

QUEM É O SENHOR PARA QUE ESCUTE SUA VOZ?
A CARACTERIZAÇÃO DO PERSONAGEM DIVINO EM EX 14

*WHO IS THE LORD THAT I SHOULD HEAR HIS VOICE?
THE CHARACTERIZATION OF THE CHARACTER OF GOD IN EX 14*

Vinícius de Lima Podda*

Resumo: Consiste em uma análise narratológica do relato do milagre da travessia a pé enxuto do povo de Israel pelo mar dos juncos, presente em Ex 14. Centra-se sobre o aspecto relativo à caracterização dos personagens ao interno do enredo (μῦθος) narrativo, conforme já explanado em artigo precedente. O personagem escolhido como objeto desta análise é o protagonista mesmo da perícopa, que é também o protagonista de toda a narrativa bíblica, ou seja, o personagem de Deus. Para isso, proceder-se-á com uma breve análise estrutural e dinâmica do enredo, seguida de um estudo acerca dos elementos narrativos dignos de destaque que fundamentam as conclusões teológicas, que finalizaram o artigo.

Palavras-chave: Análise narrativa. Personagem de Deus. Cena de reconhecimento. Êxodo 14. Caracterização.

Abstract: Narratological analysis of Israel's miraculous dry passage through the sea of reeds, present in Ex 14. It focuses on the depiction of the characters within the narrative plot (μῦθος), as already explained in the previous article. The character chosen as the object of this analysis is the very protagonist of the pericope, who is also the protagonist of the whole biblical chronology, that is, the character of God. For this, we will proceed with a brief structural and dynamic analysis of the plot, followed by a study of the narrative elements worthy of emphasis, which underlie the theological conclusions at the end of the article.

Keywords: Narrative analysis. Divine character. Recognition scene. Exodus 14. Characterization.

Introdução

No contexto bíblico, a arte da caracterização e apresentação dos personagens é fortemente marcada pela sobriedade dos detalhes explícitos e pela primazia da ação e dos fatos realizados e vividos por eles sobre a adjetivação. Não sem razão Robert Alter intitula seu capítulo dedicado à análise da caracterização como “characterization and the art of reticence” (Alter, 2011, pp. 143-162). Nas primeiras linhas, ele enfatiza a existência de um paradoxo entre a abundância de personagens em torno dos quais as narrativas bíblicas são articuladas e a

* Mestre em teologia bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Centro de Estudos *Redemptoris Mater*, Brasília. E-mail: viniciuspodda@gmail.com

pobreza com que os mesmos são introduzidos, apresentados e descritos. O poder comunicativo da figura bíblica é contrastante com a relutância em conferir-lhe uma definição detalhada¹.

Em um artigo precedente foi possível tratar deste tema mais detalhadamente (de Lima Podda, 2022). Naquela feita, porém, o tema foi abordado somente em seu aspecto metodológico, deixando para uma ocasião sucessiva uma demonstração de nível mais prático e exegetico. Eis agora a ocasião. Para esse fim, o personagem escolhido para ocupar o lugar central dos holofotes narrativos desta análise será o primeiro e mais proeminente carácter que compõem a narrativa bíblica: o personagem divino. Deus é o protagonista por excelência da narrativa sagrada, desde o seu início até o seu final, e não se furta de agir em situações e âmbitos diversos a fim de dar-se a conhecer não somente a seus interlocutores internos como também àqueles externos, isto é, os leitores. No entanto, em virtude da dimensão requerida de um artigo desse porte, será necessário delimitar bem a perícopé que servirá de objeto desta análise. Por motivos de relevância, centralidade e clareza narrativa, o texto escolhido será Ex 14, o episódio do milagre do mar.

A ocasião da qual Deus se serve para se apresentar é tão dramática quanto providencial para deixar claro quem é o Senhor que quer libertar Israel. O povo se encontra em uma terra estrangeira, esmagado entre a escravidão que o aniquila (Ex 1,11-14) e a morte que ameaça até seus descendentes (Ex 1,15-16,22). O sofrimento se transforma em gritos de lamento que alcançam os céus (Ex 2,23). Deus não fica indiferente e escuta, e escutando olha, e no ato de olhar, vê; e decide ocupar-se de seu povo (Ex 2,24-25). Como primeiro movimento de salvação, Deus escolhe Moisés como seu emissário diante do Faraó (Ex 3,7-10) dando-lhe a dupla tarefa de libertar o povo (Ex 6,2-8) e manifestar sua glória através de sinais (Ex 7,1-5). Diante dos egípcios os sinais se multiplicam (Ex 7,14-11,10) mas a resposta esperada nunca chega: o Faraó não reconhece o Senhor e endurece seu coração (Ex 11,10). A permanência de Israel no Egito chega ao fim e o confronto com o soberano local atinge seu clímax: Deus deve finalmente se manifestar de modo claro e definitivo (Ex 13,17-22).

¹ Alter (2011, p. 143) orienta a sua discussão acerca desse tema partindo de uma questão fundamental: “In what way, then, is one to explain how, from these laconic texts, [...] emerge, characters who, beyond any archetypal role they may play as bearers of a divine mandate, have been etched as indelibly vivid individuals in the imagination of a hundred generations?”

Enredo (μῦθος) e Etapas Narrativas

A definição clássica de enredo pode ser reconduzida até à Poética de Aristóteles: “λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων” (Aristóteles, *Poética*, 1450a 4-5). Mais do que a ligação cronológica dos fatos que constituem uma determinada história, o conceito de enredo diz respeito à sua ligação lógica: serve para estabelecer, explícita ou implicitamente, uma relação causal entre as partes que formam a narrativa (Ska, 2006, p. 38). Por conseguinte, na tarefa de delimitar *ad intra* um enredo de qualquer tipo, dado o seu carácter dinâmico, é necessário identificar com precisão sua tipologia assim como as etapas em base as quais vem articulado.

Para estabelecer a tipologia de um enredo duas são as perspectivas a serem consideradas: estrutural e dinâmica². No seu aspecto estrutural, a passagem do mar vermelho é certamente episódica. Embora faça parte de uma narrativa maior, da qual é uma peça indispensável, isto não significa que o episódio não possa ser lido separadamente da narrativa completa do livro do Êxodo, sem prejuízo algum em seu sentido. No entanto, é difícil categorizar esta perícopos em sua dinamicidade, uma vez que contém características tanto da trama de resolução como da de revelação. Por um lado, a situação dramática em que o povo se encontra no momento de sua saída do Egito exige uma resolução; por outro lado, do ponto de vista da finalidade comunicativa dos acontecimentos no interior da narrativa, a intenção reveladora inerente a esta ação divina é clara³: o próprio Deus sublinha o propósito auto-revelador das suas ações quando afirma no início

² De acordo com Ska (2012, pp. 38-39), um enredo pode ser classificado desde dois pontos de vista diferentes: 1. Dependendo da lógica que rege a relação entre as partes da história. Nesta perspectiva, um enredo pode ser unificado quando “tutti gli episodi sono pertinenti per il racconto e sono in relazione con l’esito dei fatti raccontati”, ou episódico quando “ogni episodio costituisce un’unità in sé e per essere compreso non richiede la conoscenza esatta e completa degli episodi precedenti”; 2. De acordo com a orientação dinâmica dos acontecimentos que formam a história. Neste sentido, distingue-se como um enredo de resolução quando a questão subjacente à história é “che cosa accadrà?”, ou de revelação se a sua problemática principal gira em torno ao tema do reconhecimento.

³ Eslinger argumenta que a abordagem triunfalista com a qual as narrativas de Ex 1–15 são frequentemente interpretadas não reflete de forma justa a intenção subjacente ao texto. O tema principal, de acordo com ele, é o da auto-manifestação de Deus. Para ser mais preciso, o artigo dedicado a este tema se conclui com estas palavras: “In this article I focus on a neglected aspect of the exodus story. The fact that the story dwells on absolute divine control over all aspects of these events, especially the minds and hearts of Israel’s Egyptian captors, suggests that our reading of the well-known theme of liberation needs be tempered by the dominant theme of omnipotence and its revelation to humankind. The well-being of Israel and its Egyptian partner is clearly subordinate to Yahweh’s overarching goal: ‘that ye may know how that I am the LORD’ (Exod. 10.2)”. (Eslinger, 1991, p. 60)

da história: “E eu endurecerei o coração do Faraó, e ele os perseguirá, a fim que eu me glorifique às custas do Faraó e de todo o seu exército; e os egípcios saberão que eu sou o Senhor” (14,4)⁴. É possível dizer com relativa certeza que Ex 14 combina os dois tipos de enredo, colocando um ao serviço do outro⁵.

