre o Egito) e as doze restantes (Êx 1.15, 17, 18; 2.23; 3.18, 19; 5.4; 6.11,13; 6.27, 29; 14.8) aparecem com a seguinte forma: rei do Egito (*meºlek micraºyim*).

877 Conforme defende KOEHLER, Theologie des Alten Testatments, p.11, apud MAAG, Victor. **Malkut Yahweh**. In: GERSTENBERGER, 1981, p. 220.

878 MAAG, Victor. Malkut Yahweh. In: GERSTENBERGER, 1981, p. 220.

Então, uma coisa está clara, segundo o Cântico do Mar: *Iahweh* reina/governa, mas não é rei como Faraó. Essa metáfora do rei estava na experiência histórica vivida pelos escravos hebreus associada semanticamente com astúcia, opressão, exploração, tirania, crueldade, assassinatos, arrogância, orgulho e outros mais[879]. É compreensível que os escravos hebreus, após serem libertados por *Iahweh* das mãos daquele tirano (Faraó), não aplicassem o termo *melek* ao seu libertador, mas, sim, ao seu opressor.

Isso leva ao segundo ponto do argumento. Se *Iahweh* é um rei diferente de qualquer outro rei, então quais as são as distinções de sua realeza ou de seu reinado? Para alcançar essa resposta serão abordados três tópicos: em que consiste a distinção de *Iahweh*, se comparado com o Egito? Ou qual o caráter da incomparabilidade de *Iahweh* em Canaã? Ou ainda, qual a sua característica a partir do Cântico do Mar?

4.12.1 A distinção da realeza de Iahweh no Egito e Mesopotâmia

No Egito, a realeza divina e também a realeza humana estão muito bem representadas nos mitos cosmogônicos. Esses mitos possuem uma estreita relação com a ordem social vigente. A realeza, bem como todas as coisas, veio da colina principal. Dessa colina vem a realeza desde o primeiro deus (Ptha, segundo o mito de Mênfis), passando por várias gerações de deuses, até chegar a Hórus – o deus que Faraó encarna. Num texto, Ptha, considerado a autor de tudo, é chamado de Tatenen (a Colina Primordial) que gerou os deuses, de quem todas as coisas provieram, tanto o alimento quanto o sustento divino.

No Egito, a divindade encarna em um homem quando este assume o reinado (torna-se empoderado). Na Mesopotâmia, a realeza é que desce para um homem materializada nas insígnias (coroa, cetro e trono). A afirmação de que o rei humano é deus (como no Egito) ou a afirmação de que o rei é servo ou filho da divindade (Mesopotâmia e Ugarit) gera um sistema de dominação e escravidão para o povo. Por outro lado, a afirmação de que *Iahweh* reina sozinho, desestrutura as ideologias de dominação e gera o anseio por libertação. Em Israel, é *Iahweh* quem desce para o seu povo, a quem constituirá seu Reino. O Reino que *Iahweh* estabelece é num monte; entretanto, primeiro ele desce, tira o seu povo da escravidão e o conduz para o seu monte, o monte da sua herança, para reinar com ele (Êx 19).

Os reis do Antigo Oriente são reis cósmicos, como demonstram os mitos analisados no capítulo 2. Em Israel, entretanto, a realeza de *Iahweh* assume concreção histórica com

---

879 As ações apontadas acima são descritas próximas às referências em que o termo "rei do Egito" aparece. Confira: (tornar-se astuto, mais sábio, Êx 1.10; afligir, 1.10; exploração 1.11; tirania 1.13; o que sujeita à escravidão cruel, 1.13; implacável (ao ordenar a morte das crianças), 1.16; assassino (ao ordenar que os meninos fossem lançados no rio), 1.22; obstinado, endurecido, 3.19; arrogante, 5.2; aumenta a aflição do povo, 5.6-7).

vistas à libertação do povo. Enquanto a ideia de um deus-rei (legitimando estruturas de dominação) é utilizada para opressão – no Egito, na Mesopotâmia, e até no futuro Israel –, no Cântico do Mar a ideia da realeza de *Iahweh* está ligada à salvação. A redenção aqui não é a-histórica, nem abstrata, mas histórica, concreta e real.

Ao entrar em combate com Faraó e suas divindades, *Iahweh* desautorizou Faraó enquanto rei divino quando realizou milagres e pragas. Esse elemento histórico, cantado mesmo por quem viveu em tempos posteriores, serve como fundamento da convicção de que *Iahweh* fará semelhante contra qualquer estrutura de dominação, análoga ao império egípcio. Se *Iahweh* fez isso ao maior império histórico, certamente fará isso novamente contra qualquer reizinho cananeu; ou voltará a fazer contra os impérios assírio e babilônico, gerando a esperança de uma nova libertação que sempre estará fundamentada na esperança de que "*Iahweh* reina eternamente". Seu Reino é sempre um Reino de salvação, redenção e cuidado.

O que se afirma nesse ponto é que o conceito da realeza de *Iahweh* está sempre na origem dos processos de libertação do povo de Israel. Isto é, esse conceito não está apenas no fim do processo de libertação. Ele está no começo, no meio e no fim. Na primeira parte do Cântico do Mar (Êx 15.1-12), *Iahweh* não é apresentado de maneira explícita como rei, mas como deus-libertador. Seus atos no Egito e no mar para libertar o seu povo, entretanto, não só legitimaram o sua realeza, mas também mostraram que tipo de governo Deus tem. O governo de *Iahweh* é distinto dos outros reis divinos do Antigo Oriente.

No Egito, quando um rei morre, ele passa a ser Osíris e assim o reino é passado a quem se tornará Hórus, isto é ao novo rei entronizado. Também na Mesopotâmia o reino pode ser transferido a outro, visto tratar-se de uma atribuição temporária da divindade. A transferência do reino é algo comum na lista dos reis sumérios. Em Israel, ao contrário, o Reino do Senhor é eterno, é para sempre e sempre. Essa é a mensagem do Cântico do Mar sobre a realeza de *Iahweh*: *Iahweh* reinará para sempre[880].

4.12.2 A distinção da realeza de Iahweh em Canaã.

Um rápido paralelo entre o ciclo de Baal e o Cântico do Mar já foi feito, em termos de estrutura, no capítulo anterior. Porém, nesse ponto o foco é a distinção entre os dois conteúdos. Enquanto a primeira parte do ciclo de Baal fala do conflito cósmico entre Baal e Yam (o mar), o Cântico do Mar proclama o conflito de *Iahweh*, não contra o mar, mas contra Faraó, através do mar. Baal se faz deus sobre os outros deuses depois de vencer Yam. *Iahweh*

---

[880] Conferir Sl 45.6: Ó Deus, teu trono é para todo o sempre; o cetro do teu reino é cetro de equidade.

tem sua distinção proclamada pelo povo, após vencer os inimigos históricos do povo hebreu. O ciclo de Baal apresenta um segundo conflito cósmico, desta vez é Baal contra Môt – o deus do submundo. No Cântico do Mar, surgem outros potenciais inimigos, também históricos: são os povos e os dominadores de Canaã.

A parte de grande destaque no ciclo de Baal é o estabelecimento de Baal em seu santuário – o monte Zafon – e a proclamação explícita do seu reinado sobre outros deuses. A entronização de Baal no monte Zafon é descrita assim: "Eu revelarei isto, no meio da minha montanha divina Zafon / No monte sagrado da minha herança / Na bela colina do meu poder" (CAT 1.3 III : 28 –31). O paralelo com o Cântico do Mar é nítido, visto que se diz: "Tu os trarás (introduzirás?) e os plantarás no monte da tua herança, / no lugar que fizeste para tua habitação, *Iahweh* / santuário, ó Senhor (Adonai[881]), que as tuas mãos estabeleceram. O último paralelo é o final do Cântico do Mar com a afirmação do reinado de Baal. O Cântico do Mar afirma "*Iahweh* reinará" (Êx 15.18), enquanto o ciclo de Baal também contém a afirmação "Baal reinará" (CAT 1.2 IV: 32 e 34-35).

No ciclo de Baal, Baal se tornou rei porque lutou pelo poder contra outra divindade. Essa luta pelo poder refletia os constantes conflitos existentes entre os reis das cidades-estado. A realeza de *Iahweh*, entretanto, apresenta uma visão alternativa da realidade. No segundo conflito cósmico – o de Baal com Môt – Baal perde a batalha e fica aprisionado no mundo inferior. Aí toda a natureza seca. Anate chora desesperadamente e tão alto que acorda o velho El de seu sono. El e Anate realizam os rituais fúnebres, e Baal ressuscita. Baal e Anate se encontram e se amam. A chuva volta, como esperma de Baal fecundando o ventre da Anate, neste caso, a mãe terra. Toda a natureza ressurge. É primavera. Isto leva a interpretação de que enquanto Baal reina há vida, por isso o seu reinado é interpretado em ciclos. Seu reinado não é estável e está sempre sofrendo ameaça de Môt. Numa terra em que o povo depende da agricultura para sobreviver, o medo da seca deu origem a ritos de fertilidade, na busca incessante de manter a natureza sempre viva – isto é, mantendo Baal no trono.

O canto do Mar responde aos medos humanos de uma forma revolucionária. *Iahweh* reina eternamente: seu reinado não está ameaçado pelas forças da natureza, seja ela Yam - o mar (representação do caos) ou Môt - o submundo (representação da morte e da seca). Ao contrário, no Cântico do Mar, numa linguagem típica da Criação, *Iahweh* usa o mar e o submundo (v. 12), visto que ele é o criador da natureza, contra os verdadeiros inimigos da vida. Ao contrário do que se diz no mito cananeu, a terra não está num estado de caos cósmico, nem está ameaçada por ele. Isso porque *Iahweh* reina e controla todos os poderes da natureza. Os únicos inimigos que não querem submeter-se ao Reinado de Deus não são as

---

[881] Uma vez no Cântico em vez de *Iahweh* se utiliza ´ädönäy (Êx 15.17).

forças naturais, mas as forças opressoras da História – os inimigos humanos. Por isso são derrotados por Ele.

Essa mensagem é uma boa nova de segurança e de esperança aos que, com medo do futuro, submetiam-se à religião e ao rei – por ter ele o suposto poder de controlar as forças da natureza e de trazer a chuva. O povo em Canaã estava sempre amedrontado, assim como também estava Baal constantemente ameaçado seja por Yam (caos) ou, principalmente, por Môt (seca e morte). Em *Iahweh*, o povo tem segurança, porque o seu Reino é eterno, não está ameaçado. Essa é outra boa nova do Cântico do Mar: por ter libertado o povo hebreu no passado (Egito), também o presente (seja no deserto ou em Canaã) está garantido; isso se torna uma esperança de futuro garantido (seja em Canaã ou no exílio). Pois onde quer que esteja o seu povo, no Egito, no deserto, em Canaã ou na Babilônia, *Iahweh* continuará reinando: seu Reinado é eterno. Ele reina sobre povo e não sobre terra.

Considerando que *Iahweh* não depende dos ciclos sazonais dos quais Baal depende, isso significa que o futuro do povo não está nas mãos de uma elite religiosa que usa a religião para exploração do povo. O futuro do povo está assegurado sob o Reinado de *Iahweh*, o que é um reinado eterno, segundo declara a canção. A palavra "eterno" não aparece no ciclo de Baal. Não se diz no mito ugarítico: Baal reinará eternamente, mas apenas que Baal reinará. O termo eterno é outra exclusividade do Reinado de *Iahweh*. Além disso, *Iahweh* não é rei que abençoa quem adquire mérito por meios rituais. Tudo que Deus realiza, ele o faz por sua graça.

Iahweh também faz tudo sozinho. Ele não precisa de Anate – sua consorte – para clamar por ele junto a El. *Iahweh* não precisa de El para o trazer à vida. *Iahweh* não precisa de um deus artífice para lhe construir uma casa (como Kothar no ciclo de Baal), pois ele constrói sua casa com suas próprias mãos.

A mensagem da realeza de Deus é a boa nova do Reinado de *Iahweh*. *Iahweh* reina na História da humanidade. Baal busca por poder lutando contra deuses e por isso se autoproclama rei. *Iahweh* não luta por poder, mas contra os poderes humanos opressores para libertar o povo oprimido. É por causa desse caráter distinto da realeza de *Iahweh* que ele não precisa autoproclamar-se rei. No Cântico do Mar é o seu povo quem proclama: "*Iahweh* reinará para sempre". Deus subverte os poderes de opressão legitimados pelos deuses de opressão.

Os relatos míticos tiram a atenção da História para o aspecto cósmico. Os temas históricos são mitificados com a finalidade de convencer o povo de que a realidade não pode ser alterada porque faz parte do destino cósmico do universo. É determinação dos deuses. O contrário disso é que o Cântico do Mar historiza os temas que foram transferidos para o aspecto cósmico. *Iahweh* reina no espaço e no tempo. Seus inimigos são os inimigos dos

necessitados. Deus não luta por si mesmo, mas luta pelo necessitado, pelo estrangeiro, pelo escravo, pelas crianças – ameaçadas por faraó – enfim, Deus não lutou no passado cósmico, Deus luta agora. Ele não lutou no espaço cósmico, ele luta aqui no meu país. Ele não lutou contra deuses, ele luta contra os dominadores deste mundo.

Os dominadores contra quem *Iahweh* lutou, no Cântico do Mar, representam todas as forças de opressão históricas, sejam elas religiosas ou políticas. *Iahweh* não só não legitima a opressão – à semelhança dos deuses da opressão – como também destrona as estruturas de poder. Por meio do Cântico do Mar, as ideologias de dominação são vencidas. *Iahweh* não está ao lado dos poderosos que oprimem os escravos hebreus – estejam eles no Egito ou em Canaã. *Iahweh* está à frente do necessitado.

Um dos grandes destaques, já apresentados acima, é que *Iahweh* não constrói um santuário para morar com deuses, mas constrói a sua morada entre o povo para morar com gente. Ele os leva de um lugar baixo e de escravidão para uma terra altaneira e de liberdade. Nenhuma divindade, nem mesmo os reis humanos, querem morar junto ao povo. Em Ugarit, Baal mora no Monte Zafon, e o rei de Baal mora numa estrutura palaciana luxuosa na parte mais alta da cidade. O povo, entretanto, mora ao redor da cidade, às vezes longe do templo – tido como a morada de Baal. *Iahweh*, ao contrário, segundo o Cântico do Mar, conduz o seu povo para o monte da sua herança, para o santuário que ele mesmo estabeleceu. *Iahweh* chama o povo para o santuário. E o santuário é onde *Iahweh* mora. Ele está em vários lugares, mas ao contrário de Baal – deus da cidade, nenhum lugar o retém, de maneira exclusiva, porque *Iahweh* é o Rei peregrino – pois vai à frente do seu povo, conduzindo-o para sua habitação.

No banquete de Baal, no mito ugarítico, já mencionado no capítulo 2, só divindades participam. *Iahweh*, por sua vez, gosta de gente e gente escrava, estrangeira, necessitada, pobre, oprimida. Aqui, em mais uma característica, *Iahweh* se distingue, por causa de seu aspecto relacional. *Iahweh* não escolhe uma terra para estabelecer seu domínio, mas escolhe um povo para firmar seu reinado. Que fato curioso sobre esse *Iahweh*: quando tem a oportunidade de escolher um povo sobre o qual reinar, escolhe o pior. Pior do ponto de vista do bem-estar segundo a cultura do Antigo Oriente. Essa mensagem era uma ameaça às estruturas de poder do mundo antigo. Essa mensagem não só distingue *Iahweh*, mas distingue também o povo que foi redimido por ele. A linguagem do Canto do Mar nos versos 13 e 16 não chama o povo redimido de Israel, mas de "pessoas quem você [*Iahweh*] redimiu (heb. *ga'al*)" e "pessoas que você adquiriu / criou (heb. *qanah*)". Com isso a mensagem da canção é que a identidade do povo está no ator divino que abriu um novo futuro para ele[882].

---

[882] RUSSEL, 2007, p. 39-44.

4.13 O lugar da mulher no Cântico da Realeza (v. 21)

Ainda que não seja o propósito desse trabalho analisar a perícope de Êx 15.20-21, é importante destacar que, na forma final do texto, essa perícope está junto com o Cântico de Moisés, funcionando como o coro daquela canção. Desconsiderando a análise das tradições ou das fontes e olhando apenas o texto em sua forma final, destaca-se aqui o protagonismo das mulheres no Livro do Êxodo. No início do Livro do Êxodo, foi dado um papel de grande importância às mulheres, contra Faraó e suas forças de dominação. Naquela parte inicial, Miriam também, fazendo parte do grupo das mulheres, teve sua importância. O versículo 21 de Êxodo 15 encerra a primeira parte do Livro do Êxodo com o protagonismo feminino. Ou seja, todas as mulheres celebram e reencenam a salvação conquistada por *Iahweh.* As mulheres junto com Miriam fazem parte do processo inicial de libertação. Agora, Miriam e as mulheres são as protagonistas no momento de celebração.

Embora, para alguns, o Cântico de Moisés possa ser uma extensão do cântico das mulheres – o que reforçaria ainda mais o protagonismo das mulheres, na celebração, no culto e na vida do povo, não é o processo de formação ou de derivação do cântico que se deseja destacar aqui, mas, sim, o fato de que mesmo o Livro do Êxodo – em sua forma final, datado de milênios atrás, ressalta uma verdade imprescindível concernente ao Reino de Deus: homens e mulheres, sem nenhuma distinção, podem participar do Reino de Deus. É claro que no Êxodo já fica evidente uma verdade que seria explicada tempos depois: Deus prefere evidenciar o seu poder através da fraqueza. E, nesse sentido, é através das mulheres, das crianças (Êx 1), dos escravos e dos estrangeiros em geral que o poder libertador de Deus se manifesta em sua maior força contra os poderosos governos opressores deste mundo.

4.14 A justiça de Iahweh: o deus que protege e vindica o pequenino.

Ainda que exista em alguns textos religiosos do Antigo Oriente a concepção de que os reis são responsáveis pela justiça, como a *maat* no Egito, a realidade era bem diferente. E estrutura classista no Antigo Oriente está bem fundamentada nas ideologias legitimadas na religião. Já foram demonstradas, no capítulo 2, as características principais da justiça no Antigo Oriente. É verdade que a menção de proteção ao órfão, à viúva e ao mais desfavorecido aparece nas leis do Antigo Oriente como fazendo parte inerente da justiça. Entretanto, à guisa do que já foi explanado no capítulo 2, faz-se necessário aqui destacar de que maneira a justiça de *Iahweh* se diferencia, visto que se pretende com essa tese demonstrar a incomparabilidade de *Iahweh*.

No padrão de justiça do Antigo Oriente, a lei tem origem no rei. Na Mesopotâmia é Hammurabi o protagonista da lei e da justiça. No Egito, a justiça, conhecida como *Maât*, é uma deusa. Mas essa deusa se torna uma só com o rei. O faraó é o encarregado de fazer a justiça prevalecer na terra. Dizia-se no Egito que a língua do faraó pilotava a barca da retidão[883]. As ações justas são as ações do rei, visto que a palavra do faraó era que criava o direito. Era por isso que o direito no Antigo Oriente era um direito consuetudinário, casuístico. Assim, o povo ficava refém dos juízos do rei, que se tornavam uma espécie de jurisprudência padrão. Então se tem aí um sério problema comum em todo o Antigo Oriente: a justiça acaba se tornando um sistema de pensamento utilitarista que leva todos a respeitar e a se submeter à ordem social estabelecida pelos dominantes, visto que eles são os responsáveis pela lei. Além disso, a justiça está associada ao Estado, assim como no Egito se poderia dizer: "O Estado é Maât"[884]. A justiça servia ao propósito utilitarista de legitimar o Estado dominador.

Também se demonstrou no capítulo 2 como até a menção formal de defesa do órfão, da viúva ou dos mais desfavorecidos visava uma propaganda política, mas na prática isso não acontecia[885]. Isso não se tornava realidade, especialmente porque a justiça do Antigo Oriente era regida por leis classistas. Os mais livres desfrutavam de direitos de que os escravos não desfrutavam. As penas dos mesmos crimes eram diferentes para livres e para escravos. Também não havia hierarquia humanitária para os princípios legais. A morte de um homem livre podia ter pena de morte, mas a morte de um escravo podia ser punida com pagamento em dinheiro.

Outro problema estava na associação da justiça como parte da ordem da natureza. A justiça estava, por vezes, relegada à ordem cósmica, e não histórica. Para alcançá-la era necessário realizar os ritos de controle das forças da natureza. E novamente o rei é o responsável, no Egito e em Canaã pela manutenção da ordem cósmica que de alguma forma é vista na ordem social. Novamente a justiça não deixa de ser um instrumento de manutenção do status quo existente nas monarquias.

A associação da justiça à estrutura cósmica fazia com que a situação social vivida, por um patrício ou por um escravo, fosse justificada cosmicamente, isto é, como destino dos deuses. Já o fato de a justiça de Deus e suas leis estarem fundamentadas e ancoradas na memória do Êxodo (na História) faz com que essa memória se torne força propulsora do

---

883 Texto das Pirâmides 1306c, apud JACQ, 1999, p. 94.

884 TEETER, 1997, p. 2.

885 KLIMA. J. **La perspective historique des lois hammourabiennes**. Académie des Incriptions et Belles-Lettres, Compte rendu des séances de I'année. 1972, p. 308, apud EPSZTEIN, 1990, p. 24.

processo de libertação histórico contra as forças de dominação que, à semelhança da opressão de Faraó, também praticam a injustiça.

Para *Iahweh* a questão da justiça não é uma questão acessória, mas está no centro de sua revelação. Porém, que justiça é essa? Para compreender a justiça de *Iahweh* é importante atentar para a mensagem do Êxodo e do Cântico do Mar. Algumas características da realeza da justiça de *Iahweh* são completamente distintas das encontradas no Antigo Oriente. Primeiro, a fonte do direito e da justiça é *Iahweh*. De alguma forma, existe a permanência da lógica do Antigo Oriente. A lei é coisa do rei. *Iahweh* é Rei, então dele vem a lei para o seu povo. Essa lei é, entretanto, principalmente voltada para proteger a causa dos mais desfavorecidos: órfão, viúva, estrangeiro, escravo.

A justiça de *Iahweh* não é uma justiça classista, não privilegia os dominantes. É uma lei que protege, em primeira mão, o princípio da vida. É uma justiça mais humanitária. Por exemplo, enquanto o código de Hammurabi castiga com pena de Morte qualquer assistência prestada a um escravo fugitivo, o Deuteronômio proíbe entregar escravo que fugiu ao seu senhor e procura refúgio. É verdade que no Livro dos Mortos, texto egípcio, dentre as faltas que o defunto declarava não ter cometido estava a de não ter explorado o pobre e o escravo. Mas já foi demonstrado, no capítulo 2, que esse código era mais um código voltado à magia dos ritos do que um código de conduta de vida. Para *Iahweh*, a justiça não é coisa do rito, mas está associada à vida, à prática do bem.

O juízo de Deus não se limita simplesmente a dar razão ou emitir uma sentença. Trata-se muito mais de retificar a injusta opressão do forte contra o fraco ou do dominador contra o oprimido[886]. A justiça de *Iahweh* não serve para legitimar o Estado. Ao contrário, essa justiça é contrária a "justiça" do Estado e à justiça do rei, seja do Egito ou de Canaã. Enquanto aquelas justiças visavam a propaganda estatal e a legitimação do rei, esta denuncia as injustiças estatais e os abusos humanos, pois só *Iahweh* é Rei. Entre os povos vizinhos (Egito, Canaã), as leis são consuetudinárias e conhecida apenas pelos patrícios; no Sinai, entretanto, as leis adquirem um aspecto apodítico, formal e imperativo devendo ser conhecidas de todo o povo.

A justiça em Israel não é mais cósmica que histórica. Não está atrelada ao ciclo vital dos fenômenos da natureza. Não é algo alcançado pelo rito, mas pela prática da justiça. Não é cósmica; é antes de tudo histórica. Também o fundamento para lei de *Iahweh* não é cósmico, mas é histórico. A justificativa para a proteção dos menos favorecidos não é porque o rei disse, mas fundamenta-se na memória de que Israel foi, um dia, escravo e estrangeiro no

---

886 PIXLEY, Jorge V. Deus julga os idólatras na história. In: CROATTO, J, Severino; RICHARD, Pablo**. A luta dos deuses**: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 73.

Egito. Não existe para este povo maneira melhor de guardar bem viva esta lembrança do que não oprimir o estrangeiro e tratar como servo, filho, aquele que está na condição escravo[887]. Os egípcios, mesopotâmicos e cananeus concebiam o divino como imanente à natureza. Ao contrário, os israelitas reencontravam Deus na História. Concordo com Léon Epsztein, quando diz:

> *Iahweh* é o Deus da história e esta é seu mais certo meio de revelação. Não os fenômenos cósmicos, mas a própria história é que se torna a manifestação da vontade dinâmica de Deus. O homem deixa de ser, como na Mesopotâmia, um simples servo de Deus, ou, como no Egito, colocado numa posição predeterminada, num universo estático. Durante o êxodo, durante a penosa, mas também exaltante solidão do deserto, *Iahweh* transcende os fenômenos da natureza; e o homem, em vez de contemplar, vai ouvir sua voz e seguir suas ordens[888].

Em nosso cântico, *Iahweh* se apresenta como defensor da causa dos oprimidos e como vindicador do seu povo, executando juízo sobre os opressores da História e, por conseguinte, sobre os deuses opressores (visto que através das pragas o panteão opressor do Egito é desautorizado). As experiências vividas pelos diversos grupos que se reconheciam como Israel serviram para confirmar na memória popular a convicção de que *Iahweh* se mostrava como Deus verdadeiro ao ouvir o clamor do oprimido e intervir para resgatá-los[889]. É a partir dessa experiência que Deus é declarado como rei de juízo justo. A justiça de *Iahweh* consiste realizar juízo sobre os opressores (15.1-12) e em salvar o que está em desgraça, clamando por justiça e libertação dos dominadores históricos. É isso que será reafirmado na teologia deuteronomista: “Pois *Iahweh*, o vosso Deus, é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores, o Deus grande, poderoso e assombroso, que não é parcial, nem aceita suborno; o que faz a justiça ao órfão e à viúva e ama o estrangeiro, dando-lhe pão e roupas” (Dt 10:17-18).

Iahweh é o único Deus em toda a religião do Antigo Oriente que luta (no aspecto cósmico e histórico) contra os que escravizam o necessitado. A mensagem do Êxodo e também do Cântico do Mar é clara: Deus está do lado do fraco, do menor, do oprimido, do mais necessitado. Seu Reino é para os reconhecidamente necessitados; sua proteção é para os mais vulneráveis: criança, mulher, escravo, estrangeiro, enfim, qualquer necessitado. Deus é rei às avessas. Ele luta, resgata, guia, protege e estabelece num lugar seguro a gente necessitada que clama por libertação. É com essa gente que Deus se relaciona em seu santo monte, no monte da sua herança. E é essa gente que faz parte do Reino de Deus. É esse povo que reconhece o Reino de Deus, como se evidenciará no capítulo a seguir, segundo o texto de

---

887 EPSZTEIN, 1990, p. 166.
888 EPSZTEIN, 1990, p. 168.
889 PIXLEY, 1985, p. 70.

Mateus: “Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o reino dos céus. [...] Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus” (Mt 5. 3, 10).

Iahweh é distintamente o Deus-Rei libertador. Nisso também consiste sua realeza. Toda a sociedade de Israel estava fundamentada sobre os mandamentos do Deus libertador. É por isso que *Iahweh* exige lealdade e reina sozinho sem intermediações. Abandonar *Iahweh* para seguir as divindades egípcias ou cananeias significava mais que mera traição religiosa; significava historicamente submeter-se aos deuses que legitimavam as monarquias opressoras da História. É por isso que, posteriormente, os profetas, lutando pela justiça social, lutam igualmente contra a idolatria, pois a idolatria aos deuses opressores dá legitimidade à opressão. O protesto do profeta Elias a Acabe é a um só tempo religioso e social. Pois a devoção a Baal, o deus dono da cidade, é que legitima a ação de Acabe (achando-se dono de tudo) de tomar a vinha de Nabot (1 Rs 21.17-24).

O Deus do Êxodo, como bem disse Pixley:

> É um deus Libertador e seu juízo contra a idolatria é um juízo contra aqueles que usam a religião para ocultar a dominação. As guerras de *Iahweh* não se destinam a defender a religião: são quase sempre lutas contra aqueles que pretendem ser os representantes oficiais da religião. [...] Faraó pretendia ser Deus e, como tal, ter direito ao trabalho excedente de seus camponeses. É contra esse pretenso Deus que *Iahweh* apresenta-se como o Deus dos escravos. Mas o deus oficial não reconhece *Iahweh* (Êx 5.2). A luta que se trava a partir desse confronto ultrapassa os limites de uma luta de religiões. Ela envolve toda a população do Egito e, por fim, exige de todos uma definição. [...] Quando chegou o momento em que os escravos se retiraram fisicamente do país em que eram oprimidos, toda a população teve que fazer uma opção de classe, indo atrás de *Iahweh*, deus dos hebreus, ou ficando com o faraó, deus do sistema egípcio: “Partiram, pois, os israelitas de Ramsés ... com eles partiu também uma grande multidão (Êx 12.37,38). Diante da luta entre *Iahweh* e o faraó, os homens e mulheres do Egito tiveram que optar entre unirem-se aos escravos agora libertados ou sofrerem a punição de continuar sob a escravidão, servindo ao faraó, o deus legitimador da injustiça[890].

Concordo com Pixley, mas essa mensagem certamente não serviu apenas para o período da libertação do Egito. Essa mensagem também reverberou por muito tempo também quando o povo passou por outras situações análogas de opressão. Em Canaã, por exemplo, como já foi demonstrado no capítulo 2, o ciclo de Baal e outros textos expressam uma ideologia que autoriza toda a dominação dos desfavorecidos, através do instrumento da religião. Então a opção entre *Iahweh* e Baal[891] expressava o antagonismo que existia entre o sistema de classes e de dominação das cidades-estado contra o ideal de igualdade e liberdade entre os camponeses de Israel. Servir a *Iahweh* é o meio de se manter livre, para não retornar

---

890 PIXLEY, 1985, p. 89-90.

891 Conferir 1 Rs 18.21, texto em que os israelitas são colocados diante da escolha de *Iahweh* contra Baal.

a sistemas que subjugam o ser humano primeiro de maneira mental, espiritual e, depois, física e economicamente.

Por último, ainda é importante ressaltar como a justiça de *Iahweh,* por meio de suas leis, dá identidade ao povo de Israel e como ela afirma a realeza de *Iahweh* enquanto Rei de Israel. Os termos hebraicos conhecidos no Antigo Testamento para justiça não são encontrados no Cântico do Mar. Entretanto, *Iahweh* é apresentado como distinto dos outros deuses em santidade (Êx 15.11). Ele levará e plantará o seu povo no santuário que as suas mãos estabeleceram. No versículo 11, *Iahweh* demonstra a sua santidade através dos seus feitos e de suas maravilhas. Suas ações de vindicação dos escravos e de cuidado com os escravos redimidos atestam que tipo de santidade e de justiça *Iahweh* tem.

Para Israel, enquanto povo que estava se constituindo – ao sair do Egito e ao entrar em Canaã – dizer que tinha suas próprias leis servia a uma finalidade também política e ideológica. Já mencionamos como as leis de um povo identificavam o Estado. Então, se o Egito e a Mesopotâmia, e outros povos, tinham suas próprias leis, Israel também passou a dizer as suas – que são oriundas de *Iahweh.* A legitimidade de *Iahweh* também consiste no tipo de rei que ele é, um Rei justo. Então, se as leis de um povo dizem respeito à soberania do Estado, também a justiça de *Iahweh* (por suas leis) diz respeito a sua soberania e ao seu reinado sobre seu povo, o qual está em formação.

Isso leva ao segundo ponto, se *Iahweh* é Rei, tem suas próprias leis, conforme registra o Êxodo. E, segundo o Êxodo, elas foram dadas após a saída do Egito. Isso quer dizer que são antigas como o próprio povo. Antes de ter terra, Israel já tem algumas leis. Então, se a lei é mais antiga que a tomada da terra, isso significa dizer que ela pode sobreviver à perda da terra. A lei também é mais antiga que a monarquia. Pois ela procede de Deus, de uma época em que não havia reis. Também, se a lei de *Iahweh* é mais antiga que a monarquia, então também pode sobreviver ao desaparecimento da monarquia. O fato de as leis serem originadas em *Iahweh* e em sua justiça possibilita que Israel fale do seu reinado e da sua justiça mesmo quando não tiver mais terra ou reis, pois a lei é anterior à terra e superior ao rei humano[892].

4.15 A questão da mediação: por onde passa o Reinado de Iahweh?

Uma das questões mais importantes que se revelam ao final dessa tese está relacionado com a pergunta sobre: por onde passa o Reinado de Iahweh. Quem é que representa o Deus rei? Essa é uma das perguntas mais importantes. No Antigo Oriente as mitologias legitimavam o poder centralizado nas mãos de um só homem. No Egito esse

---

892 SKA, 2016, p. 114-115.

homem o faraó que encarna Hórus, na Mesopotâmia o rei é servo da divindade. Em Ugarit, ele é filho adotivo da divindade. E em Israel, posteriormente, nos tempos de Davi e Salomão a teologia israelita se vale desse modelo existente para falar do ungido de Iahweh? No AT, o ungido é o rei. É verdade que o Reinado de Deus não pode ser pensado apenas em nível transcendental; ele passa por mediações concretas. Porém ele não autoriza o reinado absoluto e dominador nas mãos de um ser humano.

Então quem é o rei, quem é que representa Deus? Quem é que tem o poder de dizer que Deus passa o reinado para ele? No Cântico do Mar o Reinado de *Iahweh* é mediado pelo povo que *Iahweh* liberta do Egito. E esse reinado deve ser visto na perspectiva do serviço, visto que em Êxodo os escravos são libertos da servidão para o serviço e constituem o reinado sacerdotal (Ex 19.6). Os escravos libertos são conduzidos para a montanha de Iahweh, onde poderão habitar com Iahweh, na terra que *Iahweh* os concede. Nesse sentido, o reinado de *Iahweh* passa pequenino e pelo serviço a ele. Trata-se de um modelo em que a liberdade e igualdade é marca principal entre eles.

O presente capítulo, com o título: Incomparável realeza de *Iahweh*, visa responder as seguinte perguntas "Quem é *Iahweh*" ou "que tipo de rei é *Iahweh*". Porém as pergunta sobre a identidade de *Iahweh* ou sobre as características de sua realeza possuem uma pergunta correspondente e importante, a saber: "Quem é o 'meu' povo?". Essa pergunta pode ter diferentes respostas. E dependendo da resposta dada, o rosto de Deus recebe feições diferentes. É possível destacar aqui três propostas a partir da Bíblia Hebraica: primeira, a tendência profética, que também inclui a resposta das mulheres; segundo, a visão palaciana e, terceiro, a opinião sacerdotal. Todas essas visões são apresentadas em diferentes redações do Antigo Testamento.

Para a opinião profética, o povo sobre o qual Deus reina (da aliança) é o povo que grita, são os que vivem em aflição, angústia e sob opressão. A primeira opinião parece ser a opinião teocrática, defentida profeticamente (cf. 1 Sm 8). Eles denunciam os inúmeros faraós que aparecem não apenas no Egito, mas durante toda a história de Israel. Para a tradição profética o povo de Deus é um reino sem mediação ou ainda, um reino que passa pela mediação dos pequenos carismáticos (profetas/ juízes/ mulheres) e não instituídos oficialmente. Algumas narrativas de caráter profético parecem considerar o povo sobre o qual Deus reina, as vítimas da instituição e do controle do espaço sagrado, que esmaga a mulher (Jz 17-21; 1 Sm 1-4). O cântico de Ana apresenta outro mediador: o pobre, o necessitado, o indigente ao qual é destinado um trono de glória (1 Sm 1.8). O conflito da mulher com o rei e o templo também é representado simbolicamente em 2 Sm 21.1-14.

A segunda opinião reflete idologia da monarquia e é defendida pelo palácio. Para a visão palaciana, o povo sobre o qual Deus reina é o povo da nação de Israel, os homens de

Israel, os que pagam tributo ao rei, o qual é considerado mediador (ungido, messias). Seria, porém, o texto de 2 Sm 7 o registro simbólico da pasgem de um para o outro projeto de mediação? (cf. 2 Sm 24).

A terceira opinião é a da visão sacerdotal. Segundo essa opinião, o povo sobre o qual Deus reina é o povo que está ao redor da lei, do altar e dos sacrifícios (Cf. Ne 10). Nesse caso, o mediador é o sumo sacerdote. Trata-se de uma hierocracia, isto é, de um organismo centrado no sacerdote (grego *hierós, sacro*), por isso hierocrático. Essa estrutura sacerdotal pretendeu dar um novo significado ao conceito de que *Iahweh* reina.

Pelo caráter teológico do texto sob análise (Cântico do Mar), a tradição profética está por trás da primeira forma escrita desse cântico. O protagonismo do povo e sua autoconcepção de povo de *Iahweh* aparecem refletidos em Êx 15, capítulo em análise nessa tese. Aqui os filhos de Israel (Êx 15.1) e todas as mulheres (Êx 15.20) são quem reconhecem e proclamam a realeza de *Iahweh*. Isso pode ser visto também na resposta de *Iahweh* a pergunta feita por Moisés: “qual é o teu nome?”. A essa pergunta, Deus dá tres respostas: 1- Eu sou o que estarei (Êx 3.12); 2- Eu Sou me envia a vocês (Êx 3.14); 3- *Iahweh*, o Deus dos seus pais, me envia (Êx 3.15). No Êxodo, o protagonismo do povo como sujeitos do reinado de *Iahweh* aparece também nas frases: vai tu, eu te enviarei a Faraó (Êx 3.10), reúna os anciãos de Israel (Êx 3.16), peça às mulheres (Êx 3.22), farei de ti um deus para Faraó (Êx 7.1).

Esse tema já nos coloca em contato com a teologia de Mateus que se apresentará no próximo capítulo, pois a mensagem sobre o Reino de Deus em Mateus possui também uma versão semelhante a opinião profética sobre quem é o povo de Deus. Quem é o ungido de *Iahweh* e seu representante? Na história de Israel em algum momento posterior se disse que esse ungido era o rei. Depois foi dito que era o sumo sacerdote. A mensagem do Êxodo diz que não é nenhum nem outro. É o povo. Essa mediação pelo povo é fortemente retomado em Mateus: farei de vocês pescadores de homens (Mt 4.19). A mediação do Reino de Deus pelo povo pequeno encontra reflexo nas bem-aventuranças. Quem é o povo sobre o qual Deus reina? Sâo os pobres nO Espírito, que são os perseguidos por causa da justiça (Cf. Mt 5.3,10), por que deles é o Reino dos céus. Isto é, os que pertencem ao Reino de Deus são os que são perseguidos pelos que se consideram os mediadores oficiais do Reino: o trono e o templo, os governantes e os sacerdotes.

No Evangelho de Mateus a mediação do Reino de Deus não passa pelo império, nem pelos sacerdotes do Templo de Jerusalém. Jesus confronta ambos. Porque o reinado do rei é exatamente igual ao do faraó. Mudam os mecanismos, mas o pensamento é o mesmo. Faraó se dizia filho de Deus. No livro de Samuel temos algo isso parecido: na promessa “eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho... o seu trono será para sempre”. Quer dizer o reinado é passado a Salomão, passado aos seus descendentes. Então ao apresentar que o

Reinado de *Iahweh* passa pelos pequeninos e pelo serviço a eles, temos uma categoria para pensar Mateus. A pergunta é: de que reinado Jesus está falando? Não é o Reinado do templo nem do palácio. Essa é uma das perguntas que serão respondidas no próximo capítulo. Qual o lugar do pequenino e do serviço, dos quais Jesus é a representação máxima, na mediação do Reino de Deus?

4.16 Uma reflexão teológica sobre o homem de guerra. É aplicável hoje?

Em toda a experiência do Êxodo, *Iahweh* é apresentado numa luta contra os poderes anti-reino que oprimem e escravizam. A imagem de Deus lutando (cf. Êx 14.14) deve, portanto, ser corretamente interpretada. Como já ficou claro acima, as bases para a compreensão do Deus que luta é que: primeiro, Ele não coloca o seu povo para lutar. O seu povo assiste a vitória sem pegar em armas. Segundo, as armas de Deus não são as armas humanas. Deus usa os poderes da natureza, pois isso é um testemunho de que ele é o Rei da História e o Rei cósmico. Isso também evidencia o fato de que Deus tem os seus próprios meios para alcançar seus objetivos. Terceiro, a vitória cósmica de Deus se torna a história da salvação do seu povo.

É somente após essas reflexões que podemos afirmar: *Iahweh* é guerreiro. Pois a sua luta não é contra carne ou sangue, como diria mais tarde o Novo Testamento, não é contra pessoas, mas contra sistemas de opressão. A prova disso, no Livro do Êxodo, é que o nome do Faraó foi deliberadamente apagado ou transformado em imagens poéticas e simbólicas[893] em nosso cântico, como afirma Janzen. Assim, a canção pode ser interpretada como a vitória de Deus sobre o mal, e não sobre um homem. Isso depois seria análogo ao que se encontra no Novo Testamento no conflito do Reino de Deus, por meio de Jesus, contra o reino demoníaco de Satanás.

Desta forma, assim como Deus venceu, por meio da redenção, os poderes da escravidão – o que se tornou a História de Salvação do povo de Israel –, de igual forma, a vitória cósmica e histórica de Cristo, através da redenção, se tornou a história de todos os que creem e dela se apropriam, como sendo a sua própria História de Salvação. A libertação no mar, conforme apresenta o Cântico da Realeza, se torna paradigmática para a salvação futura de Israel. Fica evidente na teologia do cântico que só Deus liberta. Não há protagonismo do povo nem de resistência, mas na ação divina.

A descrição de Deus como guerreiro, presente em todo o Antigo Testamento e chegando até o Apocalipse, causa certa ambiguidade, pois como é possível falar do reinado de

---

893 JANZEN, 2000, p. 183.

amor de um Deus guerreiro? *Iahweh* luta contra tudo que é contra a vida e contra a liberdade, nesse sentido luta contra o não-amor. Isso serve de esperança e ajuda a conectar com a mensagem do Novo Testamento, pois se Deus não é um guerreiro que hoje luta a nosso favor, contra as forças do mal, nunca seremos vitoriosos. A certeza de que Deus reina e luta por nós garante a esperança de que não continuaremos para sempre "na região sombria da morte" (Mt 4,16).

A imagem de Deus libertando pela força de sua direita (Êx 15.6), com o braço estendido (Êx 6.6), estraçalhando o inimigo (Êx 15.6) e destruindo os adversários (Êx 15.7) é atual e profética[894]. É atual, porque o Reinado de Deus continua lutando contra o domínio das forças do mal. É profética e, ao mesmo tempo escatológica, porque anuncia para hoje, amanhã e para o fim da História, a vitória do Reinado de Deus contra Satanás e suas as forças opressoras encarnadas na História.

Na primeira parte do Cântico do Mar, existem dois inimigos que estão do mesmo lado, isto é, contra o projeto do Reinado de *Iahweh*. O primeiro inimigo é Faraó, e o segundo inimigo são os deuses, mencionados em Êx 15.11. A vitória de *Iahweh* é sobre ambos. Esses deuses são forças hostis de opressão presentes em todas as religiões do Antigo Oriente. Elas dão legitimidade religiosa e ideológica aos dominadores da história. O Cântico do Mar, e também todo o Êxodo, testemunham uma fé indestrutível em *Iahweh* como o Senhor da História.

Falando à moda do Novo Testamento, como se há de fazer a seguir – numa estreita conexão entre a mensagem do Reinado de Deus em Êxodo e a mensagem do Reino de Deus em Mateus – os deuses são forças demoníacas no mundo espiritual. Tais forças, utilizando ou não o instrumento da religião, se encarnam na História através dos sistemas malignos escravizantes. Falando à moda apocalíptica, deuses e reis, religião opressora e política de dominação, são respectivamente a besta que sai da terra (Ap 13.11-18) e do mar (Ap 13.1-10), contra os quais Deus luta em favor daqueles que cantam o Cântico de Moisés e do Cordeiro (Ap 15.2-4), no estilo do Êxodo.

O Livro do Êxodo até começa com resistência, das mulheres (Êx 1.15-22) e depois de Moisés (Êx 2.12), mas não é a resistência a causa da libertação. Como afirma Mathias Grenzer "as diversas tentativas de resistência do povo dos *filhos de Israel* – após os longos anos de uma *servidão* violentamente imposta pelo *rei do Egito* – culminam *em gemidos, gritos, clamores por socorro e lamúrias [...] e* o *grito* do oprimido mexe com *Deus"*[895], o qual *ouviu* o

---

894 DROLET, Gilles. **Compreender o Antigo Testamento**: um projeto que se tornou promessa. São Paulo: Paulus, 2008. p. 243.

895 GRENZER, Mathias. O grito dos oprimidos (Êxodo 2.23-25). **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. Universidade Católica de Permambuco. v. 4, n. 1, p. 319-334, dez. 2014. p. 333.

gemido, *lembrou*-se da aliança, *atentou* para os filhos de Israel e os conheceu (Êx 2.23-25). O cântico evidencia que o povo foi liberto por Deus. Eles não se libertaram – como quer defender a leitura politizada moderna – nem fugiram, como faraó pensou; Deus os libertou.

