



O fracasso da política de opressão violenta (Êxodo 1,8-14)

The failure of violent oppression politics (Exodus 1,8-14)

Matthias Grenzer *

Resumo

As tradições bíblicas se interessam, de forma decidida, pela inversão de situações políticas, nas quais regimes repressivos, de modo violento, impõem sua vontade. Prevê-se o insucesso dos opressores, pelo fato de os oprimidos se tornarem resistentes. Por excelência, porém, Deus é descrito como quem insiste na prevalência da justiça. Contudo, as dimensões teológico-éticas dos textos bíblicos precisam ser descritas de forma exata e pormenorizada. Tal processo é exigente, por incluir pesquisas literário-históricas e por poder avançar apenas versículo por versículo. No caso, o estudo científico do texto bíblico exige que este seja analisado na língua em que, originalmente, foi composto. A pesquisa do contexto histórico, por sua vez, ganha, muitas vezes, maior qualidade quando enriquecida por estudos arqueológicos ou por uma maior atenção às tradições literárias extrabíblicas. Neste sentido, o artigo aqui apresentado oferece um estudo exegetico do segundo episódio do livro do Êxodo (Êxodo 1,8-14), visando à contribuição bíblica ao debate sobre religião, política e violência.

Palavras-Chave: Religião. Teologia Bíblica. Êxodo. Política. Violência.

Abstract

Biblical traditions, in decisive form, are interested in the reversal of political situations in which repressive regimes impose their will through violence. The failure of oppressors is foreseen because the oppressed become rebels. For good reason, then, God is described as the One who insists that justice prevail. All in all, the theological-ethical dimensions of biblical texts must be described in a detailed and exact manner. Such a process is demanding: it includes literary-historical research and can advance only line-by-line. Besides, scientific study of the biblical traditions demands that the text will be read in the language in which it was originally composed. Beyond that, the investigation of the historical context will mostly obtain more quality including archaeological studies and paying attention to the extra-biblical literary traditions. In this sense, the article presented here offers an exegetical study of the second episode of Exodus (Exodus 1:8-14), forming a biblical contribution to the debate surrounding religion, politics, and violence.

Keywords: Religion. Biblical Theology. Exodus. Politics. Violence.

Artigo recebido em 23 de janeiro de 2014 e aprovado em 20 de Março de 2014.

* Doutor em Teologia Bíblica. Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. País de origem: Brasil. E-mail: mgrenzer@pucsp.br.

Introdução

Em Gênesis, o primeiro dos cinco livros do Pentateuco, o ouvinte-leitor chega a conhecer a história de um clã de pastores migrantes, durante quatro gerações. Os patriarcas Abraão, Isaac e Jacó, como também os doze filhos deste último, repetidamente, têm a sua sobrevivência ameaçada nas terras de Canaã, ora por serem imigrantes ou descendentes de forasteiros, ora por secas prolongadas (GRENZER, 2007). Por diversas vezes, descem ao Egito, para fugir da fome (Gênesis 12,10-20; 42,1-3; 43,1-2). O rio Nilo, pois, com suas águas abundantes, garante a fertilidade do solo, diferentemente de uma região que depende da chuva. No início do livro do Êxodo, o segundo livro no Pentateuco, *Jacó*, cujo apelido é *Israel* (Gênesis 32,23-33), seus doze *filhos* e suas *famílias*, estabelecidos, de forma permanente, nas terras do Egito, transformam-se em um *povo numeroso* (Êxodo 1,1-7) (GRENZER, 2013). Contudo, seu destino muda. Em decorrência de uma mudança no governo, são brutalmente oprimidos.

Dessa forma, os últimos quatro livros do Pentateuco – Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio – narram a história da libertação do *povo dos filhos de Israel*. São três etapas. Após a saída do Egito (Êxodo 13,17–15,21) e a passagem pelo deserto (de Êxodo 15,22 a Números 21,20), é apresentada sua chegada à terra prometida, primeiramente na região leste do rio Jordão (de Números 21,21 a Deuteronômio 34,12) e, em seguida, no oeste dele, sendo que este último momento já é narrado no livro de Josué. No caminho, por sua vez, a experiência da libertação é transformada em um projeto jurídico, a fim de que os recentemente libertados construíssem, em terra nova, uma sociedade alternativa, mais igualitária e fraterna, capaz de garantir uma sobrevivência digna a todos, sem que alguém empobrecesse totalmente (LOHFINK, 1989, p. 132-134).

Contudo, este rápido resumo dos conteúdos centrais do Pentateuco não pode substituir a leitura e interpretação pormenorizada de cada uma de suas unidades literárias. Trata-se, pois, de narrativas e conjuntos de leis artisticamente compostos, marcados por um contexto histórico-geográfico-cultural específico, que

oferecem uma reflexão teológica abrangente, capaz de surpreender seu ouvinte-leitor. Neste sentido, cultiva-se a expectativa de que o estudo exegético das tradições bíblicas possa favorecer a tradição judaico-cristã, sobretudo, quando é convidada a oferecer sua colaboração específica ao diálogo entre as religiões e sociedades modernas.