A delimitação das etapas da trama requer uma atenção particular à tensão narrativa, princípio condutor do relato⁶, motivo pelo qual, paralelamente à divisão do episódio em cenas, é importante destacar os sinais narrativos que marcam o seu progresso lógico. Para este fim, é essencial, antes de mais, conceituar cada uma destas etapas a fim de as poder reconhecer no interior da história.

Uma história começa sempre com uma exposição. A sua função é introduzir a narrativa fornecendo informações preliminares que servirão de contexto para o leitor (Bar-Efrat, 1998, 111). Embora não seja geralmente fácil distingui-la, no caso do episódio do milagre do mar, utilizando os critérios estilísticos e retóricos inerentes⁷, parece bastante claro que venha a corresponder com Ex 13,17-22⁸.

A próxima etapa narrativa é chamada de início da ação. Geralmente curto e composto de um elemento desencadeante⁹, é caracterizada pelo aparecimento da problemática em torno da qual o episódio ou cena se desenrolará subsequentemente. No caso da narrativa em análise, o início da ação pode ser identificado com o discurso divino dirigido a Moisés em Ex 14,1-4.

Assim que a ação começa, a fase chamada complicação se desencadeia. O seu nome é autoexplicativo: engloba os fatos que constituem a evolução do

⁴ Ska (2012, p. 40) reitera esta ideia, alargando o campo de visão à narrativa macro de Ex 1-15. A ignorância é o ponto de partida do sofrimento do povo sob o poder do Faraó que “não conhecia José” (Ex 1,8), tal como é o ponto de partida do processo de auto-revelação de Deus perante um governante que diz: “Não conheço o Senhor” (Ex 5,2).

⁵ Aristóteles sublinha a relação complementar que existe entre resolução e revelação, entre inversão e reconhecimento. O Estagirita diz que “O reconhecimento mais belo é aquele que se opera juntamente com peripécia”. (*Poética*, 1452b 30).

⁶ As fases da trama seguem umas às outras de acordo com a *tensão narrativa*. É habitual organizá-los num esquema de seis momentos: exposição, início da ação, complicação, ponto de viragem, resolução e conclusão (Marguerat & Bourquin, 1998, 56-60).

⁷ Para obter uma visão mais ampla dos critérios de delimitação da exposição cf. Sternberg (1978, pp. 23-29).

⁸ A sequência de *wayyiqtol* no v. 20 mostra como a exposição pode combinar elementos de ação e informação de fundo ao mesmo tempo (Ska, 2012, pp. 44-45).

⁹ O início da ação ainda não é o momento de complicação, embora esteja intimamente ligado a ela porque corresponde ao seu ponto de partida. Um exemplo característico de um elemento desencadeante é precisamente o discurso divino (Ska, 2012, pp. 48-49).

problema em torno ao qual o relato é construído e, ao mesmo tempo, as suas respectivas tentativas de resolução. A narrativa bíblica tende mais para uma complicação de tipo climático ou progressivo¹⁰. No episódio do Mar Vermelho, ocupa a fase mais extensa, desenvolvendo-se nos vv. 5-23, e caracteriza-se por uma marcada progressão na tensão narrativa.

O ponto de virada marca o fim da complicação e consiste geralmente num evento ou intervenção factual que direciona o fluxo narrativo para a sua conclusão (cf. Ska, 2012, p. 51). Em Ex 14 corresponde à intervenção de Deus nos vv. 24-25 que interrompe o avanço dos egípcios e impede que o povo em fuga seja alcançado por seus inimigos.

O ponto de virada desemboca necessariamente em uma solução, etapa em que a crise que provocou a história é resolvida (cf. Sonnet, 2010, p. 57). No episódio do mar, esta etapa é articulada nos vv. 26-28, ou seja, o momento em que Deus afunda os inimigos em meio ao mar, levando a uma conclusão definitiva a libertação do seu povo e a sua própria glorificação. A resolução da crise pode ser de reviravolta (*περιπέτεια*) ou de reconhecimento (*ἀναγνώρισις*), ou, no caso de uma narrativa complexa, pode combinar ambas na mesma trama, como mencionado acima¹¹.

A última etapa do relato é a conclusão. A sua função é a de resumir as consequências e resultados do desdobramento do enredo (Ska, 2012, pp. 54-55). É importante salientar que as fases de conclusão e dissolução são diferentes, embora dependam intimamente uma da outra. No caso do texto de Ex 14, a conclusão pode ser encontrada nos vv. 29-31.

Divisão em cenas

Entre as várias possibilidades de subdivisão concedidas pelo próprio texto, de um ponto de vista sincrónico e narrativo, existem duas possibilidades principais de estruturação de Ex 14: em duas cenas (1-14; 15-31) ou em três cenas (1-14; 15-25; 16-31). Vervenne apresenta ambas como coerentes com a

¹⁰ Muitas vezes, nos relatos bíblicos encontramos complicações progressivas que consistem em três ou quatro fases de desenvolvimento (Ska et al., 2001, p. 25).

¹¹ Sobre a definição clássica dos chamados enredos complexos cf. Aristóteles, *Poética*, 1452a 10-20. Chatman (1987, p. 85), com base em Aristóteles e centrado no papel do protagonista, amplia a lista a seis tipos diversos de enredo.

dinâmica do texto apesar de estar mais orientado para a estruturação em duas cenas, devido principalmente à simetria do seu conteúdo¹². A análise retórica semiótica de Meynet (2004), favorecendo o aspecto estilístico em detrimento do dramático, leva a uma conclusão semelhante. Meynet (2008, p. 28) argumenta que, embora a repetição da fórmula introdutória “o Senhor disse a Moisés” esteja presente tanto em 14,1 como em 14,15.26, o conteúdo subsequente não permite que sejam colocados em níveis equivalentes da narrativa. Segue-se que os vv. 14,1 e 14,15 serviriam para introduzir sequências narrativas paralelas, enquanto que a relação entre 14,15 e 14,26 seria de demarcação de sub-partes ao interno da mesma sequência. O principal critério para esta diferença nos níveis estruturais é a repetição da ordem dada por Deus a Moisés de levantar o bastão no v. 16, que será cumprida somente no v. 27.

Ska, por sua vez, prefere uma abordagem que se concentre mais no aspecto dramático ao estabelecer a estrutura dinâmica da trama narrativa¹³, e, portanto, adota uma visão tripartida com relação à perícopes em análise. Essa será a hipótese preferida no presente artigo. O motivo para essa escolha se encontra nas palavras do mesmo Ska (2012, p. 17) quando diz que “il criterio principale per delimitare le unità narrative deriva dall’analisi dell’intreccio o dall’azione drammatica. È l’azione drammatica ad imporre le grandi divisioni e suddivisioni di un racconto”. Fica assim estabelecida a subordinação dos critérios estilísticos aos critérios dramáticos quando a tarefa é delimitar ou estruturar uma trama narrativa em sua dinamicidade interna.

A primeira sessão, da qual não se ocupará esta análise, é Ex 13,17-22. Ela não tem as características propriamente de uma cena, mas serve de preâmbulo de passagem da sessão discursiva precedente (13,11-16) ao desenvolvimento narrativo posterior (14,1-31). Pode ser interpretada como uma espécie de preparação para a retomada narrativa da saída do Egito que foi interrompida em 12,43. É uma sessão totalmente narrativa do texto na qual se emprega principalmente o *telling*: não há diálogo algum, e o narrador preocupa-se em introduzir uma série de informações que serão essenciais para a compreensão da encenação do episódio sucessivo. Desde o primeiro versículo, o narrador onisciente dá a conhecer ao leitor os pensamentos e intenções de Deus a fim de apresentá-lo desde o início como condutor pleno da história está por desenrolar-se (v. 17). O povo está agora

¹² Para uma análise completa sobre os motivos da escolha cf. Vervenne (1994, pp. 95-96).

¹³ Para uma análise completa acerca da delimitação e da estrutura cf. Ska (1997, pp. 23-37).

fora do Egito, em ordem de marcha (v. 18), as promessas feitas a José são cumpridas (v. 19) porque Deus tinha visitado o seu povo e marchava diante dele (v. 21). Os pormenores dão materialidade ao drama, mas este ainda não começou; a narrativa precisa ser desenvolvida. As características de Ex 13,17-22 permitem-nos assim defini-la como uma exposição do enredo (Sonnet, 2010, p. 56).