A imagem do Deus guerreiro no Livro do Êxodo é, para muitos, uma imagem que está ligada à violência, à guerra e à ira, o que é colocado em contraposição ao Deus de amor do Novo Testamento. A partir disso, é comum ouvir as pessoas falarem do Deus do Antigo Testamento como um juiz, e no Deus do Novo Testamento como amor. O amor de Deus é colocado em oposição à sua justiça, quase que de maneira dialética. Aliás, essa tensão parece não existir apenas entre no AT e o NT, mas ela parece existir dentro do próprio Cântico da Realeza, pois, no início do cântico (v.3), temos o título antropomórfico "homem de guerra". e no início da segunda parte do cântico utiliza-se o termo hebraico *hesed* (amor) para Deus (v. 13).

Então como conciliar esses dois conceitos? É possível ver a face amável do *Iahweh* guerreiro? Conforme reflexão abaixo, realizada por esse autor em outra obra, é possível conciliar a justiça e o amor de Deus sem a tensão clássica colocada entre esses dois atributos.

> Segundo Gustaf Aulén[896], na história da igreja essa tensão entre justiça e amor foi sempre evidente. Marcião, por exemplo, recusava-se a relacionar a ideia do julgamento com a do Deus de amor. Ninguém lutou mais com esse dualismo do que Lutero, diz Aulén[897]. Para Lutero, o pecador está sob a ira de Deus, mas há uma relação íntima entre amor e ira. A ira é *opus alienum* (o trabalho alheio a Deus) de Deus, enquanto o amor é o *opus proprium* (a obra própria) de Deus. As duas "perspectivas" falam sobre por que Deus faz as coisas que ele faz e por que elas não parecem muito "semelhantes a Deus" para nós. Em outras palavras, primeiro, Deus humilha o ser humano para que o justifique; ele dá ao ser humano a consciência de que é pecador a fim de torná-lo justo, e ambos os aspectos dessa questão são cada vez mais vistos por Lutero como obras de Deus.[898]. A ira de Deus é o meio utilizado por Deus para alcançar o seu propósito de amor; e, nesse sentido, há uma relação entre ira e amor. A ira é a palavra penúltima de Deus, mas o amor é a sua palavra final. O amor desvinculado da ira perde a sua pureza.[899]
>
> O amor e a justiça divina não são coisas diferentes ou paralelas. Segundo o teólogo luterano alemão Paul Tillich, a justiça de Deus é um aspecto do seu amor que afirma o direito independente do sujeito na relação de amor. O amor de Deus não é um amor romântico que faz uma imposição caótica destruindo a liberdade do amado. A justiça ou a ira divina é uma reação à violação do amor. Assim, quando Deus manifesta sua ira ao ser humano, não o faz como um fim em si mesmo. A condenação é uma reação do poder amoroso de Deus contra aquilo que viola o amor. Nesse sentido, a condenação não é a negação do amor, mas a negação da negação do amor. Se Deus não agisse assim, o que *não-é-amor* ou o *não-ser* triunfaria sobre o

---

896 AULÉN, Gustav**. A fé cristã.** 2. ed. São Paulo: ASTE, 2002. p. 118.

897 AULÉN, 2002, p. 119.

898 BUGAY, John. God's wrath is his penultimate and not his final word. **Opus alienum**. November 2, 2011. Disponível em: <https://johnbugay.com/tag/opus-alienum/>. Acesso em: 17 dez. 2016.

899 CARVALHO, 2017, p. 109.

> amor ou sobre o ser. Outra maneira de expressar isso é dizer que o juízo de Deus é um ato que abandona à autodestruição aquilo que se opõe e que resiste ao amor[900].

Nesse cântico é evidente que a ação de Deus é contra tudo o que é contra-a-vida. Portanto, a libertação flui do amor de Deus, de sua graça, contra tudo o que *não-é-amor*. Croatto[901] ilustra bem esse princípio ao afirmar que o amor pode ser violento, quando o objeto amado não pode ser recuperado, a não ser pela força. O amor pelo outro é "paz", quando está bem, mas é "luta", quando entra a injustiça. Paz não é pacifismo a qualquer custo. E é isso que *Iahweh* demonstra através de seus atos no Êxodo. A pergunta nesse ponto poderia ser: como conciliar a imagem de um Deus amável com ações de um Deus terrível?

As ações de Deus através do Êxodo mostram como Deus tentou de várias formas livrar o seu povo. As ações foram ficando cada vez mais intensas. Mas as inúmeras respostas de Faraó mostram que ele não quer deixar de ser opressor. Após a libertação dos oprimidos, contra a própria vontade de Faraó, o opressor, ele volta atrás e persegue os ex-escravos, pois não consegue viver sem oprimir e por isso morre tentando reaver seu poder sobre os ex-escravos agora libertos. Toda libertação, como diz Croatto[902], se realiza quando se suprime o poder do opressor e se instaura outro poder, desta vez salvífico.

A paz não é paz quando serve para legitimar a injustiça. A paz que legitima a injustiça é pecado. A justiça é um bem radical, que reclama do amor (ainda que pareça paradoxal) uma situação violenta[903]. Então, mesmo para o Novo Testamento, essa verdade permanece como sendo algo do qual o Reino de Deus não abre mão, pois nunca se pode chamar de amor práticas que incorrem na ou legitimam a injustiça. O Reinado de Deus em Êxodo – a escatologia iniciada do Reino dos Céus, é marcado pela justiça, assim como o Reino de Deus em Jesus também é sinônimo de justiça. Por isso é possível ler em Mateus: "Buscai, em primeiro lugar, o reino (de Deus) e a sua justiça" (Mt 6.33a).

4.17 A distinção da realeza de *Iahweh*: uma conclusão

Aqui, a título de conclusão, para falar da distinção de *Iahweh*, é necessário falar da distinção da sua realeza e do seu reinado. A realeza distinta de *Iahweh* é demonstrada através das imagens que são atribuídas a *Iahweh*, como Deus que é salvador, libertador, guerreiro, pastor/guia, protetor, agricultor e construtor. Esses são os atributos de Deus no Cântico do

---

900 TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 7. ed. revista. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2014. p. 286-287.
901 CROATTO, 1981, p. 71.
902 CROATTO, 1981, p. 72.
903 CROATTO, 1981, p. 73.

Mar. São atributos peculiares a *Iahweh*. Nenhuma divindade no Antigo Oriente é descrita de tal maneira. É possível falar de alguma divindade com alguma dessas características acima, mas não encontramos nenhuma delas que condense todas as características já apresentadas.

O primeiro passo para a libertação de Israel do poder do império egípcio consiste na des-legitimação daquele império e daquela divindade (isso também vale para Canaã). Acreditar que *Iahweh* é quem reina sozinho, sem a intermediação humana, funciona como escudo e arma de ataque contra as ideologias opressoras dos reis cananeus das cidades-estado, legitimadas pelos mitos que existiam em Canaã. A mensagem para qualquer época é que a realeza de *Iahweh* se manifesta em sua presença salvadora que resgata (Êx 15.1-12, 16), guia (Êx 15.13, 16), protege (Êx 15.15-16), estabelece/planta (Êx 15.17), constrói um lugar para morar com o seu povo (Êx 15.17) e reina sobre eles eternamente (Êx 15.18).

Não só a realeza de *Iahweh* é diferenciada, como também são distintas as suas ações, o isto é o seu reinado. Pois a melhor forma de descrever a desempenho de um governo é analisando as ações do líder. *Iahweh* é o Deus salvador, e suas ações são ações redentoras na História. Várias vezes já se destacou nesse trabalho que, enquanto os reis do Antigo Oriente atuam no universo e se preocupam com o mundo dos deuses, o Cântico do Mar situa o Reinado de Deus na História. Dizer que o Reinado de Deus tem assento no Êxodo significa dizer que *Iahweh* está preocupado com a História. E falar que Deus é proclamado rei pelo povo que ele libertou, por sua vez, quer dizer que Deus reina sobre seu povo; e também significa que as ações libertadoras e de cuidado de Deus têm como objetivo o povo escravizado, oprimido e desprezado.

O Reinado de Deus é um reinado de justiça. E essa justiça não precisa apresentar-se com algum termo hebraico, como o termo hebraico *cüdäqâ,* por exemplo. A justiça de Deus em nosso cântico se apresenta de três formas: primeiro, salvando o fraco e injustiçado (v.2); segundo, vindicando a causa do oprimido para que não mais domine sobre o fraco (v. 3-12); terceiro, cuidando e protegendo os que estão em vulnerabilidade, e que há pouco eram escravos, para que não voltem a serem alvos de injustiça pelos reinos dominadores (v. 13-17). Nisso se constitui o caráter distinto do tipo de rei que Deus é: quando quer constituir uma nação, escolhe escravos; ou quando quer constituir um reino, não toma o reino de algum rei poderoso que já existe. Mas constitui o seu próprio reino constituindo-o de pessoas que são consideradas gente (pois os escravos eram contados na lista dos bens dos seus senhores), nem são consideradas com integrantes do reino. Esse povo que não é, passa a ser; saem da servidão para o serviço; são transferidos da propriedade de faraó para a propriedade *Iahweh* como se diz:

> Vós mesmos vistes o que fiz ao Egito; e como vos carreguei sobre asas de águias e vos trouxe para mim; e agora se escutardes a minha voz e guardardes a minha

> aliança, sereis, para mim, propriedade exclusiva dentre todos os povos, porque toda a terra pertence a mim. E vós mesmos sereis, para mim, reino de sacerdotes e nação santa. Êx 19. 4-6a.

Em qualquer época, quem quer que ameace a liberdade dos oprimidos deverá saber que *Iahweh* é Rei que luta, resgata e protege o oprimido contra qualquer sistema de opressão. O Reinado de Deus se constitui, acima de tudo, além de tudo que foi apresentado, como um reinado de graça, amor e justiça. Os termos graça e amor estão representados na palavra *hesed* (v. 13) e nas ações de cuidado de *Iahweh*. O aspecto da justiça se apresenta nas ações de libertação, vindicação e cuidado, em todo o cântico, em especial em Êx 15.1-12. O aspecto da graça na realeza de *Iahweh* é único em todo o Antigo Oriente, onde predomina a temática teológica do merecimento através de ritos e outras práticas.

Deus não salva o seu povo, Deus salva aqueles que nem se consideram povo e nem consideram *Iahweh* seu Deus. De outro modo, também é possível dizer que Deus não defende os hebreus por serem o seu povo; *Iahweh* defende os hebreus, simplesmente porque os que não eram povo clamaram por salvação (Êx 2.23; 3.9). Talvez nem soubessem a quem clamavam, mas o *Iahweh*, que ouve o clamor do oprimido, ouve e se revela como *Iahweh*, o Deus que está (ou o que é) entre os que não são (Êx 3.14), a fim de que morem com *Iahweh* (Êx 15.17), aclamem seu reinado (Êx 15.18) e passem a ser: reino de sacerdotes, nação santa (Êx 19.6).

Os atos de Deus não são simplesmente em direção à liberdade, no sentido de libertação da autoridade opressora, como se isso fosse um fim em si mesmo. É a libertação de um serviço ilegalmente imposto por faraó para o serviço de um único Mestre legítimo de Israel (e da humanidade), Deus. A liberdade na história do Êxodo é liberdade para alguma coisa. É liberdade da servidão para o serviço.

Outra distinção de *Iahweh*, segundo o Cântico do Mar, é que o cântico não legitima representantes humanos como reis e proprietários do povo. *Iahweh* reina sozinho. Assim, Israel não precisa de reis humanos que estejam à sua frente para fazer as guerras, pois *Iahweh* é Deus que luta por Israel. Essa mensagem, de *Iahweh* indo à frente do seu povo (em Êx 15.13-17) e lutando por ele (Êx 15.1-12) é algo característico de sua realeza e implica dois aspectos: primeiro, como rei que está à frente do seu povo; segundo, que o papel de Deus enquanto rei não é só lutar pelo povo, quando sua vida e liberdade estiverem ameaçadas, mas é também sua função cuidar, proteger e viver no meio do seu povo.

O tema do reinado e da realeza de *Iahweh* nesse cântico não autorizam a realeza humana tirânica seja ela representada por Faraó, por Keret (rei ugarítico), por Davi ou por Salomão. Os mitos no Antigo Oriente dão suporte à ideia de um rei que representa a divindade; o Cântico do Mar a rejeita; o tema da realeza de *Iahweh*, assume, se estudado a

partir do Êxodo, uma contestação a qualquer política humana de dominação. É por isso que essa mensagem do Reinado de Deus à luz do Êxodo pode ser tão subversiva. Pois, se o imperador está legitimado por uma divindade, reconhecida entre o povo, então seu cetro não pode ser contestado. Contra isso, o cântico proclama profeticamente: *Iahweh* reina [sozinho] eternamente [não precisando que alguém o suceda no trono].

O Cântico do Mar também não autoriza um governo a partir do Templo – modelo conhecido com *hierocracia*. Em nosso cântico, nossa interpretação sugere que o termo Santuário (Êx 15.17) não é templo físico, mas possivelmente Sinai, ou mais provavelmente Canaã. Não parece razoável que um canto com mensagem antimonárquica legitimasse o templo físico, que fazia parte da estrutura monárquica. A saída do Egito, na primeira parte do Cântico, encontra seu cumprimento pleno no estabelecimento na terra (segunda parte do Cântico do Mar). A liberdade tem em vista a terra. E quem está na terra também quer viver em liberdade. A terra completa e aprofunda o sentido e a promessa do Êxodo.

O significado desse cântico é pertinente à qualquer experiência histórica. Se ele foi cantado logo após o Êxodo, ele celebra o Deus do Êxodo depois do Mar, contra as opressões imperiais. Se foi cantado em Canaã, celebra o Deus do Êxodo no momento da libertação, mas a partir da terra contra a opressão em Canaã. E se é cantado na época dos reis de Israel, sua mensagem é ainda mais subversiva, pois celebra o Deus do Êxodo a partir da terra contra os possíveis abusos do rei que diz reinar por *Iahweh*. É também uma mensagem contra o templo que dizem ser a habitação de Iahweh. Na verdade, segundo o Cântico do Mar, *Iahweh* reina sozinho e não mora no templo mas mora no meio do povo e junto a ele. Isso nos conecta com um tema importante no próximo capítulo o Reino de Deus é o mesmo Reino dos céus, não é Reino de Jerusalém nem do Templo, contra os quais a mensagem de Jesus é tão enfática.

A mensagem do Cântico do Mar não legitima dominações humanas. Não é subversiva demais uma mensagem que soe como: “não adorem nenhuma divindade (que legitima a opressão), nem aclamem rei, ou ainda, não se submetam a nenhum sistema de governo opressor (seja ele um Faraó ou de um Salomão)”? Pois, se vocês adorarem os deuses da opressão, tornar-se-ão escravos dos reis que os representam. Uma vez que qualquer reinado, que não seja como o de *Iahweh*, é reinado de opressão, é como um espinheiro no meio de um pomar. Não seria essa a mensagem do apólogo de Jotão, em Juízes 9? O rei é um espinheiro que não tem descanso ou sombra para o povo, mas apenas opressão, como fogo que consome até os cedros do Líbano. Não vai nessa linha também a mensagem de 1 Samuel 8.1-18? Como quem diz: se escolherem um, à semelhança das outras nações, alguém que lhe saia à frente nas batalhas, em lugar de *Iahweh*, terão de dar tudo o que tiverem ao rei para que ele mantenha a estrutura de dominação. E no final vocês mesmos serão escravos do rei.

Seria alguma coincidência encontrar ecos dessa mensagem em Jesus, conforme registra Mateus 22.15-22? Ou temos aqui uma intertextualidade da mensagem de Jesus com o Cântico do Mar? O referido apresenta a resposta de Jesus aos que lhe perguntam se devem reconhecer o reinado de César pagando lhe tributo. A mensagem de Jesus parece ir na linha da mensagem do Cântico do Mar, quando diz: dai a César o que é César, a Deus o que é Deus. Não teria essa resposta de Jesus ecos da afirmação: [apenas] *Iahweh* reinará eternamente? Se sim, talvez a resposta de Jesus possa ser uma resposta que signifique: se vocês reconhecerem o reinado de César, serão seus escravos.

Quanto à passagem de Juízes 9 e 1 Samuel 9, isso requer outras teses. Em relação a mensagem de Jesus em Mateus, sobre o Reino dos Céus, com sua possível relação e intertextualidade com o Reinado de Deus no Livro do Êxodo, trataremos, a título de conclusão, no próximo capítulo.

5 O REINO DE DEUS EM MATEUS, À LUZ DO REINADO DE *IAHWEH* NO ÊXODO.

O anúncio do Reino de Deus é um tema central na pregação de Jesus. Esse não é um termo novo, mas é utilizado com uma ênfase diferente. Udo Schnelle mostra como esse tema era central na esperança judaica da época de Jesus. E embora esse tema apareça na literatura judaico-primitiva[904], mesmo aí ele não ocorre com o destaque e a concentração que recebe no anúncio de Jesus. Então de onde vem essa ideia? Já ficou evidenciado nos capítulos anteriores como essa ideia é central no livro do Êxodo e também aparece em outras partes da Bíblia Hebraica.

Não é possível, a título de pesquisa, relacionar Mateus com todo o Antigo Testamento. Isso daria várias teses. Portanto, o propósito desse capítulo está relacionado com o problema geral de pesquisa que é: quais as implicações da compreensão da realeza de Deus à luz do Êxodo para a mensagem de Jesus acerca do Reino de Deus e sua justiça segundo o Evangelho de Mateus? A hipótese apresentada é que o Êxodo é central para compreensão do Reino de Deus em Jesus. Assim, o Êxodo não seria apenas um texto com o qual Mateus se relaciona através de vários tipos de intertextualidade. Ele é mais do isso: o Êxodo é chave hermenêutica para compreensão do Reinado de *Iahweh* no Antigo Testamento e do Reinado de Deus em Jesus, segundo Mateus. Essa hipótese precisará ser demonstrada, para que seja aceita.

Para isso, esse capítulo primeiro apresentará, em nível hermenêutico, os tipos de intertextualidade existente entre Mateus e o Êxodo para depois analisar o conteúdo e a construção do sentido de Reino de Deus ou Reino dos céus, considerando essa intertextualidade. A intertextualidade, como já apresentada no primeiro capítulo, é categoria linguística que está relacionada com uma visão dialógica da linguagem: todo discurso é seu nível de relação com outros discursos. A fundamentação teórica para essa visão linguística é a teoria do dialogismo de Mikhail Bakhtin e de seu círculo, conforme apresentado na introdução da tese. Bakhtin fala do dialogismo interdiscursivo e do dialogismo intersubjetivo. Interessa aqui o dialogismo interdiscursivo.

Depois de identificar qual a relação de Mateus com o Êxodo, cabe identificar o sentido de Reino dos céus ou Reino de Deus como ele aparece dentro da própria narrativa de Mateus. Assim, considerando, a necessidade de compreender também esse discurso em seu tempo, o presente capítulo apresenta o contexto político-social da Palestina nos dias de Jesus.

---

904 SCHNELLE, 2010, p. 110.

Ganham destaque duas instituições: o Império Romano e o Templo de Jerusalém. Em seguida, apresenta-se sinteticamente a expectativa para o Reino de Deus no Antigo Testamento e depois as esperanças encontradas no seio dos principais movimentos religiosos e políticos da Palestina do primeiro século. Vale ressaltar que embora se fale de Mateus em relação com o Antigo Testamento ou de Jesus dialogando com o Antigo Testamento, essa expressão não é de todo adequada. Ele é utilizada em vista do que se conhece hoje como Antigo Testamento. Mas não deixa de ser um anacronismo, visto que Jesus dialoga com a Lei ou Torá, Profetas e Escritos, pois o concílio o concílio de Jâmnia – responsável pelo cânon hebraico ainda não tinha acontecido quando Mateus foi escrito.

5.1 O Antigo e o Novo Testamento – uma questão hermenêutica

O conceito Reino de Deus ou Reino dos céus não é uma novidade nos tempos de Jesus e da comunidade de Mateus. Não é algo que receba uma explicação especial nos evangelhos. Isso mostra que o tema é conhecido pela audiência de Jesus. Além disso, é importante dizer que a comunidade de Mateus não lidou com o Antigo Testamento como uma tradição que veio de fora. Por dar continuidade a conceitos do Antigo Testamento, inclusive no que concerne ao Reino de Deus, parece adequado dizer que Jesus e a comunidade de Mateus se consideram herdeiros da tradição dos pais. Ou seja, o Antigo Testamento é visto por eles como um legado.

Jesus reconheceu a autoridade da lei veterotestamentária, mas a submeteu a uma interpretação própria, como fica evidente na mensagem do Reino dos céus explicitada no Sermão do Monte (Mt 5-7). Ali várias vezes ele submete a lei mosaica a uma nova intepretação: Ouvistes o que foi dito [...] eu porém vos digo[905]. Isso também vale para o evangelho de Mateus, visto que a obra contém mais de cem citações do Antigo Testamento. Em todas essas citações, a vida de Jesus e sua mensagem são apresentadas como cumprimento do Antigo Testamento[906]. Dessa maneira, o Antigo Testamento é entendido, hermeneuticamente, como profecia. E o Reino de Deus, que se realiza em Jesus, é visto como cumprimento do Antigo Testamento, compreendido como profecia mais que como lei.

---

905 Mt 5.21, 22, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 38, 43.

906 Dentre as inúmeras citações indiretas, há pelo menos 10 citações diretas que são introduzidas pela fórmula: isso aconteceu para cumprir o que fora dito pelo profeta. A maioria dessas citações ocorre nas narrativas da infância de Jesus; outras ocorrem no ministério público e outras ainda fazendo alusão à entrada de Jesus em Jerusalém e à sua paixão e morte (1.23; 2.6, 15, 18, 23; 4.15-16; 8.17; 12.18-21; 13.35. 21.5; 25.56; 27.9-10).

Jesus recebe o Antigo Testamento, mas distingue entre o essencial e o secundário, como afirma Gunneweg[907]: a vontade de Deus não existe sem a Escritura, mas o que interessa não é a Escritura, e sim a vontade de Deus. Jesus distingue entre espírito e letra. Pois enquanto para os escribas judaicos o conteúdo era menos importante que a autoridade formal da Escritura, para Jesus era o contrário: ele preocupava-se com o conteúdo, com a vontade de Deus.

Jesus incorpora os ensinamentos do AT em sua mensagem de duas maneiras: fazendo citação textual direta ou por alusão indireta. Jesus entendia a si mesmo como cumprimento de inúmeras profecias do AT. Isso mostra como Jesus era bastante influenciado pela linguagem e pensamento do AT. Esse uso de Jesus não foi feito só através de citação direta. Por exemplo, a forma como ele usa as passagens mostra que havia algo análogo à exegese rabínica de seu tempo (cf. Mt 23.32 e seu uso de Êx 3.6). Dos sinóticos, Mateus é o evangelho que mais apresenta Jesus fazendo alusões ao AT. Nesses usos da Bíblia Hebraica, por vezes, Jesus cita passagens como se elas estivessem se cumprido em seu tempo. Na narrativa da paixão, por exemplo, texto que deve ser interpretado à luz de Zacarias, Jesus é visto fazendo a mesma coisa que Zacarias faz (Mt 26.31; Zc 13.7)[908].

A vontade de Deus no Antigo Testamento fundamenta a leitura de Jesus. Essa vontade de Deus certamente é revelada na história do Antigo Testamento. Mas qual a história do AT? O Antigo Testamento narra uma história, que é história de Deus com os seres humanos. Segundo Claus Westermann[909], a melhor abordagem acerca do Antigo Testamento deve ser realista em vez de conceitualista, pois a narrativa veterotestamentária é um acontecer entre Deus e o ser humano tendo como cerne a salvação. O Êxodo é o principal evento do Antigo Testamento que evidencia o tema da redenção/salvação na relação entre Deus e o ser humano. A interpretação, portanto, que Jesus faz do AT não é uma interpretação de um Deus que está no passado distante. Ao contrário, a interpretação de Jesus atualiza o antigo e recupera a sua atualidade, validade e verdade, de modo que o Deus do Êxodo está próximo, bem perto de nós, conforme a mensagem do Reino de Deus.

Para a relação Êxodo-Mateus, o que se pode afirmar, a princípio, é que o Antigo Testamento, em especial o Êxodo, forneceu a linguagem para a revelação e pregação da mensagem do Reino dos céus. Assim, o Êxodo, com sua mensagem para o antigo Israel, mesmo sendo evento do Israel antigo e histórico, se torna propriedade do judaísmo e da comunidade cristã de Mateus – que, provavelmente, se entende como o verdadeiro Israel.

---

907 GUNNEWEG, Antonius H. J. **Hermenêutica do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2003. p. 13-16.

908 GUTHRIE, Donald. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011. p. 961-962.

909 WESTERMANN, 2011, p. 16.

Para compreender a predominância dessa esfera discursiva do Antigo Testamento em Mateus, é importante ver como a comunidade de Mateus influencia esse Evangelho. Os termos tradicionais como "emissor" e "receptor", utilizados na teoria tradicional da comunicação, não respondem à verdadeira relação entre autor e comunidade destinatária. Pois a impressão que se dá é que a comunidade é meramente receptora. A partir da teoria do dialogismo, de Mikhail Bakhtin, apresentada no capítulo 1, é possível entender que uma comunidade não influencia o autor só quando ela responde à comunicação.

Na verdade, antes mesmo de receber a carta, a comunidade já "dialogiza" (mais que dialoga?) com o autor, influenciando em seu conteúdo (se não estiver explicitada em outra parte do trabalho, essa diferença deveria ser explicada aqui). Há dois movimentos na teoria do dialogismo: no primeiro movimento o autor *dialogiza* com tudo que está atrás de si. No segundo movimento ele *dialogiza* com tudo que está adiante de si. O que está atrás de si é que chamamos de contexto histórico-literário e domínio discursivo de sua comunidade. Nesse caso, o contexto literário de Mateus é a literatura de seu tempo e o Antigo Testamento. Para atender o objetivo desse trabalho, delimitamos aqui apenas a relação de Mateus com o AT, em especial com o Êxodo.

O contexto histórico de Mateus é, provavelmente, o contexto posterior à destruição do templo de Jerusalém[910] e se relaciona com os questionamentos e dúvidas dessa comunidade. As dúvidas da comunidade, provavelmente, estão no contexto do Evangelho e também estão adiante de si.

O evangelho de Mateus foi escrito para uma comunidade judaico-cristã, que foi sendo gradativamente composta também por gentios[911]. Assim os evangelhos constituem uma teologia de tarefa, pois, assim como as cartas, foram documentos ocasionais enviados para determinadas comunidades. Por esse motivo, entende-se que o Evangelho de Mateus não foi apenas destinado à sua comunidade, mas também foi influenciado por ela[912]. Além do conteúdo, a disposição desse material e sua forma[913], bem como o contexto situacional, dentre

---

910 Embora se conheça o argumento de que o Evangelho foi escrito antes da destruição de Jerusalém, como propõem alguns comentaristas (CARSON, Donald A. **O comentário de Mateus.** São Paulo: Shedd publicações, 2010. p. 37-29), a data mais possível para a composição do Evangelho é posterior à destruição do templo de Jerusalém. Passagens como a Parábola das Bodas (em Mt 22.1-14) já apresenta evidências de que a narrativa foi composta depois da destruição da cidade. O propósito desse capítulo não permite gastar laudas na discussão da data do livro, o que pode ser encontrado em bons comentários. Concordo com Ulrich Luz que se o livro não puder ser datado antes da destruição de Jerusalém também não pode ser colocado numa data muito depois da década de 80 (LUZ, Ulrich. **El Evangelio segun San Mateo**. Salamanca: Sígueme, 1993-2005. 4 v. p. 105).

911 BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2004. p. 312.

912 KILPATRICK, G. D. The origins of the Gospel according to Mattew apud CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 84.

913 Para Tzevtan Todorov (2011, 2011, p. XVII), os formalistas menosprezam os outros ingredientes do ato de criação, que são o conteúdo, ou a relação com o mundo, e a forma, entendida aqui como intervenção do

outras coisas, podem nos auxiliar a compreender o objetivo do Evangelho. Pois tanto o conteúdo quanto a sua ordem remete, em alguns pontos, ao Êxodo.

5.2 A relação anúncio-cumprimento

A comunidade para qual Mateus escreve seu evangelho é judaico-cristã. Para ela, não existe ainda um Novo Testamento e a Bíblia Hebraica continuava fornecendo a linguagem, a profecia, o tipo e a promessa a partir dos quais o evento de Cristo e sua mensagem eram interpretados. A literatura paulina se vale muito dos recursos hermenêuticos tipológicos e alegóricos. Para Gunneweg, entretanto, Mateus se relaciona com o Antigo Testamento de outra maneira. Os Evangelhos interpretam o AT como profecia ou promessa a partir de seu cumprimento em Cristo. A compreensão do AT, enquanto profecia e promessa, se baseia no esquema anúncio-cumprimento[914]. Mateus conecta com Cristo até passagens que não eram proféticas, em seu sentido original, para mostrar a antiga verdade da lei cumprida em Cristo. Cristo é apresentado como a escatologia realizada do Antigo Testamento.

Nas inúmeras citações das profecias, fica evidente uma ligação direta de passagens do Antigo Testamento com o evento crístico. Mas a relação que pretendemos demonstrar vai além do que está patente nas mais de cem citações diretas do AT. Além dos detalhes que se cumpriram, Mateus também apresenta o grande evento salvífico de Cristo como uma atualização do Êxodo. A mensagem do Reino dos céus em Mateus tem uma estreita ligação com a mensagem do reinado de *Iahweh*, segundo o livro do Êxodo. O Êxodo se torna, portanto chave hermenêutica para a mensagem do Reino dos céus. O Êxodo é revivido em Mateus. Através da relação que se estabelece entre Êxodo e Mateus é como se o Êxodo, para Mateus, fosse uma escatologia iniciada do reinado futuro de Cristo, ao passo que Cristo é uma escatologia realizada do Êxodo.

Nessa estrutura de promessa-cumprimento, em que Mateus se relaciona com o AT, o Êxodo faz uma projeção da promessa e Mateus uma retroprojeção da esperança vindoura. Então o evangelho de Mateus, ao relacionar-se com o AT, especialmente com o Êxodo, anuncia o Reino dos céus como cumprimento escatológico do que foi vivido e profetizado no Antigo Testamento. Cristo é apresentado como a escatologia realizada do reinado de Deus. Tudo que o AT anunciou sobre o verdadeiro reinado de Deus encontra-se realizado/iniciado

---

autor. De igual forma, está claro que esta abordagem formalista é a que despreza o contexto de formação do Evangelho, ou seu conteúdo e as intervenções do autor, para determinar o propósito de formação de um texto, nesse caso, o Evangelho de Mateus. (CARVALHO, Tiago Samuel Lopes. Gênero e dialogismo na construção do sentido da Parábola do Bom Samaritano. Universidade Católica de Brasília: Brasília, 2012).

914 GUNNEWEG, 2003. p. 25-26.

em Cristo. E tudo que um dia o Reino de Deus será (na plenitude) já se encontra, de certa forma, iniciado, previsto, implantado e demonstrado em Cristo.

O Êxodo, enquanto evento e livro, fornece a linguagem, os símbolos, as imagens, o padrão e o conteúdo para expressão da pregação do Reino dos céus, mensagem que revela Deus como redentor, salvador e "rei"[915] do seu povo, à moda do Êxodo. Existem duas abordagens clássicas acerca da relação entre Mateus e o Antigo Testamento. A primeira foi demonstrada acima: trata-se do esquema profecia-cumprimento. A segunda abordagem clássica é a que demonstra como o Evangelho de Mateus tem, com os seus cinco sermões, uma divisão parecida com a do Pentateuco. Além das duas abordagens já amplamente apresentadas nas pesquisas, apresentamos uma terceira opção abaixo, que é a abordagem tipológica.

5.3 Um novo Pentateuco

Cada uma das cinco partes é composta de uma parte narrativa e de um sermão. Assim, relatos e discursos vão se alternando. A primeira parte, que abrange os capítulos 3 a 7, apresenta a **gênese** do Reino: trata do início da promulgação do Reino dos Céus, fala de onde ele está e como se constrói[916]. Os capítulos 8 a 10 têm uma semelhança com o **êxodo** ao apresentar dez sinais da vitória de Deus, operada por Jesus, à semelhança dos dez milagres operados por Deus no livro do Êxodo. Esses milagres apresentam a autoridade de Jesus e o discurso nesse bloco literário é discurso missionário. Enquanto a parte anterior (capítulos 3 a 7) focou na mensagem do Reino, esta (capítulos 8 a 10) está voltada para a proclamação do Reino. É, portanto, querigma.

A terceira unidade do livro apresenta o mistério do Reino dos céus (do capítulo 11 ao 13). Nessa unidade a parte narrativa destaca, à semelhança do livro de **Números**, as dificuldades da caminhada. É nessa unidade que Jesus é rejeitado por esta geração. A parte do discurso (capítulo 13) contém sete parábolas sobre o Reino. Essas parábolas são centrais nesse livro. Elas apresentam de um modo inovador a síntese da mensagem do Reino dos céus. Esse método de Jesus está a serviço do Reino. As parábolas mostram que o Reino dos céus está perto. De acordo com Brakemeier, a mensagem do Reino é tão importante que a única mensagem atribuída a Jesus, por Mateus, é o evangelho do Reino (Mt 4.23; 9.35)[917].

---

915 Embora a imagem real para Deus seja evidente em Mateus, o título de rei nunca é aplicado a Deus, exceto indiretamente através das parábolas. Em vez de rei, Jesus, por exemplo, se refere a Deus sempre como pai.

916 GALLAZZI, 2012, p. 35.

917 BRAKEMEIER, Gottfried. **As parábolas de Jesus:** imagens do Reino de Deus. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 16.

O terceiro livro do Pentateuco é Levítico. Aquele livro começa com uma cena na tenda da congregação que deve ser norteadora da linha narrativa da obra. Além disso, ele contém uma estrutura descritiva das diretrizes de culto. Em Mateus, os capítulos 13 a 18 são também chamados de livro da comunidade. É o livro da comunidade, um novo **levítico**. Na parte narrativa Jesus se revela e apresenta a base constitutiva da sua comunidade. Na parte discursiva a ênfase é a vida comunitária na igreja. De acordo com Gallazzi, essa unidade fala do novo culto do pão partido, o novo templo da fé, a regra de santidade e a preocupação com os pequeninos.[918]

O último sermão em Mateus é um discurso apocalíptico, que apresenta o juízo e a vinda do Reino. Esse discurso (capítulos 23 – 25) pertence à quinta unidade do livro (capítulos 19 a 25). Antes do discurso, a parte narrativa apresenta a autoridade de Jesus e um último convite. A parte narrativa fala das novas relações. A verdade ensinada nas parábolas da pérola e do tesouro de grande valor (Mt 13.44-46) agora ganha concretude, pois se exige do ser humano uma decisão em relação ao Reino. A escolha pelo Reino resulta em salvação, e a recusa, maldição e juízo, à moda **deuteronômica**.

Essa hermenêutica de Mateus, que apresenta o tema do Reino dos céus na estrutura do Pentateuco, é destacada por inúmeros comentaristas de Mateus[919]. Porém não se encerra aí a relação de Mateus com o Êxodo. Se é verdade que há uma parte de Mateus (capítulos 8 a 10) que apresenta grande semelhança com o Êxodo (por causa dos 10 milagres), também é verdade que, em outro sentido, todo o Evangelho de Mateus tem uma correlação com o Êxodo.

5.4 Uma abordagem tipológica?

É quase como se todo o caminho de Jesus fosse um novo Êxodo. Várias imagens do Evangelho provêm dos símbolos fornecidos pelo Êxodo. Mas enquanto esse (Êxodo) fornece um padrão, aquele (Mateus) se realiza em plenitude, quase numa relação de tipo e antitipo. Ainda que não seja comum falar de uma relação tipológica para Mateus, é exatamente isso que temos, se considerarmos toda a narrativa. A palavra tipologia, oriunda do termo grego *typos,* aperece 14 vezes no Novo Testamento. Em certas ocorrências, como 1 Co 10.6,11, o termo é usado como conceito hermenêutico para a interpretação da tradição do AT. Refere-se especialmente a experiências na história de Israel que tiveram o clímax no evento presente[920].

---

[918] GALLAZZI, 2012. p. 35.

[919] Dentre eles estão GALLAZZI, 2012; CARTER, Warren. **O Evangelho de São Mateus:** comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. São Paulo: Paulus, 2002.

[920] MÜLLER, Heinrich. túpoj. In: COENEN; BROWN, 2000, v. 2, p. 2518.

No uso paulino de 1 Coríntios, o termo grego *typos* se refere à interpretação dos eventos da igreja de Corinto à luz das experiências de Israel no deserto. A punição de Deus para o povo de Israel no deserto deveria servir de prefiguração para os que abusavam da ceia do Senhor. Esse método tipológico, usado por Paulo[921], consiste então em expor a salvação à luz dos eventos passados. Os eventos históricos concretos do AT contêm uma relação análoga com o presente. É como se o passado, de alguma forma prefigurasse acontecimentos escatológicos futuros.

Se é comum falar-se de tipologia na literatura paulina, é mais raro encontrar quem defenda essa abordagem hermenêutica para Mateus. Então o uso do termo em nosso trabalho faz alusão ao padrão literário em que pessoas, fatos ou eventos são considerados como padrão ou modelo para outras pessoas e outros eventos. É nesse sentido que a história do Êxodo é interpretada como tipo, como modelos aplicados a Cristo, a seus discípulos e a Israel no Evangelho de Mateus. Donald Guthrie observa (embora não desenvolva esse argumento) que o Êxodo foi repetidamente visto como um desses modelos no Novo Testamento. Guthrie ressalta que o uso do tipo deve ser distinguido do modelo da predição, visto que o tipo não leva em si referência ao futuro, necessariamente[922].

O uso da tipologia em Mateus é também atribuído a Jesus. Jesus se comparou com o templo, com Jonas e com Salomão (Mt 12.6, 41, 42). Nessas referências ao ministério de Jesus, como "maior que" pessoas e instituições-chaves do Antigo Testamento, Mateus desenvolve um argumento em favor de seu cumprimento; não é um cumprimento apenas de profecias particulares, mas da dinâmica essencial da vida e da religião do AT. Desta e de outras maneiras, Mateus "apropria-se" de toda a revelação do AT como a base da missão de Jesus[923].

Outra possibilidade, em vez de tipologia, é falar de uma categoria literária judaica chamada de *midrash*. De acordo com Gundry, Mateus está aplicando as técnicas do *midrash* para os detalhes da história de Jesus. Esta nova narrativa agora seria composta por *midrashim*. A questão colocada por Gundry é se Jesus usou o *midrash* ou não. Teria existido uma interpretação literal antes da tipológica? Ou a interpretação tipológica seria apenas fruto de um desenvolvimento apologético posterior? Gundry argumenta que os judeus (incluindo o próprio Jesus) podem ter lidado com tipologia desde o início da interpretação cristã. Aliás já

---

921 Outras passagens como Rm 4 e Gl 3 usam a abordagem tipológica sem, no entanto, usar o termo grego *typos.* Essa argumentação tipológica encontra-se também em 1 Pe 3.21. De alguma forma, o livramento de Noé das águas do dilúvio é visto como prefiguração e tipop do evento salvífico do batismo. O evento passado é o *typos* e o evento presente é o *antitypon*.

922 GUTHRIE, 2011, p. 962.

923 CARSON, D., FRANCE, R., MOTYER, J., & WENHAM, G. **Nuevo comentario Bíblico:** Siglo veintiuno (electronic ed.). Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000, c1999. Ml 4:4-6.

no Antigo Testamento, desde o Êxodo até o tempo dos profetas, as outras restaurações de Israel são tidas como um segundo Êxodo.[924]

O significado de *midrash* é interpretação. Então *midrash* não precisa ser algo não-histórico, como que acrescentado, mas pode ser um comentário acerca de um texto. Para Snodgrass, *midrash* não seria um gênero, mas um processo hermenêutico através do qual as formas da tradição se desenvolvem e enriquecem a adaptação posterior de textos do Antigo Testamento[925]. Então, ainda que o termo *midrash* tenha adquirido um significado mais aperfeiçoado posteriormente, é possível que tenha, nos dias de Jesus, funcionado como uma exposição, ou um método hermenêutico. Assim, se for possível falar em *midrash*, concordo com Carson que não se pode falar de um *midrash* puro ou estrito, visto que o uso do AT em Mateus não é apenas um comentário do AT, com detalhes adicionais, mas trata-se de conteúdo escatológico, que aponta para o alvorecer do Reino no final dos tempos[926].

Quanto ao uso do AT por Jesus e por Mateus, é importante destacar que a forma como Mateus se relaciona com o AT dá a impressão de que ele e o próprio Jesus viram na vinda do reinado de Deus/céus um cumprimento daquilo que distinguiríamos, no Antigo Testamento, como predições/profecia consciente e tipologia inconsciente[927]. Como já foi dito acima, com tipologia se deseja aludir a eventos históricos, pessoas e instituições que se destinam divinamente a serem prefigurativas, independentemente dos autores do Antigo Testamento estarem ou não conscientes do simbolismo preditivo.

Quanto à profecia, Mateus parece desejar dar a entender que o que ele menciona como profético já foi prometido por Deus e está sendo cumprido em Jesus. Quanto à tipologia, mesmo que o texto não tivesse na origem o caráter tipológico, inconscientemente já o era. É assim que a história de Jesus, quase que por meio de um *midrash,* é recontada como se o Êxodo fosse o *tipo* e libertação de Cristo o *antitipo* daquele modelo. Também temos consciência, ainda que não seja possível demonstrar aqui exaustivamente, que muitas das leituras de Mateus sobre o Êxodo passam pelo segundo Isaías, uma vez que o Êxodo também foi reinterpretado naquele momento da história de Israel e Jesus (e seus contemporâneos) são herdeiros de todo o legado do AT. As principais partes do Êxodo encontram seu paralelo em Mateus, só que com algumas alterações na ordem dos eventos, como se demonstrará a seguir.

---

924 GUNDRY. Robert Horton. **The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel.** With Special Reference to the Messianic Hope (Supplements to Novum Testamentum 18). Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1967. p. 161.

925 SNODGRASS, Klyne R. Streams of Tradition Emerging From Isaiah 40:1-5 and Their Adaptation in the New Testament. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 8, p. 24–45,1980. p. 40.

926 CARSON, 2010. p. 62.

927 GUNDRY. Robert Horton. **A Survey of the New Testament:** 4. ed. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2009. p. 224

5.5 Um novo Êxodo?

O Livro do Êxodo, conforme a estrutura apresentada no capítulo 3, pode ser dividido em quatro partes. Existem alguns critérios de divisão do livro do Êxodo. Se pensarmos no critério geográfico, é possível pensar em Israel no Egito (Êx 1.1–13.16), Israel no deserto (Êx 13.17–18.27) e Israel no Sinai (Êx 19.1–40.38). Ou, em se tratando da presença de Deus, uma alternativa é pensar na presença de Deus no deserto revelando-se para Moisés (Êx 3–4; 23–34), na libertação e condução do povo (Êx 15–17), na presença de Deus revelada a Israel no monte (Êx 19–20), ou se manifestando na aliança com os mandamentos (Êx 20–23.24); por fim, é presenciada no culto (Êx 25–31; 35–40).

Há outras possibilidades, mas o que se apresentou é suficiente para pensar que no Êxodo temos: a opressão do reinado de faraó, o enfrentamento a faraó, a libertação da escravidão por meio dos dez milagres, a caminhada que ensina sobre a dependência de Deus no deserto, a constituição da comunidade com a nova aliança e, por último, a construção do tabernáculo.

No Evangelho de Mateus algumas dessas unidades também podem ser encontradas. É claro que não é possível, nem correto, correlacionar tudo do Êxodo com tudo de Mateus. Pois o próprio princípio da interpretação tipológica não permitiria isso, visto que não estamos lidando com alegoria. Na alegoria, cada elemento numa narrativa corresponde a outro nível semântico, como é possível perceber na Parábola do Semeador e sua interpretação alegórica (Mt 13. 1-23). Na tipologia, entretanto, não se deseja equiparar cada elemento de uma narrativa com outro. E ainda que vários elementos possam ser correlacionados, um ponto se destaca, na análise tipológica.

5.5.1 O nascimento, infância e o início do ministério de Jesus (Mt 1 a 4.22)

Nessa parte da narrativa, existem algumas semelhanças com o relato inicial do livro do Êxodo. O Êxodo começa com a história de uma família (Êx 1.1-6), o nascimento de uma criança – chamada Moisés, a perseguição de Faraó, o livramento de Moisés; segue-se a tentativa frustrada de Moisés em libertar o povo, com sua fuga? para o deserto de Midiã, como refúgio. No deserto, Deus se revela a Moisés como Deus presente e o comissiona. Após quarenta anos, distante do Egito, Moisés retorna para mediar a libertação do povo do Egito e conduzi-lo para a terra prometida. Porém o povo não sairá para o deserto sem que haja um enfrentamento de Deus com faraó. Depois da libertação, já no monte do Senhor, no deserto, o povo recebeu a lei pela mediação de Moisés.

Nos primeiros capítulos de Mateus (1.1 – 4.22), encontram-se as primeiras linhas teológicas do evangelho. Dois aspectos se destacam nesses primeiros capítulos: primeiro, é a cristologia que nos é apresentada e desenvolvida; segundo, trata-se do itinerário da salvação que vai desde Israel até os gentios. Nos primeiros dois capítulos temos a genealogia de Jesus e o seu nascimento. A genealogia de Jesus mostra que o nascimento de Jesus é fruto do cumprimento da expectativa veterotestamentária. Assim como a descrição da multiplicação da família de Israel no Egito (Êx 1.1-6) é fruto da promessa dada aos patriarcas, também a genealogia de Jesus e seu nascimento apontam para a soberania de Deus sobre o destino da humanidade.