Proponho-me a interpretar neste artigo, como colaboração à temática abordada no presente número da Revista Horizonte, o segundo episódio do livro do Êxodo (Êxodo 1,8-14), em diálogo com as pesquisas recentes do Pentateuco. Penso, pois, que a história do êxodo continua a ser uma das narrativas mais inspiradoras, quando se foca a contribuição da religião à discussão sobre políticas opressivas que, em geral, se baseiam no uso da violência. Mesmo lendo apenas alguns versículos, o espírito libertador desta tradição literário-teológica vem à tona.

1 Tradução e estrutura literária

Apresento, em primeiro lugar, minha tradução do texto bíblico hebraico em questão (Êxodo 1,8-14), tendo como fonte a edição crítica da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (ELLIGER; RUDOLPH, 1997). Para destacar o objeto de estudo, as citações bíblicas diretas serão grafadas em itálico.

- v. 8 E ergueu-se um novo rei sobre o Egito,
que não conhecera José.
- v. 9 Disse a seu povo:
“Eis que o povo dos filhos de Israel é numeroso
e mais forte do que nós!
- v. 10 Eia, mostremo-nos sábios com ele,
para que não seja numeroso!
Caso, pois, suceder uma guerra a nós,
também ele será acrescentado aos que nos odeiam;
guerreará contra nós
e subirá da terra”.
- v. 11 Colocaram capatazes de trabalhos forçados sobre ele,
a fim de oprimi-lo com as suas cargas.
E construiu cidades-armazéns para o faraó,
Pitom e Ramsés.
- v. 12 No entanto, quanto mais o oprimiam,
mais se tornava numeroso
e mais se alastrava.

- Então se enojaram dos filhos de Israel.
 v. 13 Os egípcios, com brutalidade, fizeram os filhos de Israel servirem.
 v. 14 Amarguraram suas vidas com a servidão dura,
 com argila e tijolos,
 com toda a servidão no campo,
 toda a sua servidão,
 pois, por causa da brutalidade, serviram entre eles.

Após o primeiro episódio do livro do Êxodo (Êxodo 1,1-7), o qual resume a história de migração do clã de Jacó para o *Egito* e apresenta a notícia sobre a *numerosidade* de seus descendentes em terra estrangeira, o segundo episódio se concentra na primeira tentativa do *faraó* de opor-se a essa realidade (Êxodo 1,8-14). A narrativa formada por sete versículos “continua o estilo narrativo-expositivo da cena anterior e acolhe o tema dela” (UTZSCHNEIDER; OSWALD, 2013, p. 68). Veja, no caso, a presença continuada das raízes verbais que descrevem o crescimento do povo israelita (Êxodo 1,7.9.10.12: *ser numeroso*; Êxodo 1,7.9: *ser forte*). Da mesma forma, as personagens dos *filhos de Israel*, agora como *povo* (Êxodo 1,1.7.9.12.13), e do *Egito*, respectivamente, dos *egípcios* (Êxodo 1,1.5.8.13) e de sua *terra* (Êxodo 1,7.10), continuam a marcar presença.

De outro lado, porém, o segundo episódio no livro do Êxodo introduz, logo no início, um novo personagem, o qual ainda está ausente na cena anterior, mas que, daqui para frente, terá um papel importante. Um *novo rei* (v. 8a), chamado também de *faraó* (v. 11c), entra em cena. “Com a introdução do novo caráter, ocorre uma distinção narrativa” (DAVIES, 1992, p. 43) e, por consequência, nasce, no ouvinte-leitor, a expectativa de novos fatos, justamente a partir da presença deste novo ator. No mais, o *rei* do Egito ganha destaque por ser o primeiro, nas tradições do êxodo, a apresentar um discurso direto (v. 9b-10g). Aliás, no episódio aqui estudado, somente ele fala, detalhe que qualifica seu discurso faraônico como monólogo. Mais ainda: a oratória do governante ganha realce retórico. Há o uso de uma “partícula de apresentação”, traduzida aqui como *eis* (v. 9b). Também está presente outra “exclamação” que, como imperativo singular, pode ser traduzida como *vem* ou *dá*, mas que assume também a função de interjeição, no sentido de *eia* (v. 10a) (WALTKE; O’CONNOR, 2006, p. 675-678.683-684). Além disso, com a expressão verbal *mostremo-nos sábios* (v. 10a) – em hebraico, um coortativo no

plural –, “o locutor expressa vontade ou forte desejo”, com a intenção de tomar uma decisão, querendo “encorajar um ao outro” (WALTKE; O’CONNOR, 2006, p. 573). A expectativa de que o acordo se concretize, por sua vez, espera pelo atendimento, o que faz a narrativa avançar.