As três cenas de que é composto o núcleo narrativo principal são três e, em geral, equivalem-se em termos de estrutura literária¹⁴. Todas elas começam com um discurso divino marcado por típicos *verba loquendi*: רבדין (v. 1) e רמאיו (vv. 15.26). Através destes breves discursos, Moisés recebe instruções de Deus sobre como deve agir. Depois, o narrador inicia imediatamente o fluxo narrativo com o cumprimento do que tinha sido ordenado (vv. 4d-10; vv. 19-25a; vv. 27-30). Finalmente, nos versículos finais, encontramos expressões de confiança em Deus: o primeiro da parte de Moisés: “Não temais! Permanecei firmes e vereis a salvação do Senhor” (v. 13a); o segundo do lado dos egípcios: “Fujamos da presença de Israel porque o Senhor combate a favor deles contra os egípcios” (v. 25b); o último da boca do povo: “E o povo temeu o Senhor e acreditou no Senhor e em Moisés, seu servo” (v. 31b).

Outro aspecto essencial que contribui para a delimitação interna do pericope é o dinamismo espaço-temporal (cf. Utzschneider & Oswald, 2013, p. 299). A cadência do episódio é marcada pela passagem dia – noite – manhã acompanhada pela mudança de cenário: deserto – em meio ao mar – outra margem¹⁵. A referência a “toda a noite” em 14,20-21 e “ao romper da manhã” em 14,27 demarca a temporalidade do episódio (cf. Ska, 2006, p. 56).

Principais Traços Narrativos

Se é verdade que narrar significa fazer escolhas, então ler uma história será também a arte de ser capaz de colher a intenção comunicativa por detrás

¹⁴ Uma visão sintética acerca dos principais motivos de estruturação de Ex14 se pode encontrar em Ska, 2021, 73-75.

¹⁵ Primeira cena: “diante de Piariot” (vv. 2.9), “o deserto os encerrou” (v. 3), “morreremos no deserto” (vv. 11.12); segunda cena: “entraram pelo meio do mar” (v. 22), “até o meio do mar” (v. 23); terceira cena: “à beira-mar” (v. 30).

dessas escolhas. Neste sentido, através de uma leitura atenta da história, é possível ter acesso à mensagem que pretende transmitir através da descrição direta da ação dos personagens que a compõem¹⁶.

Primeira cena (14,1-14)

Na primeira cena há praticamente dois traços narrativos relevantes para a caracterização de Deus como personagem: o endurecimento do coração do Faraó e a aposta de Moisés diante da desconfiança do povo. A arquitetura da primeira cena é paradigmática. Tem uma estrutura tripartida: antecipação, cumprimento e reconhecimento¹⁷. O discurso divino inicial prediz o que vai acontecer, depois a ação toma forma, e no final o narrador traça as diferentes reações das personagens de volta à ação orientadora de Deus. O tom marcadamente proléptico¹⁸ deste tipo de estrutura sublinha a tendência para focar a atenção no “como” da história concreta em vez de no “porquê” da mesma (Ska, 2012, pp. 54-55).

O endurecimento do coração aparece no relato das pragas como a razão do aparente fracasso do plano de Deus: “O coração do Faraó está obstinado: ele se recusou a deixar o povo partir” (Ex 7,14). Moisés revela ao Faraó a vontade do Senhor a respeito de seu povo: “O Senhor, o Deus dos hebreus, me enviou a ti para te dizer: ‘Deixa o meu povo partir, para que me sirva no deserto’” (Ex 7,16); mas o Faraó se recusa a obedecer, endurecendo cada vez mais seu coração: “o coração do Faraó se endureceu e não os ouviu, como o Senhor havia dito” (Ex 7,22). A razão da obstinação é explícita e se encontra

¹⁶ “The question of the narrative as a functional structure, a means to a communicative end, a transaction between the narrator and the audience on whom he wishes to produce a certain effect by way of certain strategies.” (Sternberg, 1987, 1)

¹⁷ A dinâmica de antecipação-completação que caracteriza a história desempenha um papel fundamental na dinâmica do reconhecimento. Deus não só realiza, mas também prediz o que está prestes a fazer. Shimeon Bar-Efrat (1989, p. 179) explica a importância deste artifício ao dizer: “It sheds light on the deeper meaning of what is happening, enabling us concurrently with reading about the events, to transcend them, grasp the causal connections between them and perceive the hidden forces behind them. Moreover, the revelation of the future also ensures that the various events are not fortuitous but that there is a plan and a purpose. It also enables the characters involved to respond, whether by acceptance [...] or by repentance.”

¹⁸ A prolepsis consiste na antecipação de um facto ou acontecimento na narrativa; pode ser interna ou externa, dependendo dos limites impostos pelo narrador; se extrapolar as linhas de tempo da narrativa em que está inserida, seria considerada externa, caso contrário, se for reduzida aos limites da unidade narrativa a que pertence, seria interna. Genette (1972, pp. 105-115) fornece uma visão muito completa a este respeito.

nos lábios do próprio Faraó quando ele diz: “Eu não conheço o Senhor, e tampouco deixarei Israel partir” (Ex 5,2). A falta de liberdade do povo é uma consequência direta da falta de um pleno reconhecimento da soberania de Deus parte do Faraó (cf. Cox, 2006, pp. 296-297). A continuação da história, entretanto, apresenta uma inversão nesta lógica: o endurecimento do coração do Faraó não é mais o impedimento para a realização da vontade de Deus, mas se torna o resultado de sua intervenção direta e uma ocasião para sua glorificação. A partir da sexta praga, a fórmula “Endureceu-se, porém, o coração do Faraó” (Ex 8,15) dá lugar à nova fórmula “Todavia, o Senhor endureceu o coração do Faraó” (Ex 9,12) (cf. Gunn, 1982, p. 77). Esta provocação direta e voluntária do endurecimento do coração do faraó por ação divina é o ponto de partida da etapa final de seu reconhecimento (cf. Ex 14,4)¹⁹.

Obstinado em seu coração, o Faraó começa a tomar medidas para cumprir seu plano de recuperar o trabalho perdido e impor seu domínio sobre os israelitas uma vez mais²⁰. À vista do perigo, a resposta do povo de Israel é murmurar contra Moisés e contra Deus (cf. Ex 14,10-12). Tal reação sem dúvida esconde uma espécie de reconhecimento da autoridade de Deus de uma forma negativa. A murmuração como resposta a esta crise revela que o povo tinha expectativas reais na capacidade de Deus de libertá-lo. Neste sentido, a reação de decepção e revolta diante da perseguição atesta

¹⁹ O endurecimento do coração, apresentado ora como um efeito e ora como uma causa, é sem dúvida a razão do processo de reconhecimento em Ex 4-15: “It is thus clear that the hardening of Pharaoh’s heart serves as a central motif in the Plagues narrative, although it is not always clear whether Pharaoh’s obstinacy follows as a result of the plague or, whether the plague comes as a consequence of his obstinacy. Whatever the case, this hardening of the heart of the king of Egypt functions as a motivating force that fuels the plot”. (Shupak, 2004, p. 2). Ska (1979, pp. 27-35) destaca como o endurecimento do coração do Faraó durante o relato das pragas prepara o leitor para o ponto alto do confronto entre Deus e o Faraó: a glorificação de Deus no milagre do mar.

²⁰ A ação direta de Deus sobre o coração do Faraó não elimina sua liberdade, mas a obstinação do coração continua sendo uma falha atribuível ao Faraó, como explica Cox (2006, pp. 308-311): “Meanwhile the references to Pharaoh hardening his own heart (8:15, 32; 9:34) and observations about hardness where no agent is mentioned should not be used to downplay the reality or the seriousness of God’s action in hardening Pharaoh’s heart. The inner workings of a human, created by God, are not beyond His reach. At the same time, the Lord’s statement that He would harden Pharaoh’s heart gives no warrant for downplaying the reality or the seriousness of Pharaoh’s responsibility or for assuming that he had no opportunity to change his mind [...] Exodus gives no sign that Pharaoh longed to submit to Yahweh as his sovereign and was prevented from doing so; he received numerous rebukes, explanations, and commands that imply opportunity to submit. Rather, the Lord gave Pharaoh the strength of will necessary to go on opposing Him, in accord with Pharaoh’s most fundamental desires, and despite what should otherwise have been effective inducements to give in based on secondary values having to do with physical welfare. His attitude of rebellion is “confirmed”, so to speak, and repeatedly displayed rather than hidden or compromised for the sake of expediency.”

que havia uma confiança inicial real. A iminência da derrota e do retorno à escravidão parecem desiludir totalmente a esperança de Israel porque o mesmo Deus que ouvira o lamento de seu povo e que se lembrara da aliança estabelecida com os pais (cf. Ex 2,23-25), agora parece tê-lo abandonado à sua sorte²¹.