A genealogia de Mateus já apresenta uma verdade acerca do Reino dos céus à moda do Êxodo: o Reino dos céus pertence aos pequeninos. É por meio deles que o Reino dos céus ganha sua mediação e revela o seu verdadeiro poder. No capítulo 1 de Êxodo são as crianças e as mulheres quem vencem a luta contra faraó o contra o seu serviço de inteligência. Apesar do contra-ataque do império contra os pequeninos, em Êxodo, a vitória de *Iahweh*, através do nascimento do pequeno Moisés é programática, visto que prenuncia o que acontecerá com os filhos dos egípcios e com a vitória de Moisés.

Essa mensagem já se revela na genealogia de Mateus. Com sua seletividade, a genealogia apresenta uma verdade teológica e uma agenda para o Evangelho. O Reino de Deus não só é para os pequeninos, como também vem através deles: também as quatro mulheres citadas na genealogia de Jesus (Tamar, Raabe, Rute e Bate-Seba) nunca teriam sido inseridas nessa história a partir dos critérios de moral, ética e justiça judaica. Cada nome da genealogia evoca, de alguma maneira, uma história de Deus com pessoas no Antigo Testamento. Essa presença de Deus se aproxima ainda mais com o nascimento de Jesus. Deus radicará a salvação na história através de uma criança.

No nascimento de Jesus, o império contra-ataca tal qual no Egito. Só que agora, faraó não é o inimigo. O inimigo não está no Egito, mas em Jerusalém, em Israel. Não é faraó, é Herodes. Herodes, representante do império, se constitui na primeira ameaça ao Reino dos céus que vem através de uma criança. Aqui o Egito é lugar de refúgio. Jerusalém é lugar de ameaça. A matança das crianças pelo faraó no Egito encontra sua correlação na matança das crianças em Belém e redondezas, por Herodes. O clamor do povo e das mães no Egito, em Mateus, é substituído pelo choro de Raquel (Mt 2.18), atravessado pela profecia de Jeremias (31.15), que a partir da destruição de Jerusalém, previa um novo Êxodo. O nascimento de Moisés se deu em meio ao "massacre de inocentes" assim como foi também o nascimento de Jesus.

No Egito, faraó era auxiliado pelos magos contra Moisés. A parte religiosa que se alia ao império, em Mateus (Mt 2.4), contra Jesus – ainda criança (e depois também quando

adulto) são os chefes dos sacerdotes e os mestres da lei. A novidade do nascimento de Jesus, previsto pela profecia de Miqueias (Mt 2.6; Mq 5.2), é anunciada pelos sacerdotes ao rei. Entretanto, como destaca Gallazzi, esta novidade não é aceita por Jerusalém, também não é aceita por Herodes, nem pelos "seus" sacerdotes. Jerusalém deixa de ser a luz das nações e se torna lugar de morte. A profecia de Miqueias, que era a antiga esperança, se transforma em instrumento de violência[928]. Os primeiros capítulos de Mateus já prenunciam os dois grandes inimigos do Reino dos céus segundo Mateus: Roma (representado por Herodes) e o Templo em Jerusalém (representado pelos chefes dos sacerdotes).

No Êxodo a matança das crianças, realizada no Egito, recebe o juízo de Deus ainda no mesmo livro, pois aos filhos dos egípcios vem a décima praga. Além disso, tanto faraó quanto seus soldados, autores da maldade para com as crianças, são afogados no mar (Êx 14, 15). Seria também a destruição de Jerusalém (Mt 22.7) uma consequência de sua maldade, aqui prenunciada? Pois a classe de sacerdotes, que se aliou a Herodes para tirar a vida de Jesus e, que, depois, se aliou a Pilatos para o matar, são alvos da destruição romana de Jerusalém e do templo em 70 da era cristã.

Nos primeiros capítulos também se prenuncia o que haverá de aparecer no final de Mateus: os magos (pagãos) vêm ao Messias (Mt 2.2), enquanto Jerusalém recusa o messias que vem a ela. Ao final o messias vai, junto com os discípulos, a todas as nações (Mt 28.19).

No relato do nascimento de Moisés e do seu comissionamento no Sinai, o destaque vai para o Anjo de *Iahweh* (*mal'ak yhwh*). O Anjo de *Iahweh* em Êxodo não é um simples anjo, mas é o próprio *Iahweh* que se revela como Deus presente (o Eu Sou o que estarei) em Êx 3.14. Primeiro, o Anjo do Senhor se revela para Moisés no lugar de seu refúgio (Midiã) e o comissiona. É também o Anjo do Senhor que vai à frente do seu povo pelo deserto (Êx 14.19; 23.20[?]). No Êxodo o Anjo de *Iahweh* se revela como o Deus presente, que ouve o clamor do seu povo e desce para libertá-lo (Êx 3.8) a fim de conduzir o povo para a salvação que se concretizará na terra prometida.

Ulrich Luz destaca como Mateus enfatiza seus temas com palavras chaves[929]. Uma palavra chave em Mateus é Anjo do Senhor (a;ggeloj kuri,ou). Ela aparece quatro vezes no início de Mateus e voltará a aparecer no final do livro (Mt 1.20,24; 2.13, 19; 28.2; 28.5). É o Anjo do Senhor que aparece a José para que ele receba Maria e é o mesmo anjo do Senhor que aparece a José no Egito, o lugar de refúgio de José e sua família. Em Mateus, o Anjo do Senhor anuncia a salvação por meio de Jesus, o qual é, curiosamente, também Deus presente,

---

928 GALLAZZI, 2012, p. 45.
929 LUZ, 1993-2005, 4 v, p. 38.

Emanuel (Mt 2.23)[930]. No Êxodo o Anjo do Senhor desceu, aqui, Deus se encarnou. Ambas as boas notícias são protagonizadas pelo Anjo do Senhor. A garantia da presença de *Iahweh* com seu povo, na caminhada do Êxodo, é substituída pela promessa aos discípulos que irão percorrer as nações: estou convosco todos os dias, até o fim dos séculos (Mt 28.19-20). A vinda do Reino dos céus garante a presença de Jesus no meio da comunidade.

O Anjo do Senhor volta a aparecer no final do Evangelho (28.2, 5). É ele que desce dos céus até o sepulcro; é ele que rola a pedra e se senta sobre ela como se ela fosse o seu trono. É dela que o Anjo do Senhor fala com as mulheres e anuncia a ressurreição de Jesus e o seu novo itinerário para a Galileia. A imagem do Anjo de *Iahweh* se revelando a José é substituída pela mesma imagem se revelando a José, pois José é, na narrativa de Mateus, Israel; talvez símbolo do remanescente fiel. Se no Êxodo o Anjo do Senhor anuncia a salvação para os hebreus que se farão Israel, em Mateus o Anjo do Senhor anuncia a salvação para o novo Israel, que José, com sua fé e fidelidade, personifica.

Embora não seja possível correlacionar tudo de Mateus com Êxodo, algumas coisas não podem ser deixadas de lado. *Iahweh*, no cântico do Mar, é apresentado reinando sobre o monte (Êx 15.18), o que encontra seu possível cumprimento literário ainda no livro do Êxodo com a revelação de Deus sobre o Sinai. Em Mateus, o Anjo do Senhor que apareceu no começo da obra, agora está sentado sobre uma pedra, à entrada do túmulo o qual foi cavado numa rocha (Mt 27.60; 28.2).

Outro aspecto interessante na narrativa do nascimento de Jesus é a figura de José. Nos outros evangelhos não há detalhes sobre esse personagem como há em Mateus. Para Raymond E. Brown,[931] o que se destaca em Mateus é o padrão das três aparições angélicas dos sonhos. O paralelo para esse personagem, possivelmente, não é o Êxodo, mas Gênesis. Uma caracterização pode muito bem ter sido fornecida pelo famoso patriarca José do Livro de Gênesis. Dois itens memoráveis na saga de José, o patriarca, eram: primeiro, sua capacidade de interpretar sonhos (Gênesis 37.19: um "homem dos sonhos" ou "especialista em sonhos") e, segundo, sua descida ao Egito, onde ele estava envolvido com o faraó. Estes são os mesmos dois itens que caracterizam a narrativa da infância de José em Mateus.

E ainda que não haja uma ligação entre o faraó do Gênesis (que promove José) com o faraó da época de Jesus, o qual nem é citado, certamente há uma relação entre o rei iníquo (Herodes) – com quem José (pai de Jesus) está envolvido – e o outro faraó que não era benevolente – o faraó "que não conhecia José" (Êxodo 1: 8) na tradição do Êxodo. O faraó do

---

930 Aqui o Deus presente é cumprimento de uma profecia de Isaias (7.14). O Deus do Êxodo é relido à luz da profecia de Isaias.

931 BROWN, Raymond. E. **The birth of the Messiah:** A commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke. 1st Anchor Bible reference library ed. (New Updated Edition.). New York; London: Yale University Press, 1993. p. 111.

Egito matou os meninos israelitas e serviu de impedimento para que Moisés retornasse do exílio. Assim como Moisés só retornou ao Egito quando o faraó do seu nascimento estava morto (Êx 4.19), também Jesus só voltou à Palestina após a morte daquele rei que lhe procurava matar na infância.

O papel teológico entre as duas narrativas é aproximado. Assim como há uma narrativa da infância de Moisés no livro do Êxodo – mostrando a mão de Deus em sua carreira antes mesmo de começar seu ministério de redimir Israel e de intermediar um pacto entre Deus e Seu povo – Mateus também nos deu uma narrativa de infância de Jesus antes de iniciar seu ministério de redenção e da nova aliança[932]. Semelhança ainda maior pode ser encontrada entre tradições de *midrash* do primeiro século com o relato de Jesus, em Mateus[933].

Após o retorno de Jesus do Egito (seu lugar de refúgio) ele vem para Israel, é batizado por João, ouve uma voz do céu e vai para o deserto onde fica quarenta dias e é tentado pelo diabo. O comissionamento de Jesus está fundamentado em sua filiação divina. A obediência de Jesus diz muito sobre sua filiação divina. Toda a questão da legitimidade do comissionamento de Moisés para libertar o povo em Êx 3-4, parece ter sua correlação com o comissionamento de Jesus e em sua tentação durante quarenta dias no deserto (Mt 4). Vale ressaltar, quanto ao Êxodo, o que Mark Smith[934] demonstrou. Para ele a trajetória de Moisés se torna a trajetória do povo hebreu, posteriormente. Os quarenta anos de Moisés no deserto serão o tempo do povo ser testado no deserto.

A explicação do motivo para a provação no deserto é encontrada em Dt 8. Os quarenta anos do povo no deserto tinha a finalidade de conhecer as intenções, ver se obedeceriam aos mandamentos e ensinar que nem só de pão viverá o ser humano, mas de toda a palavra que procede da boca de Deus. E assim como um pai disciplina seu filho, também o Senhor disciplina Israel – o seu filho (Dt 8.2-5, texto parafraseado aqui). Após ouvir a voz do céu no batismo: tu és meu filho amado, Jesus é conduzido pelo Espírito ao deserto. O verbo grego para conduzir é *anágō* (avna,gw) (em Mt 4.1). É o mesmo verbo utilizado na versão grega do Êxodo (LXX) em substituição ao verbo hebraico ‘*ālāh* (hl'[') tanto no contexto em

---

932 BROWN, 1993, p. 112-113.

933 Depois apresentar a semelhança entre diversas passagens de Mt com Ex (), Brown apresenta uma lista de semelhanças entre as narrativas *midrashicas* da infância de Moises que circulava no primeiro século com Mt. O faraó teria sido avisado do nascimento de uma criança que ameaçaria o Reino Egípcio e tal anúncio veio por um dos escribas. Isso é parecido em Mateus. O faraó ficou alarmado ao saber do nascimento do libertador hebreu; de fato, o pensamento daquele nascimento encheu os egípcios de pavor (Josefo Ant. II ix 2, 3; ## 206, 215). Da mesma forma, quando Herodes ouviu falar do nascimento de Jesus, o Messias, “ele ficou surpreso, e assim foi toda a Jerusalém com ele”. BROWN, 1993, p. 114.

934 SMITH, 1997, p. 45-47.

que Deus conduz/traz pragas sobre faraó[935], quanto no contexto em que Deus conduz o povo do Egito ao deserto e do deserto à terra prometida[936].

No deserto, por sua obediência, Jesus prova ser filho de Deus, citando exatamente as palavras de Dt 8.3: Nem só de pão viverá o homem, mas de toda a palavra que procede da boca de Deus. Mateus parece demonstrar como Jesus venceu naquilo que Israel falhou. O texto da tentação evidencia que a correção com o Êxodo não é direta. Às vezes, ela passa pela tradição deuteronômica ou por outras releituras. Nesse caso o texto de Mt 4 apresenta várias conexões linguísticas com Dt 8.1-10. Aparece o verbo conduzir (8.2), no deserto (8.2), provar (8.2), fome (8.3), quarenta anos (8.4), filho/criança (8.5), obediência (8.5), pão (8.9), pedras (8.9) e montanhas (8.9)[937].

Os símbolos presentes na tradição do Êxodo reaparecem na narrativa de Mateus com bastante significado. Na tentação de Jesus, o diabo levou Jesus para uma montanha alta. Esta é a primeira cena de montanha dentre inúmeras outras no Evangelho de Mateus (5.1; 8.1; 14.23; 15.29; 17.1; 21.1; 28.16). Todas evocam cenas de montanhas na tradição de Israel[938]. No Êxodo, Moisés encontra o Senhor numa montanha (Êx 3), no Cântico de Moisés, *Iahweh* conduz o seu povo para uma montanha e sobre ela reina (Êx 15.17-18). Também toda a tradição da aliança, registrada no Êxodo, é contextualizada numa montanha.

Quanto à prova da fome, Jesus resiste ao diabo retomando uma experiência parecida do Êxodo, quando o povo teve fome (Êx 16). Gallazzi ressalta que a segunda resposta de Jesus ao tentador no deserto ecoa as palavras de Moisés no Êxodo (Êx 17.2) e o final da tentação lembra o banquete do Sinai (Êx 24.11)[939].

A chave para compreender a ideia sobre o verdadeiro Israel, no Evangelho de Mateus, reside em parte na tipologia das passagens em que Mateus apresenta Jesus cumprindo vários aspectos da vida da nação[940]. Um exemplo claro é o texto de Oséias 11.1, que fazia uma alusão à nação de Israel, passagem esta que Mateus utiliza aplicando a Jesus (“*Do Egito chamei meu filho”*[941]*)* para se referir ao momento em que Jesus volta do Egito para a Palestina. De acordo com a leitura de Mateus Jesus é Israel; e em suas experiências um novo êxodo está acontecendo.

Antes de passar para o próximo tópico, é importante ressaltar que nem toda a sequência do Êxodo é seguida por Mateus. No Êxodo, primeiro é descrito o conflito com o

---

935 Ex 8.5, 6, 7; 10.14;
936 Ex 33.12, 15.
937 CARTER, 2002, p. 150.
938 CARTER, 2002. p. 152.
939 GALLAZZI, 2012. p. 92.
940 LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento.** Ed. rev. São Paulo: Hagnos, 2003. p. 293.
941 Mateus 2.15

império de faraó, através das dez pragas, em seguida a libertação, e só depois surge o deserto. As dez pragas tinham o propósito de libertar o povo da escravidão concreta, física, do faraó – o qual era externo ao povo. Os quarenta anos no deserto, à luz de Dt 8, tinham o propósito de ensinar Israel a depender do Senhor, não de faraó. Tratava-se de uma libertação do faraó que estava dentro, não fora, expresso nas palavras do povo sempre querendo voltar ao Egito (Êx 16.3; 17.3).

Em Mateus, Jesus faz o mesmo processo. Só que enquanto o Êxodo começa pela libertação histórica e passa pela purificação do povo (Dt 8) no deserto, Mateus faz o processo inverso; ele começa justamente na Galileia, com sinais de liberdade, evidentemente, passa pelas curas, pelo confronto com o mar, mas passa pelo coração, sobretudo[942]. Somente ao final da obra de Mateus é que se encontra o que é equivalente à libertação histórica do Êxodo, isto é a cruz – fruto do enfrentamento com as forças de Satanás, personificadas no império e no templo.

No segundo bloco narrativo de Mateus, Jesus manifesta o Reino dos céus através de palavras e de ações. As palavras constam no discurso da montanha. As ações se radicam na Galileia, junto ao mar, nos confins de Zebulon e Naftali, na terra dos gentios[943] (Mt 4.12-17), como cumprimento da promessa de libertação feita por Isaías. Enquanto a seção anterior do Evangelho apresentou o comissionamento de Jesus, este grande bloco mostra como Jesus anunciará e manifestará o Reino dos céus: com o anúncio da chegada e implantação do Reino dos céus (4. 12-23), com a proclamação da mensagem do Reino (cap 5-7) e demonstração dos dez milagres (cap. 8-9).

Jesus não inicia seu ministério realizando milagres em Jerusalém, como Satanás gostaria que ele iniciasse quando o tentou para que mostrasse o seu poder através do milagre no pináculo do templo de Jerusalém a fim de atender a expectativa e o consumo religioso daquela cidade e elite religiosa. Ao contrário, Jesus inicia junto aos gentios; a Jesus vem pessoas vindas da Galileia, da Decápole, Judeia e Transjordânia. Sua fama espalha-se pela Síria (Mt 4.23-25), o que possivelmente alude à origem da comunidade de Mateus. O anúncio do Reino dos céus aos gentios e o afluir de pessoas de regiões pagãs apontam para uma verdade que aparece no início, no meio e no fim do Evangelho de Mateus: enquanto a elite do templo de Jerusalém e alguns religiosos rejeitam Jesus e, também sua mensagem, os gentios e pequeninos vem a ele ou recebem a sua mensagem. Eles são: magos (Mt 2), outros gentios

---

942 GALLAZZI, Sandro. **Conversa sobre Mateus e o Reino dos céus.** Bento Gonçalves, 2018. Reflexões extraídas da conversa com o professor Sandro sobre o Reino dos Céus, à luz do Êxodo.

943 O caminho junto ao mar (Mt 4.5) é o caminho junto ao mar Mediterrâneo. A Galileia no primeiro século era composta também por população gentílica, às vezes até pagã como este autor pode verificar em expedições de estudos arqueológicos a sítios em Israel. Séforis, próximo de Nazaré, é uma prova irrefutável, da adoração pagã existente em cidades da Galileia.

(Mt 4.23-25), um centurião (8.5-18), uma mulher cananeia (15.21.28) e por fim, todas as nações (28.19)[944]. Teria isso alguma relação com mensagem de Êx 12.38, quando se menciona que uma multidão de estrangeiros de todo o tipo subiu também junto com os hebreus do Egito?

A proclamação da chegada do Reino dos céus é a mensagem central de Jesus e ganha contornos parecidos ao do anúncio da libertação de *Iahweh* para os escravos hebreus no Egito. É de forma análoga ao conteúdo da presença de Deus entre os escravos no Egito, segundo Êxodo, que o Reino dos céus se concretiza. O Reino dos céus, enquanto presença salvadora de Deus, vem para os pequeninos, está entre os gentios – na Galileia das nações, longe da capital religiosa e do templo de Jerusalém, onde se esperava que se inaugurasse, pela mediação do templo, o Reino de Deus. O objetivo da vinda do Reino dos céus é a formação e salvação de uma comunidade (Mt 1.21). E isso que foi anunciado no prólogo começa a se concretizar em Mt 4. 12-25, pois a chegada do Reino é a formação da comunidade de pequeninos, que começa com os pequeninos da Galileia, à semelhança da escolha divina dos escravos no Êxodo.

5.5.2 O conteúdo do Reino dos céus no sermão do monte: um novo Sinai? (Mt 5 a 7)

No Êxodo e na história de Israel Deus se revela através de palavras e ações. Segundo Claus Westermann, "Deus age na epifania e fala na teofania"[945]. No Êxodo, os momentos em que Deus fala a partir do monte Sinai são teofania. Também a aparição de Deus na sarça é uma teofania. Mas a manifestação do milagre do mar é uma epifania. No cântico do mar, a realeza de Deus se revela em suas ações. Em Mateus as ações de Deus em Jesus, bem como a mensagem de Jesus constituem a concretização do Reino dos céus. Aqui, palavra (Mt 5-7) e obras (8-9) descrevem a atuação do Reino em Jesus e também devem descrever a ação do Reino através da comunidade do Reino (Mt 10).

Junto com o ensinamento e a pregação de Jesus (Mt 5-7) estão os milagres que evidenciam o poder do Reino (Mt 4.23). Em Mateus esses dois verbos "pregar e ensinar" aparecem juntos. Não é possível dizer que o ensino é para os discípulos e que a pregação é para o povo. Em Mateus pregação e ensino da vontade de Deus não podem se separar da realidade do Reino. Ensinar geralmente envolvia instrução ética ou apologética, enquanto a pregação era uma proclamação destinada a provocar a conversão. No entanto, Jesus não

---

944 Isso se explica pelo fato de que Mateus não pretende apresentar um quadro completo da vida de Jesus, mas um quadro geral que depois se concretiza em exemplos concretos. De alguma forma alguns eventos narrados no início do Evangelho ganham desdobramentos posteriores.

945 WESTERMANN, 2011, p. 33-34.

apenas proclamou e explicou o Reino; ele demonstrou a autoridade de Deus curando os doentes e expulsando os demônios[946].

No Êxodo, primeiro há o enfrentamento de *Iahweh* contra o império de faraó, que culmina com a liberação e, só depois, vem instrução divina no Sinai. Já foi apontado acima como em Jesus esse movimento é inverso. Primeiro, vem a instrução, o sermão da montanha – análogo à instrução divina no Sinai – e depois é que surgem os dez milagres (Mt 8-9) e, só ao final do livro, o enfrentamento com o poder do Templo e de Roma (a partir de Mt 21), que em Mateus, pertencem ambos ao domínio de Satanás, como apresentado na tentação: "mostrou-lhe todos os Reinos do mundo [...]. E lhe disse: tudo isto te darei" (Mt 4.8-9).

No deserto, após a libertação física da escravidão, Deus dá instrução (lei) que é instrumento de libertação da escravidão interna promovida pelo faraó que mora dentro deles, em suas memórias. O movimento de Mateus não é da libertação externa para interna, mas, ao contrário, da libertação interna para a externa. O enfrentamento das forças que operam fora (seja Roma ou Templo) não vem primeiro, mas vem por último. A justiça do Reino de Deus primeiro se implanta dentro (Mt 5.6; 6.33), depois fora. A limpeza também começa dentro (Mt 23.26). A libertação tem um movimento de dentro para fora.

Além disso, o sermão foi proferido no monte, o que lembra o Sinai. Esse sentido é reforçado com a imagem de Jesus sentado, como um Rabi ensinando, talvez uma associação tipológica de Jesus com Moisés[947]. Jesus fala de uma nova lei, mas a lei prescrita por Jesus não é um código externo de regras. Nessa lei o aspecto ético e o interior se unem. Não é um código externo, mas algo que adquire uma realidade interior à semelhança do que foi profetizado por Jeremias (Jr 31.33).

No Antigo Oriente, a justiça caracterizava as realezas divinas. Evidenciou-se, a partir do Êxodo, no capítulo anterior, como a justiça de *Iahweh* é diferente. Aqui a justiça de *Iahweh* é sinônima do Reino dos Deus: buscai o Reino de Deus e sua justiça. O aspecto dessa lei no sermão do monte é a ética prática integral do Reino. Não é uma ética para o que deve ser vivido só na comunidade; é uma ética para o mundo. Também é uma ética em contraste com o mundo e em questionamento com ele. Ela se inicia e se concretiza com a prática.

---

946 KEENER, C. S. **Vol. 1- Matthew**. The IVP New Testament commentary series. Downers Grove: InterVarsity Press. 1997. Mt 4.23.

947 TASKER, R. V. G. **Evangelho segundo Mateus:** introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, Mundo Cristão, 1980. p. 47-48.

5.5.3 Os dez milagres (Mt 8-10)

A organização dos dez milagres em um conjunto literário mostra o trabalho editorial de Mateus e sua organização temática e não cronológica. No Êxodo os dez milagres são centrais. A memória deles se repete em outras tradições posteriores e seria improvável que, depois de todas as semelhanças com o Êxodo, o agrupamento de dez milagres de Jesus não remetesse, no mínimo, à memória das dez pragas no Êxodo. Nos capítulos 8 a 9, Mateus colecionou dez cenas de milagres (nove curas). Alguns desses milagres detalham o resumo programático apresentados em 4.23–25, 9.35 e 11.3–5. Antes do sermão da montanha e depois dele, há a descrição de milagres realizados por Jesus que completam o seu ministério de pregação e ensino do Reino dos céus.

Em Mateus 4.23 e 9.35 alguns temas se repetem. Esses dois versículos parecem funcionar como moldura literária do que está entre eles, senão vejamos:

> Mt 4.23: Percorria Jesus toda a Galileia, **ensinando** nas sinagogas, **pregando** o evangelho do Reino e **curando** toda sorte de doenças e enfermidades entre o povo.
> Mt 5-7: Ensino do Reino dos céus – Sermão da Montanha.
> Mt 8-9: Pregação do Reino dos céus, acompanhada de milagres.
> Mt 9.35: E percorria Jesus todas as cidades e povoados, **ensinando** nas sinagogas, **pregando** o evangelho do Reino e **curando** toda sorte de doenças e enfermidades.

Considerado, a partir de Mt 4.23 e 9.35, que a função de Jesus, ao anunciar o Reino dos céus, era pregar, ensinar e curar, esse bloco literário evidencia que Jesus cumpriu completamente a sua missão. E ao finalizar esse bloco com a mesma citação que a iniciou, Mateus revela não apenas o que Jesus fez, mas também como fez. Revelam, ao mesmo tempo, o conteúdo do seu ensino e pregação, bem como a autoridade de Jesus sobre a doença, sobre a natureza – o mar revolto, demônios e paralisia; e também sobre incapacidades e morte.

Os grandes feitos no Êxodo evidenciaram a presença libertadora de Deus contra faraó e os demais deuses opressores do povo no Egito. A proclamação do Reino dos céus, acompanhada dos grandes feitos de Deus em Jesus, mostram que o Reino dos céus chegou, aproximou-se do seu povo como anunciaram João e Jesus (Mt 3.2; 4.17). Esses milagres possuem em sua essência uma tônica cristológica. Eles dão concretude salvífica à vida dos que tem uma experiência com Cristo. A salvação ganha contornos concretos através da cura, proteção, recuperação da vista, perdão dos pecados e vida restituída.

A função desses milagres é mostrar como a presença libertadora de Deus em Jesus evidencia a aproximação do Reino dos céus. Isso é cumprimento do que foi delineado em Mt 1.21 (ele salvará o seu povo dos pecados deles), visto que o poder de Deus em Jesus também inclui, nesse bloco de milagres, o poder de perdoar pecados (9.5-6; cf. 26.28). E a purificação

(ἐκαθαρίσθη, *ekatharisthē*) do leproso (8: 1–4), além da cura da doença, também simboliza a remoção da "ruptura social causada pela doença". De alguma forma, os milagres que evidenciam a aproximação do Reino dos céus apresentam impactos em todas as esferas da vida, o que mostra o impacto do Reino dos céus na esfera social, política, econômica, eclesial e intra-pessoal[948].

Outro paralelo pode ser feito, pois após a manifestação de Deus, dando a sua lei ao povo, no monte, a santidade de Deus foi protegida com uma separação rigorosa. Em Mateus, após descer do monte (capítulos 5-7), Jesus manifesta a presença transformadora, libertadora e cuidadora de Deus, como evidência da vinda do Reino dos céus. Quando João Batista envia seus discípulos a Jesus para saber se ele era o que haveria de vir, então Jesus respondeu apresentando o que estava sendo feito em favor dos pequeninos: "os cegos passam a ver, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados e as boas novas (evangelho) estão sendo pregadas aos pobres (Mt 11.4).

Os dez milagres de Jesus se organizam em 3, 3 e depois 4. Os três primeiros mostram o poder de Jesus sobre as enfermidades e alcançam pessoas consideradas impuras pela cultura dominante da época: leproso, centurião e uma mulher. Cada grupo de milagres é separado por palavras/ditos de Jesus. Após os próximos três milagres se fala do seguimento, do preço do discipulado. É nessa passagem que pela primeira vez se fala do filho do homem, não à moda de Daniel (7.13,14) cheio de glória e poder, mas filho do homem que "não tem onde repousar a cabeça" (Mt 8.20). Filho do homem (*Ben-´ädäm*) aqui quer dizer "homem comum", "gente como nós"[949]. As primeiras enfermidades curadas não são causadas por espíritos. O segundo grupo dos três milagres apresentam o poder de Jesus sobre o mar, sobre os demônios e sobre doenças incuráveis que geravam uma impureza religiosa constante. Os últimos quatro apresentam a compaixão de Jesus ao vencer as forças da morte. É nesse contexto que aparecem os textos do comissionamento dos discípulos (cap. 10). Eles foram chamados para participar da vitória de Deus e para pregar a mesma mensagem de Jesus: o Reino dos céus chegou.

Embora não se possa fazer uma correlação completa das dez pragas com os dez milagres de Jesus, algumas áreas em que *Iahweh* manifestou poder no Êxodo tem um paralelo aqui. Um exemplo é a narrativa do milagre que *Iahweh* operou no mar para livrar os hebreus. O mar no Antigo Oriente era símbolo do caos (já demonstrado no capítulo 2). No Cântico do

---

948 CHOUINARD, L. **Matthew**. The College Press NIV commentary. Joplin: College Press Publishing Company. 1997. Mt 8.1.

949 No Antigo Testamento o livro em que mais aparece essa expressão *Ben-´ädäm* é Ezequiel. Ali o termo aparece 93 vezes, contra 2 ocorrências no Livro de Daniel. Em Ezequiel o termo se refere a um homem comum.

Mar (Êx 15.1-18), Deus subjuga as forças da natureza e usa o mar como instrumento do seu poder. *Iahweh* controla o mar.

Em Mateus 8.23-27, Jesus é apresentado acalmando o mar. No Egito e Mesopotâmia, na época do Êxodo, o mar era uma representação de forças caóticas, do abismo. Com o advento dos fenícios, do mundo grego e do mundo romano, o mar virou um elemento dominado pelo ser humano, agora usado para as conexões comercias. O mundo grego se concentra no uso do mar para poder gerar riquezas e quanto mais circula a mercadoria, mais riqueza é gerada.

Gallazzi destaca como a imagem do mar, para Mateus, é símbolo do império. Esse símbolo aparece também em Apocalipse 18. Lá os negociantes choram por causa do colapso econômico com a falta de comércios para os seus inúmeros produtos (Ap 18.11-13). Em Apocalipse os comerciantes se lamentam, choram com queda do império. O Apocalipse descreve a Nova Jerusalém como não tendo mais mar. O mar é claramente símbolo das forças dominadoras do império no livro do Apocalipse. A questão é saber se o mar também possui em Mateus o símbolo do império, do grande mercado. Pois se tiver, nesse caso, o mar não alude ao templo, nem ao sacerdócio, mas ao palácio. O mar é o império, o grande mercado. Se essa interpretação for possível, então a vitória de Jesus sobre o mar evidencia a vitória de Deus contra o império[950].

5.5.4 Jesus se revela e cuida do seu povo no deserto (Mt 11-20)

Dois grandes temas aparecem no livro do Êxodo, após a libertação do Egito. O primeiro é a caminhada no deserto, passando pelo mar, e o enfrentamento das dificuldades até chegar ao Sinai, onde se constituirá uma comunidade em torno da revelação da lei. O povo foi liberto da servidão para o serviço. A evidência de que Moisés fora chamado por Deus é que deveria conduzir o povo para o serviço a Deus, no Sinai (Êx 3.12). O sinal de que o Reino dos céus foi aproximado é que Jesus está a serviço dos pequeninos (Mt 11.4-5). Essa é sua resposta a João Batista. Esse foi o assunto do bloco literário anterior e o tema do próximo, pois é dito: se alguém der um copo de água fria a um destes pequeninos, por seu meu discípulo, não perderá sua recompensa (Mt 10.42). As obras do Reino dos céus se encarnam no serviço aos pequeninos.

---

950 Gallazzi ainda destaca como a vitória de Jesus sobre o mar é interessante em Mateus, pois é diferente de Marcos. Segundo Marcos, quando Jesus domina o mar a reação é de espanto e de medo. Mas em Mateus, gera adoração. Gera o reconhecimento. É a vitória de Deus contra o mar, contra a dominação. GALLAZZI, 2018.

A partir do capítulo 11 até o capítulo 18, dois blocos literários estão presentes (11-13; 14-18). São nesses capítulos que Mateus apresenta, como destaca Gallazzi[951], as dificuldades da caminhada à moda da caminhada do povo de Israel no deserto, segundo a tradição deutoronomista. No meio dessa narrativa encontra-se um gênero diferente: as parábolas. A parábola era contextual e sua força também estava relacionada à sua simplicidade e capacidade de alcançar a todos. O centro do Livro do Êxodo é um Cântico no qual se apresenta o reinado de *Iahweh*: *Iahweh* reinará para sempre (Êx 15.18). E quase no centro de Mateus estão as parábolas do Reino (Mt 13). A mensagem principal de Mateus é a vinda do Reino dos céus e essa mensagem é revelada não só em sermões ou narrativas, mas também em parábolas, um gênero diferente para Mateus, tal qual é a poesia para Êxodo.

Após o Cântico de Moisés (Êx 15), no Êxodo, surge a narrativa da falta de alimento no deserto que culmina com a provisão de Maná (Êx 16). Em Mateus após as parábolas do Reino (Mt 13), temos a multiplicação dos pães (Mt 14), junto com um curioso relato de Jesus andando sobre as águas. É claro que o milagre da multiplicação dos pães possui estreita semelhança com o milagre do Maná através de Moisés (Êx 16) e da multiplicação dos pães pelo profeta Eliseu (2 Rs 4.42.44). Entretanto, em Mateus, esses relatos não se explicam apenas com a mera transferência abstrata da tradição do AT para Jesus. É que apesar da semelhança com a tradição do AT e do evento histórico com Jesus, possivelmente estão por trás as experiências dos *ágapes*[952] comunitários e ceias no seio da comunidade. Essas experiências comunitárias possivelmente levaram Mateus e sua comunidade a falar de Jesus a partir da tradição veterotestamentária.

Já em relação ao milagre do mar, duas imagens se destacam: a do barco enfrentando as ondas revoltas e a de Jesus andando sobre as águas (Mt 14.22-36). De acordo com Êx 14.16, 21, 26, os israelitas atravessaram o mar em terra seca. O milagre é revivido, segundo Js 3.17, no rio Jordão e volta a aparecer numa tradição ligada a Elias, quase à semelhança de Moisés (2 Rs 2.8.14). Segundo Gallazzi, a imagem do barco dos discípulos enfrentando as ondas pode simbolizar a comunidade profética que enfrenta os poderes da dominação e da morte[953]. E se esse for o sentido, o símbolo pode lembrar o Êxodo, mas o sentido é completamente novo. Jesus é o novo Israel que anda sobre as águas. Debaixo dos seus pés estão os poderes do caos, do império e da morte.

O Êxodo não terminou quando o povo saiu do Egito, foi necessário enfrentar as dificuldades do deserto, após a passagem do mar, até que chegassem ao Sinai, onde *Iahweh* se

---

951 GALLAZZI, 2012, p. 35.

952 Termo grego utilizado para as refeições comunitárias (chamadas de *agapais*) nas comunidades cristãs primitivas.

953 GALLAZZI, 2012, p. 300.

daria a conhecer e celebraria com o seu povo uma aliança. Em Mateus, Jesus se revela também. Mas não são os representantes da religião que conhecem Jesus (Mt 16.1-4). Ao contrário, são os discípulos, os pequenos (Mt 16.5-12). Esse é o movimento de Mateus que descreve o percurso desse povo, que em Mt 16.18 será chamado de *ekklesia*. É nessa caminhada que o povo enfrenta as dificuldades e os discípulos conhecem a verdadeira identidade do Messias, sobre a qual será constituída a nova comunidade.

Antes do enfrentamento e do caminho da cruz, segundo Mateus Jesus é transfigurado numa clara teofania. O conteúdo é o mesmo do batismo de Jesus (3.17). Aquela palavra veio antes do início do ministério. Essa vem antes da cruz; antes do fim do ministério, perto do enfrentamento final contra as forças do anti-Reino. Enquanto aquela confirmava a identidade de Jesus em seu ministério de serviço aos pequeninos, esta confirma a identidade de Jesus em seu caminho da cruz, ecoando a imagem do servo sofredor de Is 42.1-4. Jesus enfrentará o império, mas sem violência e força imperial[954].

A imagem da glória de Deus transfigurada em Jesus sobre a montanha faz lembrar a glória de Deus sobre o monte Sinai em Êx 24. Naquela ocasião subiram ao monte Moisés, Arão, Nadabe, Abiú e as setenta autoridades de Israel. Aqui, em Mateus, sobem ao monte com Jesus três discípulos (Pedro, Tiago e João) e aparecem Moisés e Elias (1 Rs 19)[955]. Ainda no deserto do Sinai são dadas as leis que fundamentam a liberdade adquirida do povo que saiu do Egito. São essas leis e a obediência a elas, que caracterizam a comunidade que foi constituída em Reino sacerdotal e nação santa (Êx 19.5-6). No Êxodo todo o conjunto de leis dava um novo sentido às relações e à vida comunitária. Questões sobre como lidar com Deus, com o outro, com a família, com a esposa, com os escravos, com os acidentes e crimes, sobre o sábado, sobre as viúvas e pequeninos são tratadas em Êx 20 – 24.

A vida no Reino dos céus, segundo Mateus, também requer novas relações. Nesse sentido, o conteúdo em Mateus, após a menção da constituição da *ekklesia*, é análogo ao que consta em Êxodo. Segundo Mateus, Jesus, em um sermão comunitário, ressignifica todas as relações na vida comunitária: o maior no Reino dos céus é como uma criança (Mt 18.1-9), é pequenino, é humilde, não segue o padrão de grandeza do império; o cuidado para com esses pequeninos é necessário na comunidade do Reino (Mt 18.10-14); a reabilitação de um irmão após a ofensa (Mt 18.15-20); o perdão no seio da comunidade (Mt 18.21-35).

---

954 CARTER, 2002, p. 439.

955 Reconhecemos que esse simbolismo não é exclusivo do Êxodo, visto que depois reaparece com muita abundância na literatura apocalíptica e apócrifa dos tempos de Jesus. No Testamento de Levi, capítulo 2, Deus se revela a Levi numa montanha alta. Dali ele foi até o terceiro céu. E o Anjo do Senhor que lhe apareceu lhe disse que ele ainda veria mais 4 céus. **APÓCRIFOS e Pseudo-epígrafos da Bíblia**. Org. Eduardo de Proença. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. p. 342.

As práticas dessa comunidade a identificam como pertencentes ao Reino dos céus, diferente das práticas do Império Romano e do Templo. Elas dão um novo significado não somente à vida comunitária, mas à vida em família. Por isso é que também se trata da questão do casamento e do divórcio (Mt 19.1-11), da importância das crianças (Mt 19.13-14), do lugar das riquezas (Mt 19.16-30) e do estilo de vida em serviço (Mt 20.20-28). Esse bloco é pedagógico e lembra o bloco da aliança em Êxodo. Entretanto, o caráter das instruções sobre a natureza da vida comunitária no Reino dos céus não tem o tom legal de Moisés, mas adquire aqui um caráter mais pastoral.

5.5.5 O enfrentamento do império opressor (Mt 20-28).

O enfrentamento de Roma e do Templo, no Evangelho de Mateus, é tema do último bloco narrativo. Já foi destacado como esse elemento, inicial no Livro do Êxodo, é final em Mateus. Os inimigos do Reino dos céus já ficaram evidentes desde o início da narrativa, quando Herodes, junto com a liderança religiosa, tentaram matar Jesus. Durante a tentação esses inimigos são novamente destacados como associados agora ao diabo. Eles fazem parte dos reinos que o diabo oferece a Jesus, caso este não siga o caminho da cruz. O caminho proposto evitaria o enfrentamento e, naturalmente, a cruz. O enfrentamento vai ocorrer exatamente na cidade do poderio religioso: Jerusalém. A entrada de Jesus em Jerusalém já apresenta o lugar do enfrentamento e também apresenta os inimigos principais: a elite política e religiosa.

Para Carter[956], a grandeza humana é concebida por Jesus em termos de serviço (Mt 20.25-28). E a sua entrada em Jerusalém, no centro do poder, é uma ação simbólica e profética, ao mesmo tempo em que é também um teatro coreografado. A imagem faz lembrar as entradas triunfais de Roma, judaicas ou greco-romanas. Os cortejos triunfais era a maior honra que se podia dar a um general romano que tivesse alcançado uma vitória sobre seu inimigo. Ele vinha com a cabeça adornada de louros e desfilava com seu exército pelas ruas de Roma. Ele era aplaudido pela multidão. Atrás do seu exército com as armas, estavam os inimigos prisioneiros acorrentados[957].

O cortejo romano celebra a vitória sobre os inimigos, a escravidão dos prisioneiros, a riqueza oriunda da venda dos escravos e dos despojos de guerra. O cortejo celebrava a exploração. Ao contrário do cortejo romano, a entrada triunfal de Jesus contém elementos diferentes. O cortejo de Jesus é feito para ilustrar o serviço no Reino dos céus. O cortejo de

---

956 CARTER, 2002, p. 517-519.

957 LIBERATI, Anna Maria; BOUBON, Fabio. **A Roma Antiga**. Grandes civilizações do passado. Barcelona: Ediciones Folio, 2005. p. 94.

Jesus não é ilustrado pela comemoração da dominação, mas a comemoração da libertação. O animal que escolhe não é símbolo da imponência militar. Jesus não vem para dominar, mas para libertar.

Ele faz isso de maneira simples, num jumentinho para ilustrar o serviço e não o domínio. Com a entrada num jumentinho ele mostra simplicidade, visto que era o animal de carga utilizado diariamente. Também recordava a história da libertação do Egito. Pois de acordo com Êx 4.19-20, quando Moisés retornou ao Egito, a fim de libertar o povo hebreu, ele fez isso montado num jumento. Ganha significado o que a multidão gritou quando Jesus entrou em Jerusalém: Hosana, ao Filho de Davi! Bendito o que vem em nome do Senhor [...]. Essa proclamação está fundamentada no Salmo 118.25: Salva-nos, Senhor! Nós imploramos. A palavra Hosana, em hebraico, é literalmente: salva-nos, agora. Esse é um grito de desespero.

Como diz Gallazzi, *hosana*, significando "salva-nos, por favor", é o grito desesperado de quem se sente incapaz de enfrentar os desafios. É a súplica dos pobres que, como os dois cegos, seguem e esperam a misericórdia e a piedade de Jesus, profeta e taumaturgo. Na aclamação ritual em que o Salmos 118.25 era usado, ao clamor do povo que dizia: Salva-nos (Hosana), os sacerdotes é quem respondiam: "bendito o que vem em nome de *Iahweh*". Mas nesse caso, não são os sacerdotes que falam, e sim o povo. O povo não quer a bênção sacerdotal, mas a ação libertadora de *Iahweh*[958]. Por isso é a multidão que proclama: Este é o profeta Jesus de Nazaré, da Galileia. Esse título explica essa e outras ações simbólicas de Jesus como profeta (Mt 21.12-17; 18-22)

Tudo isso aponta para o fato de que Jesus é um rei diferente. Seu Reino não é como o de Roma, mas é o Reino do serviço e da misericórdia. O jumento não é como o cavalo, símbolo de guerra. Por isso não aponta para a autoridade militar. No Cântico do Mar em Êx 15, o cavalo é usado como arma da opressão e por isso foi derrubado e afogado no mar. O Reino dos céus até se envolve no enfrentamento das forças opressoras do império, mas as suas estratégias e armas não são as dos impérios[959]. Em seu Reino, o fraco recebe ajuda, pois ele não vem para lutar, à moda humana, mas para servir e aliviar as cargas dos sobrecarregados e oprimidos (Mt 11.28-30).

A figura de Jesus entrando em Jerusalém ecoa Zc 9-14, passagem em que Deus entra em Jerusalém vitorioso sobre todas as coisas.

> Exulta bastante, filha de Sião,
> Grita de alegria, filha de Jerusalém,
> Veja, seu rei vem a você,

---

958 GALLAZZI, 2012, p. 416-417.

959 Isso pode ter sido significativo para a comunidade de Mateus.

> Justo e vitorioso
> humilde e cavalgando um jumento
> em um jumentinho, o potro de uma jumenta. (Zc 9.9)

Jesus é um rei manso (Mt 21.5). O termo “manso, humilde”, usado em Zacarias, é usado em Mateus em três ocasiões. Primeira ocorrência é nas bem-aventuranças (“bem aventurados os humildes, Mt 5.5), depois aplicado a Jesus (aprendam de mim, porque sou manso e humilde, Mt 11.28) e, por último, no relato da entrada triunfal (o seu rei vem a ti, humilde, Mt 21.5). A descrição de Mateus sobre o rei vai na contra-mão da expectativa messiânica vencedora.

O versículo seguinte a Zc 9.9 descreve a vitória de *Iahweh*. Esse versículo (Zc 9.10) não é citado por Mateus. Talvez para mostrar que Jesus é o rei que adquire o reinado através do serviço. Ele não veio para lutar, conforme queriam os zelotes ou outros, veio para o enfrentamento, sim, mas para o enfrentamento que resultou em sua morte na cruz. Pois se quisesse uma guerra naquele momento, segundo Mateus, ele podia invocar doze legiões de anjos (Mt 26.53).