Com isso, se inicia a trama do novo episódio. O *rei* provoca uma mudança na vida dos descendentes de Jacó, de José e dos irmãos dele, sendo que os *filhos de Israel* são expostos agora à primeira tentativa faraônica de impedir o crescimento desse grupo de imigrantes. Nasce, portanto, um novo momento, bastante dramático e decisivo, no ciclo narrativo da história do êxodo. Contemplando, pois, toda a obra literária, esta pode ser descrita como uma “escada de perícopes”, com “degraus construídos em cima de outros degraus”, sendo que “as relações, entrelaçamentos e ganchos ocorrem em duas direções, ou seja, rumo ao que houve anteriormente e rumo ao que se segue” (FISCHER, 1996, p. 150).

No que se refere à simetria narrativa do segundo episódio do livro do Êxodo, o ouvinte-leitor encontra, aparentemente, um texto formado por quatro trechos. Eis a proposta estrutural:

- v. 8 O novo rei do Egito
- v.9-10 Discurso do faraó
- v. 11-12 As reação do povo dele e dos filhos de Israel
- v. 13-14 Resumo da ação dos egípcios

Difícilmente, pode se ver aqui uma estrutura concêntrica (cf. WEIMAR, 1996, p. 190). Faltam, pois, paralelismos bem audíveis ou visíveis que funcionem, de forma clara, como ligações entre o primeiro e o último trecho, assim como entre os dois parágrafos no centro da estrutura. No entanto, cada trecho constitui uma unidade literária bem definida. No início, o narrador apresenta a mudança no trono do *Egito* (v. 8a). Em seguida, empresta sua voz ao discurso “deliberativo” do novo governante (v. 9-10) (DAVIES, 1992, p. 47). No terceiro trecho (v. 11-12), o *povo do faraó* age (v. 11a.12a.d) e o *povo dos filhos de Israel* reage (v. 11c-d.12b-c).

Na quarta unidade literária (v. 13-14), que resume a ação opressiva, os *egípcios* são mencionados de forma expressa, assim como o *Egito* no primeiro trecho. Nasce, dessa forma, uma inclusão ou moldura para todo o episódio. No mais, o parágrafo final (v. 13-14) é bem circunscrito por seu vocabulário. Observam-se a dupla presença da expressão *com* ou *por causa da brutalidade* (v. 13.14e) e as cinco presenças da raiz verbal *servir*, duas vezes como verbo (v. 13.14e) e três vezes como substantivo (v. 14a.c.d).

2 Interpretação versículo por versículo

2.1 Falta de consciência histórica no governante (v. 8)

Do ponto de vista do Israel antigo, o *Egito* representa uma grandeza histórico-cultural que provoca admiração. Ao mesmo tempo, porém, trata-se de uma força político-militar que ora significa uma ameaça por exercer domínios violentos, ora é incapaz de defender quem precisa contra agressores providos de outras direções (KESSLER, 2002). Vale lembrar que a história do Egito faraônico existe desde o século XXX a.C. e é lembrada, desde a antiguidade, de acordo com seus *reis* e as dinastias formadas por eles.

O verbo que inicia a frase do episódio aqui analisado dá a notícia de que *se ergueu um novo rei sobre o Egito* (v. 8a). O ouvinte-leitor tem a impressão de se fazer presente o momento dinâmico de uma mudança no governo. O verbo *erguer-se*, pois, “implica atividade”, como “começo de outras atividades da parte do sujeito” (HOUTMAN, 1993, p. 234). Quer dizer, um *novo* líder entra em cena. E isso, para quem lhe é subjugado, pode ter consequências imediatas, positivas ou negativas, uma vez que, na cultura do antigo Egito, o *rei* tem caráter divino e é, ao mesmo tempo, sumo sacerdote, chefe da administração e do exército (HORNUNG, 1992, p. 328-360). Contudo, neste momento, poucas informações são dadas a respeito do *rei*. Apenas é dito que ele é *novo* (v. 8a) e que *não conheceria José* (v. 8b).