O discurso de Moisés nos vv. 13-14 muda completamente a perspectiva com a qual o povo enfrentará a crise que se aproxima. Como já foi mencionado acima, o verbo *הָאָר* desempenha um papel central na dinâmica da cena. O drama começa com os israelitas que “levantaram os olhos” (Ex 14,10) e se depararam com o terror e a morte que se aproximavam personificados no exército faraônico (“não havia talvez sepulturas no Egito, e por isso nos tiraste de lá para morrer no deserto?” Ex 14,11). À visão dos inimigos, entenebrece-se a visão de Israel acerca da história que Deus estivera fazendo com eles até aquele momento. O coração do povo está de tal modo condicionado por seus medos que chega ao ponto de ficar aprisionado entre dois extremos: as desventuras de seu passado marcado pela traumática experiência da escravidão e as incertezas de seu futuro simbolizadas pelo enorme deserto em direção ao qual foram obrigados a dirigir-se²². A presença catalisadora do inimigo externo manifesta a verdadeira situação em que o coração de Israel se encontra: cego pelo medo. Por este motivo, Moisés intervém partindo justamente do ponto mais crítico, isto é, o olhar do povo frente à sua história: “Não temais! Permanecei firmes e vereis a salvação do Senhor” (Ex 14,13). Visão e medo estão novamente relacionados como causa e efeito, ação e consequência, com a diferença de que, neste caso, a visão derrotará o medo em vez de causá-lo. Moisés compreendeu a dinâmica que levou Israel a não ter esperança e, portanto, convida o povo a levantar o olhar novamente, porém dessa vez não para contemplar seus inimigos, mas o Senhor, aquele “que hoje agirá em vosso favor” (Ex 14,13).

A temporalidade é um elemento fundamental. O tempo de libertação e salvação não é o passado no Egito nem o futuro no deserto, mas se cumpre no momento mais inesperado de todos: hoje. Em outras palavras, o hoje da

²¹ Murphy (1868, p. 152) fala inclusive de “ill-advised rashness” atribuída a Moisés. Como se o povo, tomado pelo desespero, tivesse encontrado em Moisés um conveniente bode expiatório.

²² Buber (1983, p. 81) observa como o discurso dos israelitas, mesmo em nível estilístico, é estabelecido de forma a enfatizar a antítese do deserto egípcio como um elemento determinado de sua posição contra Moisés. Em sete sentenças, duas delas terminam com a palavra “deserto”, as outras com a palavra “Egito”. O coração do povo é rebelde e carece de confiança.

salvação de Deus redefina o passado e ao mesmo tempo restaura o futuro em uma interação entre a atualidade e a eternidade²³. No v. 13, de fato, Moisés coloca isto em palavras quando age como fiador de Deus diante do povo dizendo: “os egípcios, que hoje vedes, nunca mais os tornareis a ver”. Eis o que o agir potente de Deus significará para Israel: experimentar hoje uma salvação que é eterna.

Segunda cena (14,15-25)

A segunda cena está cheia de referências simbólicas que desempenham um papel decisivo na caracterização de Deus. A estrutura da narrativa permite focar a atenção em dois temas principais em torno aos quais os sinais mais importantes da história orbitam²⁴. Esses dois temas são: o bastão de Moisés, no que diz respeito ao discurso direto de Deus ao início da cena (vv. 15-18), e a coluna de nuvem, na parte narrativa (vv. 19-25).

Muito pouco tempo depois da sua libertação, Israel vê a sua liberdade novamente ameaçada por um inimigo mais forte do que ele. A situação é dramática e o povo, cheio de medo, murmura contra o Senhor, questionando o seu plano. Moisés, contudo, mantém a fé e exorta o povo a fazer o mesmo. Israel deve esperar em silêncio e observar atentamente a ação de Deus que excede as suas expectativas. O bastão de Moisés aparece como um sinal da ação de Deus desde os primeiros momentos do ministério do profeta (“Toma, pois, este bastão na mão; com ele farás os sinais” Ex 4,17). A intenção agnitiva do sinal do bastão é explicitada pelas palavras do próprio Deus quando diz: “Nisto saberás que eu sou o Senhor”; eis que com o bastão que tenho na mão ferirei as águas que estão no Rio, e elas se converterão em sangue” (Ex 7,17). No relato das pragas, o sinal de levantar o bastão desempenha um papel fundamental e permanecerá presente na narrativa do Êxodo também na viagem

²³ Em um parágrafo curto e denso, Ska (1997, pp. 69-70) expõe de forma abrangente a dinâmica temporal que orbita em torno das referências temporais no discurso de Moisés. Ele destaca a importância do *hoje* naquele que é o cumprimento da *glorificação do Senhor* e explica sua influência tanto na releitura do passado quanto na projeção para o futuro.

²⁴ Ska (1997, p. 111) fala de *constelações de imagens* em torno de dois temas centrais: por um lado, o vento, o mar e a terra seca, comandados através do bastão de Moisés, representam a ação salvífica como um evento cósmico; por outro lado, a coluna de nuvem representa a própria presença de Deus que governa sobre as trevas e a morte, transformando-as em luz e vida.

pelo deserto que se segue à travessia do mar²⁵. Seu conteúdo semântico é bem resumido por Ska (1997) quando afirma:

il semble bien que le premier signe du bâton changé en serpent soit de nature à révéler le pouvoir caché de cet objet: le pouvoir même de Dieu sur les puissances cosmiques qu'il a soumises dès l'origine ou qu'il a créées. (p. 88)

O papel do bastão é, portanto, aquele de ser um sinal da potência criadora de Deus que governa sobre a terra, o vento e o mar. De fato, em 14,21, mediante o agir de Moisés, Deus divide as águas (cf. Gn 1,6-7) e faz com que o mar retroceda para que se torne terra seca (cf. Gn 1,8-9). O Deus do Êxodo é definitivamente o mesmo Deus da criação (cf. Beauchamp, 2010, pp. 202-203.212-213).

No que diz respeito à parte narrativa do episódio, a coluna de nuvem tem o protagonismo. Do texto se pode perceber claramente que a ação divina tem por sede a coluna de nuvem (“o Senhor, através da coluna de fogo e nuvem, lançou um olhar em direção ao acampamento dos egípcios e confundiu o acampamento dos egípcios” Ex 14,24). Na coluna o Senhor se faz presente no meio do povo como um guia²⁶. Tanto a “nuvem” quanto o “fogo” têm uma forte carga simbólica. A nuvem, escondendo os traços de Deus que poderiam permitir um contato direto com a sua natureza transcendente, revela ao mesmo tempo uma presença e um mistério (cf. Ex 24,15-18). Por outro lado, o fogo é também um símbolo amplamente utilizado nas Escrituras para indicar Deus: muito frequentemente remete a uma força contemporaneamente transformadora e polivalente, que pode destruir e dar vida (cf. Ex 19,18)²⁷. Portanto, analogamente à figura do bastão, o símbolo da coluna de nuvem tem a tarefa de separar, e separar para garantir a vida ao povo: “A coluna de nuvem também se retirou de diante deles e ficou atrás deles, colocando-se entre o acampamento dos egípcios e o acampamento de Israel. [...] para que

²⁵ Ska (1997, 82-93) fornece uma leitura aprofundada das passagens em que o sinal do bastão exerce certa influência no curso da história, sublinhando os paralelos e alusões e fornecendo um quadro completo da mesma. O escopo deste trabalho torna impossível aprofundar esta questão, mas a partir das conclusões alcançadas pela Ska, é importante citar uma declaração de importância vital para o assunto desta análise, a saber “le bâton de Moïse oriente dans une direction précise, celle d'un acte relevant du pouvoir créateur” (p. 93).

²⁶ A coluna de nuvem, identificado com a figura do anjo do Senhor, desempenha o papel de *guia* da caravana dos israelitas no deserto. É um sinal eficaz da presença do Senhor “per esprimere la sua azione e il suo mistero.” (Auzou, 2008, p. 194)

²⁷ Para uma análise mais ampla da carga semântica da nuvem e da coluna de fogo cf. Propp (1999, pp. 549-550).

um não pudesse se aproximar do outro durante toda a noite” (14,19-20). A centralidade da coluna de nuvem em relação aos dois acampamentos permite que o povo continue sua jornada sem ser alcançado por seus inimigos. Deus separa tanto para criar como para salvar (cf. Beauchamp, 2010, pp. 206-210).