Segundo Zc 9.10, os inimigos de Deus, em Jerusalém, usam carros de guerra, cavalos e arcos. *Iahweh* destruirá os cavalos de Jerusalém e proclamará paz às nações. A citação é de uma seção do livro, profetizando o que estava acontecendo com Israel no futuro, e o que é profecia é a vinda do Rei de Deus. A citação não aparece em Marcos nem em Lucas. João apenas cita, mas não é tão completo nem é enfatizado. Mateus é o Evangelho do Reino, e este é o ponto em que Mateus mostra Jesus vindo para sua capital como o legítimo Rei de Israel.

Porém Jesus é um rei diferente. Não é um monarca guerreiro, chegando em um corcel de batalha para organizar seus exércitos para ação. Em vez disso, Jesus vem "suave e montado em um jumento", como diz Zacarias (Mt 20.5). No Antigo Testamento, um burro não era um animal desprezível. Alguns reis montaram em jumentos. Quando David nomeou Salomão para ser seu sucessor, como rei de Israel, ordenou que colocassem Salomão em sua mula e o levassem para Giom, onde deveria ser ungido por Zadoque, o sacerdote, e Natã, o profeta (1 Reis 1: 32-40).

No entanto, o jumento simbolizava que Jesus estava vindo em paz, não para a guerra, pensada segundo os impérios; é que o seu era para ser um reinado manso e pacífico. Isso é o que Jesus indicou por sua ação e o que Mateus enfatizou ao reter a palavra gentil na citação. João omite a linha contendo gentil em sua citação porque ele está interessado apenas no fato de que Jesus, montando um jumentinho, cumpriu as palavras de Zacarias. Jesus não era o tipo de rei que os religiosos queriam[960].

---

[960] BOICE, J. M. **The Gospel of Matthew**. Grand Rapids: Baker Books, 2001. p. 434-435.

Como já foi ressaltado antes, a última parte do Evangelho de Mateus apresenta o fluxo de movimento contrário ao Êxodo. O Êxodo vai do conflito ao deserto. Mateus vai do deserto ao enfrentamento do poder, em Jerusalém. O fluxo é contrário porque o processo pedagógico de Jesus é inverso. Parte da razão fundamental da opressão que está também no coração do ser humano, não só fora dele. Por isso Jesus apresenta um processo inverso. Jesus não evita o confronto. Mas apenas o coloca no momento certo. O confronto é o ponto de chegada. E ainda que pareça, por causa da morte de Jesus, que o poder aparentemente ganhe, na realidade não ganha. No Êxodo, a morte do povo significaria a vitória de faraó. Em Mateus a vitória de Cristo passa pela morte e pela cruz, pelo serviço e pelo sacrifício. É na última parte, portanto, do evangelho de Mateus que Jesus participa, comemora e revive a páscoa, atualizando o Êxodo.

Ainda que pareça que Jesus perdeu, na verdade não perdeu, mas morreu. Morreu, mas também reviveu. O final do livro mostra como Jesus reina para sempre. No último capítulo Jesus diz: Toda autoridade me foi dada nos céus e na terra. Jesus recebe o reinado direto de Deus – o pai. O Reino de Jesus não é o Reino que foi ofertado pelo diabo no deserto, para que fosse conquistado através dos atalhos do espetáculo religioso ou da dominação política.O Reino de Jesus é conquistado através do serviço e da autodoação, na cruz. No Êxodo, o povo atravessou o mar, e Deus o colocou no deserto para passar pelo processo de descobrir o que significa servir e ser dependente de *Iahweh*. Na tentação do deserto, Jesus enfrentou o demônio e mostrou quem é o verdadeiro filho de Deus e como ele agiria como proclamador do Reino de Deus, através da vida, do serviço e da cruz.

Curiosamente em Mt 28.18 é a única vez, no Evangelho, em que Jesus se refere a si mesmo com uma descrição de realeza, ainda que não apareça o título rei. Pois mesmo o título de Filho de Davi, com sua possível conotação real, não foi aplicado por Jesus a si mesmo. Jesus sempre se refere a si como Filho do Homem. Também no Êxodo, Deus não se refere a si mesmo como rei. E a única vez em que se fala do reinado de *Iahweh*, é uma aclamação do povo. *Iahweh* é rei porque libertou o povo, Jesus é rei porque através da cruz recebeu a autoridade para reinar.

Se Jesus é rei, não é rei do jeito clássico, mas é um rei às avessas. Em Mateus, Jesus não tem berço real, e sim manjedoura. Não viveu como rei, mas como servo. Não tinha súditos, mas discípulos. Não fez refeição para os pares políticos, mas alimentava se com a multidão e em casa de pecadores; não vivia em um palácio, mas no meio dos pobres; não preferiu as cidades mais imponentes, escolheu as menores cidades, como Nazaré e Cafarnaum; não buscava a glória, mas abriu mão dela em sua humanidade; não andava numa carruagem real, mas montou um jumentinho; sua roupa de rei foi lhe foi dada como motivo

de chacota, sua coroa foi de espinhos; a cruz foi o seu trono e, ao mesmo, tempo o seu cadafalso.

O final do Evangelho parece apontar para algo que é paradoxal: a coroa de Jesus é de espinhos. O seu trono é a cruz. A sua vitória passa pela sua morte e seu sacrifício. *Iahweh* reina porque salva. Isso está presente numa ironia da cruz: "Salvou os outros e não pode salvar a si mesmo! E é rei de Israel!" (Mt 27.42). E assim como no Êxodo, a salvação de Jesus não é salvação espiritual, somente. É também libertação político-histórica. A libertação alcançada e conquista por Cristo é uma libertação integral.

Assim, enquanto o primeiro tema de Mateus – nascimento do menino Jesus (Emanuel, Deus conosco) está para o último de Mateus – estarei convosco todos os dias (Mt 28.20). O penúltimo elemento de Mateus – que é a morte de um inocente na cruz – parece combinar tematicamente com o segundo tema do Evangelho a perseguição e morte das crianças inocentes por Herodes. Como diz Bailey, é como se Mateus estivesse mostrando, desde o início, a gravidade do mal que Jesus veio redimir. A narrativa mostra a disposição de Deus de se arriscar na vulnerabilidade total que está no centro da encarnação[961].

Agora se o Reino de Deus trinfou mesmo em meio à mais cruel matança dos inocentes, identificando-se com ela, também triunfa na crueldade da cruz, morrendo nela. O rei que escapou à primeira ameaça, entregou-se à última. Nisso consiste a vitória final: não na fuga, mas no enfrentamento; não na vida poupada, mas na vida sacrificada. Não numa teologia da glória, mas na teologia da cruz. São o Êxodo e a Páscoa ressignificados.

5.6 Características do Reino dos céus no contexto de Mateus

O Reino dos céus é um tema peculiar e central no Evangelho de Mateus. Mas o que significa Reino dos céus ou Reino de Deus para Mateus? No tópico anterior se procurou apresentar como a mensagem de Mateus, em sua estrutura literária e temática, tem uma relação com todo o Antigo Testamento e, em especial, com o Êxodo. Nesse item, o propósito é apresentar uma síntese da mensagem do Reino dos céus, segundo Mateus. O tema do Reino dos céus é tema que liga todo o conteúdo de Mateus. Ele é o fio vermelho que perpassa toda a obra. Há quem considere que a Cristologia e o Reino dos céus são os dois focos fundamentais de Mateus[962]. Nossa proposta é que há apenas um foco e a Cristologia e o Reino dos céus são temas que se auto-interpretam. Os dois temas estão intrinsecamente ligados; o foco é só um.

---

961 BAILEY. Kenneth E. **Jesus Through Middle Eastern Eyes**: Cultural Studies in The Gospels. Downers Grove: IVP Academic, 2008. p. 58.

962 VIVIANO, Benedict T. O Evangelho segundo Mateus. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã, Paulus 2011. p. 134.

5.6.1 O contexto político-social da Palestina

A Palestina, nos dias de Jesus, vivia uma situação política, social e econômica extremamente delicada. A situação vivida nessa região certamente constituía o terreno propício para o advento do Reino dos céus. Por outro lado, a exploração e a dominação eram tão intensas que grande parte das expectativas pelo Reino dos céus era meramente políticas e econômicas. Não se pode colocar a mensagem do Reino dos céus numa esfera meramente transcendente, por outro lado, não se pode restringi-la ao âmbito político e econômico, ou social e religioso. Pois transcendência e imanência devem se relacionar numa perspectiva do Reino de Deus. Porém, pela metodologia exegética, comumente utilizada na teologia, vale perguntar pelo significado concreto da mensagem de Jesus para o seu povo em sua época. Assim, antes de apresentar o possível significado da mensagem do Reino dos céus em Jesus para sua época e para hoje, é importante conhecer o contexto no qual essa mensagem foi pregada.

5.6.1.1 Roma e sua dominação: a difícil situação econômica e social da Palestina nos dias de Jesus

Para compreender um pouco mais do enfrentamento aos inimigos do Reino (Império e o Templo), vale demonstrar porque esses dois se constituem inimigos da mensagem de Deus. Primeiro tratemos de Roma, o que faz lembrar muito o Egito, nos dias do Êxodo. **Politicamente** falando, os judeus, nos dias de Jesus estavam sob o domínio romano. Dois séculos antes os judeus tiveram um rápido período de independência nacional, por ocasião da revolta dos Macabeus. Durante esse período, a família dos Macabeus estabeleceu uma dinastia que combinou funções régias e sacerdotais, por um tempo.

Porém em 63 a.C. as regiões romanas chegaram e dominaram a Palestina através de Pompeu. Valendo-se de um sistema escravagista, como modo de produção, Roma expandiu suas riquezas através da exploração e das guerras. Conseguiam-se escravos por dívidas, mas o modo mais fácil de consegui-los era através de guerras. Na Palestina predominou o modo de produção tributário que ficou a cargo do templo de Jerusalém. Na Galileia e na Pereia, nos tempos de Jesus, o governo esteve nas mãos de Herodes Antipas (4 a.C. - 39 d.C.), filho de Herodes Magno. Seu pai Herodes Magno teve um governo focado na amizade com Roma e em inúmeras construções. Herodes Antipas não foi diferente de seu pai. Dedicou-se também à construção de cidades como Séforis, Tiberíades, Lívias, todas financiadas com os tributos arrecadados dos camponeses pobres da Palestina.

O templo era responsável pela cobrança de muitos tributos, como se verá adiante. E como se não bastasse a cobrança de dízimos e outras cobranças feitas pelo templo, os romanos colocaram mais impostos e mais tributos sobre o povo. Acredita-se que a tributação de Roma e do Templo ultrapassava a soma de 40% do que era produzido pelos camponeses[963]. A alta tributação, feita por Roma e pelo Templo, além de eventuais cobranças para auxiliar nas necessidades da guerra civil romana, produziu muita miséria e insatisfação entre o povo contra o templo e contra Roma. Ao grupo de insatisfeitos se juntavam os proscritos, os mendicantes, os agricultores miseráveis, os soldados deserdados e dispensados, os pastores[964] e os endividados.

Economicamente falando, a sociedade da Palestina, nos dias de Jesus era agrária, predominantemente. Nesse modelo, os aristocratas detinham o poder e eram responsáveis pela distribuição dos bens sociais e recebiam o excedente da produção[965]. Numa sociedade agrária, os agricultores, como os da Palestina, cultivam a terra como meio de subsistência. Eles não veem a terra como investimento, como olha o império, mas como estilo de vida. A partir das guerras, Roma tomava muitas terras. E até em Jerusalém, o templo também detinha algumas terras. A grande maioria da população era constituída de pequenos proprietários de terras, arrendatários, diaristas e escravos. Acima desse grupo estava um pequeno grupo de aristocratas que exigiam excedente dos primeiros[966].

Do ponto de vista de classificação social, a sociedade palestinense estava dividida em classe alta, média e baixa[967]. Na classe alta estava a corte herodiana. A classe alta era constituída pela corte herodiana, pela aristocracia comercial e fundiária, pela aristocracia

---

963 HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 63.

964 STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 2004. p. 204.

965 STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu tempo.** São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2012. p. 319.

966 FIENSY apud STEGEMANN, 2012. p. 319.

967 Essa classificação é adotada por Joachim Jeremias (JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus***:* pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. Tradução de M. Cecília de M. Duprat; revisão de Honório Dalbosco. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010). Já Stegemann (2012, p. 320) adota a classificação de elite e não elite (que seria a grande massa da população). O critério usado por Stegemann é o do clássico modelo agrário. Ele descarta a classe média pelo critério do poder. O poder é determinante para separação da sociedade, ou seja, só existem os que detêm e o que não detêm o poder. Nessa classificação de Stegemann, os sacerdotes leigos são colocados na elite (por serem considerados detentores do poder). Já Joachim Jeremias distingue pelo critério do capital. Nem todos os sacerdotes tinham o mesmo status ou qualidade de vida. Alguns viviam pobremente, como confirma Joachim Jeremias (2010, p. 155). Assim, adota-se aqui a classificação de Joachim Jeremias por estar mais bem fundamentada documentalmente.

sacerdotal e pelos funcionários públicos[968]. A maioria da população era de pessoas da classe baixa. A elite social era muito pequena tendo uma população de, no máximo, 2% a 10%[969].

A classe média era constituída por pessoas com diversas profissões, como pequenos comerciantes, pessoas que exploravam o serviço do turismo e prestavam serviço aos peregrinos (ramo hoteleiro, alimentício, artesanal), sacerdotes do segundo escalão, e alguns levitas. Na classe baixa, com a maior parte da população estavam os que não podiam manter a sua própria subsistência com o trabalho e, por isso, precisavam de amparo[970] e auxílio público[971].

Do ponto de vista econômico, social e religioso, os mais pobres eram os que mais sofriam discriminação, uma vez que raramente mudavam de classe social. A baixa sua condição econômica e social recebia explicação religiosa, como símbolo de impureza de desaprovação divina. Vale dizer que a explicação religiosa, em vez de emancipar, ajudava a manter o sistema de exploração romana.

Alguns escravos e diaristas ganhavam em torno de um denário por dia, com refeição; outros, em condição ainda mais pobre, viviam de caçar pombos e ganhavam o equivalente a ¼ de denário por dia[972]. Outros ainda não ganhavam nem isso, precisando envolver-se na mendicância ou no banditismo social. Segundo Horsley e Hanson[973], a exploração realizada pelos aristocratas proprietários de terra e pelo governo romano era tão grande que aumentou significativamente na Palestina dos dias de Jesus o número de camponeses em situação de vulnerabilidade econômica e social. Assim, a elevada tributação, num sistema que não perdoava a dívida de quem quer que fosse (Mt 18.21-35), produzia fome, desintegração social e também o banditismo social.

5.6.1.2 O templo e sua exploração.

Antigo Oriente, antes do advento da monarquia, o sacerdócio é quem detinha o controle econômico e político, em vários lugares. Mas depois da instauração da monarquia, o aparelho sacerdotal passou a funcionar como legitimação da estrutura política. Nos tempos de

---

968 Era um grupo do estrato superior, também chamados de séquito ou *retainers*. Para Stegemann (2012), era a elite funcional, pois a eles pertenciam pessoas com certas competências (escribas, administradores de finanças das casas reais ou cidades), cujos trabalhos eram indispensáveis para as elites; entretanto não possuíam o renome da elite. Porém ainda que tivessem bom status, nem sempre viviam tão dignamente. Joachim Jeremias fala de escribas que viviam na pobreza (JEREMIAS, 2010).

969 STEGEMANN, 2012, p. 321.

970 Entre esses estavam os escribas (pois lhes era proibido receber remuneração por sua atividade), mendigos (muitos dos que mendigavam tinham alguma doença) (JEREMIAS, 1983, p. 159).

971 JEREMIAS, 1983, p. 127-169.

972 JEREMIAS, 1983, p. 159.

973 HORSLEY, 1995, p. 58.

Jesus, o aparelhamento religioso, representada pela aristocracia sacerdotal, desempenhava essa função de apoio ideológico ao império. A liderança religiosa vigente do Templo de Jerusalém estava em paz com Roma. O seu descontentamento só se fazia notório quando os seus interesses financeiros eram prejudicados pelo império. Assim, enquanto os líderes do templo tinham o apoio de Roma para também realizarem a sua exploração, não se opunham àquela dominação.

Ao justificar a situação social dos marginalizados, fruto da opressão, como consequência do pecado individual a religião do templo se colocava a serviço do império e a seu próprio serviço. Pois, segundo essa teologia, não era a injustiça social – promovida pela exploração do templo e pela dominação de Roma – a responsável pela miséria, mas sim pecados das próprias pessoas. Era assim que o templo servia aos interesses do império, porque também dependia dele para manter sua estabilidade. O sumo sacerdote era indicado e apoiado pelo império Romano. Em troca desse apoio prestava legitimação ao Império Romano e manipulava o povo.

Quando Jesus entrou em Jerusalém, para o enfrentamento final contra o templo e o império, a cidade toda ficou agitada, abalada (grego sei,w) (Mt 21.10). A palavra grega *seiō* aparece outras duas vezes em Mateus: uma para se referir ao momento em que, na morte de Jesus, a cidade foi abalada, as pedras fenderam e o véu do templo se rasgou (Mt 27.51); a segunda ocorrência é na ressurreição de Jesus, quando o Anjo do Senhor desce, causa grande terremoto, então os guardas tremeram (verbo seiō) (Mt 28.4). Quando Jesus chega a Jerusalém, a cidade fica abalada; a liderança religiosa, provavelmente, apavorada. Se for isso, então é compreensível por que os saduceus intervinham contra todo levante popular que ameaçasse o poder de César e da aristocracia sacerdotal[974]; é por esse motivo que a liderança religiosa se opôs rapidamente contra Jesus, o qual minava toda a ideologia de manipulação, domínio, exclusão e opressão oriunda do espírito do templo e do império.

A preocupação da liderança religiosa deve ter aumentado quando Jesus purifica o templo (Mt 21.12-17). O templo era quase um cassino religioso no que concerne a extorsão financeira. Quando um judeu chegava para sacrificar, trocava o seu dinheiro pagão por um dinheiro autorizado pelo templo nas barracas de câmbio. Ali já perdia parte do seu poder de compra. Em seguida comprava, ali mesmo, um animal mais caro que o do mercado externo para poder sacrificar. O valor do animal no templo se justificava por causa da inspeção e garantia de que o animal não tinha defeitos. Após a compra do animal, o judeu sacrificava e dava parte do animal para o sacerdote comer, a depender do tipo de oferta. O lucro do templo

---

974 JOSEFO apud REICKE, Bo. **História do tempo do Novo Testamento**: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.. Santo André: Academia Cristã/ Paulus, 2012. p. 166.

era triplo e toda oferta tinha de seguir uma rígida estipulação de acordo com a sua gravidade[975].

Quando os visitantes religiosos vinham a Jerusalém gastavam ali parte da renda anual. Não havia só um dízimo. Segundo Jeremias, o segundo dízimo[976] era calculado também sobre o gado, sobre os produtos das árvores e das vinhas durante os quatro últimos anos[977]. A circulação de renda em torno das atividades do templo era tão grande que ele era considerado o Banco Central da Palestina. E os líderes religiosos eram os gerentes desse banco. Era desses recursos, recolhidos no templo, que se mantinha toda a nobreza sacerdotal, bem como todo o grupo de funcionários do templo. Jeremias faz o cálculo[978] das atividades e propõe que em Jerusalém havia 7.200 sacerdotes e 9.600 levitas, ambos divididos em 24 seções[979], fora os outros funcionários.

A despesa com a folha de pagamento de todos esses funcionários, bem como todas as despesas fixas e eventuais dessa estrutura, era paga pelos judeus, especialmente os pobres da Palestina. Era também com esses recursos que o templo estimulava a economia de Jerusalém; beneficiava o comércio e custeava a manutenção de prédios, pavimentação de ruas e construção de aquedutos. As doações eram tantas que além do sustendo de toda a máquina religiosa, ainda sobrava para realizar investimentos de infraestrutura urbana em Jerusalém. Além disso, somava-se a essa exploração do templo a cobrança exorbitante de tributos pelo poder romano. O inadimplemento desses tributos produziu muitos escravos e bandidos sociais.

Se a descrição acima não for a causa de tanta miséria na Palestina dos dias de Jesus, por que então tantas pessoas, diversos camponeses, estavam dispostos a abandonar suas casas para seguir um profeta no deserto, levantar uma rebelião ou ainda fugir para as montanhas e se juntar a um bando de salteadores[980]? De acordo com Stegemann, a verdade é que a maioria da população campesina vivia no limite entre assegurar a subsistência e passar fome. As causas disso eram: área cultivável pequena, alta carga tributária e o endividamento dos pequenos agricultores[981].

---

975 WOLFF, Günter. A chave de leitura do Novo Testamento. Uma meditação bíblica. In: **Categorias de marginalidade na Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 36.

976 Existia uma diferença entre os produtos do solo e dos frutos destinados aos funcionários do culto, o que levou à interpretação e prescrição de dois dízimos: um de doação obrigatória, e outro, que deveria ser gasto em Jerusalém (JEREMIAS, 1983, p. 190).

977 JEREMIAS, 1983, p. 189.

978 Ele toma como base para saber que seu número é razoável o texto de 1Cr 12.26,27 que fala de 3.700 sacerdotes e 4.600 levitas.

979 JEREMIAS, 1983, p. 279.

980 HORSLEY; HANSON, 1995, p. 59.

981 STEGEMANN, 2012, p. 327.

É nesse ambiente de muita opressão que Jesus surge pregando o Evangelho do Reino, enquanto curava toda a sorte de doenças e enfermidades (Mt 9.35). Nesse cenário de opressão política, religiosa, econômica e espiritual é que Jesus, por onde passava, via uma multidão desamparada como ovelhas sem pastor. Essa era a situação em todas as cidades e povoados da Palestina (Mt 9.35). Ao ver essas multidões, Jesus teve compaixão delas, visto que estavam aflitas (amarguradas) e desamparadas (exaustas?) como ovelhas que não tem pastor. Essa passagem ecoa a linguagem pastoril do profeta Ezequiel protestando contra a liderança em Israel:

> Assim diz o Senhor Deus: Ai dos pastores de Israel que se apascentam a si mesmos! [...] Vocês comem a gordura, e se vestem da lã; degolam o cevado; mas não apascentam o rebanho das ovelhas. A fraca vocês não fortaleceram, a doente não curaram, a que está fraturada não trataram, a desgarrada não reconduziram e a perdida não foram buscar; mas dominam sobre elas com rigor e violência (...) As minhas ovelhas andam desgarradas por todos os montes e por todos os outeiros elevados; as minhas ovelhas andam dispersas por toda a terra, sem ter quem as procure ou quem as busque. Ez 34.2-6.

Além de Roma, o Templo também era responsável por toda opressão na Palestina. O império romano dominava pela espada (poder militar) e com o dinheiro (sistema financeiro); o templo fornecia uma religião que se entranhava nessas duas coisas (dinheiro e poder), especialmente no dinheiro. A situação descrita acima é apenas início de muitos fatores de opressão na Palestina dos dias de Jesus. Os vários problemas sociais foram gradativamente levando a sociedade da Palestina a uma crise social que culminou na Grande Revolta Judaica contra os Romanos em 66 d.C.

5.7 A expectativa do Reino de Deus nos dias de Jesus

As pessoas que viveram no tempo de inúmeras ambiguidades históricas conforme descritas acima, alimentaram diversas expectativas ligadas ao Reino de Deus. João Batista, ao anunciar sua mensagem sobre a vinda iminente do Reino dos céus, não explica o significado de Reino. Isso aponta para o fato de que o conceito era conhecido nos dias de Jesus. Nesse ponto, não se pretende ser exaustivo, mas sintético. Então a pergunta nesse momento é saber o que esperavam os principais grupos acerca do Reino de Deus. Se a principal literatura judaica é o Antigo Testamento e mesmo nele não há unanimidade quanto ao conceito do reinado de Deus, também não se pode imaginar que a expectativa do reinado de Deus nos dias de Jesus fosse apenas um.

5.7.1 No Antigo Testamento

No Antigo Testamento, o conceito de Deus como Rei recebeu diversas interpretações. Essas interpretações estão relacionadas com um tema muito importante para se pensar o reinado de Deus que é: a questão da mediação desse reinado. Isso é importante tanto na época do Antigo quanto do Novo Testamento. A resposta à pergunta "Quem mediará esse reinado de Deus?" já constitui diferentes pontos de vista na Teologia do AT. O conceito do reinado de Deus, que parece ter iniciado com uma visão teocrática, com a mediação do povo e dos anciãos, na época das tribos, pode ter tido sua *gênese* com uma intepretação do governo de Deus a partir do Êxodo (cf. Êx 15. 18) e se estendeu até o período dos juízes (como na passagem de Gideão, Jz 9).

Porém ainda bem cedo na história de Israel, o conceito parece ter admitido, assim como no Antigo Oriente, a possibilidade da mediação de uma dinastia. Essa percepção do reinado de Deus mediado por um rei (ungido de *Iahweh*), como seu filho adotivo, à moda babilônica, se transformou em legitimação para as monarquias (2 Sm 7; Sl 2.7; 45; 72; 110). É claro que o rei em Israel, diferente do Antigo Oriente, nunca alcançou divinização, mas encontrou na teologia da realeza de *Iahweh* legitimação dinástica. A dinastia davídica é um exemplo de tal legitimação. Com a queda das monarquias, em especial com o colapso da dinastia davídica em Judá (em 587 a.C.) foi necessário repensar a teologia do Reinado de Deus e sua mediação. Os sacerdotes então ocuparam, no pós-exílio, o lugar vazio dos reis, articularam o conceito do governo de Deus mediado por eles mesmos – uma espécie de *hierocracia*.

Segundo Udo Schnelle, após o exílio realiza-se uma escatologização das tradições vinculadas ao poder de *Iahweh*, que se inicia de maneira clara com o Deuteroisaías (cf. Is 40. 3; 41.4; 41. 2, 21; 43. 3, 14, 15; 44.6; 45. 1)[982]. Essa tendência é denominada de escatológica. Ela entende que a realidade presente pode até fazer transparecer o reinado de Deus, mas há a necessidade de juízo e profunda transformação que são projetados para o futuro. Dessa tendência escatológica surge uma linha profética, messiânica e apocalíptica. De acordo com os profetas surge a esperança da concretização do Reino de Deus no futuro transformando completamente a realidade presente. Do messianismo vem a projeção da esperança de um messias nos moldes de Davi no futuro. Com o apocalipsismo a expectativa profética é ampliada ganhando conotações cósmicas e transcendentes. Essa visão rompe completamente com o presente.

---

982 SCHNELLE, 2010, p. 105.

5.7.1.1 No judaísmo palestinense do primeiro século

No judaísmo do tempo de Jesus a aristocracia religiosa de Jerusalém – composta por sumos sacerdotes, os saduceus e o Sinédrio – acreditava que Deus realizava o seu governo através da jurisdição religiosa e da instituição cultual, ambas em seu poder. Eles representavam a concepção hierocrática do Antigo Testamento. Como já foi apresentado acima, essa liderança religiosa não estava em oposição a Roma, mas acreditava que era possível andar de maneira paralela com Roma, sem necessidade de colisão ou de autonomia política.

Os fariseus defendiam uma concepção que se fundamentava na monarquia teocrática. Esperavam um messias que fosse descendente de Davi e que trouxesse libertação do jugo estrangeiro, a purificação de Jerusalém, juízo aos pecadores e a reconstituição do Israel nacional como novo povo de Deus. O governo desse messias submeteria os inimigos num combate escatológico. O caráter desse Reino, apesar da esperança escatológica, é de um Reino nacional e político. Eles esperavam um rei que quando viesse, organizasse um exército e lutasse contra Roma, alcançando assim a independência política, religiosa e militar[983]. Para Saldarini, os fariseus também atuavam como grupo político engajando-se em atividade política a fim de alcançar seus objetivos. E em cada história judaica eles estiveram buscando o acesso ao poder e prestígio na sociedade[984]. Em outras palavras, desejavam uma monarquia teocrática e esperavam ser protagonistas nesse Reino.

Os zelotes também esperavam uma teocrática, mas diferente dos fariseus, queriam uma teocracia direta, sem a intermediação da monarquia. Queriam o Reino de Deus nos moldes da posição bíblica de Gideão. Mas seu interesse especial era no templo. Eles protestavam contra os sacerdotes ilegítimos e contra os sacrifícios a Deus em favor dos romanos. Não queriam pagar tributo aos romanos, por não querer reconhecer nenhum legislador humano ao lado de Deus. O que os caracterizava era que os zelotes reconheciam o lugar privilegiado do templo, e, por conseguinte, a sociedade hierocrática[985].

Os sicários (movimento rebelde da Galileia) parecem ter esperado por um Reino na forma de uma teocracia direta, tal qual os zelotes. Embora sejam confundidos, eram grupos diferentes. Embora tanto zelotes quanto sicários fossem mais radicais na luta contra Roma, os interesses eram diferentes. Enquanto os sicários, radicados na Galileia, lutavam por questões sociais, os zelotes estavam mais interessados na liberdade e pureza do templo. Eles queriam

---

983 BRAKEMEIER, 1984, p. 29-30.

984 SALDARINI, Anthony J. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense**: uma abordagem sociológica. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 291.

985 PIXLEY, 1981, p. 84.

um governo parecido com o governo do período tribal. O messias deles não tinha características de um monarca como Davi, mas de alguém parecido com Moises[986].

É claro que cada um dos grupos do tempo de Jesus aguardam o Reino de Deus a seu próprio modo. Porém, ressalvadas as diferenças, as expectativas dos grupos se assemelham em três pontos, conforme sintetiza Gottfried Brakemeier: no que concerne à violência, em relação à organização estatal e também com relação ao esforço ético humano. No quesito violência, era comum à todos os grupos judaicos da época de Jesus, a esperança de que a vinda do Reino de Deus eliminaria os inimigos de Israel que eram também entendidos como inimigos de Deus. Os fariseus e também os apocalípticos aguardavam a eliminação dos ímpios na nova era. A ideia sobre a concretude e manifestação histórica do Reino também é semelhante em todas as expectativas do Reino. Todos os grupos da época de Jesus queriam e aguardavam um Estado nacional autônomo e independente. Acreditavam que isso se tornaria possível com a vinda do Reino de Deus. Do ponto de vista ético, o judaísmo era quase unânime em pensar que o ser humano tem participação na vinda do Reino através do cumprimento da lei, enquanto "jugo do reino", nesse sentido eram necessários penitência, estudo da Torá e caridade. Os que não praticavam a lei, eram, portanto considerados ímpios, impuros e atrasavam o reino[987].

5.7.2 Jesus e a expectativa de seu tempo

Já deve ter ficado claro, a partir da abordagem acima, que o Reino de Deus tem implicações políticas, mas não se pode resumir o projeto do Reino de Deus a um projeto estritamente social e político. Jesus não quer ser identificado com uma expectativa de uma monarquia teocrática, como esperavam os fariseus. Uma evidência disso é que o termo filho de Davi não é utilizado por Jesus a si mesmo em nenhuma situação. Todas as vezes que se se refere a si mesmo é como filho do homem. Jesus é apresentado em Mateus como o Filho do homem à moda de Ezequiel e como servo sofredor de Isaias.

É possível que Jesus, o próprio Jesus, não tivesse se percebido a si mesmo como filho de Davi, e também não tenha se visto como herdeiro da tradição do sul, e sim do norte. De onde ele? Vem da Galileia. Como herdeiro da tradição do norte, Jesus é profeta. À pergunta que Jesus fez aos discípulos sobre o que o povo dizia dele, a resposta foi: Tu és profeta, o João Batista que ressuscitou, tu és Elias, Jeremias ou um dos profetas (Mt 16.14). Na tradição do norte, a mediação da revelação de Deus passa pela profecia, não passa pelo reinado.

---

986 BRAKEMEIER, 1984, p. 31.
987 BRAKEMEIER, 1984, p. 32-34.

Até o final de Mateus, Jesus não reivindica para si nenhum título real. Ao final do Evangelho Jesus é apresentado recebendo a toda a autoridade de seu pai, mas isso é fruto do seu serviço em vida e na morte. Como herdeiro da tradição profética, Jesus não é apresentado em Mateus como o rei-profeta, mas como o profeta que se torna rei. Essa autoridade conferida não vem do templo nem de Roma, Jesus a recebe do Pai. Pois o Reino se concretiza através do serviço ao outro, aos discípulos, aos pequeninos. É por ser o servo sofredor e filho do homem que Jesus se torna rei. A narrativa de Mateus mostra essa dinâmica a partir do cap. 16, quando a identidade de Jesus é revelada. Ele é o ungido, o messias. No Antigo Testamento, na época da monarquia, o rei era o ungido de *Iahweh*. Mas Jesus não é o rei político esperado, ele é o messias que sofre. Ele vai para Jerusalém e morrerá como morreram os profetas do AT, que enfrentaram o império e as forças dominadoras que caracterizam o anti-Reino.

Através do serviço e da cruz Jesus reprova os modelos dominadores que tiram as condições de vida do povo. Através do modelo de serviço e autossacrifício, Jesus doa a sua vida pelos pequeninos. A imagem do Reino, portanto, em Mateus, não deve ser vista na ótica da dominação e do trono, mas do serviço e da cruz. A cruz é denúncia dos modelos imperiais como também uma demonstração concreta do modelo de serviço no Reino dos céus. A cruz contém uma denúncia aos domínios humanos em forma de ironia. Ela demonstra como Deus reina e ao mesmo tempo ridiculariza o jeito humano de dominar.

Jesus não veio para realizar uma restauração política de Israel. O contexto social e político da Galileia e da Judeia, nos dias de Jesus, eram de muita tensão entre o próprio povo e entre o povo e seus liderados. Então considerando que o domínio que conheciam era um domínio com grandes construções à custa da espoliação do povo, é possível que quisessem um domínio que não visasse a opressão[988]. Então não é possível dizer que o Reino de Deus em Jesus não teve implicações políticas, mas também não é adequado projetar para a mensagem de Jesus a expectativa de uma monarquia davídica, como queriam os fariseus, ou de uma abordagem conflitiva e combativa como os sicários estavam dispostos a realizar.

5.8 A mensagem do Reino dos céus em Mateus

A mensagem do Reino de Deus tem sua origem na Teologia do Antigo Testamento e se desenvolveu ao longo da história de Israel, com características especiais na literatura hínica de Israel, profética e também no movimento apocalíptico. Em que pese esse tema (do domínio de Deus) ter uma grande herança, ou uma longa genealogia, ela adquire contornos especiais em Jesus de acordo com os Evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas). Considerando o

---

988 SCHNELLE, 2010, p. 107-109.

propósito e delimitação desse trabalho busca-se aqui ouvir e compreender essa mensagem do Reino dos Céus, segundo o Evangelho de Mateus.

O que significa o Reino de Deus (dos céus) em Mateus e quais seus contornos específicos? É claro que grande parte do que se apresenta sobre o Reino de Deus em Mateus não é exclusivo desse Evangelho e pode se repetir em outros evangelhos. Mas o propósito aqui se concentra em analisar essa mensagem, à luz do seu conteúdo final de Mateus, sem considerar todo o processo de redação ou teoria das fontes.

5.8.1 A terminologia utilizada em Mateus

A expressão comum para referir-se ao Reino de Deus nos sinóticos é *basileia tou theou* (basilei,a tou/ qeou/). No Evangelho de Mateus, a preferência é Reino dos céus (*basileia tōn ouranōn*), em vez de Reino de Deus. Além disso, a expressão preferida de Mateus ao se referir ao pai é pai dos céus. A preferência por "Reino dos céus" pode relacionar-se com a origem da comunidade. Por ser uma comunidade judaica, o uso de Reino dos céus pode ser uma circunlocução que substitui o nome de Deus. Porém essa teoria, quase sempre utilizada na pesquisa, fica sem explicação adequada nas quatro ocorrências que Mateus faz da expressão Reino de Deus (Mt 12.28; 19.24; 21.31; 21.43). Outra possibilidade é que o termo Reino dos céus esteja numa relação distinta ao outro Reino que estava presente em Jerusalém.

Para a comunidade de Mateus que viveu com questionamentos acerca da destruição do templo de Jerusalém, falar em Reino dos céus pode reforçar essa origem sem a mediação religiosa de Jerusalém. Além disso, o uso de Reino dos céus, diferente do uso comum na literatura apocalíptica, seria uma expressão pouco usada. Kapplart[989] ressalta que o termo Reino dos céus é raro na literatura rabínica e não tem o mesmo significado empregado por Jesus. Em parte, isso explica o fato de aqueles judeus, que pensavam em termos nacionalistas em um messias-rei nacionalista, ficarem confusos com Jesus, enquanto, nos círculos apocalípticos, a expectativa do Reino de Deus continuava viva. Entretanto, nesse trabalho, tanto Reino de Deus quanto Reino dos céus possuem o mesmo sentido.

Porém, diferente dos estudos comuns do significado de palavras bíblicas, a análise aqui se volta para o significado de conceito no Evangelho de Mateus, visto que a abordagem idealista de conceitos pode nos distanciar do conteúdo completo da mensagem do Evangelho. Todo o Evangelho de Mateus está conectado entre si, e o sentido de Reino dos céus não é difícil de encontrar se olharmos para o todo de sua narrativa. O Reino dos céus é a presença

---

[989] KLAPPERT, B. Rei, Reino. In: BROWN; COENEN, 2000, p. 2031.

salvífica de Deus. O Reinado de Deus **está perto** (grego *ēngiken*; Mt 3.2)[990]. Esse sentido está presente no início do Evangelho, com o nome programático "Jesus" e com o nome "Emanuel". Já se destacou como no Êxodo o Anjo do Senhor anunciou a salvação e se revelou como "Eu sou o que estarei". Em Mateus, Deus se aproximou, está perto, está entre nós. O seu Reino chegou.

Uma interpretação meramente espacial para o Reino dos céus – localizado nos céus não é adequada. Pois o Reino de Deus é dinâmico e não descreve um âmbito, mas um processo[991]. Então é algo que tem origem nos céus, no sentido em que Deus desceu, e não no sentido em que Deus de maneira dominadora atua repressivamente de cima para baixo. Ao contrário, ele desce, se torna Emanuel, para fazer o fluxo do Reinado de Deus ser no sentido contrário: de baixo para cima. É o mesmo sentido do Êxodo: Deus não liberta de cima. Ele desce para conduzir o seu povo para um lugar alto (Êx 15. 17-18).

5.8.2 O anúncio de Joao Batista

No Evangelho de Mateus, diferente dos outros evangelistas, a mensagem do Reino dos céus vem primeiramente de João Batista (Mt 3.2). Aqui já temos uma ligação direta com o Antigo Testamento. Esse anúncio do Reino não é uma exclusividade Jesus, mas já vem da expectativa veterotestamentária. A mensagem de João Batista é: "arrependam-se, pois o Reino dos céus chegou". Essa é a mesma mensagem que estará na boca de Jesus em Mt 4.17. Qual é, portanto a esperança de João Batista concernente ao Reino dos céus? De acordo com a sua mensagem, é possível entender que ele entendesse a vinda do Reino de Deus como um dia de salvação e um dia de juízo. Com a vinda desse Reino, haveria batismo com o Espírito Santo (graça) e com fogo (juízo) (Mt 3.11). O primeiro é representado pelo trigo no celeiro e o segundo pela palha sendo queimada no fogo (Mt 3.12).

As profecias do Antigo Testamento permitiam que se entendesse o Reino de Deus como um dia de juízo e de salvação ao mesmo tempo. Passagem como Is 61.1, utilizada por Lucas (Lc 4.18,19), para se referir a Jesus como cumprimento da expetativa profética, mostra que o ungido do Senhor viria para: **a)** levar boas novas aos pobres, cuidar dos quebrantados, anunciar liberdade aos escravos e libertação das trevas aos cativos, anunciar o ano da bondade de *Iahweh* e, também, **b)** trazer o dia da vingança do nosso Deus (Is 61.1-2). Salvação e juízo estão próximos em inúmeras passagens como elementos que viram juntos.

---

990 CARTER, 2002, p. 164.
991 ROLOFF, Jürgen. **A igreja no Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2005. p. 31.

A descrição de Mateus para evidenciar o início do Reino dos céus, com Jesus, é a pregação das boas novas do Reino, a cura de todas as enfermidades e doenças entre o povo (Mt 4.23; 9.35). Está ausente na descrição de Mateus, para o momento inicial, a descrição de juízo tal qual foi profetizada por João. Teria sido esse o motivo da dúvida de João Batista? O elemento salvífico está presente, o de juízo, aparentemente, ausente? João envia mensageiros a Cristo perguntando: És tu o que haveria de vir ou temos de esperar outro? (Mt 11.3). À resposta de João, Jesus responde: anunciem a João o que vocês estão vendo: os cegos estão vendo, os mancos andando, os leprosos são purificados, os surdos estão ouvindo e os mortos ressuscitados e as boas notícias estão sendo pregadas aos pobres (Mt 11.4).

Novamente está ausente o elemento do juízo, conforme prenunciado por João Batista: a árvore que não der fruto será cortada e lançada no fogo (Mt 3.10). Não é que o juízo inexiste na mensagem de Jesus. Mas é que em Jesus ele está reservado para o futuro, conforme ilustrado na parábola da vinha. Aos que rejeitarem o Reino ou não produzirem frutos do Reino, a mensagem é: Portanto eu lhes digo que o Reino será tirado de vocês e confiado a um povo que produza os frutos do Reino (Mt 21.43). Assim se não é possível colocar toda a expectativa do Reino para o futuro, também não é possível restringi-la completamente ao presente como desenvolvimento de uma continuidade histórica sem rupturas. O Reino tem aspectos presentes e futuros.

5.8.3 A origem e a dinâmica do Reino

Uma das características mais marcantes do Reino de Deus é que esse irrompe aqui, mas vem de fora, como resultado de uma ação exclusiva de Deus. É Deus quem traz e aproxima o Reino. A oração do Pai Nosso revela o caráter divino para concretização do Reino. O pedido "Venha o teu Reino" é um pedido para que Deus irrompa soberanamente governando cada vem mais sobre o seu povo e para que o Reino messiânico venha logo (Mt 6.10)[992]. Nesse sentido é algo que só Deus pode realizar, pois é Reino **de Deus.** O Reino de Deus vem por uma dinâmica própria de Deus. É semelhante à libertação de Deus no Êxodo: lá Deus redimiu seu povo com uma dinâmica peculiar. A salvação é fruto da ação soberana de *Iahweh*.

Para compreender a dinâmica do Reino de Deus em Mateus, é possível perguntar como acontece a mediação do Reino de Deus na história humana. O Reino dos céus chegou (está próximo), mas como ele se revela e como ele se concretiza? As diferentes visões dos grupos existentes nos dias de Jesus evidenciam que todos aguardavam o Reino de Deus, mas a

---

992 BOICE, 2001. p. 99.

mediação era diferente para cada grupo. Para os saduceus, como vimos, a mediação passava pelo templo. Para os fariseus, a mediação passava por um monarca descendente de Davi. Para os zelotes e sicários, a mediação passava por eles numa espécie de modelo tribal nos tempos do deserto.

Então a questão é saber: de que reinado Jesus está falando em Mateus? Não é, certamente, o reinado do templo, nem o reinado do palácio. É um reinado que encontra sua mediação em Jesus através de suas ações que estão direcionadas prioritariamente aos pobres, aos pequeninos e aos perseguidos. A dinâmica do Reino dos céus passa pela mensagem e pelas ações de Jesus tendo em vista o povo ao qual se dirige. No cântico de Moisés, é o povo livre que representa *Iahweh* e seu Reino.

O projeto do reinado (do Êxodo) de Deus está em oposição ao reinado de Faraó no Egito e na Mesopotâmia em geral. Em Jesus é a mesma coisa: **O reinado não nasce em Jerusalém**. O Reino de Deus não é anunciado com a sua presença através do Templo, local entendido como lugar da habitação de Deus. Ao contrário, a presença de Deus está se revelando, através da vinda do Reino, em Jesus. Jerusalém não é a capital do Reino de Deus. O Reino de Deus não é um lugar, uma esfera de domínio apenas (Mt 6.2). O Reino de Deus se revela em Jesus através de suas ações. O lugar escolhido por Jesus para o seu ministério não é Jerusalém; é a periferia da Galileia; e é Galileia das nações. Mateus relembra a expressão de Isaias: Galileia das nações, os pagãos (Mt 4.15-16). O Reino surge à beira do mar da Galileia, surge no deserto.

5.8.4 O aspecto presente do Reino

Com a vinda de João Batista, o Reino dos céus parece adquirir uma realidade temporal e presente. Jesus diz: desde os dias de Joao Batista até agora o Reino dos céus sofre violência (Mt 11.12). O Reino dos céus já está presente, mas segundo Mateus, a irrupção plena do Reino de Deus em Jesus Mateus não é apenas uma continuidade da realidade presente. Concordo com Brakemeier que diz: "há uma profunda descontinuidade entre o Reino de Deus e o mundo atual, que deverá passar por transformação radical [...] todavia o Reino de Deus não se dilui em ideia nebulosa. É alegria, vida, glória, luz, comunhão, fartura"[993]. O Reino de Deus está presente, mas não pode ser enquadrado em messianismo político.

O Reino presente já deve produzir evidências de sua chegada e aproximação. Quais são então as características que evidenciam em Jesus a vinda do Reino no tempo presente?

---

[993] BRAKEMEIER, 1984. p. 36-37.

5.8.4.1 O Reino é um tempo de graça e alegria

Várias passagens demonstram que o Reino dos céus inaugura um tempo de oportunidade e graça. A presença de Deus se manifesta salvadora, através da mensagem de Jesus – visto que é uma mensagem de esperança aos pobres, humildes, famintos e perseguidos – e de suas ações. A mensagem de Jesus não apresenta um novo Deus, mas enfatiza um novo relacionamento. A principal figura de Deus em Mateus não é de governo, mas familiar apontando para a graça. É isso que caracteriza esse momento da vinda do Reino dos céus. É tempo de oportunidade. Deus não é rei somente. Deus é pai, e pai bondoso.

George E. Ladd destaca como o judaísmo, em certo sentido, se distanciara de alguns conceitos do Deus do Antigo Testamento. Por exemplo, o Deus do Êxodo que desce para libertar os oprimidos estava distante da prática religiosa do Templo nos dias de Jesus. A mensagem do Reino é uma mensagem de Graça porque anuncia, à semelhança da mensagem profética do Antigo Testamento, um Deus que busca, um Deus que convida à comunhão, um Deus paternal e um Deus que julga[994].

O Deus pai é uma das figuras preferidas de Jesus para se referir a Deus. Jesus só atribui o título de Rei para Deus de maneira indireta através de algumas parábolas. O termo "pai" já é utilizado no Antigo Testamento. Mas a frequência com que é utilizado no NT mostra não um novo Deus, mas um novo relacionamento com o Deus já conhecido. De 57 ocorrências da palavra *pai* em Mateus, 42[995] são atribuídas a Deus. Em grande parte dessas ocorrências destaca-se o cuidado de Deus. Para Schnelle, essa grande frequência revela uma atuação nova e diferente de Deus no ser humano. Isso aponta para a manifestação escatológica do domínio de Deus, por Jesus, de maneira qualitativamente nova em que Deus é visto com pai[996]. Ele é o Deus que faz vir chuva sobre justos e injustos (5.45), perdoa as ofensas (6.14), cuida das necessidades vitais (6.25-32), dá boas coisas aos que lhe pedirem (7.11) e revela as verdades do Reino aos pequeninos (11.25).

A invocação de Deus como pai ou *abba* denota extrema intimidade, algo que se assemelha ao termo *papai* na atualidade. Esse termo vem antes da linguagem transcendente. Na oração ensinada por Jesus antes de se rememorar que Deus está nos céus, ele é invocado como pai. É uma palavra que modifica o distanciamento religioso típico do judaísmo[997]. O

---

994 LADD, 2003, p. 113-123.

995 Mt 5.45, 48; 6.1; 6.4; 6.6 [2x], 6.8; 6.9; 6.14; 6.15; 6.18 [2x], 6.26, 6.32; 7.11; 7.21; 10.20; 10.29; 10.32, 33; 11.25, 26; 11.27 [2x]; 12.50; 13.43; 15.13; 16.17, 27; 18.10, 14; 19, 35; 20.23; 23.9; 24.36; 25.34; 26.29, 39; 26.42; 26.53; 28.19.

996 SCHNELLE, 2010. p. 99.

997 ECHEGARAY, Hugo. **A prática de Jesus.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 132-133.

termo *abba* não é um termo da religião - é um termo do uso comum do dia-a-dia. Isso mostra que a visão de Jesus sobre o Deus e seu governo é algo que denota intimidade, pois brota do amor de Deus e da sua aproximação trazendo salvação e alegria para a história. Isso é interessante, pois ao qualificar Deus-Rei como Pai, se anuncia que aqueles que fizeram parte do Reino dos céus terão a Deus como pai. O Reino de Deus implica uma esfera de relacionamento; decorre disso a verdade que só os que entrarem no Reino dos céus poderão desfrutar desse relacionamento com seu pai.

A vinda do Reino dos céus em Mateus inaugura, já no presente, um tempo de alegria e festa. Uma das comuns imagens do Reino dos céus são os banquetes ou festas. No caso de Mateus a presença do Reino de Deus é também ilustrada com um casamento, no qual o noivo já está presente, portanto o momento é de alegria (Mt 9.15; 25.1).

5.8.4.2 As ações de Deus em Jesus

Desde o Antigo Testamento o reinado de Deus se define por suas ações. No Cântico do mar, as ações de *Iahweh* descrevem que tipo de rei ele é. Nos Evangelhos os atributos que identificam a realidade presente do Reino são: a) a pregação de Jesus aos pobres, bem como b) sua obras de milagres e libertação em favor dos necessitados (Mt 4.23). Aqui a Cristologia e a mensagem do Reino se unem, pois o próprio Jesus, com sua mensagem e obras, é evidência de que o Reino dos céus chegou (está próximo). O reconhecimento das suas obras, como sendo obras de Deus, é Cristologia, pois mostra que Jesus é o messias enviado de Deus (Mt 11.19).

A prova de que Jesus está realizando as obras pelo Espírito de Deus é um sinal de que o Reino dos céus chegou. É isso que Jesus afirma aos fariseus em resposta à acusação deles de que as obras de Jesus são autorizadas por Belzebu: Mas se é pelo Espírito de Deus que eu expulso demônios, certamente o Reino de Deus chegou a vocês (Mt 12.28). No Evangelho de Mateus o fazer milagres não é uma evidência da presença do Reino dos céus. Isso é demonstrado em Mt 7.22: “Muitos me dirão naquele dia: ‘Senhor, Senhor, nós não profetizamos em teu nome? Também não expulsamos muitos demônios e realizamos muitos milagres em teu nome?”. É necessário fazer a vontade do pai que está nos céus (Mt 7.21).

5.8.4.3 A mensagem aos pobres

Uma evidência da chegada do Reino de Deus para Mateus é que o Evangelho está sendo anunciado aos pobres (Mt 11.4). Essa a própria resposta de Jesus a João para demonstrar que o Reino chegou. O sistema religioso do Templo de Jerusalém não anunciava

esperança ou boa notícia aos pobres. Aliás, já ficou demonstrado acima, como o templo explorava fiéis em troca do favor divino. Os impuros, os aleijados, os mancos, os mendigos e todos os espoliados não tinham condições de manter o custo dos sacrifícios e obter o perdão dos pecados. A mensagem de Jesus é uma boa notícia aos que vivem sobrecarregados de pecados, por não terem condições financeiras de aliviá-los no Templo.

Antes e depois do grande bloco que inclui o Sermão da Montanha (Mt 5-7) e os dez milagres (Mt 8-9) aparece, em forma de moldura, a expressão de que Jesus passava por toda parte pregando o Evangelho do Reino (4.23; 10.35). A mensagem de Jesus é uma oferta de perdão gratuita. Não há necessidade de intermediação financeira. A única exigência do Reino é a aceitação incondicional da oferta de perdão e de alívio ofertada por Jesus: vinde a mim todos os que estão cansados e sobrecarregados e eu vos darei descanso. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para as vossas almas, pois o meu jugo é suave e o meu fardo é leve (Mt 11.28-30).

Então qual o conteúdo dessa pregação do Reino, segundo Mateus? Mateus faz questão de ressaltar que o conteúdo da pregação é o mesmo, tanto na boca de Jesus quando na de João: arrependei-vos, pois o Reino dos céus chegou (está próximo) (3.2; 4.17). O conteúdo dessa pregação fica ainda mais claro no Sermão da Montanha. Segundo Herman Ridderbos, há dois elementos que compõem esse conteúdo: primeiro, que o dom da salvação é oferecido gratuitamente no evangelho; segundo, que esse evangelho tem haver com exigência, com o comando no qual a salvação encontra sua expressão[998]. O presente é a oferta de graça e de perdão. A exigência imposta é simplesmente a aceitação do presente pelo qual não se fez nada para merecer.

Em outras palavras, a salvação é anunciada aos pobres, aos humildes, aos que sofrem; aos pequeninos em geral. Em seguida são anunciadas as exigências do Reino. As exigências não são como a Lei mosaica que devem ser seguidas apenas externamente. São, ao contrário, um padrão de justiça do Reino que evidenciam a recepção da salvação gratuita. Isto é, a justiça do Reino é a prova viva de que o praticante já se arrependeu e aceitou a oferta de graça do Reino de Deus. Como isso pode ser demonstrado? No Sermão da Montanha, primeiro temos as bênçãos gratuitas desse Reino – que são as bem-aventuranças; em seguida, encontramos os mandamentos, que por sua vez devem ser interpretados tendo como centro o amor.

Essa graça precisa ser aceita. É necessário humildade para recebê-la. É necessário despojar-se da justiça própria e confiar na justiça de Deus em Cristo. Aqui a mensagem do

---

998 RIDDERBOS, Herman. **A vinda do Reino.** A natureza do Reino, seus aspectos cumpridos, sua presença no mundo como resultado da primeira vinda de Cristo e sua consumação futura. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. p. 144-145.

Êxodo reverbera. Deus salva os que não podem se auto-ajudar. A mensagem do Reino de Deus é graça salvadora, mas exige do ser humano decisão, como é evidenciada na parábola do tesouro e da pérola de grande valor (13.44-46).

5.8.4.4 As ações de Jesus

No Antigo Testamento Deus se revela através de palavras e de ações. Deus fala na teofania e se revela na epifania. Todas as descrições da vinda do Reino dos céus em Mateus enfatizam as palavras e as ações de Jesus. Do ponto de vista literário foi assim que Mateus organizou seu evangelho. Ele é composto de narrativas e de sermões. As narrativas apresentam o atuar de Deus em Jesus, enquanto os sermões apresentam a mensagem do Reino na boca de Jesus. A pregação de Jesus é uma pregação com poder, pois as palavras são acompanhadas das obras. As ações de Jesus que evidenciam a chegada do Reino não são, porém, exclusivamente as ações milagrosas. Também a oferta de comunhão à mesa para publicanos e pecadores aponta para a chegada do Reino dos céus com a oferta de graça para pecadores, não para justos (Mt 9.13).

5.8.4.5 Graça em favor dos necessitados

Enquanto o ministério do Reino é definido pela palavra e pela ação de Jesus, a ação de Jesus, por sua vez, se divide em ação em prol dos pequeninos e ação contra os inimigos do Reino (este último já apresentado acima). É claro que até a ação contra Satanás visa a libertação e a defesa do oprimido. É em torno do necessitado que se centra ação de Deus em seu governo. Nisso também a teologia do Êxodo é chave hermenêutica para Mateus. Os milagres de Jesus não são meras demonstrações de poder, mas são ações de livramento para os que são oprimidos por algum mal, seja uma enfermidade física ou a exclusão social. Assim, à luz da hermenêutica do Êxodo, todas ações de Deus em Jesus são salvíficas e libertadoras.

A mensagem e a prática de Jesus deixam claros quem são os alvos da presença libertadora e salvífica de Deus. O nome Jesus já evidencia o aspecto salvífico. Em sua tentação no deserto deixou claro que não usaria o poder para beneficiar-se a si mesmo, mas usaria apenas para benefício do outro. Jesus se identifica com o faminto e com o necessitado. O início de seu ministério na Galileia também mostra a preferência do Deus que no passado preferiu se revelar para os escravos no Egito. Os discípulos que ele escolhe também indicam sua preferência pelos pequenos e pelos pecadores (Mt 9.9-13). Os milagres são destinados aos enfermos, aos doentes e aos pobres.

Deus procura o perdido e se compadece dos seres humanos (Mt 18.23-27). Essa mensagem de Jesus não é só para ele, mas deve também ser anunciada pelos que ele envia com a mesma mensagem. A mensagem do Reino dos céus não seria boas novas se não anunciasse o que é fundamental: por onde forem, preguem que o Reino dos céus chegou. Curem os enfermos, ressuscitem os mortos, purifiquem os leprosos e expulsem os demônios (Mt 10. 7-9). Essa é a maior evidência de que Deus chegou: o Reino de Deus anuncia salvação e acolhimento aos necessitados, os rejeitados os pobres e pecadores; todos têm espaço e encontram acolhimento em Jesus. Até os militares romanos, cobradores de impostos, prostitutas, leprosos, todos os que eram rejeitados pela religião e sociedade preconceituosa da época encontraram acolhimento em Jesus e em sua mensagem do Reino dos céus.

A mensagem-ação de Jesus anuncia o perdão dos pecados aos que são mendigos espirituais, os pobres em espírito (Mt 5.3). São os que são desprezados religiosamente por não possuírem nenhuma dádiva, nenhum mérito. São aqueles que são alvo de preconceito e que, acima de tudo, se reconhecem como necessitados do favor divino. A parábola dos trabalhadores na vinha contém essa mensagem. O Reino de Deus oferta graça aos que não merecem. Essa graça é capaz de ressignificar a existência dos desocupados e de lhes dar esperança e trabalho mesmo no fim do dia da existência (Mt 20.1-16).

O Reino dos céus é abrangente. Ele não se limita pelas fronteiras religiosas. Em Mateus o Reino se universaliza, em sua proposta e em sua mensagem. Isso acontece de duas maneiras: primeiro, ao dar um novo sentido, não-nacionalista, ao termo Israel e ao anunciar, de maneira programática, as bênçãos do Reino aos gentios, seja ele um centurião romano (Mt 8.5-13) ou uma mulher, chamada de cananeia (Mt 15.21-28), ambos, odiado pelos judeus. Jesus não só anuncia o Evangelho aos indignos como também assume todas as implicações de ser chamado de amigo de publicanos e pecadores por ofertar comunhão de mesa a eles (Mt 11.19).

Os pequeninos ganham a atenção especial no Reino dos céus. Quem são eles no Evangelho de Mateus? São as crianças, são as mulheres, são os pobres e necessitados. São todos os que são reputados como nada na sociedade dos dias de Jesus. O cuidado aos pequeninos não deve ser apenas o alvo de Jesus, mas também de sua comunidade: “quem recebe uma criança como esta em meu nome a mim me recebe” (Mt 18.5), “Cuidado para não desprezarem um só destes pequeninos” (Mt 18.10). Deus está preocupado com os que não podem se auto-ajudar e cuida deles (Mt 5.25-34).

No Evangelho do Reino a boa-notícia é exatamente que Deus se aproximou para salvar aqueles que não tinham sequer a esperança de um dia se aproximar da salvação – a partir da religião de seu tempo. Eles são aqueles do Êxodo que mesmo após receberem a mensagem de libertação, não lhe deram ouvidos, por causa da angústia e escravidão que

sofriam (Êx 6.9). São os que já perderam a esperança de sair do domínio do Egito, das trevas, algum dia, quando de repente irrompe o dia em que um galileu, por suas palavras e obras, anuncia: Deus desceu para libertá-los, ele se tornou Emanuel.

Assim, a pregação de Jesus, como uma das marcas principais do Reino de Deus, está fundamentada na graça de Deus em oferta de comunhão e de nova aliança (Mt 26.28). A graça de Deus oferta salvação e comunhão aos seres humanos em todo o Evangelho. Ela se revela através das palavras e ações de Jesus aos pequeninos e se concretiza com sua obra expiatória na cruz.

5.8.4.5.1 A vitória sobre Satanás e os demônios

A presença do Reino de Deus também pode ser vista como o reinado dinâmico de Deus invadindo a era presente (sem transformá-la na era vindoura). Então falar que o Reino de Deus chegou perto significa que Deus está agindo agora entre os seres humanos para livrá-los da escravidão de Satanás. É o anúncio de que Deus, na pessoa de Cristo, está atacando o próprio domínio de Satanás. O exorcismo de demônios é a prova de que o Reino de Deus veio entre os seres humanos e está em ação entre eles. A expulsão de demônios é em si uma obra do Reino de Deus. Usando a linguagem do presente e do futuro, é como se o poder de Jesus sobre os demônios fosse a revelação de que os poderes da eEra vindoura invadiram a presente era do mal. É a prova de que o Reino de Deus, aguardado para o futuro, já penetrou nesta era, já está presente entre nós.

O Reino de Deus está atacando o domínio de Satanás. Satanás não está ainda totalmente destruído, assim como Reino não está em sua plenitude. Mas, em Mateus, a evidência de que o Reino já chegou é que Satanás já está perdendo espaço à medida que o Reino de Deus avança (Mt 4.24). Isso pode ser constatado no relato da chegada de Jesus à região dos gadarenos com a consequente expulsão dos demônios (Mt 8.28-34). A expulsão de um demônio que causava mudez resulta em admiração da multidão. Eles relatam nunca ter visto algo assim em Israel (Mt 9.32); é sinal de que um novo tempo se iniciou. É essa a linguagem usada no Evangelho de Mateus: se Jesus expulsa os demônios pelo Espírito de Deus[999], o Reino de Deus já chegou (Mt 11.28).

A linguagem é ampliada no versículo seguinte (Mt 11.29). Utilizando a metáfora da casa, Jesus refere-se a si mesmo como o valente que entra na casa de um valente, o amarra e

---

[999] Lucas usa a expressão “dedo de Deus”, em vez de Espírito de Deus. A expressão “dedo de Deus” é usada no Êxodo. É pelo dedo de Deus que as pragas são realizadas (Êx 8.19); as tábuas da lei foram escritas pelo dedo de Deus (Dt 9.10); E os céus são obras das mãos de Deus (Sl 8.3). Aqui, entretanto, Mateus se relaciona mais com a teologia do deuteroisaías (Mt 12.18; Is 42.1).

depois leva seus bens[1000]. Então se Jesus expulsa demônios e, nessa metáfora, amarra o valente, então tem mais poder do que ele. Por meio do poder maior, Jesus prende o "homem forte" e despoja sua "casa". É sinal de que o Reino de Deus avança à força[1001]. Esse é um dos possíveis sentidos aplicados à igreja (Mt 16.18). As portas do Hades não poderão resisti-lhe. O Reino é ativo e avança. Essa não é ação exclusiva de Jesus - é conferida também aos discípulos. Por onde forem, devem proclamar: O Reino dos céus chegou (está próximo). Curem os enfermos, ressuscitem os mortos, purifiquem os leprosos e expulsem os demônios (Mt 10. 7-8).

O Reino de Deus acontece quando a presença de Deus se manifesta libertadora. Quando as forças de opressão de satanás são derrotadas. O Reino de Deus destrói o Reino de Satanás. No Êxodo, a proclamação do reinado de Deus é feita a partir da libertação do povo, o que se deu após o enfrentamento de Deus com as forças de opressão. Em Mateus também o Reino de Deus entra em conflito com as forças de Satanás. E o domínio de Satanás abrange a existência como um todo. Ela alcança o âmbito espiritual, mas também os aspectos concretos da vida. Assim como Deus tem os instrumentos de mediação do Reino, também Satanás tem representante e mediadores do seu Reino.

Em Mateus as forças mediadoras do Reino (melhor domínio) de Satanás são os demônios (Mt 10.8), Mamom (Mt 6,24), a morte (Mt 11.5) o império e o Templo (Mt 4.8). No Evangelho de Marcos, os exorcismos são as primeiras marcas da chegada do Reino (Mc 1.21-28). Essa ênfase também existe em Mateus, mas ela aparece, pela primeira vez, através da luta de Jesus contra o demônio, quando ele está sozinho no deserto. A expressão de Jesus "retira-te Satanás" (Mt 4.10) é programático, pois apresenta a vitória de Jesus sobre os demônios no restante do Evangelho. Aliás, toda a tentação é programática; as vitórias conquistadas no deserto reaparecem no ministério de Jesus e também na Cruz. Onde quer que o Reino de Deus chegue, ele enfrenta e vence as forças satânicas, anulando significativamente o seu poder.

Os exorcismos mostram a luta cósmica na história para inaugurar o escatológico reinado de Deus. De acordo com o AT, vinda do Reino de Deus representaria a derrota dos inimigos de Israel e dos deuses das nações (o que aparece embrionariamente no Cântico do Mar)[1002]. Essa esperança foi preservada no judaísmo e está presente nas principais expectativas nacionalistas da vinda do Reino nos dias de Jesus. Nos Salmos de Salomão, texto do primeiro

---

[1000] Ladd mostra como alguns estudiosos tem visto em Mt 11.29 uma vitória de Jesus sobre Satanás antes do exorcismo. Seria, portanto uma referência a uma queda mítica de Satanás no Céu ou à vitória que Jesus conquistou sobre Satanás em sua tentação? LADD, George Eldon. **Jesus and the Kingdom:** the eschatology of biblical realism. New York: Harper & Row, 1964. p. 148.

[1001] CARSON, 2010, p. 344.

[1002] Mq 4.11-13; Sf 3.8; Is 31.4-9; Ez 38.39; Jl 3.9-15; Zc 12.1-19; 14.1-3.

século, a expectativa é: Contemplai, ó Senhor, e levanta a eles o seu rei, filho de Davi, [...] para que ele reine sobre Israel, teu servo. E cingi-lo com força, para destruir governantes injustos; e que ele possa purificar Jerusalém das nações que a pisoteiem até a destruição; E ele purgará Jerusalém, tornando-a santa desde a antiguidade:[1003] (Salmos de Salomão 17. 23-25, 33).

Também outros textos como o Testamento de Moisés (capítulo 10)[1004] e até a literatura de Qumran – com o conflito da luz contra as trevas – demonstram a compreensão judaica do Reino de Deus em termos políticos. A interpretação da esperança profética em Mateus ganha termos espirituais em vez de conflito militar. A vinda do Reino de Deus como um evento escatológico significa nada menos que a destruição do mal e de seus anjos no fogo eterno na *parousia* do Filho do Homem (Mt 25.41). Ou seja, o sentido da expulsão dos demônios é que antes da conquista escatológica do Reino de Deus sobre o mal e a destruição de Satanás, já agora, no tempo presente, o Reino de Deus invadiu o domínio de satanás para lhe dar uma derrota preliminar, mas decisiva[1005].

É necessário, porém detalhar ainda mais o que foi exposto acima. Ladd destaca que o conflito aguardado na expectativa profética e interpretado em termos nacionalistas é visto na perspectiva do conflito de Deus contra Satanás. Isso é verdade. Porém, não se deve com isso concluir que os inimigos do Reino são apenas espirituais. É verdade que o Reino de Deus já invadiu o domínio de Satanás. Porém o domínio dele não está restrito ao âmbito espiritual, mas também se instrumentaliza de instituições concretas e históricas. Ou seja, a mensagem de Jesus também foi essencialmente política, pois foi entendida como ameaça ao status quo adquirido tanto da liderança religiosa quanto do representante do Império.

O discurso do Êxodo e sua linguagem de enfrentamento reaparecem em Mateus. O Reino dos céus enfrenta as estruturas concretas contrárias a ele. Em Mt 10 aparece o confronto com as forças da morte, com o mar, com a legião (outro símbolo do império). O império está aí representado; todo domínio da força militar, da economia, do projeto imperialista terão de ser enfrentados. Em Mt 10 o enfrentamento dessas forças se dá simbolicamente, através dos atos de Jesus. A falência de Roma é representada pela a legião expulsa e pelos porcos afogados no mar. O símbolo do confronto do Templo é a cura da mulher que perde sangue e está impura pela a lei.

O confronto das forças contrárias ao Reino dos céus ocorre em duas vertentes. O primeiro confronto é contra os que se pensam rei em nome de Deus (Templo) – e Jesus os

---

[1003] **PSEUDEPIGRAPHA** of the Old Testament. R. H. Charles, Ed. Bellingham, Washington: Logos Research Systems, Inc. 2004. 2:649. Tradução minha.

[1004] **APÓCRIFOS** e Pseudo-epígrafos da Bíblia, 2005.

[1005] LADD, c1964, p. 146-147.

derruba completamente; segundo, há o enfrentamento aos que se fazem rei com as forças das armas e do mercado – que é o império (representado pelo mar, na legião, nos porcos). Esses dois poderes estão aliados. O sacerdote era, provavelmente, subordinado ao governador. Era um aliado de Roma como os herodianos. O verdadeiro detentor do poder é Roma; e a estrutura religiosa lhe serve com a legitimação ideológica. No final da narrativa de Mateus, o verdadeiro detentor do poder, Pilatos, é o que lava as mãos. É o símbolo mais ridículo do império. Não tem coragem de dizer sim ou não, mas lava as mãos e manda crucificar. É o governador fazendo as vontades dos súditos, não a serviço da vida, mas da morte (crucifica-o)[1006].

Após o enfrentamento das forças concretas do domínio de Satanás em Jerusalém, o último capítulo de Mateus apresenta a vitória de Jesus. O último capítulo é também a chave de leitura do evangelho: "Todo o poder me foi dado nos céus e na terra". O rei está no último capítulo. Ele é o morto que está de pé, diante dos incrédulos. Não acreditavam nele. Mesmo assim ele disse: ide, anunciai. Nisso também consiste o triunfo do rei em Mateus. Diferente de Lucas e de Marcos, em Mateus o rei aparece triunfante num monte, à semelhança do Êxodo (Mt 28.16; Êx 15.17-18; Êx 20; 24). O monte era um monte que Jesus indicara na Galileia. O Reino que iniciou de maneira simples na Galileia (Mt 4.12) termina triunfante, com todo poder, também na Galileia (Mt 28.16). É nesse monte que Jesus diz: "Todo o poder me foi dado nos céus e na terra".

5.8.5 O aspecto futuro do Reino

O Reino de Deus tem seu aspecto presente já iniciado com Jesus. Mas vale ressaltar que o Reino não é só uma realidade presente, como pensou C. H. Dodd,[1007] propondo uma escatologia realizada do Reino de Deus. O Reino de Deus é realidade no presente, mas é esperança futura. O Reino de Deus é futuro, é esperança, é a meta da história. Essa esperança consiste no fato de que o Deus que já se aproximou hoje consumará e tornará pleno o seu governo eliminando da história as suas ambiguidades.

No futuro Deus convidará a muitos para participarem do seu banquete escatológico e também infligirá juízo aos que rejeitaram a oferta de graça. Essa imagem do banquete escatológico é muito comum nos Evangelhos. Em Mateus o convite para a comunhão à mesa é algo presente na vida de Jesus (Mt 9.9-13, 15), mas é também algo futuro, como descreve a parábola do banquete de casamento (Mt 22.1-14) e a promessa feita por Jesus de beber do

---

[1006] GALLAZZI, 2018.
[1007] DODD, C. H. **Las parabolas del Reino**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

vinho novo novamente no Reino de meu pai (Mt 26.29). O banquete escatológico junto com a expectativa da peregrinação das nações a Jerusalém (Mt 8.11) apontam para o aspecto futuro.

A oração do pai nosso demonstra isso, junto com as parábolas da *parusia*. Além da oferta de graça, para o futuro está reservado o dia de juízo (Mt 11.24; 12.36). As imagens do Senhor voltando de uma viagem alertam para a iminente e surpreendente vinda do Reino (Mt 25.14). Com a vinda do Reino no futuro haverá juízo. Em quase todas as parábolas e passagens do final do Evangelho de Mateus existe a perspectiva de juízo (Mt 24.45; 25.31; Mt 13.47; 13.30; 25.10; Mt 7.23, 23.13). Como afirma Brakemeier: o Reino de Deus também virá para os que não desejarem[1008].

Não é necessário ter de escolher entre uma realidade futura ou presente para descrever o Reino de Deus. A pregação de João e de Jesus "arrependam-se, pois o Reino dos céus chegou", mostra que o domínio de Deus já se aproximou. Marcos diz que o tempo está cumprido (Mc 1.15). Nesse sentido o Reino de Deus está próximo e se inicia com Jesus. Tudo o que o Reino de Deus deveria ser, segundo o AT, se cumpre em Jesus. E tudo que o Reino haverá de ser um dia, em Jesus já se antecipa. Isto é, como o Reino de Deus não é um espaço, mas uma dinâmica, visivelmente em Jesus, significa que o Reino já começou, já tem seu aspecto visivelmente presente, mas não totalmente pleno, visto que ainda vivemos num mundo atravessado pelas ambiguidades e pela influência de Satanás através das estruturas espirituais e históricas.

No Evangelho de Mateus, mesmo aquilo que se aguarda para o futuro, não é algo que está muito distante. Há uma perspectiva do Reino que se presentificará logo. Isso pode ser evidenciado com a linguagem da proximidade (o Reino de Deus chegou, está próximo Mt 3.2; 4.17; 10.7). A realidade da graça se iniciou em Jesus. Mas a realidade do juízo ainda está reservado para o futuro **(**Mt 7.2-22; 25.34; 26.29). O Reino de Deus é inaugurado na igreja e é sua vida. Mas ele será revelado de uma forma nova no porvir quando o Rei voltar, quando houver a colheita, os ímpios forem julgados, e houver a glória de Deus, por meio do Filho do homem, sobre os redimidos sobre a terra (Mt 13.37-43).

O juízo e a condenação estão reservados para todos os que rejeitaram a oferta da graça e o convite ao arrependimento. O arrependimento (*metanoia*), a mudança, é a evidência de que o Reino de Deus foi aceito. O Reino de Deus acontece para o ser humano quando ele é tomado por uma nova justiça (Mt 6.23). Os que não aceitarem a dádiva da graça e não produzirem fruto será como árvore cortada e lançada no fogo (Mt 3.10).

[1008] BRAKEMEIER, 1984, p. 37.

Isso é ilustrada na parábola dos lavradores em Mt 21. Certo proprietário de terras plantou uma vinha e fez uma viagem deixando na propriedade os lavradores arrendatários. Na época da colheita enviou os servos para receber os frutos, mas os lavradores espancaram, mataram e apedrejaram os servos. Então o dono da vinha enviou outros servos, os quais tiveram o mesmo destino dos anteriores. Por último, o senhor da vinha enviou o herdeiro – o próprio filho. Os lavradores, entretanto, querendo ficar com a herança, lançaram o filho fora da vinha e o mataram. Então surge uma pergunta na parábola de Jesus: o que fará o dono da vinha quando ele vier? Certamente trará juízo os que rejeitaram e arrendará a vinha a outros para que lhe deem frutos (Mt 21.33-42). É aí que surge a importante mensagem: Por isso eu lhes digo que o Reino de Deus será tirado de vocês e dado a um povo que produza frutos do Reino. (Mt 21.43).

Essa mesma verdade é ilustrada no relato da figueira seca (Mt 21.18-22). Israel e sua liderança religiosa são a figueira que tem folhas, mas não produzem frutos. Trata-se de uma religiosidade estéril, que aparenta ter fruto, visto que está cheia de folhas, mas é complemente enganosa. O destino da figueira será o mesmo da liderança religiosa e do templo. Pois os que aceitaram a mensagem do Reino precisam evidenciar os frutos em sua vida.

5.8.6 A comunidade de Jesus e o Reino de Deus

A comunidade dos discípulos de Jesus é a comunidade do Reino. Ela deve refletir a mensagem e também as ações de Jesus em sua prática de vida. Quando a comunidade incorpora em sua convivência a prática de Jesus, ela se identifica como comunidade do Reino. O conteúdo da mensagem de Jesus é o mesmo conteúdo da mensagem que os discípulos devem anunciar, não há distinção (Mt 10.7-9). Também a prática da justiça do Reino deve caracterizar a vida dos discípulos de Jesus. Os princípios ensinados no Sermão do Monte se materializam na vida de Jesus e voltam a aparecer nas instruções para comunidade de Mateus nos capítulos 18-20.

5.8.6.1 Quem faz parte da comunidade do Reino

A pergunta pela composição da comunidade do Reino passa pela pergunta: “Quem pode entrar no Reino dos céus?” ou “A quem pertence o Reino dos céus?”. Aqui volta a pergunta já feita para o Antigo Testamento: quem é a comunidade sobre a qual Deus reina? Na Bíblia Hebraica, uma resposta de teor profético era diferente da resposta palaciana e da sacerdotal. Dependendo da resposta muda-se o rosto de Deus e, nesse caso, é possível conhecer melhor o *Iahweh* de Jesus. A resposta para a pergunta “quem é o meu povo”, em

Mateus, pode ser alcançada através da análise do Evangelho como um todo ou de maneira muito mais simples na própria resposta de Jesus. Nas bem-aventuranças o Reino dos céus pertence aos pobres em espírito e aos que sofrem. A pobreza de espírito é a primeira bem-aventurança e o sofrimento é a última. Tanto a primeira quanto a última são equivalentes. O sofrimento não é algo que se deva buscar, mas uma consequência e bem-aventurança.

Essa resposta de Jesus é um ataque à mensagem da estrutura religiosa em seu centro. O acesso a Deus independente do templo, conforme pregava Jesus, afetava a popularidade e os cofres do templo. Por isso, no conflito entre Jesus e o templo (entre o verdadeiro tabernáculo de Deus e o Templo), pareceu, momentaneamente, que o templo prevaleceu. Mas não. O templo caiu e ficou derrubado, Jesus, entretanto, ressuscitou. Em três dias o tabernáculo de Deus, em Jesus, levantou para nunca mais cair; o templo foi derrubado para nunca mais prosperar.

A condição pureza, a condição social e econômica eram critérios que definiam o acesso a Deus, conforme as barreiras erigidas pelos responsáveis pela religião do templo. A ausência de condição financeira para bancar a indulgência do templo era o muro que fazia separação os estratos sociais e entre os puros e impuros, salvos e não salvos. Porém o grupo para o qual Jesus dirige a mensagem do Reino era constituído pelos marginalizados. Entre os excluídos estavam também os publicanos, as mulheres, as prostitutas e as crianças[1009].

Toda a interpretação religiosa com sua base ideológica (lei) era usada para enriquecimento, para separação. O Reino de Deus anuncia uma mensagem que vai na contramão da lógica dos Reinos humanos. A lógica no Reino de Deus é que os últimos serão os primeiros (Mt 19.30). Os pobres de espírito é que herdarão o Reino dos céus e são os humildes, não os poderosos que herdarão a terra (Mt 5.3,5). O Deus de Jesus é o Deus que convida à comunhão. A comunidade é constituída por todos os que, mesmo sendo considerados indignos, aceitam a gratuidade do Reino, sejam eles os proscritos, os considerados pecadores e excluídos pelo Templo (Mt 9.9-13), gentios (centurião romano) (Mt 8.5-13), uma mulher estrangeira (siro-fenícia, chamada de cananeia) (Mt 15.21-28) ou ainda as crianças – símbolo da pequenez e dependência (Mt 19.13-15). Essa mensagem ganha um tom provocante em Mateus, especialmente quando Jesus, diz aos chefes dos sacerdotes e aos líderes religiosos que os cobradores de impostos e as prostitutas entram no Reino de Deus primeiro, antes deles (Mt 21.31; cf. 21.23).

É importante ressaltar que pobreza não é certeza de ingresso garantido no Reino dos céus, segundo o Evangelho de Mateus. O Evangelho é, de fato, anunciado aos pobres. E essa

---

[1009] NEUTZLING, Inácio. Jesus e os marginalizados do seu tempo. Uma meditação bíblica. In:_____. **Categorias de marginalidade na Bíblia.** Petrópolis: Vozes, 1989. p. 49-52.

é a novidade nos tempos de Jesus. Porém isso não encerra a mensagem. De acordo com o Sermão do Monte, os pobres em espírito é que possuem o Reino dos céus. É necessário reconhecer a necessidade individual e aceitar essa mensagem gratuita, mediante o arrependimento, conforme anunciado por João e por Jesus: arrependam-se (Mt 3.2; 4.17).

Os que se reconhecem necessitados são os que acessam o Reino de Deus. Como o Reino de Deus é uma dádiva e ao mesmo tempo responsabilidade, reconhecer a necessidade e aceitar a oferta da graça são ações necessárias. Esse aspecto revela uma parte da natureza do Reino de Deus, conforme afirma Schnelle: o Reino é a riqueza de Deus, sua bondade que dá graça e exige aceitação do ser humano. Onde o domínio de Deus ganha espaço, ali, unicamente Deus é o doador e o ser humano, o receptor diante do Reino[1010]. Reconhecer-se sem posses, sem méritos, sem condições, sem justiça, totalmente dependente é condição prévia para ingresso no Reino de Deus.

Para a comunidade do Reino, a mensagem do Reino não é direito – como poderiam pensar os que se imaginavam o verdadeiro Israel nacional. A mensagem do Reino é dádiva e responsabilidade. Deus não exige nada para ingresso no Reino, porém, depois de fazer parte da comunidade, Deus não aceita menos que a prática de Jesus. A igreja deve cuidar dos pequenos (Mt 18.1-9), ir atrás dos perdidos (Mt 18.10-14), restaurar o ofensor (Mt 18.15-20), perdoar os devedores (Mt 18.21-35), honrar as mulheres (Mt 19. 1-9), receber as crianças – como modelo dos que acessam o Reino dos céus (Mt 19.13-15), não supervalorizar as riquezas (Mt 19.16-23) e agir graciosamente para com os que chegam por último (os pobres e marginalizados) na comunidade do Reino (Mt 20.1-16).

5.8.6.2 O novo Israel é ressignificado na comunidade do Reino

No Evangelho de Mateus a comunidade da fé é ressignificada. Não há que se falar mais em Israel no sentido nacionalista, visto que o Reino de Deus tem perspectivas de universalização. Os indignos ganham um novo lugar na comunidade. Mateus atribui um novo lugar aos gentios dentro da comunidade; isso vale também para a mulher. Na comunidade do Reino não há critério racial, étnico, político, social, econômico, de gênero ou de denominação religiosa. No milagre da multiplicação dos pães e também através dos milagres realizados fora de Israel percebe-se que Jesus estava reunindo uma nova comunidade, destruindo o que separava os judeus dos gentios. A segunda multiplicação dos pães (Mt 15.32-39) é precedida

---

[1010] SCHNELLE, 2010. p. 115.

por uma sessão de cura para muitos gentios em Decápolis[1011], onde Jesus realiza um belo gesto messiânico reunindo os doentes aos seus pés e assim relembrando a missão do evangelizador do Reino segundo Isaias.

A pergunta que se faz a essa altura é: qual o significado de Israel na mensagem do Reino dos céus, segundo Mateus? Será que Israel é ainda visto em termos nacionalistas? Ao dizer que foi enviado para as ovelhas perdidas da casa de Israel (Mt 15.24), estaria Jesus ensinando que para pertencer ao Reino de Deus é necessário ser Israel no sentido nacionalista? Desde o Antigo Testamento, a partir da perspectiva do Êxodo, Israel está em aliança com *Iahweh.* Na teologia de Mateus, os discípulos são comparados às ovelhas. Em Mateus 26.31 utiliza-se o texto de Zacarias 13.7 e se aplica a Jesus e à sua morte: "*Então, Jesus lhes disse: Ainda esta noite, todos vocês ficarão escandalizados comigo; porque está escrito: Ferirei o pastor, e as ovelhas do rebanho ficarão dispersas*".

O povo de Israel estava sem pastor e Jesus se apresenta como o pastor das ovelhas perdidas da casa de Israel. Israel foi eleito e por isso tinha uma responsabilidade. Mas o povo eleito confundiu reponsabilidade com privilégio. Confundiram incumbência com eminência e obrigação com elevação. Na parábola da vinha (Mt 21.33ss), a rejeição de Israel está prefigurada, mas também está prevista a instituição de um novo povo de Deus, uma nova comunidade, outra nação, o Israel espiritual.

Esse novo Israel foi identificado com os discípulos e os seguidores de Jesus, de modo que agora não há nenhum mérito em ser filho da Abraão do ponto de vista étnico e nacionalista, como predisse João Batista (Mt 3.9; Lc 3.8). Pois a nova comunidade não é estabelecida pelos critérios nacionais ou genealógicos[1012]. Então, a chave para compreender a ideia sobre o verdadeiro Israel reside em parte na tipologia das passagens em que Mateus apresenta Jesus em sua própria vida cumprindo vários aspectos da vida da nação[1013]. De acordo com Mateus, Jesus faz em sua vida o caminho de Israel: *Do Egito chamei meu filho (Mt 2.15).*

Jesus é o pastor, líder e representante que concentra em si o destino da nação. O termo Israel é ressignificado, visto que agora pertencer a "Israel", ao novo Israel, é pertencer a Jesus, o verdadeiro pastor de Israel. Agora o critério não é nacionalista, *mas relacional*. É por meio do relacionamento com Jesus que seu povo, independente da nacionalidade, torna-se o Israel de Deus. O relacionamento com Jesus é o meio através do qual o povo que aceita a Cristo se constitui em comunidade distinta, que é a comunidade do Reino – o povo da nova

---

1011 Mateus 15.29-30. Marcos 7.31 registra a informação de que essa região onde Jesus cura muitos doentes e multiplica os pães é a região de Decápolis, um território também pagão que era composto por dez cidades.
1012 GUTHRIE, 2011, p. 711.
1013 LADD, 2003, p. 293.

aliança. Mateus chama essa comunidade de *ekklēsia*, que é um termo do Antigo Testamento na versão grega da Bíblia Hebraica para se referir à assembleia de Israel. A diferença é que agora essa assembleia, ou *ekklēsia*, é identificada numa relação de pertença a Jesus e ao Reino dos céus. Jesus a descreve agora como *"minha ekklesia",* minha igreja (Mateus 16.18)[1014].

Agora os discípulos do Reino são o embrião dessa nova comunidade. E o número doze não foi incidental, mas provavelmente simbolizava as tribos da nação de Israel. O próprio Mateus mostra Jesus apresentando a nova lei para o novo Israel. A esses discípulos, embora não tenham sido chamados de Israel, Jesus anunciou a salvação e os comissionou a pregar a outros, por isso podem ser vistos como o remanescente fiel de Israel[1015]. Assim, todos os que aceitassem a mensagem do Reino também fariam parte do novo, único e verdadeiro Israel.

Para Mateus, Israel encontra seu futuro na *ekklēsia*, a igreja, o povo que reconheceu Jesus e recebeu a mensagem do Reino anunciada por ele. Isso não significa a inexistência de futuro para os judeus no Reino ou que a missão da igreja sirva apenas aos gentios. A igreja, ou o novo Israel, compreende os crentes judeus e gentios; a missão dos discípulos é para todas as nações, o que também inclui a nação judaica[1016]. Ou seja, como afirma Donald A. Hagner[1017]: "A igreja não toma o lugar de Israel, antes Israel encontra sua verdadeira identidade na igreja" – a comunidade do Reino.

5.8.6.3 A justiça do Reino na prática da comunidade do Reino

A mensagem de Jesus estava fundamentada na Escritura, mas sua preocupação era com a vontade de Deus revelada na Escritura. Ele podia distinguir com clareza entre a letra da lei e o espírito da lei. Em Mateus a parte ética de Jesus tem estreita conexão com a lei dada por Deus no Sinai. Demonstramos, no capítulo anterior, como *Iahweh* reina com justiça e que sua justiça é a justiça em favor dos mais desprotegidos: é em favor da criança, do órfão, da viúva, do estrangeiro e do escravo. Nos ensinamentos do Reino a justiça é algo tão importante que buscar a justiça chega a ser sinônimo da busca do Reino: buscai o Reino de Deus e sua justiça (Mt 6.33).

A crítica de Jesus ao modo como os religiosos do seu tempo lidavam com a lei é dura no Evangelho de Mateus. Os fariseus e mestres da lei se assentam para ensinar a lei, mas só colocam fardos pesados sobre os ombros dos homens; fardos que eles não estão dispostos a

---

1014 LADD, 2003, p. 293.
1015 GUTHRIE, 2011, p. 711.
1016 MARSHALL, I. Howard. **Teologia do Novo Testamento:** diversos testemunhos, um só Evangelho. São Paulo: Vida Nova, 2007. p. 113.
1017 HAGNER, Donald A. apud MARSHALL, 2007, p. 113.

carregar (Mt 23.2-4; cf. 15.3). Com essa prática, os escribas e fariseus fecham a porta do Reino dos céus diante dos homens; não entram, nem deixam os outros entrar (Mt 23.13).

Ao contrário dos fariseus que se assentam para ensinar algo que não estão dispostos a praticar, Jesus senta-se no monte, conforme Mt 5, para ensinar uma ética que provém do amor. A vinda do Reino de Deus, como um novo tempo, também justifica uma nova interpretação da Torá. A Torá ganha nova perspectiva no horizonte do anúncio da *basileia*, no qual o futuro já se antecipa hoje como evento que dá vida e salvação (Mt 11.5). As instruções da Torá são avaliadas em correspondência ao domínio de Deus, vivido por Jesus, cujo critério é a vontade de Deus centrado no mandamento do amor (Mt 5.43-48; 9.13; 12.7; 23.23; 7.12)[1018].

Em Mateus toda a vontade de Deus é interpretada tendo o amor como chave hermenêutica. Em Mateus encontra-se o mandamento do amor ao próximo (Mt 19.19), do amor ao inimigo (Mt 5.43) e o duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo (Mt 22.37-40). Para Jesus desses dois mandamentos depende toda a lei. As afirmações éticas de Jesus apresentam claramente uma estrutura interna, na qual o mandamento do amor é o centro. A vontade de Deus, através da ética do Reino, pretende colocar o ser humano em sua condição criatural. Assim como as ações de Jesus visavam o necessitado, também seu ensino ético prioriza valorização ao ser humano, com aquilo que Deus desejou que ele fosse enquanto criatura[1019]. Nesse ensinamento a rejeição ao divórcio visa a valorização da mulher, não o seu repúdio (Mt 5.31; 19.7).

Em seus ensinos Jesus relativiza a lei e o Templo. Tanto um quanto o outro tem de estar a serviço da vida (Mt 12.1-12). Carlos Dreher, citando Agostinho, escreve que Deus escreveu dois livros: a Vida e a Bíblia. O primeiro livro escrito por Deus é a Vida. O segundo é a Bíblia. E Deus só escreveu o segundo livro, porque o primeiro já não ia muito bem; por causa da maldade humana, já que o ser humano não conseguia perceber a Revelação de Deus em meio à vida[1020]. Isso significa que a Bíblia deve estar em função da vida. Jesus interpreta a Escritura como voltada para a restauração da vida em comunhão com Deus, de acordo com o propósito do criador. A aplicação da letra da lei sem ter como alvo o restabelecimento da vida – como faziam os religiosos do tempo de Jesus – é sinônimo de opressão (Mt 23.4) e morte.