O povo de Israel retoma assim a sua viagem ao longo da estrada aberta por Deus no meio do mar. A descrição plástica do mar aberto entre os v. 21 e 22 parece discordante. No primeiro, o leitor é levado a acreditar que o vento oriental bloqueou o curso das águas, formando assim uma espécie de barragem de um lado do mar que impede as águas de seguirem o seu curso habitual; no segundo, por outro lado, fala-se de um muro de água à direita e de outro à esquerda²⁸. Pode-se atribuir esta diferença à contribuição do editor final, que combina elementos de diferentes fontes na versão final do texto (cf. Davies, 2020, p. 255; Noth, 1977, pp. 143-145). Contudo, independentemente disso, ambas as imagens se unem na partilha de um único propósito comunicativo: demonstrar a onipotência de Deus em contraste com a estreiteza do Faraó, tanto na natureza como na história²⁹.

O exército do Faraó continua teimosamente a sua perseguição (v. 23). O narrador não explica o que aconteceu precisamente à coluna de nuvens que se tinha interposto entre os dois grupos, mas o texto sugere que já não existe qualquer impedimento entre eles: o caminho tornou-se novamente claro³⁰. Na sua ânsia de se opor aos planos de Deus, o Faraó não conseguiu perceber que tudo se encaminhava para a sua ruína total³¹. Procurando sobrepor-se à soberania de Deus, o Faraó tornou-se seu servo, uma parte integrante da manifestação da sua glória³².

²⁸ Para uma visão detalhada acerca dessas duas descrições cf. Tomes, 1969, pp. 463-464.

²⁹ Ska (2021, 76) diferencia as duas versões de acordo com as imagens utilizadas por cada uma delas, bem como com a sua linguagem característica. A primeira, a que faz alusão ao vento oriental, é mais “natural”, enquanto a outra utiliza uma linguagem predominantemente “milagrosa”. No entanto, o conteúdo comunicativo é sempre o mesmo: “Dio è il sovrano dell’universo ed è lui, lui solo ad essere capace di far apparire la ‘terra asciutta’ in mezzo alle acque, come nel terzo giorno della creazione (Gen 1,9-10).” Por outro lado, sublinha o fato de que “o vento”, elemento de assimetria entre os vv. 16 e 21, desempenha um papel fundamental no estabelecimento de uma ligação entre a narrativa do Êxodo e a narrativa da criação (Ska, 1997, p. 108).

³⁰ Propp (1999, p. 499) supõe que os egípcios, ainda mais endurecidos de coração, retomaram a perseguição apesar da escuridão causada pelo pilar de nuvem, e foi precisamente esta atitude obstinada que os impediu de ver o perigo de entrar no mar aberto pelo Deus de Israel.

³¹ “Impelled by evil purposes, their judgment deranged by their brutal obstinacy.” (Sarna, 1991, p. 73)

³² Implicitamente, o texto remete para o primeiro discurso de Deus no qual ele afirma: “Eu endurecerei o coração do Faraó, e ele os perseguirá, e serei glorificado às custas Faraó e de todo o seu exército” (14,4).

Do ponto de vista do povo, a cena é dramática: o pilar de nuvem já não para o avanço dos egípcios e o mar também está aberto para eles. O mesmo mar que para Israel se tornou o caminho da liberdade, para o Egito torna-se a possibilidade de recuperar a soberania perdida. O clímax da narrativa chegou e a espiral de tensão sobe precipitadamente. O único caminho para a salvação seria uma nova intervenção divina, e é exatamente isso que acontece. O Senhor assume e, através do pilar da nuvem, lança um olhar em direção ao acampamento egípcio para confundi-lo e atrasar o seu avanço³³. O olhar do Senhor “imobilizou as rodas dos seus carros para que a sua condução fosse pesada” (v. 25). A raiz utilizada para caracterizar a condução das carruagens do faraó é דבך, que alude diretamente à razão principal pela qual Deus decidiu envolver o faraó na história: por um lado, para castigar a sua dureza (Ex 9,35), enquanto por outro lado, para manifestar, à suas custas, a sua glória (14,4.17)³⁴.

Terceira cena (14,26-31)

Na terceira cena, os temas presentes nas cenas anteriores são retomados até certo ponto: algumas referências atestando a soberania real de Deus (“Naquele dia, o Senhor salvou Israel da mão dos egípcios” 14,30), ponto central da primeira cena; e outras que ligam o evento do milagre do mar à teologia da criação (“Os filhos de Israel, no entanto, passaram pelo meio do mar a pé enxuto, enquanto as águas eram para eles um muro à sua direita e à sua esquerda”. 14,29), imagem mais amplamente presente na segunda cena. O novo aspecto, porém, na caracterização de Deus dentro da terceira cena é encontrado no último versículo: “Israel viu a mão poderosa com a qual o Senhor tinha agido contra os egípcios. E o povo temeu o Senhor e acreditou no Senhor e em Moisés, seu servo” (v. 31). O momento de reconhecimento por

³³ Como se pode explicar o facto de a estrada só oferecer resistência aos egípcios, enquanto para Israel a rota tinha sido favorável? Rashi de Troyes (1988, p. 110) explica que “la colonna di nube scendeva e rendeva il letto del mare argilloso, mentre la colonna di fuoco lo faceva ribollire, sicché gli zoccoli dei cavalli inciampavano.” A coerência da passagem é assim centrada no potencial comunicativo subjacente do termo “olhar do Senhor”.

³⁴ Na narrativa bíblica, é habitual apoiar a unidade do enredo através de palavras-chave (*Leitwort*). Estas têm a função de indicar o fio da história e são, portanto, de importância vital para derivar a intencionalidade comunicativa de uma unidade narrativa (Sonnet, 2010, 76). No caso deste episódio em particular, bem como de todo o livro do Êxodo, a raiz דבך parece desempenhar esta função (cf. Propp, 1999, p. 36).

parte do povo de Israel, tendo visto a obra do Senhor realizada diante de seus olhos, relaciona dois elementos importantes: “temer” e “crer”³⁵.

O mar aberto representa um ponto de virada no rumo que tomara a história nas unidades narrativas anteriores: o caminho através do mar foi uma solução improvável para uma situação extremamente catastrófica. No entanto, a salvação ainda não está completa, pois os inimigos ainda lá estão e o caminho que está aberto para uns também está aberto para outros. O leitor atento entra nesta cena com uma questão fundamental: como é que Deus, como protagonista que tem sido até agora, irá completar a obra que ele próprio iniciou?

A narrativa chega ao momento da resolução. A obediência de Moisés obriga o mar a submeter-se e retomar “o seu curso normal” (v. 27). O texto é pobre em detalhes quando comparado com a descrição da abertura do mar nos vv. 21-22: limita-se a repetir as palavras exatas dos versículos anteriores: “estende (הטנ) a tua mão sobre o mar para que as águas retornem (ברוש)” (v. 26); “estendeu (הטנ) a mão sobre o mar e o mar [...] retomou (ברוש) o seu curso normal” (v. 27). O elemento mais relevante de desproporção é a proposição temporal “na vigília da manhã” (v. 27). Para além de ser uma importante marca estilística para a delimitação das cenas, como já foi mencionado acima, a referência à manhã realça a ligação entre o acontecimento do Êxodo e a narrativa da criação. O mesmo Deus que marcou o ritmo do seu ato criativo na sucessão temporal entre a noite e a manhã (Gn 1,1–2,1) inaugura agora para o seu povo um novo dia após a noite profunda da escravatura no Egito³⁶.

O contraste entre a noite e o dia não é o único implícito neste versículo. A comparação entre o mar e o exército do faraó é muito significativa também. Os egípcios estão perturbados, confusos e cheios de medo; tentam fugir, mas é demasiado tarde e acabam por se dirigir para as águas do mar, que se precipitam sobre eles. O confronto entre o mar, que regressa ao seu estado habitual, e os egípcios, que vagueiam pelas águas por eles dominadas, põe em evidência a ordem resultante da obediência do mar e a desordem desencadeada pela obstinação egípcia³⁷. A disciplina militar do exército faraônico, tão destacada

³⁵ Viviano estabelece um vínculo entre ver, temer e acreditar no que ele chama “the fourfold structure of the psychology of coming to faith”. O autor reconhece o caráter paradigmático da dinâmica de fé apresentada por Ex 14 ao atribuindo-lhe o título de “foundational saving event” (cf. Viviano, 1997, pp. 368-372).