No Êxodo, a lei foi uma dádiva de Deus para os que foram redimidos e, portanto, estavam sob o reinado de Deus. A lei era uma dádiva e responsabilidade. Era dádiva na medida em que no Êxodo ela é cláusula de uma aliança da qual Deus o autor e protagonista. O

1018 SCHNELLE, 2010, p. 102.
1019 SCHNELLE, 2010, p. 134-136.
1020 DREHER, Carlos A. **A caminho de Emaús:** leitura bíblica e educação popular. Belo Horizonte: CEBI, 1993. p. 23.

fundamento de toda a lei é a redenção: Eu sou o Senhor, teu Deus, que te tirou da terra do Egito, da terra da escravidão, [por isso] não terás outros deuses [...] (Êx 20.2-3). A lei enquanto cláusula de aliança é sinal de que os que foram escravos do Egito agora pertencem a *Iahweh*, o suserano que os libertou.

Para Mateus o termo aliança parece não ser central, mas se no Êxodo a lei era uma evidência da libertação, em Mateus é resultado do advento do Reino de Deus. A prática da justiça, conforme ensinada por Jesus, é símbolo de pertencimento ao Reino dos céus. A prática da lei no Êxodo não é para se alcançar a liberdade. Em Mateus a prática da lei descreve o estilo de vida de quem aceitou a oferta do Reino e já pertence a ele. E essa vontade de Deus é para o ser humano como um todo; é para todos os aspectos da sua vida. O dinheiro de César pode até pertencer a César, mas o ser humano pertence a Deus (Mt 22.21).

A lei não é mais algo exterior e a justiça dos que pertencem ao Reino deve ser superior à justiça dos escribas e fariseus (Mt 5.20). A reinterpretação da lei mostra que Jesus alcança um nível mais profundo da vontade de Deus. Ela deve estar no coração. Talvez seja adequado dizer que a interpretação de Jesus não é uma interpretação nova. É nova no sentido de que ela não é utilizada nos dias de Jesus pelos religiosos de seu tempo. Mas é antiga no sentido em que uma correta interpretação da lei não a veria como mero cumprimento externo para alcançar a redenção. Aliás, no Êxodo, a lei vem para os que foram libertos e redimidos do Egito.

Nesse sentido, a lei no Êxodo é graça de Deus aos libertos como instrumento de assegurar e de evidenciar a liberdade. Ela veio como demonstração do amor gracioso e libertador de *Iahweh* no Êxodo. Em todo caso, a interpretação literalista é condenada. Jesus está preocupado com a vontade de Deus, vontade impressa no coração, uma vez que as obras externas serão reflexo do estado do coração (Mt 7.17); Jesus está preocupado com o espírito da lei. A lei deve ser obedecida no espírito do amor, com gratidão pela graça recebida com a proclamação de perdão na mensagem do Reino de Deus.

5.8.6.4 As exigências do Reino

O Reino dos céus é dádiva que precisa ser aceita. O Reino se apresenta exigindo do ser humano uma decisão existencial. É necessário engajamento do ser humano. Não há nada que o ser humano possa fazer para trazer o Reino, visto que o Reino é de Deus. Entretanto, o ser humano é chamado em Mateus para se decidir em favor do Reino, para proclamar o Reino e para viver a realidade do Reino. Algumas parábolas do Reino, em Mt 13, evidenciam a exigência radical feita pelo Reino ao ser humano. A mensagem de João Batista e de Jesus continha dois conteúdos: primeiro, o Reino de Deus chegou (está próximo) – isso é ação

divina, exclusivamente; em seguida vem a parte: arrependam-se – isso evidencia a ação humana (Mt 3.2; 4.17).

A parábola do semeador sintetiza as quatro decisões do ser humano em relação ao Reino. Mostra as formas de recepção dessa mensagem. A culpa não é do semeador por jogar a semente à beira do caminho, em terreno pedregoso, ou entre os espinhos. O ser humano é responsável pelo solo que possui. O coração do ser humano é fruto das próprias ações do ser humano. O primeiro solo (à beira do caminho) representa o que quer o Reino de maneira amistosa; na verdade não recebe o Reino; a semente não cai dentro do solo. Ela é arrancada. O segundo solo representa o que quer o Reino, mas não está disposto a enfrentar o sofrimento, se for necessário. O terceiro (entre os espinhos) é o que quer o Reino de Deus mais tudo. Não está disposto a abrir mão de riquezas e as preocupações da vida pelo Reino. Só o quarto é o que recebe o Reino como tem de ser recebido produzindo os frutos do Reino adequadamente (Mt 13.1-23).

A exigência feita pelo Reino também é demonstrada nas parábolas do tesouro escondido e da pérola preciosa. O Reino de Deus tem tanto valor que a pessoa que o encontra está disposta a abrir mão de tudo para receber o Reino. As exigências do Reino colocam o ser humano diante da necessidade de agir pró ou contra o Reino. Nada menos que a entrega total é aceita. É tudo pelo Reino. A melhor demonstração disso é o chamado que Jesus faz para que pessoas o seguissem. A aceitação do Reino tem início no arrependimento, mas a entrega total só se caracteriza mediante o seguimento (Mt 4.18-22; 10). Esse seguimento deve ser tal que o discípulo deve estar pronto a seguir o mestre no mesmo caminho: “quem quiser seguir-me negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me”. (Mt 16.24). No seguimento o discípulo se identifica com o mestre, em sua mensagem (Mt 10.7), em suas obras (Mt 10.8), em sua morte (Mt 16.24), mas também em seu galardão (Mt 16.27).

5.8.6.5 A mensagem do Reino para a comunidade de Mateus

A comunidade de Mateus certamente viveu o período da destruição de Jerusalém. Nesse evento, os cristãos não somaram com os zelotes. Não partiram para a guerrilha, mas fugiram, segundo Josefo, e foram considerados traidores. O concilio de Jâmnia considerou os cristãos como traidores e como violadores do Templo e da lei de Moisés. A crise causada pela destruição do templo possivelmente se abateu sobre todo o judaísmo. É possível também que a comunidade de Mateus tenha sido afetada com dúvidas acerca do templo. Pois nenhuma das expectativas referentes ao Reino de Deus na época de Jesus, com exceção dos samaritanos, aguardava o Reino sem o templo. A mensagem de Jesus pode ter sido atualizada: o projeto do Reino dos céus não usa as armas do império. O Reino de Deus não depende do templo. Aliás,

é talvez por isso que seja Reino dos *céus*, porque *céus* na teologia de Mateus é o oposto de Jerusalém. Mateus tem essa conotação direta com Jerusalém destruída[1021].

O Templo fazia parte do projeto de Reino de quase todos os grupos de Israel, com exceção dos samaritanos. Para os essênios, zelotes, fariseus, saduceus, para todos, Jerusalém era a capital do Reino de Deus. Mateus tem de lidar com uma Jerusalém que não existe mais. Então tem uma comunidade que está na dúvida e para a qual Mateus escreve dizendo: Jerusalém já foi abalada quando Jesus entrou nela (Mt 21.10) e foi novamente sacudida (Mt 27.51) quando Jesus morreu. Isso era programático, conforme anunciado por Jesus: não ficará aqui pedra sobre pedra (Mt 24.2).

5.8.7 As parábolas do Reino

Jesus foi, sem dúvida, o maior contador de parábolas. Ele sabia a força de ensino e de persuasão que as parábolas possuem, além do desafio e capacidade de exigir uma resposta concreta e imediata do ouvinte. A parábola era contextual e sua força estava relacionada à sua simplicidade e capacidade de alcançar a todos. Com esse método, Jesus contava histórias corriqueiras para ilustrar verdades universais e, assim, Jesus revelava um novo rosto de Deus, no qual o povo se "re-conhecia" e com o qual se alegrava[1022].

No Antigo Testamento o termo equivalente é *māshāl* que significava provérbio, parábola, alegoria, adágio, dito ou discurso elaborado. *Māshāl* tinha a finalidade de ativar a percepção daquilo que é real em contraste com o que se deseja; tinha também o objetivo de forçar o ouvinte a fazer um juízo de si, de sua conduta ou situação[1023]. Jesus não foi o primeiro a usar parábolas, mas as usou de maneira muito mais inovadora que qualquer outro mestre judeu de seu tempo. A parábola se valia de elementos comuns do cotidiano que eram arranjados de maneira completamente nova. Jesus as contava para explicar, ensinar, convencer e até desafiar o ouvinte a produzir uma resposta a favor do Reino de Deus.

Para Søren Kierkegaard, a força de ensino e persuasão da parábola se dá através da sua confrontação surpresa. Para ele, a comunicação direta é de grande importância para a propagação da informação. Porém, para o aprendizado ocorrer, deve haver mais que transmissão da informação. As pessoas levantam suas defesas contra a comunicação direta e aprendem a conformar suas mensagens aos canais da sua compreensão da realidade. Porém, a comunicação indireta ocorre pela janela dos fundos e confronta o ouvinte naquilo que ele

---

1021 GALLAZZI, 2018.

1022 MESTERS; MOREIRA, 2012 apud CARVALHO, Tiago Samuel Lopes de. **A parábola do Bom Samaritano***:* análise de uma história de amor e graça contada por Jesus a caminho da cruz. São Paulo: Arte Editorial, 2014. p. 61.

1023 HAMILTON, Victor. *māshāl* (1258a). In: HARRIS; ARCHER, 1998, p. 1257.

entende por realidade[1024]. Joachim Jeremias também destacou que a finalidade da parábola era produzir resposta e ação do ouvinte[1025].

A parábola usava elementos comuns da vida do povo simples. Ela incluía pessoas humildes e elementos da vida simples: filhos, mulheres, ovelhas, roça, servo, escravo, pai, rei, noivo, semente, semeador, plantio, fazenda, fermento, joio, trigo, rede, peixes, vinha, desempregados, caminhos estreitos, vielas, candeia, samaritano, viúva, publicano, pobres, cegos, aleijados e os coxos, moeda perdida, além de outros elementos. Todos esses elementos mostram quem eram os ouvintes das parábolas de Jesus. Suas parábolas continham elementos do campo, da casa, da rua, do rio, da estrada. Todos os elementos mostram como Jesus mostrou as grandes verdades do Reino de Deus através das coisas simples. A simplicidade era tão grande que os que se consideravam importantes e mais religiosos rejeitaram tal ensino. Para esses Deus não podia ser tematizado por meio de coisas e pessoas tão comuns.

A simplicidade de Jesus estava relacionada com o seu objetivo, que era colocar a disposição dos pequenos, dos simples, dos mais humildes as verdades reais e eternas do Reino de Deus. O ensino por parábolas tinha uma finalidade didática de conduzir o ouvinte a reagir em favor do reino. Para Robert H. Stein, através das parábolas, Jesus ajudava o povo a descobrir a presença do Reino de Deus na vida[1026]. As histórias refletiam a vida da mulher simples e do camponês simples da terra da Galileia. Tinham aspectos econômicos, políticos e familiares, pois, com isso, Jesus ensinava que o Reino de Deus tem suas aplicações e implicações diversas na história. Não é um Reino transcendente. É também histórico. Não é apenas para o futuro, é pra hoje também. Não é para os grandes, é para os pequenos. E se os grandes quiserem entrar, precisarão se tornar humildes, porque o Reino não se fará grande para os grandes; todos têm se tornar como crianças.

Com tudo isso, Jesus demonstrava que: acreditava no potencial de pessoas simples compreenderem as verdades profundas do Reino de Deus; que a mensagem era dirigidas para os menores; que o Reino de Deus encontra assento, implicações e aplicações na vida; que Deus se revela através das coisas simples e pequenas; que Ele tem preferência pelos menores; que a mensagem do Reino pode transformar a materialidade da vida; que os lugares preferidos de Deus para sua revelação continuam os mesmos da época do Antigo Testamento – é deserto, é roça, é casa, é aprisco, é estrebaria; também ensinava que as pessoas a quem a mensagem se dirige são, primeiramente, desempregados, pastores, viúvas, crianças, mulheres, camponês, pescador, samaritano, cego, aleijado, publicado, enfim todo o grupo de pessoas que eram

---

1024 KIERKEGAARD apud SNODGRASS, Klyne. **Compreendendo todas as Parábolas de Jesus.** Tradução de Marcelo S. Gonçalves. Rio de Janeiro: CPAD, 2011. p. 33.

1025 JEREMIAS, Joachim. **As Parábolas de Jesus**. 10ª. ed. São Paulo: Paulus, 2007. p. 7-15.

1026 STEIN, Robert H. **An introduction to the parables of Jesus**. Philadelphia: Westminster, 1981. p. 27.

consideradas indignas na Palestina. Era a gente simples que ansiava por ver a presença salvadora do Reino de Deus produzindo transformação em suas vidas.

Esse tema é tema do Êxodo. Mostra que *Iahweh* do Êxodo é o Deus de Jesus. O Deus das parábolas é o Deus que se revela num mato seco chamado sarça, num vento fraco, chamado de brisa e através de um grupo de escravos chamados *hapiru*. Enfim, esse tema, que nasce no Êxodo, percorre todo o Antigo Testamento: a graça prefere os menores. Pois, em matéria de graça, a força do Reino de Deus se revela na fraqueza e para a fraqueza. Isso é amplamente demonstrado em Mateus. As parábolas fazem, à semelhança do Êxodo, uma teologia que é de baixo para cima. O Reino dos Céus não domínio imposto de cima para baixo, é o contrário.

5.8.8 As parábolas do Reino em Mateus

No coração do Evangelho de Mateus temos sete parábolas. Embora talvez não haja relação das parábolas de Mateus com o Cântico do Mar em Êxodo, causa curiosidade que alguns elementos são semelhantes. Após os dez grandes milagres do Êxodo o povo atravessa o mar. O Cântico do Reinado de *Iahweh*, segundo o Êxodo, é entoado junto ao mar e antes de enfrentar o deserto; antes do milagre do maná.

Em Mateus as sete parábolas do Reino também são contadas ao povo que está à beira-mar. O relato está após os dez milagres de Mateus e no bloco narrativo que precede a multiplicação dos pães – que em Mateus é análogo à trajetória no deserto. No meio da narrativa do Êxodo, um gênero diferente, isto é, um Cântico tematiza, junto ao mar, o reinado de Deus. No meio da narrativa de Mateus, se situa um discurso com um gênero diferente (parábolas) que também, junto ao mar, tematiza o Reino dos Céus. O discurso das parábolas é o discurso do meio em Mateus. Antes deles há dois discursos e depois dele mais dois.

Essas sete parábolas mostram diversas verdades sobre o Reino. São verdades que já tinham sido ensinadas em Mateus de 1-12 e outras que ainda seriam ensinadas em Mateus de 14-28. Algumas desses ensinos em Mt 13 mostram como o ser humano deve receber o Reino (Parábola do Semeador); como Reino já se dá hoje, em meio as ambiguidades históricas (joio no meio do trigo); como o Reino tem início nas coisas pequenas e, não obstante, manifesta sua grandeza a partir da pequenez (grão de mostarda); como o Reino tem um poder irrefreável, irresistível, ainda que esse poder trabalhe de modo que ninguém consiga ver como ele atua silenciosamente (parábola do fermento); também ensina como o ser humano deve responder e agir frente a oferta de graça do Reino dos Céus, quando este Reino acontece diante dele – seja ele aquele que procurou o Reino (parábola da pérola) ou aquele que não procurou mas foi achado pelo Reino (parábola do tesouro escondido); também ensina como o

Reino está hoje disponível a todo ser humano (parábola da rede) ainda que um dia alguns deles, tenham de ser lançados fora, por terem agido em desconformidade com a exigência do Reino.

5.8.9 Como o Reino de Deus vem

Uma dessas parábolas de Mateus 13 é chamada de Parábola do grão de mostarda. Considero que ela contenha uma das maiores representações da teologia do Êxodo. A parábola diz: O Reino dos Céus é semelhante a um grão de mostarda que um homem pegou e semeou em seu campo; embora seja, realmente, a menor de todas as sementes, quando cresce se torna a maior das hortaliças, e faz-se uma árvore, de sorte que as aves do céu vêm e se aninham nos seus ramos (Mt 13.31-32). Um aspecto relevante para iniciar o a abordagem sobre a palavra do grão de mostarda é a palavra "semelhante". A palavra "semelhante" deve ser critério para interpretação daquilo que é semelhante entre o Reino e a figura utilizada. O tamanho dessa parábola faz jus ao seu tema. Ela é uma das menores parábolas, ensina o aspecto pequeno do Reino dos Céus e, não obstante, a sua grande força e capacidade de crescimento.

Nessa parábola o Reino não é semelhante ao homem, nem ao campo, nem semelhante ao plantio. Ao contrário, é semelhante à menor das sementes[1027]. Isso revela como o Reino é em seu início. O reino de Deus se apresenta de maneira modesta no presente momento. A semente de mostarda é a menor das sementes que um camponês galileu tinha a sua disposição para plantar. Embora fosse a menor, quando plantado, ao final do primeiro verão a pequenina semente já tinha produzido uma hortaliça. O Reino de Deus, embora pequeno, modesto, em seu início, tem um poder de crescimento extraordinário. O crescimento desse reino é descrito com três verbos: **cresce**, **se torna** [a maior], e **faz-se** [uma árvore].

Quando crescida, a hortaliça domina sobre toda a horta. Seu crescimento é rápido e também aponta para o aspecto futuro do Reino de Deus: o Reino de Deus, crescido, no final, dominará sobre o mundo. Esse domínio não é domínio de exploração nem de grandeza tal quais os modelos imperialistas. É grandeza a partir do humilde. É força a partir da fraqueza. A árvore ainda está na horta, pois é hortaliça. Brakemeier: afirma que assim é o reino: é pequeno agora, certamente será grande um dia, semelhante à majestosa árvore a que o grão de mostarda dá origem. Mas por enquanto está aí apenas como semente[1028].

Embora seja semente, e semente pequena, todo o potencial do Reino já está nela. Tudo o que o Reino é capaz de se tornar, já está codificado geneticamente nessa semente.

[1027] Essa semente tem um milímetro de diâmetro e são necessárias 725 a 760 sementes para chegar ao peso de 1 grama.

[1028] BRAKEMEIER, 1984, p. 47.

Essa força é liberada quando a semente cai no chão, quando é enterrada no solo. A parábola do grão de mostarda ilustra a mensagem da cruz apresentada no final do Evangelho de Mateus. Esse aspecto é quase paradoxal. Pois o grande poder de Deus está numa semente pequena. Também a vitória do reino de Deus se dá na cruz. Ela revela a um só tempo a fraqueza do reino e a sua capacidade de crescer e de abrigar, salvar todos os que nela queiram se aninhar.

O plantio descreve o método (a dinâmica do Reino) de Deus para implantação do seu reino. A semente é colocada no seio da terra. O reino de Deus é im-plantado. É plantado dentro do solo. É Deus quem o implanta. Por um momento parece inexistir, mas está viva. O plantio fala como o método de Deus é inverso ao método de governo humano. Não se trata de domínio imposto a força, de cima para baixo. É algo que cresce de baixo para cima. Essa verdade é ensinada a dois discípulos que convencem a sua mãe contracenar com eles pedindo poder. A isso Jesus responde: "os governantes dos povos as dominam e os poderosos exercem poder sobre elas. Não será assim entre vocês. Aquele que quiser ser grande deverá ser servo e o que desejar ser o primeiro terá que ser escravo, assim como o Filho do homem, o qual não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate de muitos" (Mt 20.26-28). Nesse texto, a cruz é interpretada como o rebaixar-se, como o tornar-se escravo. É semelhante ao método do plantio, colocar a semente na terra.

O método do Reino é o método da graça e do amor. O reino de Deus não se vale do método da violência, mas do sacrifício, do plantio. A associação do plantio de uma semente também aparece no Evangelho de João, como tendo sido uma correção feita por Jesus quando falava de sua morte: Se o grão de trigo que cai na terra não morrer, continuará só; mas se morrer produzirá muito fruto (Jo 12.24). Schnelle destaca que tanto a parábola do grão de mostarda quanto a da massa fermentada atestam o início oculto do reino de Deus. Pequenos inícios levam a grandes resultados. Acerca do reino é decisivo destacar que o reino já foi plantado; já houve a sementeira; a planta está crescendo; o fermento já está invadindo a massa.[1029]

É curioso que Lucas coloque essa parábola em outro contexto: após o milagre de uma mulher encurvada numa sinagoga, em um sábado (Lc 13.10-17). Um simples jovem judeu entrou numa sinagoga de maneira que ninguém poderia imaginar quem ele era ou de sua capacidade. Nada poderia parecer mais insignificante que o aparecimento de um carpinteiro naquela sinagoga naquela manhã. Ninguém poderia contemplar a imagem do rei, ou do messias junto com súditos formados por pessoas desprezíveis como: cobradores de impostos, pescadores e outros. A presença do Reino requeria o discernimento, pois era frágil e

---

[1029] SCHNELLE, 2010, p. 117.

modesta. O ministério de Jesus (sua vida e sua morte) mostra esse potencial do Reino. O que teve um início simples e um final de aparente fracasso (cruz) continua ainda hoje produzir o acolhimento de que o ser humano precisa.

5.9 Conclusão

O presente capítulo tratou de avaliar a seguinte hipótese: o Êxodo é chave hermenêutica para compreensão do Reinado de *Iahweh* no Antigo Testamento e do Reinado de Deus em Jesus, segundo Mateus. Depois da análise, algumas observações e sugestões podem ser apontadas, antes da conclusão final da tese. A relação intertextual entre Mateus e o Antigo Testamento se dá de três maneiras: com a forma profecia-cumprimento, com tipologia na estrutura da narrativa (em que cada parte de Mateus corresponde a um livro do Pentateuco) e com tipologia no conteúdo da narrativa (em que várias partes, personagens, temas, figuras corresponde a algo semelhante no Livro do Êxodo). Ainda que não seja comum falar de tipologia em Mateus, sugerimos que tal termo possa ser utilizado para a relação intertextual quase *midrashica* entre Mateus e o Êxodo.

Mateus é, de certa forma, um novo Pentateuco e, de maneira especial, também um novo Êxodo. Através dessa intertextualidade, o sentido de Reino de Deus ou Reino dos céus, em Mateus, é construído tendo como pano de fundo a mensagem e teologia do Êxodo. O nascimento e a infância de Jesus apresentam bastante semelhança com o nascimento de Moisés. A semelhança não é apenas na estrutura e sequência narrativa, mas na mensagem: o Reino de Deus se revela na fraqueza, aos e por meio dos pequenos, encontrando neles mediação. No Êxodo é nas mulheres e crianças como também no Egito. No Êxodo foram as mulheres que enganaram faraó quanto às crianças; em Mateus são os magos que voltam por outro caminho para que Herodes não mate o menino Jesus.

O Sinai que vem ao final do Êxodo, em Mateus vem no início. O Deus é o mesmo: mas a dinâmica é diferente. Lá o Sinal é o final. Aqui o Sermão da Montanha está no início. Os dez milagres de Mateus (Mt 8-9) lembram os dez milagres do Êxodo. A finalidade é a mesma: evidenciar a presença salvadora e libertadora de Deus entre os necessitados contra os poderes anti-reino. O período no deserto, segundo o Êxodo, parece ter seu equivalente também em Mateus para evidenciar o Deus presente na caminhada. Por último, o que no Êxodo vem no começo – enfrentamento, em Jesus vem no final. A lógica do enfrentamento é a mesma: Deus não luta contra o povo, Deus enfrenta dominadores. É assim no Cântico do Mar (cf. Êx 15.1-18), como já se evidenciou, Deus luta contra os que dominam e oprimem os pequeninos. Em Mateus, porém, os inimigos são o Templo e o representante Romano. Eles são extensões do poder de Satanás e dos seus reinos (Mt 4).

Para explicar porque o Templo e o império eram também inimigos de Deus junto com Satanás, foi apresentado um pouco do contexto político-social de Roma e do Templo nos dias de Jesus. Isso mostrou como a mensagem de Jesus representou alívio, esperança e salvação para os que necessitavam de descanso, paz e salvação. Foi nesse contexto que as expectativas acerca do Reino de Deus no seio dos movimentos religiosos nos dias de Jesus ganharam força. Tais expectativas eram, de certa forma, ressalvadas as poucas diferenças, herança dos modelos que existiram no Antigo Testamento: Teocracia, Monarquia, Hierocracia e tendências escatológicas e apocalípticas. Cada grupo religioso, junto com seus líderes, nos dias de Jesus, queria ser mediador do Reino de Deus, cada qual a seu próprio modo.

O Reino de Deus em Jesus, no entanto, não atendeu a nenhuma das principais ambições de poder que tinham os líderes e grupos religiosos do tempo de Jesus. Isso porque o Reino de Deus não passa pela mediação do grande, dos poderosos, ou das estruturas de domínio. O Reino de Deus passa pela mediação de Jesus e dos pequeninos que nEle encontram a representação máxima. À semelhança do Êxodo, o Reino de *Iahweh* é mediado pelo povo que foi liberto da escravidão. Ele implica serviço. O seu movimento de salvação é da servidão para o serviço (Mt 10).

Apontou-se em seguida como a mensagem do Reino de Deus ou Reino dos Céus – que tem o mesmo significado – se constrói no próprio Evangelho de Mateus à luz da teologia (não só da narrativa, esta já foi apresentada antes) do Êxodo. O Reino está ligado à expectativa do AT através de João Batista, mas em Mateus o Reino também tem dinâmica própria. Para Jesus, o Reino é um tempo de alegria. É como uma festa gratuita que pessoas são chamadas para participar sem pagar pela entrada. O Reino tem seu aspecto presente e já se manifestava em Jesus através das suas palavras e ações. E tanto palavras quanto ações eram direcionadas aos humildes, pequenos, escravos, camponeses, mulheres, crianças, desempregados e gentios. O aspecto presente já se evidencia com a vitória de Jesus sobre Satanás, os demônios e suas representações concretas na história.

O Reino é também esperança futura. O Reino já tem hoje seu potencial total, mas esse potencial ainda não está totalmente liberado. A mostarda ainda cresceu tudo que tem para crescer. O joio ainda está no meio do trigo. Os peixes maus ainda estão no meio dos bons e a palha ainda não foi lançada no fogo. Há esperança de juízo para o futuro assim como há esperança de menos ambiguidade histórica na plenitude do Reino.

Hoje, entretanto, o Reino já se encontra representado pela comunidade do Reino – que não deve se confundir com instituição religiosa. Em Mateus o Reino não se deixa representar pela instituição religiosa, mas pelos pequeninos que abraçam o Reino em gratuidade. Nessa mensagem, crianças, mulheres e outros desfavorecidos merecem destaque. Assim como no Êxodo, as mulheres ganham destaque em Mateus. No Êxodo as mulheres

aparecem no começo da narrativa e são responsáveis pelo cântico junto ao mar (Ex 15). As crianças, no Êxodo, são também instrumentos de manifestação da força resiliente de *Iahweh* em vencer através da fraqueza. Na teologia de Mateus, uma mulher (Maria) e uma criança (Jesus) são protagonistas no início da história da salvação. A mulher reaparece no meio do Evangelho de Mateus redirecionando a missão de Jesus (mulher cananeia – Ex 15). Ainda em Mateus as mulheres voltam a ter protagonismo no final da narrativa, junto à cruz e junto ao túmulo. As mulheres estão no começo, no meio (Mt 15) e no fim, o que é uma lição extraordinária acerca do Reino dos Céus e de seus pequeninos.

O Reino de Deus em Mateus é gratuito, mas exige resposta, aceitação, engajamento. O Reino é gratuidade e responsabilidade. Ele tem uma justiça própria; ela tem tanta importância a ponto de ser termo equivalente para o próprio Reino de Deus: buscai o Reino de Deus e sua justiça. O Reino tem uma dinâmica própria e também uma mensagem própria, o que foi apresentado através das parábolas. Nas parábolas de Jesus o Reino é colocado nas mãos de lavradores, camponeses, cegos, coxos, desempregados e mulheres: o Reino é como o fermento que uma mulher pegou nas mãos e misturou com uma grande quantidade de farinha, e toda a massa ficou fermentada (Mt 13.33). O Reino tem outra dinâmica, como a da semente de mostarda: cresce de baixo para cima. O Deus de Jesus reina de maneira diferente. Ele é o mesmo *Iahwehd* do Êxodo: seu Reinado é de salvação e de presença entre os necessitados. Ele é presença na história e é presença na vida; já está hoje e ainda estará se plenificando amanhã. A frase do Êxodo "*Iahweh* Reinará para sempre" (Ex 15.18) encontra seu equivalente na presença permanente de Deus através de Jesus: "Eu estarei convosco sempre, até o fim dos tempos" (Mt 28.20). O "reinará para sempre" e o "estarei para sempre" são garantia da sua presença permanente, inabalável com o seu povo. Mesmo que sejam dias difíceis para a nação tal qual foi no Egito e em Jerusalém. O Reino de Deus já está e ainda estará para sempre conosco, entre nós e em nós: "não temais" (Mt 28.10).

6 CONCLUSÃO

O tema do Reino de Deus – assunto desse trabalho – é tema característico dos evangelhos. Segundo a comunidade apostólica, esse foi o tema principal da pregação e do ministério de Jesus. A pergunta inicial foi pela origem desse tema, no Antigo Testamento. Há algum lugar de onde Jesus teria extraído essa mensagem. Por causa da necessidade de delimitação do tema, no Novo Testamento, o Evangelho de Mateus foi o texto escolhido. No Antigo, escolheu-se o texto do Êxodo, por dois motivos: primeiro por causa da sua centralidade para a teologia do Antigo Testamento; segundo, é nesse texto que, pela primeira vez, segundo a ordem canônica, aparece o tema do Reinado de Deus. O texto analisado foi, portanto o Cântico do Mar – em Êx 15.1-18. O texto foi analisado em conexão com o seu chão literário e histórico.

O lugar literário do texto é o próprio Livro do Êxodo. O lugar histórico está relacionado não apenas com os momentos históricos em que o texto foi utilizado e ganhou seu contorno final, mas também como os eventos a que o próprio Cântico do Mar alude junto com o Livro do Êxodo. O estudo ocupou-se primeiramente com o conceito de realeza no Antigo Oriente – no Egito, na Mesopotâmia e em Ugarit (capítulo 1). Esse estudo forneceu categorias para estudo da realeza que forneceu elementos que possibilitaram a comparação entre a Realeza de *Iahweh* e a realeza dos demais deuses no Antigo Oriente.

Em seguida (capítulo 3), a tese apresentou uma análise exegética do Cântico do Mar (Êx 15.1-18). Essa análise começou com a tradução do texto, passando para o estudo da forma e o estudo do lugar, deixando para o capítulo seguinte (capítulo 4) a análise de conteúdo, na qual se procurou evidenciar a distinção da Realeza de *Iahweh*. O Reinado de *Iahweh*, a forma de seu governo, recebe análise também nesse capítulo, o que fornece a ponte para a próxima parte – o estudo do Reino de Deus ou dos Céus no Novo Testamento.

O Evangelho de Mateus foi o texto escolhido para estudo do tema do Reino. Ele é o evangelho que tem mais pontes com o Antigo Testamento. A análise do conteúdo e do significado do Reino não foi construído a partir do estudo filológico ou diacrônico – isto é dentro do processo histórico da formação da redação. Ao contrário, importou, para o objetivo proposto, o sentido do Reino de Deus no texto final do Evangelho de Mateus em sua relação com Êxodo, também em seu estado final, visto que o texto do Êxodo já estava formado quando o Evangelho de Mateus foi composto,.

O conteúdo estudado e resumidamente apresentado acima, teve como alvo identificar o que foi definido como objeto de pesquisa: *A GÊNESE DO REINO DE DEUS: análise da Realeza de Deus, à luz do Êxodo, como base para compreensão do tema Reino dos Céus no*

ministério de Jesus, segundo o Evangelho de Mateus. Deste objeto veio também a formulação do objetivo geral que era estudar a relação do Reino de Deus em Jesus, segundo Mateus, e a Realeza e Reinado de *Iahweh* no Livro do Êxodo.

No início da pesquisa foram definidos alguns objetivos específicos, em vista do objetivo geral. O primeiro objetivo específico era: *investigar a realeza divina no Antigo Oriente bem como a sua legitimação encontrada na religião, por meio dos mitos. A investigação não será para todo o Antigo Oriente, mas concentrada nos lugares que mais influenciaram Israel, isto é, Egito, Mesopotâmia e Canaã. Porém considerando que Canaã era constituída por várias cidades-estado e que não é possível estudá-las todas, então estudar-se-á a cidade de Ugarit e alguns de seus mitos como padrão social para estudo sobre Canaã. Essa análise tem por finalidade identificar as características principais da realeza dos deuses no Antigo Oriente para saber em que medida se assemelham ou se distanciam da Realeza e do Reinado de Iahweh – compreendido a partir do Êxodo, em especial de Êx 15.1-18, conhecido como Cântico do Mar.*

Em relação ao objetivo acima, identificou-se, a partir do uso da teoria do dialogismo, de Mikhail Bakhtin, e da teoria da iconicidade do mito, de Jan Assmann, que os mitos analisados apresentam bastante relação com a realidade política encontrada naqueles reinos. Sugere-se que os mitos legitimaram as estruturas dominantes existentes. Isso porque, segundo a teoria do dialogismo, a situação (ou esfera discursiva) que dá origem ao mito se torna, no sentido inverso, legitimado por ela. Ao legitimar estruturas de dominação, os mitos – relatos dos deuses – apresentam semelhanças com as estruturas que dão suporte ideológico a elas.

Tanto no Egito quanto na Mesopotâmia e em Ugarit identificou-se que os mitos não refletem o mundo dos deuses, mas a realidade existente. O mito de Heliópolis legitima o poder de Faraó, de modo que lutar contra Faraó é lutar contra a ordem cósmica existente. Na Mesopotâmia, a luta de Marduque contra o caos lhe rendeu a realeza, o que justificou e legitimou o surgimento da realeza ao contrário do que existia antes: a assembleia dos anciãos. Também em Ugarit, o ciclo de Baal não é só um texto sobre Baal, mas também fundamento do governo dos reis dominadores das cidades-estado.

Verificou-se também que os deuses, segundo os mitos, envolvem-se numa luta pela conquista da realeza. E o deus vitorioso se identifica como patrono ou protetor da dinastia reinante naquele lugar. A luta entre os deuses reflete a luta entre os reis e, por conseguinte, a luta entre povos. Em cada um desses lugares o reinado divino passa pelo reinado humano do rei que representa a divindade. No Egito, Faraó é o próprio Hórus encarnado. Mas na Mesopotâmia o rei é servo dos deuses, e em Ugarit a lenda do rei Keret sugere que o rei é filho da divindade. Portanto, por precisar de mediação, a qual sempre ocorre através de um

modelo de dominação, sugerimos que os deuses do Antigo Oriente são deuses da opressão na medida em que, através dos mitos, legitimam a realidade existente.

O Reinado de *Iahweh*, segundo o Cântico do Mar, em certa medida, refletindo o período anterior à monarquia de Israel, evidencia que *Iahweh* dispensa a necessidade de um representante divino para reinar, como será apresentado a seguir. Ainda vale ressaltar que os reis, representantes da divindade, no Antigo Oriente, são à semelhança dos deuses reis: são legitimados pela estrutura religiosa, absorvendo em sua organização real as estruturas religiosas anteriores; líderes militares vitoriosos com a sua função de defender o reino; e, valendo-se da guerra, ampliam as riquezas do seu reino através dos saques, da cobrança de tributo e imposto aos vencidos e da manutenção dos prisioneiros de guerra; e, por último, o rei era também o responsável pela ordem, pela justiça, embora essa justiça quase nunca se converta em justiça ao necessitado.

Nesse sentido, confirma-se a hipótese de que os mitos de realeza divinas no Antigo Oriente possivelmente estiveram a serviço das monarquias dominadoras, e os deuses desses mitos parecem deuses da opressão.

O segundo objetivo traçado foi: *analisar, através do método exegético, o texto de Êx 15.1-18 – onde pela primeira vez aparece a ideia da Realeza de Javé com a expressão "Iahweh reinará para sempre" (Êx 15.18). Pretende-se mostrar que essa peça literária contém a conexão teológica entre o Reinado de Iahweh e o Êxodo e, com isso, evidenciar, a partir da análise exegética, que a correlação entre Reinado de Iahweh e o Êxodo não é apenas literária, mas histórica e teológica. Isto é, não é ocasional que o Êxodo seja o pano de fundo para a afirmação: "Iahweh reinará para sempre" (Êx 15.18). Por isso, é fundamental inquirir sobre o papel do Êxodo enquanto chave hermenêutica para compreender o Reinado e a Realeza de Iahweh. Com isso pretende-se demonstrar que a ideia de que Iahweh reina fundamenta-se no fato de que ele libertou o povo hebreu do Egito*.

Quanto aos resultados obtidos com a análise acima, apresentamos as seguintes conclusões. Não é aleatório que Cântico do Mar tenha sido contextualizado no Êxodo, pois o Êxodo fornece o contexto para se pensar a Realeza e o Reinado de *Iahweh*. É a partir da libertação do povo do Egito, segundo o Cântico do Mar (Êx 15.1-18), que o povo aclama *Iahweh* como Rei: *Iahweh* reinará para sempre. A análise literária realizada sugere a unidade do cântico. Através da intertextualidade, verifica-se uma semelhança entre o Cântico do Mar e o ciclo de Baal em Ugarit. Não considero adequado afirmar, a partir da análise feita, que há mera transposição ou plágio de conteúdo fazendo *Iahweh* ser um outro Baal, quase como

querem sugerir alguns estudiosos, entre os quais está Werner H. Schmidt[1030], quando afirma que Israel adotou características da realeza de Baal dos mitos de Zafon. Com o estudo do gênero textual do Cântico do Mar sugerimos que ele seja tratado como cântico de vitória e que seu lugar vivencial esteja nas incursões da conquista de Canaã, ainda que não se despreze e possibilidade de que ele tenha tido lugar também no culto.

Além disso, a exegese realizada propõe a antiguidade do cântico, mas isso não constitui a essência do argumento, visto que mais importante que afirmar que o texto é antigo, é dizer que o Reinado de *Iahweh* foi associado à antiga tradição do Êxodo, de modo que não seria adequado pensar o Reinado de *Iahweh* fora desse contexto e fora dessa teologia. O Cântico do Mar está na parte central do Livro do Êxodo, o que sugere a centralidade do tema do Reinado de *Iahweh* naquele livro a partir da libertação.

A estrutura do Cântico da Realeza, com o tema do Reino, no centro da narrativa do Êxodo, fornece, portanto, o arcabouço do conceito do Reinado de Deus, segundo esse poema: o povo que foi liberto e redimido por Deus, caminhando sob os cuidados de Deus, em meio aos outros povos, é conduzido para viver em segurança no monte da sua herança, o lugar de sua santa habitação. Esse é o percurso do cântico e é também o percurso do livro, de modo que o cântico resume todo o Livro do Êxodo. A primeira parte do cântico (Êx 15.1-12) retoma a primeira parte do Êxodo (Êx 1-14), enquanto a segunda parte do cântico (Êx 15.13-18) é programático em relação a última parte do Êxodo (Êx 16-40).

A hipótese de que o Reinado de *Iahweh* é também histórico, por se fundamentar no relato do Êxodo, pôde ser demonstrada. Isso conduz também à confirmação da hipótese de que o Êxodo é chave hermenêutica para compreensão do Reinado de *Iahweh*. Portanto não é acidental que o Livro do Êxodo seja o lugar em que, pela primeira vez, aparecem expressões sobre a realeza de Deus.

O próximo passo da pesquisa teve como alvo o terceiro objetivo específico, que é: analisar o conteúdo do Cântico do Mar – etapa da exegese que ficou reservado para esse capítulo. Na medida em que o conteúdo do Cântico do Mar for analisado, também se pretende comparar a Realeza de Iahweh com a realeza divina no Antigo Oriente. Esse passo ganhará destaque, visto que será elemento importante para constituição de parte da tese que é demonstrar: a incomparabilidade do Reinado e da Realeza de Iahweh. Iahweh reina, mas não reina como qualquer uma das outras divindades do Antigo Oriente. Pretende-se utilizar os dados levantados no primeiro objetivo – que foi investigar a realeza divina no Antigo Oriente – para comparar com as imagens de Iahweh no Cântico do Mar e mostrar como tais imagens

---

[1030] SCHMIDT, 2004.

(de Êx 15.1-18) se conectam para construir o sentido da realeza distinta de Iahweh – como um Rei libertador, não dominador.

O objetivo acima foi trabalhado no capítulo 4 da tese, o que resultou em constatações. A primeira e mais importante é que a Realeza de *Iahweh*, entendida como seu caráter real, e o Reinado de *Iahweh*, compreendido com seu governo, é distinta. A distinção da Realeza de *Iahweh* é sugerida pelas imagens atribuídas a *Iahweh* que de alguma forma refletem as suas ações que são distintas dos deuses do Antigo Oriente. Na primeira parte do cântico, *Iahweh* é apresentado como guerreiro; isso é parecido com as demais realezas. Porém o motivo pelo qual *Iahweh* guerreia é inédito em toda a literatura do Antigo Oriente: *Iahweh* luta pela libertação de escravos, enquanto os deuses, segundo os mitos, lutavam para conquistar o domínio sobre os povos. Então, a primeira parte do cântico mostra que o sentido do *Iahweh* guerreiro (Êx 15.3) deve ser construído a partir do *Iahweh* que salva (Êx 15.1-2) o oprimido das forças de dominação.

Enquanto a primeira parte do cântico apresenta imagens de poder (e é um poder salvífico), a segunda parte do cântico apresenta imagens de cuidado. A segunda parte do cântico (Êx 15.13-18) apresenta as imagens de pastor (v. 13), guia (v. 13, 16), redentor (v. 16), agricultor e construtor (v. 17). Todas essas são metáforas comuns de reinado no Antigo Oriente; elas abrangiam as ciências necessárias para controlar o mundo natural e político. Essas imagens são distintas também no Antigo Oriente, visto que não se encontrou, nos mitos analisados, nenhuma divindade preocupada com o destino e o bem-estar de escravos. A lenda que mais aproxima uma divindade da causa humana é a lenda do rei Keret, e mesmo ela não chega perto das ações de cuidado descritas no Cântico do Mar, que apresenta o cuidado de Deus por um povo necessitado.

Enquanto a realeza divina no Antigo Oriente legitimava a dominação, em sua maioria opressiva, o que sugere a adoção do título de deuses da opressão, *Iahweh*, ao contrário, é um Deus libertador. Outro resultado importante encontrado na comparação realizada é que o Reinado de *Iahweh* é radicado na História. Enquanto as outras realezas se fundamentam em cosmogonias ou teogonias, a de *Iahweh* está fundamentada num evento histórico, salvífico. O Reinado de *Iahweh* não é mediado por um ser humano. No cântico analisado, *Iahweh* reina sozinho. Ele não se autoproclama rei como fizeram os deuses do Antigo Oriente depois de uma luta; ao contrário, a Realeza de *Iahweh* é proclamada pelo povo liberto.

Isso leva a outro aspecto distinto do Reinado de *Iahweh*: o seu reinado não passa pela mediação de um rei, mas também não é um reinado transcendente. Ele encontra mediação, mas a mediação é feita pelo povo que ele libertou. O povo liberto é apresentado no cântico habitando na montanha da habitação de *Iahweh*, o que sugere que esse povo liberto media,

através dos princípios da mensagem do Êxodo, o Reinado de *Iahweh*. Por último, o governo de *Iahweh* é soberano e justo. A justiça é característica do seu reinado. Essa justiça não aparece através de um termo no cântico, mas por meio das ações de *Iahweh* sintetizadas no cântico. O termo justiça, que não aparece em nosso cântico, descreve adequadamente as ações de *Iahweh* em favor do povo oprimido que saiu do Egito.

O elemento da justiça é elemento que aparece também na teologia da realeza divina no Antigo Oriente; era a responsabilidade do rei celeste manter a justiça. Esse tema recebe muito destaque e ênfase especial na teologia israelita. A justiça de Deus em nosso cântico se apresenta de três formas: primeiro, salvando o fraco e injustiçado (v.2); segundo, vindicando a causa do oprimido para que não mais domine sobre o fraco (v. 3-12); terceiro, cuidando e protegendo os que estão em vulnerabilidade, e que há pouco eram escravos, para que não voltem a ser alvos de injustiça pelos reinos dominadores (v. 13-17).

Dessa maneira, a partir dos resultados acima apresentados, é possível comprovar a hipótese inicial de que a Realeza de *Iahweh* é distinta de todas as demais realezas e que, portanto, o seu reinado (seu governo) é diferente – é de salvação, não de opressão. Isso possibilitou que se dissesse, posteriormente: Porque nos libertou, *Iahweh* reinará para sempre!

Por último, o quarto objetivo específico pretendido na tese foi: identificar os tipos de relação hermenêutica que Mateus guarda com o Antigo Testamento e, em especial, com o Êxodo. A finalidade é identificar como se constrói o significado do Reino de Deus, ou Reino dos Céus, em Mateus, à luz da mensagem do Êxodo. Para isso, então, será necessário comparar dados já levantados sobre o sentido do Reinado de Deus em Êxodo com o sentido do Reino dos Céus em Mateus. A finalidade é demonstrar em que medida a mensagem sobre a Realeza e o Reinado de Iahweh, segundo o Êxodo, é fundamental para a constituição do sentido do Reino dos Céus, em Jesus, segundo o Evangelho de Mateus.

A abordagem hermenêutica de Mateus com o Antigo Testamento tem sido colocada nos termos de anúncio-cumprimento. Nesse sentido, Mateus apresenta todo o itinerário de Jesus como cumprimento do Antigo Testamento. Além dessa abordagem, o Evangelho de Mateus tem uma clara divisão da sua narrativa em cinco partes que gravitam em torno de cinco sermões de Jesus sobre o Reino dos Céus. Isso faz Mateus parecer um Pentateuco. Essas duas relações, observadas no capítulo 5, são comuns na pesquisa. Mais raro, portanto, é a identificação da alegoria para Mateus. É comum perceber alegoria nos textos paulinos, mas nossa sugestão é que seja possível falar numa intertextualidade de toda a narrativa de Mateus, como um novo Êxodo. Isso é uma alegoria ou quase um *midrash*.

Essa categoria hermenêutica é seguida de perto no capítulo 5, onde se evidencia que Mateus tem muito mais relação com o Êxodo do que tem sido notado até o momento. O relato da infância de Jesus, a preferência de Jesus pelos indignos da Galileia, a tentação no deserto,

o sermão do Reino dos Céus numa montanha, os dez milagres (nos capítulos 8-10), as duas multiplicação dos pães e o enfrentamento de Jesus em Jerusalém, tudo isso, além de outros elementos, ajuda a perceber a clara relação de Mateus com o Livro do Êxodo.

Porém, a mensagem do Reino de Deus em Mateus, apesar da intertextualidade com o AT, segue o itinerário antigo de um jeito novo. Por exemplo, observa-se que, no Êxodo, o enfrentamento de Faraó vem antes da passagem pelo deserto que, por sua vez, está antes da entrega da lei no Sinai. O deserto e o Sinai são os lugares da provação e da purificação. O povo que foi liberto historicamente do Egito precisa desvencilhar-se do faraó que está dentro dele. Em Mateus, o enfrentamento não está no começo, mas no final. O sermão da montanha não está no final, mas no começo. A mudança começa de dentro e vai para fora. Não significa dizer que o Mateus fale do Reino de um modo puramente transcendente, visto que há enfrentamento histórico ao final da narrativa, mas o caminho é inverso.

O estudo do Reino de Deus em Mateus também possibilitou identificar características que lhes são próprias. O evangelho identifica claramente os inimigos do Reino. As forças contrárias ao Reino de Deus já se evidenciam no deserto, como forças de Satanás, mas se identificam com instituições históricas que, segundo Mateus, são o império e o templo de Jerusalém. Ambos aparecem no início da narrativa procurando matar Jesus, enquanto criança. Ambos reaparecem no final do evangelho, como sendo responsáveis pela morte de Jesus.

A análise do conceito de Reino dos Céus em Mateus também possibilitou identificar uma distinção na mensagem de Jesus. Ao apresentarmos, no capítulo cinco, quais eram as expectativas religiosas e políticas concernente ao Reino de Deus nos dias de Jesus, foi possível perceber que a sua mensagem de não atendeu os anseios de nenhuma delas. Jesus resgata o Deus do Êxodo que já estava bem distante da esperança judaica pelo Reino de Deus no primeiro século.

O Deus de Jesus é muito parecido com o Deus do Êxodo. A teologia que perpassa o Evangelho de Mateus é muito parecida com a teologia do Reinado de Deus à luz do Êxodo. A semelhança é perceptível ao ponto de ser possível identificar uma clara correlação entre elas. No Êxodo, a presença de Deus é uma presença libertadora. O Anjo de *Iahweh* desce para anunciar a Moisés a libertação. *Iahweh* se apresenta como o Deus presente. É isso que atravessa a narrativa de Mateus: a vinda do Reino de Deus é identificada através da presença salvadora de Deus. Assim como no Êxodo, Deus desceu, melhor, se encarnou, se tornou Emanuel. Em Mateus é o Anjo do Senhor quem também anuncia essa presença salvadora para José. Ele aparece no começo e no final da narrativa de Mateus (Mt 28).

O que foi possível evidenciar é que a mediação do Reino de Deus em Jesus é semelhante à mediação do Reino no Livro do Êxodo. Ela não passa por um rei militarizado.

Ela se concretiza no pequenino, no necessitado, na criança, no órfão, na mulher, nos mais desprezados, assim como era os escravos (*hapiru*) no Livro do Êxodo. Em Jesus não há um Israel nacional, mas todos os que são pobres em espírito e aceitam a mensagem gratuita do Reino se identificam em Jesus – o menor que mediou o Reino e outorgou a responsabilidade de sua proclamação à comunidade do Reino.

O Reino de Deus em Mateus tem dinâmica própria assim, como o Reinado de *Iahweh* possui no Êxodo. Ele enfrenta as forças antirreino, mas faz isso a seu próprio modo. Deus não usa as armas do império no Êxodo, segundo o Cântico do Mar (Êx 15.1-18). Também Jesus não utiliza as estratégias do império em seu enfrentamento. Ele vence de um jeito fraco: vence a partir da cruz. Aqui em Mateus, como no Êxodo, o forte é o que é fraco. O fraco é que vence e reina. O Egito é vencido, assim como o são também o templo de Jerusalém e o império Romano, através da dinâmica peculiar do Reino de Deus.

Por fim, acredito ser possível sugerir que o Êxodo, bem como sua teologia, seja chave hermenêutica para compreensão do Reino de Deus em Jesus segundo o Evangelho de Mateus. Então, a hipótese inicial de que a principal fonte da qual bebe Jesus, em sua leitura do Reino de Deus, é o Êxodo e sua teologia se confirma. A presença salvadora de *Iahweh* no Êxodo se revela na presença salvadora de Deus em Jesus, segundo Mateus. Em Jesus, o Reino de *Iahweh* ganha concreção histórica e plenitude. Ele é um Reino presente e ao mesmo tempo futuro. Já está aqui com todo o seu potencial transformador, mas ainda não se concretizou com todas as suas potencialidades. Ele não é humano, pois é Reino de Deus, mas exige aceitação, compromisso e engajamento.

É possível, portanto, conectar o último capítulo com o primeiro. A realeza divina, vista apenas em nível transcendental, nos mitos do Antigo Oriente conduziu a um conformismo histórico, visto que, se o que existe hoje for um espelho do que já foi determinado na esfera divina (conforme os mitos), então não há nada que fazer hoje para mudar a realidade existente. Isto é, não há engajamento humano contra as opressões, contra tudo que for contrário ao projeto de transformação e salvação, pois tudo o que existe já foi determinado anteriormente.

O que isso tem a ver com o Reinado de *Iahweh* e com o Reino de Deus em Jesus? É que, no Êxodo e em Jesus, o Reino de *Iahweh* é histórico e capaz de transformar a realidade atual. Nesse sentido, transcendentalizar a mensagem do Reino é transformá-la em "mito", é colocá-la a serviço de Satanás e das suas representações históricas. Transcendentalizar essa mensagem significa também tirar do povo a esperança de que a salvação pode se apresentar hoje. Nesse sentido, tanto transcendentalizar essa mensagem quanto colocá-la apenas para o futuro pode produzir o mesmo resultado que é, na verdade, contrário ao Reino de Deus. O projeto do Reinado de *Iahweh*, no Antigo Testamento, é o mesmo projeto salvífico em Jesus.

A dinâmica do Reinado de *Iahweh*, depois de percorrer sua jornada, alcança seu destino final no Reino de Deus em Jesus.

REFERÊNCIAS

ALBRIGHT, W. F. **From the Stone Age to Christianity**: Monotheism and the Historical Process. Baltimore: John Hopkins, 1940.

ALBRIGHT, W. F. **The Archaeology of Palestine**. Harmondsworth: Penguin Books, 1949.

ALBRIGHT, W. F. **Yahweh and the Gods of Canaan**. Jordan Lectures on Comparative Religion 7. Garden City: Doubleday, 1968.

ALLEN, James P. **Pyramid texts**. The ancient Egyptian pyramid texts. 2. ed. Atlanta: SBL Press, 2015.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.

ALT, Albrecht. **Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel**. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1953.

ALT, Albrecht. O Deus Paterno (1929). In: GERSTENBERGER, Erhard S. **Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1981.

ALT, Albrecht. **Terra prometida**: ensaios sobre a história do Povo de Israel. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

ANDERSEN, F. I.; FORBES, A. D. "Prose Particle" Counts of the Hebrew Bible. In: **The Word of the Lord Shall Go Forth**, ed. C. L. Meyers and M. O'Connor. Fs. D. N. Freedman. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1983.

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

APÓCRIFOS e Pseudo-epígrafos da Bíblia. Org. Eduardo de Proença. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

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

ARCHER, Gleason L. **Panorama do Antigo Testamento**. 4. ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.

ASHBY, Godfrey. W. **Go out and meet God**: A commentary on the Book of Exodus. International theological commentary. Grand Rapids; Edinburgh: Wm. B. Eerdmans; Handsel Press. 1997.

ASSMANN, Jan. **Ägypten:** Theologie und Frömmigkeit einer früheren Hochkultur. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1984.

ASSMANN, Jan. **Ma'at:** Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Agypten. München: C. H. Beck. 1990.

AULÉN, Gustav. **A fé cristã**. 2. ed. São Paulo: ASTE, 2002.

BACHA, Lourdes Maria Silva. **Escritos do Antigo Egito:** mitos, lendas, contos, instruções, o livro dos mortos, rituais. Rio de Janeiro: Artium, 1997.

BAILEY. Kenneth E. **Jesus Through Middle Eastern Eyes:** Cultural Studies in The Gospels. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2008.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **Estética da Criação Verbal** (1979). Tradução Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

BARD, Kathryn A. **Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt**. New York: Routledge, 1999.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Contribuições de Bakhtin às Teorias do Discurso. In: BRAIT, Beth (Org.) **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido**. 2. ed. rev. Campinas: Editora Unicamp, 2005.

BARTELMUS, R. **Einführung in das Biblische Hebräisch**: Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch. 2. ed. Zurique: Theologischer Verlag, 2009.

BARTELT, Andrew H. **Gramática do hebraico bíblico**: fundamentos. 2. ed. Canoas: ULBRA, 2015.

BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BERNARD, Mathieu. Les formules conjuratoires dans les pyramides à textes: quelques réflexions. In:_____. **La magie en Egypte:** à la recherche d'une définition. Colloque du Musée du Louvre, Paris, 2002.

BIBLEWORKS 7. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2006.

BÍBLIA. Hebraica Stuttgartensia. ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian (Eds.). 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997.

BOICE, J. M. **The Gospel of Matthew**. Grand Rapids: Baker Books, 2001.

BOUZON, Emanuel. **O Código de Hammurabi**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

BRAIT, Beth (Org.) **Bakhtin, dialogismo e construção do sentido**. 2. ed. rev. Campinas: Editora Unicamp, 2005.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Reino de Deus e esperança apocalíptica.** São Leopoldo: Sinodal, 1984.

BRAKEMEIER, Gottfried. **As parábolas de Jesus:** imagens do Reino de Deus. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

BRIGHT, John. **História de Israel**. 7. ed., rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2003.

BRISCH, Nicole. Of Gods and Kings: Divine Kingship in Ancient Mesopotamia. **Religion Compass**, University of Cambridge, v.7, n. 2, p. 37-46, 2013.

BRISSAUD, Jean-Marc. **O Egito dos Faraós.** Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978.

BROWN, Colin; COENEN Lothar. (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. (2 vol) São Paulo: Vida Nova, 2000.

BROWN, Raymond. E. **The birth of the Messiah:** A commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke. 1st Anchor Bible reference library ed. (New Updated Edition). New York; London: Yale University Press, 1993.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2004.

BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**. Testemunho, disputa e defesa. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.

BUBER, Martin. **The Language of Scripture (1926)**. Jerusalem: Darkho shel Miqra,1964.

BUBER, Martin. **Kingship of God**. 3.ed. New York: Harper & Row, 1967.

BRUEGGEMANN, Walter. **The Kerygma of the 'Priestly Writers'.** Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 84. Berlin/New York: De Gruyter Publishers 1972. p. 397-414.

BRENNER, M. L. The Song of the Sea**:** Êx 15.1-21. **Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 198**. Nova York: de Gruyter, 1991.

BUGAY, John. God's wrath is his penultimate and not his final word. **Opus alienum**. Nov. 2, 2011. Disponível em: <https://johnbugay.com/tag/opus-alienum/>. Acesso em: 17 dez. 2016.

BUTZER, Karl, W. **Early Hydraulic Civilization in Egypt:** A Study in Cultural Ecology. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

CAMPBELL, A. F; O'BRIEN, M. A. **Sources of the Pentateuch**: Texts, Introductions, Annotations. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Antiguidade oriental:** política e religião. São Paulo: Contexto, 1990.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Deuses, múmias e ziggurats:** uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CARRO, D.; POE, J. T.; ZORZOLI, R. O. **Comentario bíblico mundo hispano Exodo**. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1997.

CARSON, D., FRANCE, R., MOTYER, J., & WENHAM, G**. Nuevo comentario Bíblico:** Siglo veintiuno (electronic ed.). Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2000, c1999.

CARSON, Donald A. **O comentário de Mateus.** São Paulo: Shedd publicações, 2010.

CARTER, Warren. **O Evangelho de São Mateus:** comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. São Paulo: Paulus, 2002.

CARVALHO, Tiago Samuel Lopes de. **Gênero e Dialogismo na construção do sentido da parábola do Bom Samaritano**. Brasília: Universidade Católica de Brasília, 2012. Monografia (Pós-Graduação "Lato Sensu" em Leitura e Produção de Textos)

CARVALHO, Tiago Samuel Lopes. **Gênero e dialogismo na construção do sentido da Parábola do Bom Samaritano**. Universidade Católica de Brasília: Brasília, 2012

CARVALHO, Tiago Samuel Lopes de. **A misericórdia que ultrapassa fronteira***s*: uma leitura sociológica da parábola do Bom Samaritano - Lucas 10.25-37. Dissertação (Mestrado Profissional em Bíblia) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2013.

CARVALHO, Tiago Samuel Lopes de. **A parábola do Bom Samaritano:** análise de uma história de amor e graça contada por Jesus a caminho da cruz. São Paulo: Arte Editorial, 2014.

CARVALHO, Tiago Samuel Lopes de. A importância da arqueologia para a interpretação e compreensão da bíblia. **Anais do 28º Congresso Internacional da SOTER: religião e espaço público: cenários contemporâneos** / Organização SOTER. Belo Horizonte: SOTER, 2015, p. 166-175.

CARVALHO, Tiago Samuel Lopes de. **Quando a graça escandaliza**. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

CASSUTO, Umberto. **A commentary on the Book of Exodus**. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1987.

CHARVÁT, Petr. **The Birth of the State in Ancient Egypt, Mesopotamia, India and China.** Praga: Charles University Prague; Karolinum Press, 2013.

CHILDS, Brevard. **Introduction to the Old Testament as Scripture**. Philadelphia: Fortress, 1979.

CHILDS, Brevard. **Old Testament Theology in a Canonical Context**. Philadelphia: Fortress, 1986.

CHOUINARD, L. **Matthew**. The College Press NIV commentary. Joplin: College Press Publishing Company. 1997.

CHOURAQUI, André. **Nomes (Êxodo)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

CLARKE, Adam. **Clarke's Commentary: Exodus** (electronic ed.). Logos Library System; Clarke's Commentaries. Albany: Ages Software, 1999.

CLIFFORD, R. J. Zion and David a New Beginning: An Interpretation of Psalm 78. In: **Traditions in Transformation.** B. Halpern and J. D. Levenson (Eds.). Winona Lake: Eisenbrauns, 1981. p. 121–141.

CLINES, David. The Theme of the Pentateuch. **Journal for the Study of the Old Testament** Supplement Series 10. Sheffield: The University of Sheffield, 1994.

COATS, G. W. The Song of the Sea. **Catholic Biblical Quartely 31**. Washington: The Catholic University of America, 1969, p. 1-7.

COGAN, M. **I Kings***:* A new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

COHEN, Robin. **Global Diasporas**: An Introduction. 2. ed.. New York; Oxford; London: Routledge, 2008.

COHN, Norman. **Cosmos, caos e o mundo que virá:** as origens das crenças no Apocalipse. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COLLINS, T. Hebrew poetry: A grammatical approach to the stylistic study of the Hebrew prophets, **Studia Pohl Series Maior7**, Roma, 1978.

COOGAN, Michael D., SMITH, Mark S. Smith. **Stories from Ancient Canaan.** 2, ed. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2012.

CRAIGIE, Peter C. **Ugarit and the Old Testament.** Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1983.

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

CROATTO, J. Severino. Deuses da opressão. In: CROATTO, J, Severino; RICHARD, Pablo. **A luta dos deuses:** os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

CROATTO, J. Severino. **Ugarit, la cultura Cananea, del reciente, las excavaciones de Ugarit**. [s.l.: s.n.], [19--].

CROSS, F. M. The Song of the Sea and the Canaanite Myth. In: CROSS, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic***.** Cambridge, 1973.

CROSS, F. M., e D. N. FREEDIMAN. **Studies in Ancient Yahwistic Poetry.** Society of Biblical Literature Dissertation Series 21. Missoula, Mont.: Scholars Press. Originally Ph.D. diss., Johns Hopkins University, 1975.

CURADO, Odilon Helou Fleury. Linguagem e Dialogismo. In: CURADO, Odilon Helou Fleury. **Pedagogia Cidadã.** Cadernos de Formação: Língua Portuguesa. v. 1. São Paulo: UNESP, 2004.

DAHOOD, M., J. Ugaritic-Hebrew philology: Marginal notes on recent publications. "Second reprint with minor corrections.". **Biblica et orientalia**, v. 17. Rome: Biblical Institute Press, 1989.

DAVIES, Philip R. **In search of 'Ancient Israel'.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

DESPLANCQUES, Sophie. **Egito Antigo.** 2. ed. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.

DOBERSTEIN, Arnoldo Walter. **O Egito Antigo**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010.

DODD, C. H. **Las parabolas del Reino**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

DONNER, Herbert. **História de Israel e dos povos vizinhos.** 5. ed. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2010.

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

DREHER, Carlos A. **O Cântico de Débora, Juízes 5***:* conflito social e teologia num episódio da história do Israel Pré-Estatal. São Leopoldo, 1984.

DREHER, Carlos A. **A caminho de Emaús:** leitura bíblica e educação popular. Belo Horizonte: CEBI, 1993.

DROLET, Gilles. **Compreender o Antigo Testamento***:* um projeto que se tornou promessa. São Paulo: Paulus, 2008.

DUNNAM, M.; OGILVIE, L. J. The Preacher's Commentary Series, V. 2 : **Exodus**. Formerly The Communicator's Commentary. The Preacher's Commentary series. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Inc., 1987.

DURHAM, John I. **Exodus**. Waco: Word Books, 1987.

DURHAM, John. I. **Exodus**. Word Biblical Commentary. V. 3, Dallas: Word, Incorporated, 2002.

ECHEGARAY, Hugo. **A prática de Jesus.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

EICHRODT, Walther. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2004.

ELLIS, P. F. **The Yahwist**. The Bible's First Theologian. London: Chapman and Hall, 1969.

ELLISON, H. **Exodus.** The Daily study Bible series. Louisville: Westminster John Knox Press. 2001.

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

ESTES, Daniel J. **The Hermeneutics of Biblical Lyric Poetry**. Bibliotheca Sacra, v. 153, n. 615. Dallas: Dallas Theological Seminary, 1995.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem & diálogo:** as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

FARIA, Jacir de Freitas. **História de Israel e as pesquisas mais recentes**. Petrópolis: Vozes, 2003.

FELDMEIER, Reinhard; SPIECKERMANN, Hermann. **O Deus dos vivos**: uma doutrina bíblica de Deus. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2015.

FINKELSTEIN, Israel. **O reino esquecido***:* arqueologia e história de Israel Norte. São Paulo: Paulus, 2015.

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

FISHBANE, Michael. **Biblical Interpretation in Ancient Israel.** New York: Oxford University Press, 1985.

FRANCISCO, Edson de Faria. Características da língua hebraica: hebraico arcaico, hebraico pré e pós-exílio, hebraico de Qumran, hebraico massorético de Tiberíades. **Estudos de Religião**, São Paulo, 2001, n.21, p.165-195, 2001.

FRANCISCO, Edson de Faria. **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

FRANKFORT, Henri. **Reyes y dioses:** estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad e la naturaleza. Madrid: Revista de Occidente, 1976.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 50. ed. rev. e atual. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FRETHEIM, T. E. **Exodus**. Interpretation, a Bible commentary for teaching and preaching. Louisville: John Knox Press, 1991.

FUTATO. Mark D. **Interpretação dos Salmos**. Um prático e indispensável manual de exegese. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

GALLAZZI, Sandro. **O evangelho de Mateus:** uma leitura a partir dos pequenininhos. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

GALLAZZI, Sandro. **Conversa sobre Mateus e o Reino dos céus.** Bento Gonçalves, 2018. Reflexões extraídas da conversa com o professor Sandro sobre o Reino dos Céus, à luz do Êxodo em novembro de 2018.

GASTER, Theodor Herzl. **Thespis:** Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East. 2. ed. New York: Doubleday, 1961.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1981.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias no Antigo Testamento**: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, Faculdades EST, 2007.

GIBSON. John C. L. **Canaanite Myths and Legends.** 2. ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 2004.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia.** 6. ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2008.

GOITEIN, S. D. YHWH the passionate: The Monotheistic Meaning and Origin of the Name YHWH. **Vetus Testamentum**, v. 6, n. 1, p. 1-9, 1956.

GOLDEN, Jonathan M. **Ancient Canaan and Israel:** New Perspectives. Santa Barbara - California: ABC-CLIO, 2004.

GOLDIN, J. **The Song at the Sea**. New Haven, London: Yale University. 1971.

GORDON, C. H. Ugaritic textbook grammar, texts in transliteration, cuneiform selections, glossary, indices. **Analecta orientalia**, v. 38. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1998.

GOTTWALD, Norman K. **As tribos de Iahweh**: uma sociologia da Religião de Israel liberto, 1250-1050 a.C. São Paulo: Paulinas, 1986.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

GRAY, John. The legacy of Canaan**:** the Ras Shamra texts and their relevance to the Old Testament. **Supplements to Vetus Testamentum**. v. 5. 2. ed. Leiden: E. J. Brill Academic Publishers, 1965.

GRABBE, Lester L. (Ed.). **Can a 'History of Israel' Be Written***?* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Disponível, em https://books.google.com.br/books?id=pk7Oy64C2fYC&lpg=PA38&dq=can%20a%20hist%C3%B3ry%20of%20israel%20be%20written&hl=pt-BR&pg=PP3#v=onepage&q&f=false. Acesso em 16 de julho de 2018.

GRENZER, Mathias. O grito dos oprimidos (Êxodo 2.23-25). **Revista de Teologia e Ciências da Religião**. Universidade Católica de Permambuco. v. 4, n. 1, p. 319-334, dez. 2014.

GRENZER, Matthias. As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento. **Pistis Prax., Teol. Pastor**., Curitiba, v. 8, n. 1, 15-32, jan./abr. 2016.

GROSS, Fernando. **O coração do faraó no livro do Êxodo e na tradição judaica**. São Paulo, 2017. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/20767>.

GUNDRY. Robert Horton. **The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel.** With Special Reference to the Messianic Hope (Supplements to Novum Testamentum 18). Leiden: E. J. Brill, 1967.

GUNDRY. Robert Horton. **A Survey of the New Testament:** 4 ed. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2009.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **Hermenêutica do Antigo Testamento.** São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2003.

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

GUNNEWEG, Antonius H. J. **Teologia bíblica do Antigo Testamento:** uma história da religião de Israel da perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola, 2005.

GURTNER, Daniel M. **Exodus**: a commentary on the Greek text of CodÊx Vaticanus (Septuagint commentary series). Leiden, Boston: Brill, 2013.

GUTHRIE, Donald. **Teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.

HALLO, W. W.; YOUNGER, K. L. **The context of Scripture**. Leiden; New York: Brill, 1997.

HAMILTON, Victor P. **Comentário do Antigo Testamento – Êxodo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

HERRMANN, Siegfried. **Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1979.

HOFFMAN, Michael A. **Egypt before the pharaohs:** The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization. New York: Barnes; Noble Books, 2000.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. **Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus.** São Paulo: Paulus, 1995.

HRUSHOVSKY, B. Prosody, Hebrew. **Encyclopaedia Judaica**, v. 13. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd, 1971.

HUMMEL, H. H. Enclitic Men In Early Northwest Semitic, Especially Hebrew. **Journal of Biblical Literature**, v.75, p. 85-107, 1957.

HYATT, J. Philip. **Exodus**. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, London: Marshall, Morgan & Scott Publ. Ltd., 1983.

ISRAEL e Judá: textos do Antigo Oriente Médio. São Paulo: Paulinas, 1985.

JACOBSEN, Thorkild. **The Sumerian King List. Fourth Impression.** Chicago: The University of Chicago, 1973.

JACQ, Christian**. A sabedoria vinda do Antigo Egito.** Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

JACQ, Christian. **O mundo mágico do Antigo Egito.** 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

JANZEN, W. **Exodus**. Believers church Bible commentary. Waterloo, Ont.; Scottdale, Pa.: Herald Press, 2000.

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus:** pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Paulinas, 1983.

JEREMIAS, Joachim. **As Parábolas de Jesus**. 10ª. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus:** pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. Tradução de M. Cecília de M. Duprat; revisão de Honório Dalbosco. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

JUNKER, H. Die Götterlehre von Menphis. APAW, 1939, **Phil-hist. Klasse**. n. 23. Berlín, 1940.

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá.** São Paulo, SP: Paulus, 2015.

KAMIL, Jill. **The Ancient Egyptians.** Life in the Old Kingdom. Cairo: The American University in Cairo Press, 1984.

KAPELRUD, Arvid S. **Baal in the Ras Shamra Texts.** Copenhagen: G.E.C. Gad, 1952.

KEENER, C. S. **Vol. 1- Matthew**. The IVP New Testament commentary series. Downers Grove: InterVarsity Press. 1997.

KELLEY, Page H. **Hebraico bíblico**: uma gramática introdutória. 8. ed. ampliada. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2011.

KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

KILLEBREW, Ann E. Biblical Peoples And Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, And Early Israel 1300-1100 B.C.E. **Archaeology and Biblical Studies**, v. 9. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1997.

KIM, Yoon-Hee. **Recent Trends in Approaching the Old Testament**. Singapora: Asia Commentary Series, 1994.

KIRST, Nelson et. al. **Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português**. 25. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

KOCH, I. V. Intertextualidade e polifonia**:** um só fenômeno? **Revista D.E.L.T.A**, v.7, n.2, p. 529-543, 1991

KRAMER, Samuel Noah. **Mesopotâmia.** O berço da civilização. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1969.

KUGEL, J L. **The idea of Biblical poetry**: Parallelism and its history. London: New Haven 1981.

LADD, George Eldon. **Jesus and the Kingdom:** the eschatology of biblical realism. New York: Harper & Row, 1964.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento.** Ed. rev. São Paulo: Hagnos, 2003.

LARA, Valter Luiz. **A Bíblia e o desafio da interpretação sociológica***:* introdução ao primeiro testamento à luz de seus contextos históricos e sociais. São Paulo: Paulus, 2009.

LAWRENCE, Paul. **Atlas histórico e geográfico da Bíblia.** Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

LEICK, Gwendolyn. **Mesopotâmia:** a invenção da cidade. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2003.

LEMCHE, Niels Peter. **The Canaanites and their land:** the tradition of the Canaanites. Sheffield: JSOT Press, 1999.

LÉVÊQUE, Pierre. **As primeiras civilizações.** v. 2 – A Mesopotâmia/ Os hititas. Lisboa: Edições 70, 1990.

L'HEUREUX, Conrad E. **Rank Among the Cannanite Gods:** El, Ba'al, and the Repha'im. Missoula: Scholars Press, 1979.

LIBERATI, Anna Maria; BOUBON, Fabio. **A Roma Antiga.** Grandes civilizações do passado. Barcelona: Ediciones Folio, 2005.

LICHTHEIM, M. **Ancient Egyptian Literature**, v. 2. Berkeley: University of California Press, 1976.

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia**: história antiga de Israel. São Paulo: Paulus, Loyola, 2008.

LIVERANI, Mario. **Antigo Oriente:** História, Sociedade e Economia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

LOEWENSTAMM, Samuel, E. The Expanded Colon in Ugaritic and Biblical Verse**. Journal of Semitic Studies 14**, 1969. p. 176–196.

LONGMAN III, Tremper, **Literary Approaches to Biblical Interpretation**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987.

LÓPEZ, F. La Teología menfita y la Piedra de Shabako. **Egiptologia**, 1997. Disponível em: <http://egiptologia.org/?p=444>. Acesso em: jul. 2016.

LOWTH, Robert. **De sacra poesi Hebraeorum**: Praelectiones academicae Oxonii habitae, subjicitur Metricae Harianae brevis confutatio et oratio Crewiana. Oxford: Clarendon, 1753

LUZ, Ulrich. **El Evangelio segun San Mateo.** Salamanca: Sígueme, 1993-2005.

MAAG, Victor. Malkut Yahweh. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (Ed.) **Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1981.

MACKINTOSH, C. H. **Estudos sobre o Livro de Êxodo.** 2. ed. Lisboa: Depósitos de Literatura Cristã, 1978.

MACLAREN, Alexander. **Expositions of Holy Scripture**. Heritage Educational Systems, 2008.

MAINGUENEAU, D.; CHARAUDEAU, P. **Dicionário de Análise do Discurso.** Trad. Fabiana Komesu (Org.). 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Produção Textual, Análise de Gêneros e Compreensão**. São Paulo: Parábola, 2008.

MARSHALL, I. Howard. **Teologia do Novo Testamento:** diversos testemunhos, um só Evangelho. São Paulo: Vida Nova, 2007.

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

MCNEILL, William Hardy. **História universal:** um estudo comparado das civilizações. Porto Alegre: Globo, 1972.'

METZGER, Martin. **História de Israel**. 4. ed. (reimpressão). São Leopoldo: Sinodal, 1984.

MEYERS, Carol L. **Exodus**. New Cambridge Bible Commentary. New York: Cambridge University Press, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2011.

MONTET, Pierre. **O Egito no tempo de Ramsés (1300 a.C. a 1100 a.C.)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MORAN, W. L. The Hebrew Language in Its Northwest Semitic Background. In: **The Bible and the Ancient Near East**: Essays in Honor of William Foxwell Albright. Garden City, Nova York: Doubleday, 1961

MORENZ, Siegfried**. Ägyptische Religion.** Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960.

MOWINCKEL, S. **Psalmenstudien II**. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 1961.

MUILENBURG**,** J. A Liturgy on the Triumphs of Yahweh. **Studia Biblica et Semitica**. Wageningen: H. Veenman & Zonen, 1966.

NEL, P. J. Ou-Testamentiese poësie. Metodologie en perspektief. **Acta Academica Journal**, Bloemfontein, v. 21, p. 61-77, 1989.

NEUTZLING, Inácio. Jesus e os marginalizados do seu tempo. Uma meditação bíblica. In:_____. **Categorias de marginalidade na Bíblia.** Petrópolis: Vozes, 1989.

NOTH, M. **Exodus.** A Commentary. Old Testament Library. Filadélfia: Westminster, 1962.

NOTH, M. **A History of Pentateuchal Traditions**. Tradução Bernard W. Anderson. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1981.

O LIVRO dos mortos do antigo Egito: o primeiro livro da humanidade. São Paulo: Hemus, 1982.

OLMO LETE, Gregorio del. **Mitos Y Leyendas de Canaan:** Segun la tradicion de Ugarit. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.

OLMO LETE, Gregorio del. **Interpretación de la Mitología Cananea:** estudios de Semántica Ugarítica. Valencia: Institución San Jerónimo, 1984.

OLMO LETE, Gregorio del. **Canaanite religion:** according to the liturgical text of Ugarit. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004.

OSBORN, N. D.; HATTON, H. **A handbook on Exodus.** UBS handbook series; Help for translators. New York: United Bible Societies. 1999.

OTTERMANN, Monika. **O conceito de mito em Jan Assmann:** anotações metodológicas para a pesquisa bíblica. Oracula: São Bernardo do Campo, v. 1, n. 2, 2005.

PEDERSEN, J. **Israel**: Its Life and Culture III–IV. London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1959.

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

PERRY, M; STERNBERG, M. **The King in an Ironic view**. Tel Aviv: Ha-Sifrut Journal, 1968– 1969. p. 263–292.

PETERSON, Allan Rosengren. The Royal God Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit? **Journal for the Study of the Old Testament**, Supplement Series 259. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd. 1998.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. **Fundamentos para exegese do Antigo Testamento**: manual de sintaxe hebraica. São Paulo: Vida Nova, 1998.

PIXLEY, Jorge V. Deus julga os idólatras na história. In: CROATTO, J, Severino; RICHARD, Pablo (Eds.). **A luta dos deuses**: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

PIXLEY, George V. **O Reino de Deus.** São Paulo: Paulinas, 1986.

PIXLEY, Jorge. **A História de Israel a partir dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1989.

POLZIN, Robert. **Biblical Structuralism**: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

PRICE, Randall. **Arqueologia bíblica**: o que as últimas descobertas da arqueologia revelam sobre as verdades bíblicas. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

PRINSLOO, G T M. **Analyzing Old Testament Poetry**: Basic Issues in Contemporary Exegesis. Pretoria: SKRIF EN KERK Jrg 12, 1991.

PROPP, W. H. **Exodus 1-18**: A new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

PROPP, W. H. **Exodus 19-40**: A new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

PSEUDEPIGRAPHA of the Old Testament. R. H. Charles, Ed. Bellingham, Washington: Logos Research Systems, Inc. 2004. 2:649.

PUECH E. Origine de l'alphabet: Documents en alphabet linéaire et cunéiforme du IIe millénaire. **Revue biblique**, v. 93, 1986.

PUETT, M. **To Become a God:** Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China. Cambridge: Harvard University Asica Center, 2002.

PUETT, M. **Human and Divine Kingship in Early China:** Comparative Reflections. In:_____. BRISCH, Nicole (Ed.). Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond. Oriental Institute Seminars, 4, p. 207–20. Chicago: The Oriental Institute, 2008.

RAD, Gerhard von. **The Problem of the Hexateuch and Other Essays**. Tradução E. Trueman Dicken. Edinbrugh: Oliver and Boyd, 1966.

RAD, Gerhard von. **Teologia do Antigo Testamento**. 2. ed. totalmente revisada. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006.

RAVASI, Gianfranco. **Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 1985.

REICKE, Bo. **História do tempo do Novo Testamento:** o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C. Santo André: Academia Cristã/ Paulus, 2012.

REIMER, Haroldo. **O antigo Israel:** história, textos e representações. São Paulo: Fonte Editorial; Anápolis: UEG, 2017.

RENDTORFF, Rolf. **The Old Testament**: An Introduction. Tradução John Bowden. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

RIDDERBOS, Herman. **A vinda do Reino.** A natureza do Reino, seus aspectos cumpridos, sua presença no mundo como resultado da primeira vinda de Cristo e sua consumação futura. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

ROAF, Michael. **Mesopotâmia.** Grandes civilizações do passado. Barcelona: Ediciones Folio, 2006.

ROBERTSON, D. A. **Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry**. Missoula: Scholars Press, 1972.

ROBINSON, John A. T. **Um Deus diferente**. Lisboa: Morais, 1967.

ROLOFF, Jürgen. **A igreja no Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2005.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. **Antigo Testamento:** história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010.

RÖMER, Thomas. Os papéis de Moisés no Pentateuco. In: CARNEIRO, Marcelo da Silva; OTTERMANN, Monika; FIGUEIREDO, Telmo José Amaral (Orgs.). **Pentateuco**: da formação à recepção. São Paulo: Paulinas, 2016.

RÖMER, Tomas. **A origem de Javé**: O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2016.

ROSS, Allen P. **Gramática do hebraico bíblico**. 2. ed. São Paulo: Vida Acadêmica, 2008.

RUSSEL, Brian D. The Song of the Sea and the Subversion of Canaanite Myth: A Missional Reading. **The Asbury Journal**, v.72, n.2, p. 107-118, Asbury Theological Seminary, 2017.

RUSSEL, Brian D. The Song of the Sea: The Date of Composition and Influence of Exodus 15:1–21. **Studies in Biblical Literature**, 101; New York: Peter Lang Publishing, 2007.

SÁENZ-BADILLOS, Angel. **A History of the Hebrew Language**. Cambridge: Cambridge Uniersity Press, 1996.

SALDARINI, Anthony J. **Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense**: uma abordagem sociológica. São Paulo: Paulinas, 2005.

SARNA, N. M. **Exodus**. English and Hebrew; commentary in English. The JPS Torah commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.

SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, Sinodal, 2004.

SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento.** Santo André: Academia Cristã, São Paulo, SP Paulus, 2010.

SCHÖKEL, Alonso. **A manual of hebrew poetics**. Roma: Pontifical Biblical Institute, 1988.

SCHWANTES, Milton. **História de Israel***:* v. 1: local e origens. 3. ed. com alterações e ampliações São Leopoldo: Oikos, 2008.

SCHWANTES, Milton. **História de Israel:** v. 1: local e origens. 4. ed. São Leopoldo: Oikos, 2013.

SCHWANTES, Milton. **O direito dos pobres**. São Leopoldo: Oikos; São Bernardo do Campo: Editeo, 2013.

SILIOTTI, Alberto. **Egito Antigo:** Grandes civilizações do passado. Barcelona: Ediciones Folio, 2006.

SILVA, Airton José da. A história de Israel na pesquisa atual. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 71, p. 62-74, 2001.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Aquele que manda a chuva sobre a face da terra.** São Paulo: Loyola, 2006.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

SIMON, U. **Reading Prophetic Narratives**. Indiana: Indiana University Press, 1997.

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

SMITH, Mark S. The Pilgrimage Pattern in Exodus. **Journal for the Study of the Old Testament** Supplement Series 239. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1997.

SMITH, Mark, S. **O Memorial de Deus:** História, Memória e a Experiência do Divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

SNODGRASS, Klyne R. Streams of Tradition Emerging From Isaiah 40:1-5 and Their Adaptation in the New Testament. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 8, p. 24–45,1980.

SNODGRASS, Klyne. **Compreendendo todas as Parábolas de Jesus.** Tradução de Marcelo S. Gonçalves. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

SOGGIN, J. Alberto. **An introduction to the History of Israel and Judah**. 2 ed. completely revised and updated edition. Valley Forge: Trinity Press International, 1993.

SPOONER, Brian (Ed.) **Population Growth**: Antropolocial Implications. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1972.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo:** os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu tempo.** São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2012.

STEIN, Robert H. **An introduction to the parables of Jesus**. Philadelphia: Westminster, 1981.

STEK, John. **Estudos Sobre Poesia Hebraica**. Campinas: Luz Para o Caminho, 1985.

STEPHENS. F. J. Notes on Some Economic Texts of the Time of Urukagina. **Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale** - RA 49. 1955.

TASKER, R. V. G. **Evangelho segundo Mateus:** introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, Mundo Cristão, 1980.

TALSHIR, Zipora. **Synchronic and Diachronic Approaches in the Study of the Hebrew Bible**: Text Criticism within the Frame of Biblical Philology. London: Cambridge, 2007.

TEETER, Emily. The presentation of Maat: ritual and legitimacy in Ancient Egypt. **Studies in Ancient Oriental Civilization**, n. 57. Chicago, Illinonis: The Oriental Institute of The University of Chicago, 1997.

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

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 7. ed. revista. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2014.

TODOROV, Tzvetan. Prefácio à edição Francesa. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

TORRALBA, Juan Guillen. **Exodo**. Salamanca: Sígueme, Madrid: Editorial Atenas, Promocion Popular Cristiana: Estella: Editorial Verbo Divino, 1992.

TOV, Emanuel. **Crítica Textual da Bíblia Hebraica**. Rio de Janeiro: Bvbooks Editora, 2017.

TRAUNECKER, Claude. **Os deuses do Egito.** Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

VAUX, Roland de. **Historia antigua de Israel**. Madrid: Cristiandad, 1975.

VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2004.

VERCOUTTER. Jean. **O Egito Antigo.** São Paulo; Rio de Janeiro: DIFEL, 1980.

VIVIANO, Benedict T. O Evangelho segundo Mateus. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo:** Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã, Paulus 2011.

VOEGELIN, Eric. **Israel e a revelação**. v. 1. Ordem e História. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

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

WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. **Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WATSON, W. G. E. Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques. **Journal for the Society of the Old Testament Supplement Series 26**. 2. ed. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

WATTS, James W. Psalm and story. Inset Hymns in Hebrew Narrative. **Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 139**, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. p. 41-62.

WEISS, M. **The Bible and Modern Literary Theory**. Jerusalem: Bialik Institute, 1987.

WEGNER, Uwe. **A leitura bíblica por meio do método sociológico.** São Paulo: CEDI, 1993.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento:** manual de metodologia. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WENDLAND, Ernst H. **Exodus**. Milwaukee [s.n.] Northwestern Pub. House 1984.

WESTERMANN, Claus. **Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento.** Santo André: Academia Cristã, 2011.

WEVERS, John William. Notes on the Greek Text of Exodus. **Septuagint and Cognate Studies 30**; Atlanta: Scholars Press, 1990.

WHITEHOUSE, Ruth; WILKINS, John. **As origens das civilizações.** Arqueologia e História. Barcelona: Ediciones Folio, 2007.

WIESNER. Joseph. **Oriente Antigo.** Lisboa, Portugal: Editorial Verbo, 1968.

WILLIAMS, R. J. Energic Verbal Forms in Hebrew. In: WEVERS, J. W.; REDFORD. D. B. (Eds.) **Studies on the Ancient Palestinian World**. Toronto: University de Toronto, 1972.

WITTFOGEL, Karl August. **Oriental Despostism.** A comparative study of a total power. New Haven and London: Yale University Press, 1957.

WOLFF, Günter. A chave de leitura do Novo Testamento. Uma meditação bíblica. In: **Categorias de marginalidade na Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1989.

WOLFF, H. W. **The Kerygma of the Yahwist**. Interpretation 20. Richmond: Sage Publications, 1966.

WOLFF, H. W. The Elohistic Fragments in the Pentateuch. **Interpretation 26**. Richmond: Sage Publications, p. 158-73, 1972.

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

WYATT, Nicolas. **Religious Texts from Ugarit.** 2. ed. Biblical Seminar 53. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Manual de exegese**. São Paulo: Hagnos, 2007.

ZAKOVITCH, Y. **The Literary Study of the Bible in Israel**. Newsletter of the World Union of Jewish Studies 20. Jerusalem: Jewish Studies, 1982.

ZYHLARZ, Ernst**. Das geschichtliche Fundament der Hamitischen Sprachen**. Africa. Londres: 1936.

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

ADAM, Stone. **'Enlil/Ellil (god)',** Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses, Oracc and the UK Higher Education Academy, 2016. Disponível em: <http://oracc.iaas.upenn.edu/amgg/listofdeities/enlil/>. Acesso em: 02 out. 2016.

LÓPEZ, Francisco. **La Teología menfita y la Piedra de Shabako.** 1997. Disponível em: <http://egiptologia.org/?p=444>. Acesso em: 05 jul. 2016

WITTFOGEL, Karl August. **Oriental Despostism**. A comparative study of a total power. New Haven and London: Yale University Press, 1957. Disponível em

<https://archive.org/details/KarlAugustWittfogel-OrientalDespotism>. Acesso em: 04 set. 2016.

THE PYRAMID TEXTS. Disponível em <http://www.sacred-texts.com/egy/pyt/index.htm>. Acesso em: 06 jul. 2016.

ANEXOS

ANEXO I

Cabo de uma faca de marfim. Gebel el-Arak, sul de Abydos (Louvre). Cerca de 3.500 – 3.200 a.C. Imagem disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Gebel_el-Arak_Knife#/media/File:Gebel_el-Arak_Knife_front_side.jpg. Acesso em: 21 abr. 2016. Também disponível em: http://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/dagger-gebel-el-arak. Acesso em: 21 abr. 2016.

ANEXO II

https://en.wikipedia.org/wiki/Narmer_Palette#/media/File:Narmer_Palette_smiting_side.jpg . Acesso em: 21 abr. 2016.

ANEXO III

https://en.wikipedia.org/wiki/Narmer_Palette#/media/File:Narmer_Palette_serpopard_side.jpg. Acesso em: 21 abr. 2016.

ANEXO IV

https://en.wikipedia.org/wiki/Battlefield_Palette#/media/File:British_Museum_Egypt_029.jpg Acesso em: 21 abr. 2016.

By Einsamer Schütze - Own work, CC BY-SA 3.0, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=16431641

ANEXO V

Imagem disponível em: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=1612931147&objectid=111561. Acesso em 05 jul. 2016.