³⁶ Hamilton (2011, pp. 217-219) lista uma série de temas comuns que justapõem o milagre do mar e a história da criação.

³⁷ Segundo Meyers (2005, pp. 115-116), a linguagem adotada por Ex 14 dá à história as cores de uma verdadeira batalha cósmica, na qual a vida e o caos colidem. A magnanimidade estética do milagre confere solenidade à salvação operada por Deus.

nos versos iniciais (vv. 5-8), em seu poderio bélico e superioridade numérica, desaparece subitamente face à ação de Deus. Aqueles que antes eram os portadores da morte caminham agora em sua direção³⁸.

Em hebraico, a raiz ארר exprime diferentes conceitos³⁹. Na narrativa de Ex 14 ela aparece três vezes, duas na primeira cena (vv. 10.13) e uma na terceira (v. 31). O sujeito em todas as ocorrências é sempre o povo de Israel. No primeiro, “os filhos de Israel levantaram os olhos [...] e tiveram grande medo” (v. 10) ao ver o exército inimigo se aproximando. Na segunda recorrência, Moisés dirige um imperativo ao povo: “Não temais!” (v. 13), encorajando o povo a não fugir para que possa contemplar a salvação do Senhor. A última recorrência mostra como o povo, vendo como o Senhor tinha agido em seu favor, “temeu o Senhor e acreditou no Senhor”. Não só o sujeito é um elemento comum em todas as ocorrências do verbo “temer”, mas sua conexão com o verbo “ver” também é compartilhada. Em 14,10, o medo decorre da visão dos inimigos; três versículos depois a visão da salvação é uma consequência do não ter medo; enquanto no versículo final o povo primeiro vê e depois teme, e o podem fazer precisamente porque viram. Mas é no objeto do verbo que se encontra a diferença decisiva. Nos vv. 10 e 13 não há nenhum objeto explícito, embora o contexto torne fácil entender que a realidade temida seja o exército egípcio. No v. 31, por outro lado, o objeto é explícito e corresponde a “o Senhor” (הוהי-הוא). Tal divergência leva a uma questão fundamental muito bem formulada por Ska (1997) que diz:

Ensuite, les v. 11-12 nous décrivent les sentiments qui naissent au cœur d’Israël dans cette situation dominée par la peur : il veut retourner en Égypte et préfère l’esclavage à la mort. En un mot, la peur de la mort devient l’élément moteur de la conduite du peuple. Il faudra donc voir si la crainte du v. 31 est également cette crainte servile qui naît d’une menace de mort. (p. 137)

É precisamente no verbo *ver* que se encontra a chave resolutiva desta cena. Se o temor, entendido como medo, fosse uma consequência da visão dos inimigos, e se o imperativo de Moisés tivesse condicionado o não temer ao nunca mais ver os inimigos, então seria lógico pensar que a visão dos

³⁸ Os mesmos egípcios que procuraram eliminar o povo de Israel, afogando os seus filhos homens nas águas do Nilo (Ex 1,22) encontram-se agora a colher as consequências da sua maldade: os seus exércitos são aniquilados pelas águas do Mar Vermelho (cf. Cassuto, 1967, p. 170).

³⁹ 1. Sentido dinâmico: assustar-se, espantar-se, alarmar-se; 2. Sentido durativo: temer, recear, intimidar-se; 3. Forma negativa: ser intrépido, despreocupar-se, ser imperturbável; 4. Sentido religioso: venerar, reverenciar, adorar (Alonso Schökel, 1997, pp. 292-293). Ocorrências em que está relacionada ao conceito de medo ou pavor são predominantes (cf. Brown et al., 1996, pp. 431-432).

inimigos completamente derrotados na praia, uma obra claramente realizada pelo Senhor, tenha levado o povo não a ter medo dele, mas a temer-lhe de um modo totalmente novo: um temor reverencial frente ao autor desses prodígios (cf. Yang, 2018, pp. 23-25). Além disso, Deus se apresenta como um soberano que oferece a seus súditos liberdade, ao contrário do Faraó que governava através da opressão e da violência. A transição da servidão para o serviço torna-se, deste ponto de vista, também a transição do medo para o temor⁴⁰.

O resultado deste temor é a confiança: “o povo temeu o Senhor e acreditou no Senhor e em Moisés, seu servo” (v. 31). O medo nunca levaria a uma relação de confiança porque é o resultado de uma aniquilação da liberdade⁴¹. A dinâmica do temor reverencial, por outro lado, parte sempre de um sinal concreto que, apesar de sempre necessitar de uma espécie de contrapartida para se realizar, resulta sempre em uma resposta livre. Nesse sentido, em Ex 14 ecoa a história da vocação de Moisés e, de certa forma, também as histórias vocacionais das figuras proféticas⁴².

Crer é, portanto, uma resposta livre ao sinal de Deus dado ao povo como uma oferta de salvação. Em sua análise da história das origens, Beauchamp (2019) afirma:

Lo statuto di un dono anteriore al comandamento che rivela imperfettamente l'amore e, per questo scarto di conoscenza, permette la vibrazione del desiderio, è lo statuto di ciò che chiamiamo il segno. Il segno, come la legge, è irriducibile alla spiegazione, e tuttavia fa spazio alla conoscenza. Deve essere interpretato ed è necessario per l'interpretazione della legge. Con il dono Dio ha significato la sua grazia, la distanza fra la grazia e il dono è stata messa in atto dalla legge. Se il segno contenesse tutta la verità non ci sarebbe posto per il momento vuoto della legge. Il segno non è prova, ma è attirato verso la verità, che non avrà altra prova - se non il mettere alla prova della legge. Il dono è il segno dell'inizio, ma non si può tornare all'inizio come se esso contenesse la verità, poiché l'inizio è sbarrato dal comandamento. Allo stesso modo la fine è sbarrata dall'interdetto che riguarda l'unico (il poco) che ce ne separa. Confisca dell'inizio, confisca del termine, entrambe rifiutate. (pp. 143-144)

⁴⁰ A transição da exterioridade do evento salvífico para a dinâmica interna da fé que se segue é clara. Meynet (2008, p. 48) afirma a este respeito que “le plus grand miracle ne sont pas la dérouté et la mort des ennemis de l'extérieur que l'accès à la reconnaissance de la présence salvifique de Dieu qui réussit finalement à surmonter toutes les résistances intérieures.”

⁴¹ Esta relação entre medo e confiança (mas com a raiz חָסַב) será lexicalizada em outro lugar, Sal 27,3; 40, (Ravasi, 1988, pp. 493-507.721-739).

⁴² Ska (1997, pp. 143-144) fornece um estudo aprofundado a este respeito. Revendo as diferentes figuras proféticas, ele destaca como esta dinâmica tripartite está presente, até certo ponto, em todas as narrativas proféticas vocacionais, incluindo a do chamado de Moisés.

O jogo de símbolos antitéticos amplamente presente nesta segunda cena (mar e terra seca, escuridão e luz, noite e dia, águas à esquerda e águas à direita) esconde uma antítese fundamental, aquela entre a morte e a vida. Todos os atos realizados por Deus através do sinal do bastão de Moisés encontram uma contraparte na criação. Os mesmos atos originais de criação que serviram para “*crée la condition nécessaire à toute subsistance et à toute vie humaine au cœur du monde du silence définitif*” (Ska, 1997, p. 96), agora voltam ao cenário para garantir a vida de Israel, que deve nascer como um povo⁴³. Como criador e, portanto, Senhor de toda a criação, o personagem de Deus se revela garante da vida e do sustento de seus eleitos.

Na narrativa da travessia do mar isso não é diferente. O sinal do milagre do mar é um dom de salvação (“O Senhor combaterá por vós” 14,14a) ao mesmo tempo que é um mandamento de obediência (“vós estareis em silêncio”. 14,14b). A contemplação do cumprimento desta obra de salvação exige uma resposta de algum tipo, mas que seja livre de qualquer restrição, uma resposta de reconhecimento que se remonte à confiança⁴⁴.

O Personagem Divino

A compreensão do texto fornecido até agora permitirá que a presente análise se concentre no aspecto mais teológico do episódio do milagre do mar, especificamente no tocante ao tema da caracterização do personagem de Deus.

O verdadeiro soberano

A salvação operada pelo Senhor é o fato que o legitima a ser o único verdadeiro governante do povo. O Deus de Israel prova, de várias maneiras, que não encontra no Faraó um adversário equiparável a si; o poder do Faraó

⁴³ A teologia cristã viu no evento milagroso uma imagem eficaz do sacramento do Batismo (cf. Michaeli 1974, p. 128; Auzou, 2008, pp. 192-193).

⁴⁴ “Chiamiamo interpretazione questa lettura dei segni che non può evitare il rischio, poiché le manca l’appoggio di una conoscenza conclusa. Senza questo salto - credito accordato alla volontà dell’altro in assenza d’appoggio - abbiamo detto che è impossibile l’avvento al linguaggio. Sappiamo ora che la prova toma alla ribalta una volta costituito il linguaggio. Piuttosto che una semi-conoscenza, l’interpretazione mette in gioco questa congiunzione (che non è confusione) della conoscenza e del desiderio, che abbiamo chiamato il credere.” (Beauchamp, 2019, p. 143).

não está à altura de Deus. Quando o rei do Egito começa a perseguição de Israel junto ao Mar dos Juncos, é enganado por sua presunção de onipotência; contando com a força descomunal de seu exército e pensa que tem tudo sob controle (Ex 15,9). A verdade é que os confins que delimitam o domínio do governante egípcio não abarcam nem mesmo seu próprio coração. Deus decide levar a obstinação do Faraó a consequências extremas para que, neste ponto da história, mesmo os movimentos internos do inimigo estivessem envolvidos em um plano maior, no qual o objetivo é a manifestação da glória do Senhor⁴⁵.

Entretanto, o elemento que credita Deus a ser um verdadeiro rei não pode ser meramente sua capacidade de derrotar seus inimigos, como se Deus quisesse simplesmente substituir um chefe por um outro qualquer. Ao contrário, um verdadeiro soberano é reconhecido por sua capacidade de atender efetivamente às necessidades de seu povo⁴⁶. De fato, o Senhor, desde o início do livro do Êxodo, compromete-se a responder ao grito desesperado de seu povo e inicia uma história que culminará na liberdade que eles tanto esperam. A aposta de Moisés no absurdo do milagre do mar está centrada precisamente na autenticidade da soberania de Deus: “contemplai a salvação do Senhor, que agirá por vós hoje” (v. 13). Ligado à realeza está o tema do serviço, também esse central no livro do Êxodo: o povo deve passar da “escravidão” prestada ao Faraó (Ex 1,14) para o “serviço” de Deus, único verdadeiro soberano (Ex 3,12).

Senhor da morte e da vida

A imagem da coluna de nuvem aponta para a mesma mensagem. Em sua tarefa de guiar o povo de Israel à liberdade, a coluna de nuvem o conduz por

⁴⁵ O Faraó não pode sequer dominar completamente o terreno de seu coração: sua escolha de permanecer obstinado teve que alcançar consequências extremas para que se pudesse ver quem é o verdadeiro rei de Israel. Gunn (1982) articula esses conceitos de forma muito sintética quando afirma: “Yahweh can not only out-magic the mighty wizards of Egypt, he can control the response of Pharaoh to these marvels. He can turn the wisdom of the king to folly, to a ruinous recalcitrance which, moreover, leaves the king starkly isolated in his folly. It is Yahweh who decides when Pharaoh shall know that he, Yahweh, is truly God. It is Yahweh who prompts refusal so that the signs are heaped up as “punishment”. In the theme of mastery, the two functions of hardening noted by Childs - to prevent the signs from revealing the knowledge of God, and to multiply the signs as judgment - are subsumed. Yahweh can and does manipulate Pharaoh. Yahweh is truly master.” (p. 80)

⁴⁶ Analisando o “type littéraire” do relato de Ex 14, Ska (1997, p. 156) o define um “récit de plébiscite” pelo fato que “YHWH devant le Dieu d’Israël parce qu’il s’est révélé capable de répondre à son ‘cri’ (14,10) et de la ‘sauver’ (14,30)”.

uma rota muito precisa, que pode ser plausivelmente representada por uma marcha de oeste para leste (cf. Ska, 1997, p. 104). Este detalhe representa um elemento simbólico importante porque coincide com a rota tomada pelo sol durante a noite, quando ele percorre as regiões do caos e da morte para se levantar em uma nova manhã. Portanto, através da coluna de nuvem, Deus se faz conhecido como aquele que tem o poder de “tracer un chemin à travers les zones de la mort et détruire toutes les forces d’asservissement qui tentent de le retenir” (Ska, 1997, p. 105).

O único a quem servir

O temor de Deus como resposta de fé do povo aos prodígios do Senhor junto ao mar remete a um dos temas centrais do livro do Êxodo: o serviço⁴⁷. O medo da morte está de fato diretamente ligado à escravidão: “é melhor para nós servir aos egípcios do que morrer no deserto” (v. 12). O drama entre o temor e o medo e o drama entre a servidão e o serviço coincidem⁴⁸. Meynet (2008) sintetiza esta relação quando afirma:

Israël est appelé à servir, mais d’une tout autre façon. Comme pour la crainte son service doit changer d’objet et même de nature. Reconnaisant en Moïse le “serviteur” du Seigneur, c’est a un service à son image qu’il est convié. Le passage de la mer le conduira de la servitude au service, de l’esclavage forcé de l’Égypte au service libre de son Seigneur. Un service qui n’a rien à voir avec l’esclavage, puisque le Seigneur est justement celui qui l’a délivré de son esclavage, celui que lui imposait l’Égypte et surtout celui qu’il avait intériorisé au point de le préférer à la liberté. Comment celui qui lui a fait trouver avec tant de peine le chemin de la liberté pourrait-il vouloir le retenir dans les liens d’une autre servitude ? Un tel type de service serait le pire de tous, la négation même de la nature divine. Moïse est dit “serviteur” du Seigneur, mais son service est à la fois celui de Dieu et celui de son peuple : c’est la collaboration que sa foi a offerte à l’œuvre de salut et de libération accomplie par Dieu. (p. 50)

O temor do Senhor é, portanto, o reconhecimento da liberdade e, consequentemente, o abandono do espírito de escravidão (Yang, 2018, p. 29). Uma relação radicalmente nova é estabelecida entre senhor e servo, uma

⁴⁷ O paralelismo com a perícopes de 1Sm 12 justifica a estreita relação entre estes dois temas (cf. Ska, 1997, pp. 140-142).

⁴⁸ Auzou (2008, p. 187) dá a este “duplice atteggiamento” um lugar central no drama que envolve Israel em seu relacionamento com Deus.

relação nunca antes experimentada pelo povo. Moisés, o “servo” do Senhor, é mediador e sinal deste novo espírito de serviço, porque temendo a Deus por primeiro, ele não só o serviu, como representante dos filhos de Israel, mas também se tornou para eles uma figura que indicava uma relação nova à qual estavam sendo chamados.

Esta nova relação de confiança marcada pela passagem do medo para o temor reverencial é o resultado de uma realização fundamental: o Deus cujas obras o povo contemplou é o Deus único. A destruição final dos inimigos selou no coração do povo uma verdade fundamental: nunca houve igualdade entre Deus e Faraó. O Deus de Israel é também Deus do Faraó e de todo o cosmos. O confronto entre os dois soberanos tinha como objetivo a manifestação da glória do único e verdadeiro Senhor⁴⁹.

Ao leitor é permitido compartilhar o ponto de vista do povo, que na contemplação reconheceu e, no reconhecimento, acreditou. Esta é a primeira e única repetição do verbo *שמע* dentro do episódio do milagre do mar, um sinal claro da nova condição em que o povo se encontra diante da manifestação de Deus⁵⁰. Um povo livre que põe sua confiança em seu Deus, que é na verdade o único Deus⁵¹.

Conclusão

A pergunta do Faraó a respeito da identidade do Deus forneceu o ponto de partida para o caminho narrativo desenvolvido no relato da libertação de Israel do país do Egito: “Quem é o Senhor para que eu escute a sua voz?” (Ex 5,2). A inquietação do rei egípcio diante de sua soberania ameaçada constitui um fio condutor importante da primeira parte do livro do Êxodo (Ex 1–15) (cf. Ska, 2021, p. 23). Deus não delega em ninguém a tarefa de se apresentar, mas o faz

⁴⁹ Em Dt 4, a experiência da libertação dos egípcios é interpretada como prova da unicidade de Deus (cf. Ska, 1997, p. 161).