ANEXO VI

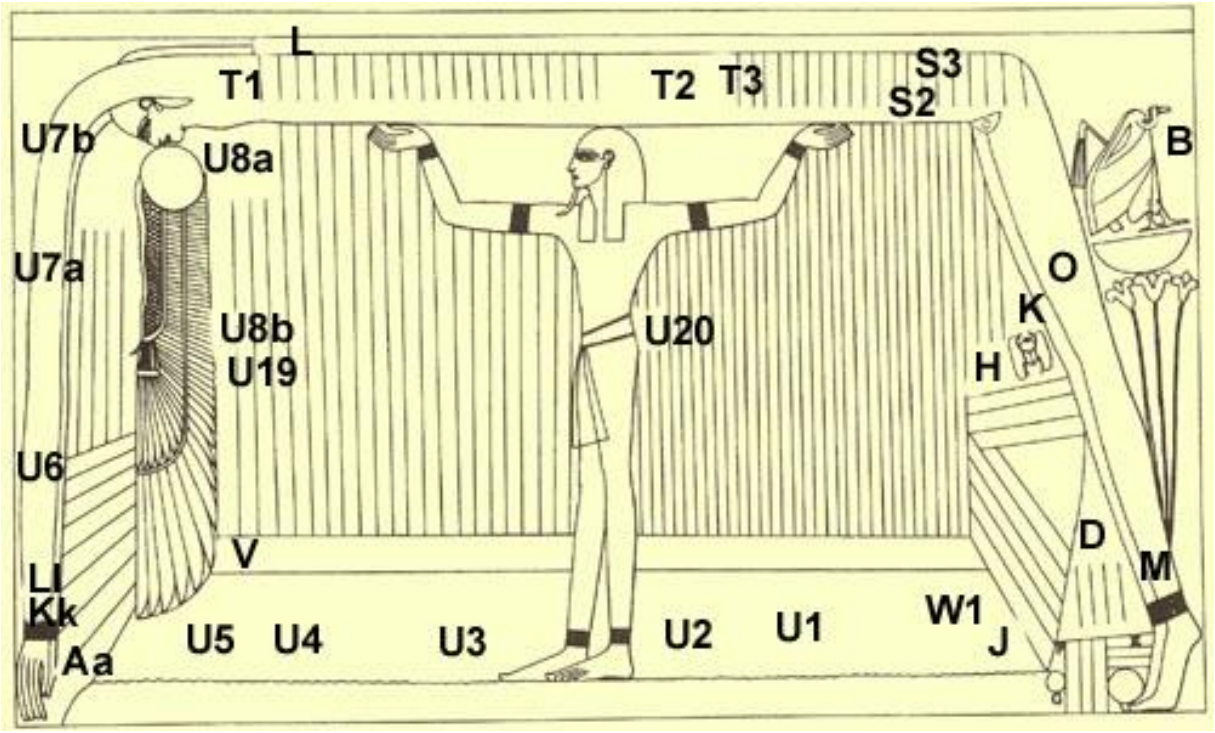


Imagem disponível em: http://www.touregypt.net/featurestories/sky.htm. Acesso em: 07 jul. 2016.

ANEXO VII - A sintaxe e a gramática arcaica em Êx 15.1-18

A ortografia dos livros bíblicos passou por diversas etapas. Para Emanuel Tov, os antigos poemas foram escritos em uma fase em que a ortografia ainda era muito defectiva. Ao longo do tempo, com sucessivas transcrições, a ortografia foi sendo adaptada ao modelo corrente[1031]. Porém como as reconstruções são consideradas puramente hipotéticas[1032], abaixo apresentar-se-ão alguns aspectos de antiguidade do Cântico da Realeza, a partir do que temos ainda de resquícios de arcaísmo no TM de Êx 15.

Embora o Texto Massorético tenha sido produzido no século X d.C., suas fontes são textos pré-massoréticos, encontrados em uma caverna próxima a Jericó por judeus pertencentes a um movimento denominado caraíta[1033]. Segundo a tese de Hartmut Stegemann, esses textos teriam vindo da Caverna 3 de Qumran, onde foram encontrados 70 a 140 rolos bíblicos[1034]. Esses textos com o tipo protomassorético são bem próximos do texto consonantal massorético. Ainda que não tenhamos um manuscrito ou fragmento antigo, do séc. XII a.C. para atestar a antiguidade do Cântico da Realeza (Êx 15.1-18), acreditamos que seja possível demonstrar que o Cântico do Mar carrega resquícios de antiguidade que permaneceram no processo de transmissão. estando ainda presentes no texto, como o temos hoje.

Ainda é necessário dizer que nenhuma das características abaixo pode, sozinha, sustentar a tese de que o texto é o mais antigo. Aliás, é necessário ver o texto como um todo. Se as características linguísticas apontarem para tempos antigos, mas os temas do cântico forem recentes, então será necessário reconsiderar a hipótese de antiguidade do poema. Entretanto, se tanto os aspectos linguísticos quanto estruturais, formais e temáticos forem antigos, é possível que o referido texto guarde, de fato, uma memória confiável de antiguidade, o que pode reforçar uma das afirmações dessa tese: de que Israel, antes do advento da monarquia, cantou "*Iahweh* reina".

Então, ainda que alguma característica, sozinha, possa ser considerada uma característica arcaica ou apenas uma técnica de arcaização[1035], reforça-se a necessidade de olhar para o conjunto.

1031 TOV, 2017, p. 214.

1032 Frank M. Cross apresenta uma proposta de reconstituição da ortografia consonantal usada em Israel no século X a.C. para Êx 15.1-18. Segundo Cross, a ortografia consonantal original do texto teria sido usada mais cedo e também usada em todo o protocananeu e textos fenícios clássicos. (CROSS, 1973, p. 127-131).

1033 WÜRTHWEIN; FISCHER, 2013, p. 23.

1034 STEGEMANN, Hartmut. **Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus**. Friburgo, Basileia e Vietnã: 1994, p. 101-104, apud WÜRTHWEIN; FISCHER, 2013. p. 23.

1035 Isto é, por arcaização se entende o processo de usar características antigas da língua para emprestar o caráter de antiguidade ao texto.

1 Aspectos arcaicos em Êx 15.1b – 15.2.

Nesse trecho é possível destacar indícios de antiguidade a partir da gramática (com o uso do advérbio *´äz*, do sufixo *-an +-hu*) e do vocabulário arcaico(?) (como *Yah*).

1.2 Uso do advérbio ´äz

A primeira expressão do texto é *´äz yäšîr* (Êx 15.1). O verbo *yäšîr*, apesar de estar na forma imperfeita, não é traduzido no futuro, por causa da expressão *´äz*. Nos dois cânticos considerados mais antigos na Bíblia Hebraica (Êx 15 e Jz 5), *´äz* aparece de modo enfático. Em Jz 5.8, 11, 13 o termo é usado para descrever a sequência da batalha com os cananeus[1036]. Para Isaac Rabinowitz[1037], o sentido do advérbio é de que a canção (em sua forma original, segundo a tradição) tenha sido cantada quando Israel viu que os egípcios ainda jaziam mortos na praia (Êx 14.30-31). Esse elemento sozinho não pode assegurar tal fato, mas o recurso utilizado pode dar mais vividez à cena, emprestando-lhe um caráter mais real. É como algo que possa descrever como a tradição guarda uma memória antiga.

1.3 Vocabulário arcaico

No aspecto vocabular, a palavra *zimrâ* (hr'm.zI) é cognata do acadiano *zamāru* (cantar, tocar instrumento). Na Bíblia Hebraica, esse termo ocorre pela primeira vez em Êx 15.2 e é usado novamente em Jz 5.3 para se referir ao cântico de triunfo composto por Débora. Na Bíblia esse termo é na maioria das vezes utilizado para focalizar o louvor de *Yāh*. Essa linha (o Senhor é minha força e a minha canção) de Êx 15.2 é repetida em Is 12.2 e Sl 118.4.[1038] Seria o termo *Yāh* (hb. Hy") um designativo antigo para Deus (Êx 15.2) que depois continuou sento utilizado amplamente em textos bem mais recentes (como Salmos e Isaias)? É uma possibilidade; mas *Yāh* também pode ser considerado uma forma posterior, e sua ocorrência poderia ser uma evidência de alteração ou alguma inserção posterior. Mas, se for um acréscimo, é funcional, um memorável resumo da fé, visto que sua declaração de que *Iahweh* é salvação, e o Deus dos pais, digno de louvor.

1.4 Uso do sufixo *-an +-hu*

1036 WOLF, Herbert. **´äz**. In: HARRIS; ARCHER, 1998 p. 42.
1037 RABINOWITZ, 1984, p. 54, apud WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 514.
1038 WOLF, Herbert. **zimrâ**. In: HARRIS; ARCHER, 1998, p. 557

Brian Russel[1039] demonstra como o uso raro do sufixo de terceira pessoa masculina singular "*-an* + *-hu*" pode apontar para a possível antiguidade do texto. O cântico de Êx 15.1-18 usa o sufixo *–anhu* na expressão (WhwEën>a;w> - *wü´anwë^{o}hû*), traduzido aqui por "e o louvarei". Ainda que não consiga sozinho sustentar a tese de antiguidade, contudo, seu uso, junto com outros elementos, pode apontar para uma possível data antiga do poema. O ugarítico exibe duas formas: *-nh* (cedo) e *-n/nn* (tardio). A poesia bíblica raramente usa a primeira (Êxodo 15.2; Dt 32.10; Jr 5.22 e 22.24), mas o uso da segunda é frequente, mesmo em prosa. A poesia primitiva até produz as duas formas, enquanto a poesia padrão quase não mostra exemplo de *-nh*. No entanto, a forma acumulada *–anhu* não é apresentada em nenhum outro texto do Antigo Testamento, com exceção de Deuteronômio 32:10, no qual ocorre três vezes.

1.5 Forma verbal defectiva

Nas formas verbais em Êx 15.1b – 15.2 há dois *hapax legomena* – nome dado a termos ou a formas gramaticais que aparecem apenas uma única vez na Bíblia Hebraica. Os hapax legomena se dividem em dois grupos: parciais e únicos. Os parciais se referem ao grupo de palavras que são únicas em determinada forma, mas em outros textos ocorrem com alguma diferenciação. O segundo grupo está relacionado a casos que realmente não possuem outra forma parecida em todo o texto bíblico, por isso é uma forma única[1040]. O verbo traduzido por "louvarei" (WhwEn>a; – *´anwë^{o}hû* [de hwn]) está no hiphil imperfeito na 1ª pessoa comum do singular[1041]). Nessa forma ele aparece apenas aqui nesse texto. Não aparece mais em nenhuma passagem do Antigo Testamento.

1.6 Utilização do 'nun' enérgico

O verbo "exaltarei" (Whn>m,m.roa] – *´árömüme^{o}nhû* oriundo da forma ~wr) no Piel imperfeito, na 1ª pessoa comum singular, com sufixo de 3ª pessoa masculino singular com *nun* enérgico também aparece apenas aqui dessa forma.[1042] Algumas formas verbais do imperfeito no hebraico bíblico levam um *nun* atípico. R. J. Williams[1043] agrupa essas formas

---

1039 RUSSEL, 2007, p. 63.
1040 FRANCISCO, 2001, p. 170.
1041 BIBLEWORKS 7. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2006.
1042 BIBLEWORKS 7. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2006.
1043 WILLIAMS, R. J. Energic Verbal Forms in Hebrew. In: WILLIAMS, R. J. Energic Verbal Forms in Hebrew. In: WEVERS, J. W.; REDFORD. D. B. (Eds.) **Studies on the Ancient Palestinian World**. Toronto: University de Toronto, 1972. p. 75-85.

em uma só, sob o título de enérgicas. Para Waltke e O'Connor, entretanto, as formas formam dois grupos: as paragógicas (serão tratadas adiante na perícope Êx 15.14-16) e as enérgicas. Segundo Waltke e O'Connor, as enérgicas são encontradas no canaanita presente nas cartas encontradas em Amarna e no ugarítico; e é mais fácil compreender a origem delas, que entender como elas funcionam no hebraico[1044]. Assim, se os dialetos ancestrais do hebraico possuem desinências enérgicas, como afirmam Waltke e O'Connor, é provável que daí venha o uso que encontramos no hebraico bíblico.

As desinências enérgicas ocorrem na forma do não perfectivo com sufixos singulares, de primeira, segunda ou terceira pessoa. Em nosso texto ela aparece com o sufixo de 3ª pessoa masculino singular (Whn>m,m.roa] – *´árömümeºnhû*). Waltke e O'Connor ainda destacam que *n* pode ser assimilado ou desassimilado e que os casos de *n* desassimilado, o que parece ser o nosso caso, são raras[1045]. Assim, é possível que aqui tenhamos mais um possível indício de antiguidade no hebraico do nosso poema, que no conjunto, com as demais características, pode evidenciar que nosso poema tem um hebraico anterior ao hebraico do período monárquico, podendo possivelmente remontar ao período tribal em Canaã.

1.7 Subutilização do wāw consecutivo[1046]

A expressão verbal *wayühî* (traduzido por "se tornou") vem iniciada por um wāw consecutivo. O *wāw* consecutivo é uma partícula abundante na Bíblia Hebraica, inclusive na poesia. Em Êx 15.1-18, essa conjunção aparece apenas uma vez (v. 2). É possível que essa partícula tenha sido usada de maneira mais moderada no hebraico antigo, em especial nos textos poéticos antigos. Do ponto de vista gramatical, é evidente que as conjunções auxiliam na conexão e na organização de um texto. As subordinações e coordenações oracionais são evidências de uma língua mais estruturada. Assim, a ausência ou subutilização de partícula conjuntiva, como o *wāw* consecutivo, pode apontar para um período mais inicial e menos complexo da língua hebraica.

2 Aspectos arcaicos em Êx 15.3-5

1044 WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 515.
1045 WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 518.
1046 O *wāw* consecutivo é assim chamado por aparecer com a função de descrever uma ação em sequência. Em Êx 15.2 ele aparece com o imperfeito do verbo "ser". Essa construção é utilizada em narrativas no tempo passado. Nosso texto, entretanto, não é narrativa, e, sim, poesia.

No que se refere ao vocabulário, é bem possível que o título de homem de guerra (*ʾîš milHämâ*) (v.3), seja um dos títulos mais antigos para Deus, datando provavelmente do período tribal. É no contexto do Êxodo é que essa expressão aparece pela primeira vez para Deus. Além disso, o versículo 3 não apresenta verbo, podendo refletir um estágio primitivo das línguas semíticas em que provavelmente não se usavam morfemas verbais para a forma predicativa[1047].

2.1 Uso do Sufixo Masculino Plural de Terceira pessoa (wm)

Quanto à sintaxe, a forma verbal "cobriram" (WmyUs.k;y> está no piel imperfeito, na 3ª pessoa do masc. plural) apresenta partícula prefixada e sufixada (wm) atuando também como *hapax legomenon*, visto que só aparece nesse texto bíblico com essa forma. Esse sufixo pronominal na terceira pessoa do masculino plural é considerado arcaico[1048]. Ele é usado nove vezes em Êxodo 15 (v. 5, 7, 9 [2x], 10, 12, 15, 17 [2x]) e seu uso consistente fornece evidências de uma possível data precoce para a poesia. O maior acúmulo de ocorrências de wm é encontrado em Êx 15 (9x), Dt 32 (7x), Sl 59 e 73 (6x cada), Sl 2 (5x) e Jó (19x). Considerando a extensão do Livro de Jó, a maior concentração desse sufixo está em Êx 15.

Esse sufixo é utilizado de maneira consistente em todo o poema. No Antigo Testamento ele ocorre 23 vezes em verbos, 27 vezes em substantivos e 66 vezes em preposições (tais como l, la e l[). Em textos que podem ser tranquilamente datados do oitavo século a.C. ou mais tarde esse sufixo é usado 15 vezes na preposição wml.[1049] Em nosso texto ele só aparece em verbos. Se o nosso texto é de fato antigo, esses dados levam a crer que, possivelmente, o uso de tal sufixo tenha surgido inicialmente nos verbos.

2.2 Uso da preposição wmk

Para Waltke e O'Connor há uma classe de preposições hebraicas que assumem formas variantes e imprevisíveis. São as que podem estar associadas ao *Mem* enclítico. As variantes são usadas principalmente em poesia, e o seu uso é arcaico, tendo como parâmetro o ugarítico, que também possui preposições com variantes longas[1050]. Boa parte das ocorrências da preposição wmk está na poesia padrão, mas um grande número dessas ocorrências está

1047 BEESTON, A.F.L. Reflections on Verbs 'To Be', **Journal of Semitic Studies 29**, 1984. p. 7-13, apud WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 130, n12.
1048 ROBERTSON, 1972, p. 65–69.
1049 RUSSEL, 2007, p. 63-65.
1050 WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 189.

concentrado no Sl 58 e em Jó. Em nosso texto a preposição wmk aparece duas vezes (vv. 5, 8). Então ainda que o uso do "mem enclítico na preposição"[1051] não seja uma evidência que possa atuar exclusivamente, tem o seu valor reforçado junto com as outras evidências arcaicas do texto.

2.3 O uso das formas imperfeitas para narrações passadas

As gramáticas do hebraico bíblico apresentam que o hebraico tem, via de regra, dois conjuntos de formas verbais: o perfeito e o imperfeito. Do ponto de vista morfológico, o perfeito apresenta-se com aformativos (sufixados) e o imperfeito com preformativos (prefixados). O perfeito remete ao pretérito e o imperfeito pode indicar o futuro[1052]. Page Kelley descreve o perfeito com uma ação concluída e o imperfeito como uma ação incompleta[1053]. É comum, portanto, no hebraico, que se utilize o perfeito para eventos no passado e o imperfeito para ações no futuro, presente, ou ações gerais. Na poesia padrão, o sufixo e o *wāw* com conjugações de prefixo são normalmente usados para narrações passadas. Não é comum que se utilize a conjugação de prefixo para o tempo passado. Embora esse uso exista, ele é apenas ocasional na Bíblia Hebraica.

Por outro lado, o nosso texto, faz uso frequente das conjugações de prefixo e de sufixo para eventos passados. Seria isso um possível elemento arcaico nessa poesia? Em ugarítico, o prefixo, o *wāw* com prefixo e as formas verbais sufixais são usadas para narrações passadas[1054]. As cartas de Amarna de Biblos do século XIV a.C. podem esclarecer algumas coisas. Segundo Waltke e O'Connor, no semítico noroeste primitivo, Ugarit, entretanto, havia uma forma longa para o imperfeito (*yaqtulu,* para ações presentes gerais ou futuras) e uma mais curta para o pretérito (*yaqtul,* usado em narrativas para passado simples ou para o jussivo). O cananeu de Biblos e o canaanita de Amarna também tinham o *yaqtulu e yaqtul.* A forma mais curta *yaqtul* caiu e, no ugarítico (cerca de 1400 a.C.), a conjugação de prefixo pode ter-se referido ao tempo passado bem como ao que atribuímos ao imperfeito, no hebraico[1055].

Guardadas as devidas distinções entre o ugarítico e o hebraico, há algo parecido que pode ser comparado ao hebraico, especialmente nas poesias supostamente primitivas. O uso das formas verbais prefixadas, chamadas de imperfeito, tem sua correlação com o ugarítico

---

1051 RUSSEL, 2007, p. 65.
1052 BARTELT, Andrew H. **Gramática do hebraico bíblico**: fundamentos. 2. ed. Canoas: ULBRA, 2015. p. 49; ROSS, Allen P. **Gramática do hebraico bíblico**. 2. ed. São Paulo: Vida Acadêmica, 2008. p. 94.
1053 KELLEY, 2011, p. 115.
1054 ROBERTSON, 1972, p. 7–55.
1055 WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 496-497.

que usava as formas prefixadas tanto para o pretérito quanto para o que nós associamos ao imperfeito (futuro). No texto de Êx 15.1-18 há um uso consistente da conjugação prefixada para narração passada, o que pode ser visto em vários versículos[1056]:

v. 5.	WmyU+s.k;y>	yükasyuºmû	(de hsK)	os cobriram
v. 7	sroåh]T;	Tahárös	(de sr;h')	derrubaste
v. 7	xL;v;T.	TüšallaH	(de xl;v')	enviaste
v. 7	AmleÞk.ayO	yö´külëºmô	(de lk;a'')	devorou
v. 12	Am[eÞl'b.T.	Tiblä`ëºmô	(de [l;B')	os engoliu
v. 14	!Wz=G"r>yI	yirGäzûn	(de zg:r')	estremeceram
v. 15	AmzEßx]ayO*	yö|´HázëºmôH	(de zx;a')	foram agarrados, agarrou
v. 16	AmzEßx]ayO*	yö|´HázëºmôH	(de zx;a')	foram agarrados, agarrou
v. 16	WmåD>yI*	yiDDümû	(de ~mD')	ficam petrificados

Há outros verbos que poderiam ser citados, mas não foram por entendermos que há ambiguidade de tempo. Os verbos acima apresentados, entretanto, mostram que há um uso consistente da conjugação prefixada para narração passada em nossa poesia. Não seria esse também um indicativo de possível antiguidade para Êx 15. 1b-18[1057]?

3 Aspectos arcaicos em Êx 15.6-8

3.1 Um resquício do sistema de casos?

Na língua hebraica, é possível que em algum momento tenha havido um sistema de casos, o que pode ser deduzido de alguns resquícios que ainda sobrevivem na Bíblia Hebraica, segundo afirmam Bruce Waltke e O'Connor. Eles mostram vários desses resquícios ainda existentes. Para o propósito desse texto, vale ressaltar apenas um deles, que são os sufixos de conexão, chamados de *litterae compaginis.* Trata-se de um fenômeno ainda considerado obscuro com as inexplicadas terminações *–î* e *–ô* encontradas, geralmente, num substantivo no construto. Dentre esses exemplos, o mais raro é o *ḥireq compaginis* que é frequentemente encontrado em poesias[1058].

Essa terminação também aparece antes de frases intimamente ligadas, preposicionais. Esse é o caso de nosso texto (15.6) em que a expressão hebraica *ne´Därî BaKKöªH* – traduzido por "que se glorifica em poder" – é um exemplo. A palavra *ne´Därî* é

[1056] As expressões e as transliterações foram extraídas do texto hebraico disponível no BIBLEWORKS 7. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2006.

[1057] Embora Russel (2007, p. 60) não demonstre os verbos, como aqui fazemos, ele também chega a mesma conclusão de que o uso da conjugação prefixada para narrações do tempo passado indica antiguidade do poema.

[1058] WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 127.

um particípio no construto singular e apresenta a terminação *–î*. Se essa terminação é um resquício do sistema de casos, qual caso representaria? Seria o genitivo? Para W. L. Moran[1059], porém, a partir de casos semelhantes no canaanita das correspondências de Amarna, o *–î* (*ḫireq compaginis*) é mais comum em substantivos servindo como função nominativa.

3.2 Paralelismo expandido

Além do aspecto sintático, há algo que se destaca nessa perícope que é o paralelismo expandido. O paralelismo expandido ou climático (também chamado de *escadaria*) ocorre três vezes nesse cântico (Êx 15.6-7a; 15.11; 15.16b). Isso chama a atenção porque o paralelismo expandido ou o paralelismo de degraus, como também se pode, chamar, não é comum no Antigo Testamento[1060] e só nesse canto ele aparece três vezes. No caso do paralelismo expandido, aparece a primeira linha seguida de um vocativo, uma repetição do conteúdo da primeira linha e um clímax na última linha que completa a primeira. Samuel E. Loewenstamm demonstrou que o cólon expandido é comum no verso ugarítico[1061]. Ainda que existam outros exemplos do paralelismo expandido na Bíblia Hebraica (como Sl 92.10), esse não é o tipo mais comum. Dois exemplos abaixo podem ser apresentados:

(1)	*klb . arḫ . lʿglh .*	como o coração da vaca para seu bezerro,
	klb (29) ṯat . limrh .	como o coração da ovelha para seu cordeiro
	km . lb (30) ʿnt . *aṯr . bʿl*[1062]	assim é o coração de ʿAnat após Baʿl'[1063]

O verso final é maior e nele se adquire efeito climático com uma forma parecida ao modelo ABC // ABD // EFG. Veja outro modelo abaixo:

(2)	*ht . ibk/b'lm.*	Agora seu inimigo, Baal

1059 MORAN, W. L. The Hebrew Language in Its Northwest Semitic Background. In: **The Bible and the Ancient Near East**: Essays in Honor of William Foxwell Albright. Garden City, Nova York: Doubleday, 1961; reimp. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1979 [p. 52-72], p. 60, apud WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 127.

1060 Watson (WATSON, W. G. E. Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques. **JSOT Sup 26**. 2. ed. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. p. 150) afirma que existem quarenta a cinquenta exemplos que foram identificados em hebraico.

1061 LOEWENSTAMM, Samuel, E. The Expanded Colon in Ugaritic and Biblical Vers. **Journal of Semitic Studies 14**, 1969. pp. 176–196. Além dele outros também analisaram o cólon ugarítico e demonstraram como ele é quase prosaico por assumir uma forma tão expandida. Ver também: AVISHUR, Y. Addenda to the Expanded Colon in Ugaritic and Biblical Verse **UF 4,** 1972, p.1–10; GREENSTEIN, Edward L. Two Variations of Grammatical Parallelism in Canaanite Poetry and Their Psycholinguistic Background. **Journal of Ancient Near Eastern Studies 6**, 1974, p. 87–105. apud RUSSEL, 2007, p. 175, n. 48.

1062 A numeração do texto é (49:II:28) e ele faz parte de *ʿAnatu pune Môtu* (ii 4–37) apresentado em: HALLO, W. W.; YOUNGER, K. L. **The context of Scripture**. Leiden; New York: Brill, 1997. p. 270.

1063 GORDON, C. H. Ugaritic textbook grammar, texts in transliteration, cuneiform selections, glossary, indices. **Analecta Orientalia**, 38. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1998, p. 133. Tradução minha.

ht . ibk . tmh s̄[. Agora esmague seu inimigo,
ht . ts[mts[rtk (CAT 1.2 IV 8–9) Agora derrote seu adversário[1064]

No exemplo dois, o segundo cólon completa a ideia do primeiro, e o terceiro cólon está em paralelo junto com o segundo, completando o primeiro. Os três exemplos de paralelismos climáticos de nosso canto possuem estrutura semelhante ao que se encontra com abundância na poesia ugarítica. Veja abaixo:

(1) *A tua mão direita, YHWH que se glorifica em poder (força);*
A tua mão direita, YHWH despedaça os que se inimiza.
E com a grandeza da tua exaltação tu derrubastes os que se levantam contra ti;
(Êx 15.6-7a)

(2) *Quem [é] como tu, entre os deuses, YHWH?*
Quem [é] como tu, glorificado na santidade?
Grandioso nos louvores, que opera coisas extraordinárias?
(Êx 15.11)

(3) ***A**té que o teu povo atravesse, YHWH,*
Até que atravesse este povo que tu redimiste.
(Êx 15.16b)

As ocorrências de paralelismo climático em Êxodo 15 possuem várias formas. Os paralelismos em 15.6-7a e 15.11 podem ser representados com a seguinte sequência ABCD: ABEF: GHIJ. Já Êxodo 15.16b parece seguir a forma de ABC: ABD, embora não possua um cólon final[1065]. É importante ressaltar que um dos argumentos utilizados para a datação de Jz 5 é a quantidade de paralelismos repetitivos que perpassa aquele cântico[1066]. O estilo repetitivo que aparece com frequência naquele cântico empresta-lhe originalidade poética além de caracterizar a sua forma arcaica[1067].

Assim, tem se chegado à conclusão, a partir de uma comparação com o ugarítico, que quanto mais elementos repetitivos ou quanto mais paralelismos expandidos tiver o poema, mais arcaico ele pode ser[1068]. Nesse caso, Êxodo 15 apresenta três paralelismos de escada o que o leva, junto com outros elementos, a ter fortes laços com a poesia ugarítica e, naturalmente, o remete a uma data antiga. E ainda que se possa argumentar que outros textos com elementos repetitivos são de datas tardias, não se pode objetar o fato de que nenhum

---

1064 *CAT 1.2 IV 8–9* apud GORDON, 1998, p. 133. Tradução minha.
1065 RUSSEL, 2007, p. 67.
1066 DREHER, 1984, p. 68.
1067 No Cântico de Débora (Jz 5) há inúmeras repetições. Ver os versículos: 3, 5, 6, 7, 11, 12, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 30.
1068 RUSSEL, 2007, p. 67.

texto tardio usa os paralelismos climáticos com a frequência que temos nas supostas poesias primitivas (Êx 15, Jz 5 e possivelmente Sl 29)**.**

Apesar desses paralelismos estendidos possuírem semelhança com a poesia ugarítica, eles são, de certa forma, únicos. Em Êx 15.16, o verso começa com uma cláusula temporal iniciada com preposição *(`ad)*. Já em Êx 15.11, o verso inicia com um pronome interrogativo *(mî)*. E nesse sentido, o texto de Êx 15 é peculiar em sua forma, pois não há, segundo Russel[1069], um exemplo claro em ugarítico de poesia iniciada com paralelismo expandido que se inicie com preposição. Assim, é possível afirmar junto com Russel[1070], que o texto de Êx 15 é original e criativo em sua forma. Para Russel, isso é um argumento para sua antiguidade; além disso, o paralelismo climático é uma forma literária encontrada na literatura épica ugarítica que influenciou a prosódia hebraica.

3.3 Verbos em formas únicas

Os verbos utilizados nessa perícope são também peculiares. Possuem formas únicas na Bíblia Hebraica. O verbo hebraico rda *'dr* (traduzido por "que se glorifica") está no particípio niphal masculino, construto singular. Essa forma verbal aparece apenas aqui no texto de Êx 15.6[1071]. O verbo #[r (*r'ts*) não é de fácil tradução e só aparece duas vezes na Bíblia Hebraica (Êx 15.6, Jz 10.8). Aqui ele está na forma *qal* imperfeito (#[;r.Ti , *Tir`ac*) sendo traduzido por "despedaça" (v. 6). No verso 7, três verbos e dois substantivos possuem forma única na Bíblia hebraica[1072]. No verso 8, há quatro verbos com formas defectivas e um substantivo que possui uma ortografia exclusiva desse poema[1073]. Isso ratifica o argumento de

---

1069 RUSSEL, 2007, p. 67.

1070 RUSSEL, 2007, p. 67.

1071 BIBLEWORKS 7. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2006.

1072 E expressão hebraica (^n>AaG> , substantivo masc. singular, na forma construto – com sufixo de 2ª p. masc. singular) traduzida por "tua exaltação" aparece dessa forma apenas aqui e em Is 14.11. O substantivo hebraico !Arx' traduzido por "tua cólera" aparece com uma grafia (^n>roæx], no construto masculino singular) exclusiva em toda a Bíblia Hebraica. O verbo sr;h' na sua forma sroåh]T; *"Tahárös"* (qal imperfeito, 2ª p. masculino singular), traduzido por "tu derrubastes" aparece apenas em Êx 15.7 e, de forma semelhante, em Pv 11.11. O verbo ~wq na sua forma ^ym,q' (([qämÊºkä] - qal particípio, construto masculino plural), aqui traduzido por "os que se levantam", só se repete dessa forma mais uma vez na Bíblia Hebraica (Sl 74.23). O verbo lk;a' ('kal) aparece de forma única nesse texto *"yö´külëºmô"* ([AmleÞk.ayO] qal imperfeito 3ª pessoa masculino singular, sufixo 3ª pessoa masculino plural), significando comer ou metaforicamente devorar. BIBLEWORKS 7. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2006.

1073 A forma verbal ~r[('rm) em sua forma nifal perfeito (Wmr>[,n<å), aqui traduzido por "amontoaram-se", aparece apenas uma única vez na Bíblia Hebraica, aqui (Êx 15.8). O verbo bcn na forma *niccübû* (Wmr>[,n<å - niphal perfeiro, 3ª p. pl.), traduzido por "pararam", ocorre apenas nesse texto (15.8), em toda a Bíblia Hebraica. A expressão verbal ~yliz>nO (nözlîm - niphal perfeito 3ª p. comum pl. [de bcn]), traduzida por "fluíam" também aparece apenas nesse texto (Êx 15.8). O verbo apq é raro na Bíblia Hebraica. O seu radical aparece 4x, em toda a Bíblia Hebraica. Mas na forma Wap.q" (qäp´û - qal perf. 3ª p. comum pl.) que temos nesse poema (em 15.8) ela é exclusiva da Bíblia Hebraica. Nesse texto é traduzida

Emanuel Tov[1074], que defende uma ortografia ainda defectiva para os antigos poemas – aqueles que foram escritos em uma fase do hebraico quando a ortografia ainda era muito defectiva. Apenas com o passar do tempo, a ortografia foi sendo adaptada ao modelo corrente.

3.4 Uso do m enclítico

Dentre os verbos dessa perícope (Êx 15.6-8), chama atenção a forma verbal *"yö´külëºmô"*, traduzida por "devorar". Nesse poema, sete forms verbais terminam em *–ëmô* (v. 7 [*yö´külëºmô*], v. 9 [*Timlä´ëºmô*], v.9 [*Tôrîšëºmô*], v. 12 [*Tiblä`ëºmô*], v. 15 [*yö´Házëºmô*], v. 17 [*Tübì´ëºmô*], v. 17 [*ti††ä`ëºmô*]). Essa não é uma terminação comum para uma forma verbal hebraica. Quanto ao significado dessa terminação, Hummel[1075] a lê como *mem enclítico*, em vez de sufixo pronominal da terceira pessoa masculino plural (isto é, a união de um "m" a um verbo, cujo sentido nos é desconhecido). Nesse sentido, concordo com José Severino Croatto[1076] que os estudos em Ugarit significam uma nova era nos estudos bíblicos. Em vez de "normalizar" ou adaptar formas difíceis ou únicas para depois traduzir é possível comparar com o ugarítico ou outras línguas semíticas para esclarecer. Se a terminação em *–ëmô* contiver um "m" enclítico, então temos um resquício do ugarítico[1077].

4 Aspectos arcaicos em Êx 15.9-10

Na perícope de Êx 15.9-10, temos o uso do sufixo masculino plural de terceira pessoa (wm), que já foi abordado acima, na perícope Êx 15.3-6. A perícope também apresenta uma ortografia para os verbos que pode ser considerada defectiva, uma vez que possui algumas formas verbais que só aparecem uma vez na Bíblia Hebraica[1078]. Dos verbos que aqui

---

por "coagularam-se". A forma em que o substantivo "abismos" aparece nesse poema tmohot. (tühömöt) é particular desse cântico, aparecendo duas vezes (Êx 15.5, 8). BIBLEWORKS 7. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2006.

1074 TOV, 2017, p. 214.

1075 HUMMEL, H. H. Enclitic Men in Early Northwest Semitic, Especially Hebrew. **Journal of Biblical Literature** 75, p. 85-107, 1957. p. 52.

1076 CROATTO, J. Severino. **Ugarit, la cultura Cananea, del reciente, las excavaciones de Ugarit**. [s.l.: s.n.], [19--]. p. 51.

1077 DAHOOD, M., J. Ugaritic-Hebrew philology: Marginal notes on recent publications. "Second reprint with minor corrections." **Biblica et Orientalia**, 17. Rome: Biblical Institute Press, 1989. p. 50.

1078 O verbo hebraico traduzido por "perseguirei" (@Dor>a, - qal imperf.. 1ª p. comum sing. [de @dr]), nessa forma, ocorre apenas aqui (v. 9) e em 1Sm 30.8. A forma verbal "alcançarei" (gyFiÞa; [´aSSîg] no hiphil imperf 1ª p. comum sing.) é exclusiva desse cântico (v. 9), não aparecendo dessa forma em nenhuma outra parte da Bíblia Hebraica. O verbo "dividirei" de ql;x' configura nesse poema na forma qLex;a] (piel imperf.. 1ª p. comum singular); nessa forma aparece apenas em Êx 15.9 e Is 53.12. A expressão "fartar" do verbo alem' está aqui (v. 9) de uma forma única na Bíblia Hebraica (Amaeäl'm.Ti - qal imperf 3ª p. fem. Sing. – sufixo 3ª p masculino plural). O verbo (AmveÞyrIAT - Tôrîšëºmô [de vry], na forma hiphil imperf.. 3 p. fem. sing, sufixo 3ª p. masc. pl.), aqui traduzido por "os destruirá" (v. 9), aparece apenas aqui dessa forma em que se apresenta, mesmo considerando todo o compêndio da Bíblia Hebraica. O verbo hebraico traduzido

aparecem, há dois, dos sete desse poema, que terminam em *–ëmô,* conforme também já foi apresentado acima (no texto de Êx 15.3-6).

5 Aspectos arcaicos em Êx 15.11-13

Em Êx 15.11-13 há o paralelismo expandido ou de escadaria, que é uma característica muito presente na literatura ugarítica e também já foi apresentado acima na perícope 15.6-8. Os verbos em forma única também aparecem nessa perícope[1079]. No versículo 12, a forma *Tiblä`ëºmô* termina em *–ëmô,* uma terminação incomum para os verbos no hebraico, mas que pode ser lido como uma possível característica de antiguidade, conforme já explanado acima na perícope de Êx 15.3-6.

6 Aspectos arcaicos em Êx 15.14-16

Nessa perícope (Êx 15.14-16), os elementos que podem ser identificados como possíveis marcadores de antiguidade para o hebraico utilizado são: o uso do m enclítico, o paralelismo expandido ou climático (ambos já abordados na perícope de Êx 15.6-8), o uso das formas perfeitas para narrações passadas (tratado na perícope Êx 15.3-5), forma verbal única (defectiva) e o uso do *nun* paragógico.

6.1 Uso do n (nun) paragógico.

A forma verbal defectiva com o uso do num paragógico será apresentada aqui. No versículo 14, o verbo hebraico zg:r' , traduzido por "estremeceram" aparece nesse texto de uma maneira exclusiva (!WzG"r.yI – yirGäzûn, verbo qal imperf. 3ª p. masc. pl. com *nun* paragógico) que não se repete na Bíblia Hebraica. O *nun* paragógico é uma expressão grega

---

por "sopraste", na forma em que aparece nesse texto (v.10) (T'p.v;în" - näšaºpTä [de @vn], na forma qal perf. 2ª p. masc. sing) não aparece mais na Bíblia Hebraica. A expressão verbal "encobrir" do verbo hsK está aqui (v.10) de uma forma única na Bíblia Hebraica (AmS'äKi - piel perf. 3ª p. masc. sing. sufixo 3ª p. masc. pl.).

1079 A partícula comparativa traduzida por "como tu" hk'mok' ((partícula prepositiva, sufixo 2ª p. masc. sing.) tem uma configuração especial, que é peculiar desse texto (v. 11), onde aparece duas vezes nesse mesmo versículo. A forma traduzida por "entre os deuses" é, dessa maneira, também peculiar desse texto (v. 11). Não aparece dessa forma ~liaeB'(nenhuma outra vez na Bíblia Hebraica. O substantivo ~liae (´ëlìm) é um termo semítico muito antigo para divindade, frequentemente aparecendo em compostos com nomes próprios e frases litúrgicas. O verbo rda não é muito comum na Bíblia Hebraica. Aqui (v. 11) ele é traduzido por "glorificado" e ocorre apenas mais uma vez na Bíblia Hebraica (Is 42.21, onde aparece no hiphil). Porém no niphal (rD"åa.n< - niphal particípio, construto masc. sing.) aparece apenas nesse cântico em dois versículos (Êx 15.6, 11). O verbo hebraico hj'n" (nä†äʰ) na forma t'yjin" (nä†îºtä - verbo qal perf 2ª p. masc. sing.), traduzido por "estendeste" (v. 12), aparece apenas uma vez em toda a Bíblia Hebraica. O verbo hebraico traduzido por "engoliu" (Am[el'b.Ti - Tiblä`ëºmô - qal imperf. 3ª p. fem. Sing. sufixo 3ª p. masc. pl. [de [lb]) é único nesse texto (v. 12), não ocorrendo nenhuma outra vez na Bíblia Hebraica.

(palavra que se prolonga) para se referir ao *n* final hebraico. Como já apresentamos acima (na perícope 15.1b-2), as formas do imperfeito que levam um *n* atípico são agrupadas em enérgicas e paragógicas. Segundo Waltke e O'Connor, as paragógicas estão relacionadas com o yaqtulu e yaqtul encontrado também em outras línguas semíticas como no canaanita presente nas correspondências em Amarna e no ugarítico[1080].

Na Bíblia Hebraica, o *nun* paragógico ocorre na segunda pessoa masculina plural, feminina singular e terceira pessoa masculina plural. A nossa poesia utiliza a terceira pessoa masculina plural que, segundo Waltke e O'Connor, são mais comuns que as duas primeiras[1081]. Mesmo assim, o uso desse *nun* paragógico, ainda que na terceira pessoa masculina plural, é um uso atípico nas formas não-perfectivas, o que pode ser outra característica em favor da possível antiguidade de Êx 15.1-18, além dos que já foram apresentados.

6.2 Ausência de partículas em Prosa (ha-, ʾēt, ʾăšer)

Para Propp[1082], Andersen, Forbes[1083] e Russel[1084], uma característica da poesia em geral, é a subutilização de "partículas em prosa" como o artigo definido *ha-*, a preposição acusativa definida *ʾēt* e o pronome relativo *ʾăšer*. Geralmente, quando tais expressões são utilizadas no texto poético, podem evidenciar alteração tardia de escribas que desejaram tornar a poesia bíblica mais prosaica. Em nosso texto (Êx 15. 1b-18), essas três partículas *ha-*, *ʾēt* e *ʾăšer* (rva, -ta, -h) não aparecem. Para Waltke e O'Connor *ʾăšer* é raro na poesia, sendo mais raro na poesia antiga do que na posterior. Mesmo na prosa, *ʾăšer* é mais comum na prosa mais tardia que na primitiva[1085].

Ainda que esse elemento não seja determinante para datar um poema, deve ser visto junto com as demais características já apresentadas. Pois mesmo que não possamos nos basear no argumento do silêncio, concordo com Russel que se Êxodo 15. 1b-18 eram de origem pós-exílica, uma maior frequência de partículas poderia ser esperada[1086].

6.3 Utilização do marcador relativo zû em lugar de ʾăšer

Dentre os marcadores relativos da forma '*z*' existem as formas raras Wz (zû) e wzo (zo). O uso dessas formas é principalmente poético. Segundo Waltke e O'Connor, os elementos *z* (z) são frequentes nos marcadores relativos semíticos fora do hebraico e nos

---

1080 WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 515.
1081 WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 516.
1082 PROPP, 2008, p. 506.
1083 ANDERSEN; FORBES, 1983, p. 165–183.
1084 RUSSEL, 2007, p. 65.
1085 WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 332.
1086 RUSSEL, 2007, p. 65.

demonstrativos hebraicos[1087]. Em Êx 15.1-18, o pronome Wz aparece duas vezes (v. 13, 16) enquanto *ʾăšer* (rva) não aparece nenhuma vez. Segundo Harris[1088], wz deu lugar à rva provavelmente durante o século X. Conforme Russel, o uso de *zû* no poema, em vez de *ʾăšer* suporta uma data inicial, enquanto o aparecimento de *ʾăšer* em combinação com o uso esporádico de *zû* teria sido evidência de arcaização, o que não parece ser o caso de nosso texto[1089]. Dessa forma, considerando que *zû* é arcaico e que *ʾăšer* não aparece em Êx 15, esse cântico é arcaico.

7 Aspectos arcaicos em Êx 15.17

Nessa perícope há dois aspectos que podem ser apresentados quanto ao hebraico aqui utilizado. Primeiro, pode-se falar em formas verbais defectivas, únicas na Bíblia Hebraica. Segundo, no início do versículo 17 aparecem dois, dos sete verbos usados nesse poema, com terminação em *–ëmô,* conforme já foi apresentado acima, na análise da perícope Êx 15.3-6.

Quanto às formas verbais únicas, podem ser mencionados dois verbos. O primeiro é AmaeªbiT. (Tübì´ëºmô, hiphil, imperfeito, 2ª pessoa, masculino singular, com sufixo de 3ª pessoa masculina plural[1090]) e o segundo é Am[eJ'ti (ti††ä`ëºmô, verbo qal imperfeito 2ª pessoa masculina singular com sufixo de 3ª pessoa masculina plural[1091]). As duas formas são aqui traduzidas por "os trarás e os plantarás", respectivamente, e ambas são únicas, em sua forma, na Bíblia Hebraica.

8 Aspectos arcaicos em Êx 15.18

O último versículo do nosso poema tem um fechamento sucinto e rápido, sem muita elaboração e. nesse aspecto, é semelhante aos versículos 12 e 3. Não há muito mais o que dizer especificamente nesse versículo, além do que já foi apresentado em todo o poema. Porém, ainda há um aspecto que pode ser mencionado. A preposição *ʿad* (d[;)

1087 WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 332.

1088 HARRIS, Zellig. Development of the Canaanite Dialects: An Investigation in Linguistic History, AOS 16. Baltimore: J. H. Furst Company, 1939, p. 70, apud RUSSEL, 2007. p. 65.

1089 Russel demonstra como funciona a arcaização no Dêutero-Isaías. O pronome relativo arcaico wz ocorre duas vezes em Dêutero-Isaías (42.24 e 43.21). A distribuição de partículas em prosa no restante de Dêutero-Isaías (*ʾăšer*– 28x, *há* – 107x e - *ʾēt* – 39x) mostra que essas duas ocorrências são exemplos de arcaização. A falta do artigo definido apoia a datação antecipada do Êx 15 também. O artigo definido é inteiramente um produto do primeiro milênio a.C. após a perda das terminações do caso. Ele é raro na poesia hebraica arcaica mais bem conservada. RUSSEL, 2007, p. 65.

1090 BIBLEWORKS 7. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2006.

1091 BIBLEWORKS 7. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2006.

abundantemente utilizada na Bíblia Hebraica, pode estar relacionada ao substantivo *‘ad* (d[;) “futuro”; se for o caso do nosso texto, esse uso só aparece em frases como *lü`öläm wä`ed* (d[,(w" ~l'î[ol.) (Êx 15.18) e *lä`ad lü`ôläm* (~l'_A[l. d[;äl') (Sl 111.8), traduzidas como “para sempre e sempre”.