⁵⁰ “Ma la libertà è offerta e non imposta; l’uomo deve comunque scegliere di essere libero. [...] L’Esodo presuppone un uomo libero, diventato adulto, capace di operare le proprie scelte in modo responsabile, ossia in grado di dare una risposta concreta a seconda della relazione e della situazione in cui si trova.” (Obara, 2016, p. 97)

⁵¹ A transição de uma condição para outra, ou seja, do medo da morte para o medo reverencial, sublinha o propósito comunicativo do texto centrado no relacionamento renovado de Deus com o povo de Israel (Obara, 2016, pp. 90-92.94).

intervindo na história do povo para libertá-lo. Esta operação visa uma relação interpessoal, uma relação marcada pela livre resposta de seus interlocutores. Deus se manifesta e espera de ser reconhecido por aquilo que é.

O quadro que ilustra a caracterização do personagem de Deus no episódio da saída do povo do Egito é composto de três partes, em correspondência às cenas que estruturam a narrativa. Na primeira cena, o povo convidado a contemplar Deus que agirá por ele (Ex 14,13), é chamado a não ter medo porque seu Senhor o libertará, aquele que é o único verdadeiro soberano capaz de satisfazer suas necessidades e seus desejos. A credibilidade desta proposta baseia-se em uma série de sinais que convidam o povo a confiar, ao mesmo tempo em que incutem medo em seus inimigos. Entre mar e terra, escuridão e luz, noite e dia, fogo e nuvem, Deus se manifesta como regente do cosmos, como senhor de um mundo que é por ele dominado porque é sua criatura. A segunda cena amplia o alcance da salvação oferecida por Deus porque esta, além de ser libertação, é também re-criação. Diante deste soberano único e universal, garantidor da vida e da liberdade, é inevitável que surja no povo o temor. Temor este que não coincide com o medo dos inimigos que lutam contra ele, mas um temor reverencial que leva à veneração e que se traduz, ao mesmo tempo, em confiança e em serviço. Moisés, neste contexto, é tanto mediador quanto sinal da vocação de Israel. Enquanto guia do povo, Moisés os conduz a uma experiência existencial profunda: a vitória sobre a morte é possível para aqueles que permanecem firmes com o Senhor da vida (Ex 14,13). Analogamente, o texto acompanha o leitor a fim que compartilhe esta mesma experiência, contemplando a salvação operada por Deus na história do povo⁵².

Bibliografia

- Alonso Schökel, L. (1997). *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, Paulus.
Aristoteles, *Poética*. (2008). Trad. e notas, A. M. Valente. Fundação Calouste Gulbenkian.
Alter, R. (2011). *The Art of Biblical Narrative*. Basic Books.

⁵² Nell'atto di credere in Dio, ha luogo una trasformazione per cui ciò che l'uomo vede, ciò che gli si impone dal di fuori non è più la potenza caotica della morte dalla quale si vede attanagliato, ma la potenza divina; ciò che sente dentro di sé non è più il terrore della morte, ma la riverenza per il Signore della vita; e la voce che esce da lui non è più il grido di angoscia, ma il canto di lode e di memoria (Obara, 2016, p. 99).

- Auzou, G. (2008). *Dalla servitù al servizio. Il libro dell'Esodo*. Dehoniane.
- Bar-Efrat, S. (1989). *Narrative Art in the Bible*, Sheffield. A&C Black.
- Beauchamp, P. (2010). *Création e séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Cerf.
- Beauchamp, P. (2019). *L'Uno e l'Altro Testamento: II. Compiere le Scrittura* (A. Bertuletti, trad.). Glossa.
- Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (1996). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson Publishers.
- Buber, M. (1983). *Mosè* (P. Di Segni, trad.; P. C. Bori, intr.). Marietti.
- Cassuto, U. (1967). *A Commentary on the Book of Exodus*. The Magnes Press.
- Chatman, S. (1987). *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*. Cornell University Press.
- Cox, D. G. C. (2006). The Hardening of Pharaoh's Heart in its Literary and Cultural Context. *Bibliotheca Sacra* 163, 292-311.
- Davies, G. I. (2020). *A critical and exegetical commentary on Exodus 1-18*. (Vols. I e II). Bloomsbury Publishing.
- Eslinger, L. (1991). Freedom or knowledge? Perspective and purpose in the exodus narrative (Exodus 1-15). *Journal for the Study of the Old Testament*, 16(52), 43-60.
- Genette, G. (1972). *Figures III* (Collection "Poétique"). Éditions du Seuil.
- Gunn, D.M. (1982). The 'Hardening of Pharaoh's Heart': Plot, Character and Theology in Exodus 1-14. Em D.J.A. Clines – D.M. Gunn – A.J. Hauser (Eds.), *Art and Meaning: Rethoric in Biblical Literature*, JSOTS Press, 72-96.
- De Lima Podda, V. (2022), A arte da suspensão: um breve ensaio sobre a fenomenologia da caracterização do personagem bíblico. *Brasiliensis*, 11(2), 75-88.
- Hamilton, V.P. (2011). *Exodus. An Exegetical Commentary*, Baker Academic.
- Marguerat, D., & Bourquin, Y. (1998), *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Cerf.
- Meyers, C. (2005). *Exodus*. Cambridge University Press.
- Meynet, R. (2004). Le passage de la mer (Ex 14). Analyse réthorique, *Rivista teologica di Lugano*, 9(3), 569-590.
- Meynet, R. (2008). *Appelés à la liberté*, Lethielleux.
- Michaeli, F. (1974). *Le Livre de l'Exode* (CAT 2). Delachaux & Niestlé.
- Murphy, J.G. (1868). *Critical and Exegetical Commentary on Exodus*. W.F. Draper.
- Noth, M. (1977). *Esodo* (G. Cecchi, Trad.; G. Odasso, Ed.). Paideia.
- Obara, E.M. (2016). Notte di veglia per il Signore. Lettura pragmatica del 'miracolo del Mar Rosso' (Lectio 9). Em J.-P. Sonnet, *La Bibbia si apre a Pasqua*.

- Lezionario della Veglia pasquale: storia, esegesi, liturgia.* San Paolo, Gregorian & Biblical Press, 83-99.
- Propp, W.H.C. (1999). *Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, Vol. 2). Doubleday.
- Rashi de Troyes. (1988). *Commento all'Esodo*. S. J. Sierra (Ed.), Marietti.
- Ravasi, G. (1988) *Il Libro dei Salmi: commento e attualizzazione* (Vol. I. Salmi 1–50. Ed. 4), Edizioni Dehoniane Bologna.
- Sarna, N. M. (1991). *Exodus Shemot. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Jewish Publication Society.
- Shupak, N. (2004), Hzq, Kbd, Qsh Leb, The Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4-15:21: Seen Negatively in the Bible but Favorably in Egyptian Sources. Em G.N. Knoppers, A. Hirsch, *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World: Studies in Honor of Donald B. Redford*, Brill, 389-404.
- Ska, J.-L. (1979). Les Plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal (P^o). *Biblica* 60(1), 23-35.
- Ska, J.-L. (1997). *Le passage de la mer : Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*. Editrice Pontificio Istituto biblico.
- Ska, J.-L. (2006). *I volti insoliti di Dio. Meditazioni bibliche*. Edizioni Dehoniane Bologna.
- Ska, J.-L. (2012). *'I nostri padri ci hanno raccontato'. Introduzione all'analisi dei racconti dell'Antico Testamento* (R. Fabbri, Trad.). Edizioni Dehoniane Bologna.
- Ska, J.-L. (2021). *Il libro dell'Esodo*. Edizioni Dehoniane Bologna.
- Ska, J.L., Sonnet, J.-P., Wénin, A. (2001). *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento*. Verbo Divino.
- Sonnet, J.-P. (2010). L'analisi narrativa dei racconti biblici. Em M. Bauks, C. Nihan *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento* (F. Ficco, Trad.), Bologna, 45-85.
- Sternberg, M. (1978). *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*. The John Hopkins University Press 1978.
- Sternberg, M. (1987). *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (ISBL 453). Indiana University Press.
- Tomes, R. (1969). Exodus 14: The Mighty Acts of God. An Essay in Theological Criticism. *Scottish Journal of Theology*, 22(4), 455-478.
- Utzschneider, H., & Oswald, W. (2013). *Exodus 1–15* (Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament). Kohlhammer.
- Vervenne, M. (1994). The Sea Narrative Revisited, *Biblica* 75(1), 80-98.
- Viviano, B. T. (1997). A Psychology of Faith: Matt 27:54 in the Light of Exod 14:30-31. *Revue Biblique* 104, 368-372.
- Yang, K. H. (2018). From 'Fear' or 'the Fear of the Lord': A Study on the Motif of Fear in Exodus, *Journal for Baptist Theology & Ministry*, 15(2), 19-29.