Conforme a proposta cronológica das tradições bíblicas, a permanência dos *filhos de Israel* no *Egito* foi de *quatrocentos e trinta anos* (Êxodo 12,40) ou de *quatrocentos anos de opressão* (Gênesis 15,13). Portanto, existe um espaço considerável de tempo entre *José*, apresentado no ciclo narrativo do Gênesis (Gênesis 37–50), e o momento em que os *filhos de Israel*, agora como *povo*, são *oprimidos* no *Egito* (Êxodo 1,8-14), sendo que este dado, novo e marcante na vida dos imigrantes, inicia o ciclo narrativo do Êxodo (cf. UTZSCHNEIDER; OSWALD, 2013, p. 68). É justamente a primeira narrativa no livro do Êxodo (Êxodo 1,1-7) que preenche este espaço, contando como o clã de Jacó, a partir de *setenta pessoas*, se transformou em um *povo numeroso* (Êxodo 1,1-7). Enfim, considerando o intervalo formado por quatro séculos, de alguma forma, se torna plausível que o *novo rei do Egito não conhecesse José* (v. 8). Em contrapartida, porém, ocorre, no governante, uma perigosa falta de consciência histórica, pois “não conhecer José, o esforçado administrador dos estoques egípcios e o salvador nos anos da fome (Gênesis 41), revela lacunas fundamentais na familiarização com a própria história”, capaz de provocarem um “pensamento limitado e ódio aos forasteiros” (FISCHER; MARKL, 2009, p. 30).

Um olhar para a história do *Egito* faz imaginar a dramaticidade daquilo que está sendo narrado no livro do Êxodo. Nos séculos XVIII a XVI a.C., o Egito passou, pois, por um período traumático. Trata-se do assim chamado Segundo Período Intermediário, que separa o Império Médio (1955-1715 a.C.) do Império Novo (1540-1070 a.C.). Durante cento e cinquenta anos, o Egito foi dominado por estrangeiros, chamados de hicsos, que invadiram as terras do rio Nilo. Não foram “invasores organizados”, mas “uma conglomeração de grupos étnicos, entre os quais os semitas dominaram”; ou seja, ocorreu um processo de “infiltração na terra”, sendo que, “durante um longo período”, pessoas “em número constantemente crescente” chegaram “de Canaã” (SARNA, 1986, p. 16). Após retomar o poder para si, os faraós, da segunda metade do século XVI até o início do século XII a.C., conseqüentemente, guardaram receios contra as populações provindas da Ásia. Neste sentido, o *novo rei do Egito*, mencionado no segundo

episódio do livro do Êxodo – com possibilidades de ser um membro da XIX dinastia (1293-1190 a.C.) – talvez *não quisera conhecer José* (v. 8b), por ter sido algo politicamente inoportuno.

Todavia, o livro do Êxodo se interessa, sobretudo, pelo destino dos israelitas. Para estes, por sua vez, a situação de *o novo rei do Egito não conhecer José* parece ser prejudicial, sendo que, “no lugar de simpatia ou, ao menos, uma tolerância confiante, por causa dos serviços prestados por José ao Egito”, nasce o perigo de prevalecer a “intolerância” por parte dos anfitriões (HOUTMAN, 1993, p. 234-235). O quanto isso é a verdade, revela o seguinte discurso direto do faraó.

2.2 Preocupação justa ou demagogia? (v. 9-10)

Como compreender as palavras do *novo rei*, com as quais se dirige a *seu povo* (v. 9a) e que ganham destaque como discurso programático de início de governo? O *faraó* inicia com uma observação: “*Eis que o povo dos filhos de Israel é numeroso!*” (v. 9b). Com isso, acolhe a realidade descrita no final da cena anterior (Êxodo 1,7), chamando os *filhos de Israel*, pela primeira vez na narrativa do êxodo, de *povo*. Ocorre até algo irônico por ser o *rei do Egito* quem confirma a realização da promessa divina de os israelitas se tornarem um *povo numeroso* e uma nação ampla (Gênesis 12,2; 28,3; 48,3-4.19; 50,20) (HOUTMAN, 1993, p. 236).

Contudo, a observação se transforma em uma comparação dramática, quando o *novo rei diz a seu povo*: *O povo dos descendentes de Jacó, de José e dos irmãos dele, “é mais forte do que nós!”* (v. 9c). Percebe-se, de forma imediata, que as palavras do *faraó* descrevem um possível desequilíbrio de forças, o qual poderia ameaçar o futuro dos egípcios. No entanto, também surge a pergunta se esta análise de conjuntura condiz com a realidade.

Como visto acima, a história experimentada pelo *Egito* nos séculos XVIII a XVI a.C. favorecia o temor aos asiáticos. Por isso, os faraós, no Império Novo, promoviam uma política de imigração, da qual também as *construções das cidades*

de *Pitom* e *Ramsés* (v. 11c-d), na fronteira noroeste do Egito, faziam parte. Insistia-se no controle do acesso dos imigrantes ao país e, conseqüentemente, no esforço de proteger-se contra uma presença crescente de estrangeiros nas terras egípcias (BRESCIANI, 1992, p. 260-295).

Ao mesmo tempo, sabe-se também que “demagogos, muitas vezes, atribuem um vasto poder a minorias fracas” (PROPP, 1999, p. 131), sendo que estas, de repente, são hostilizadas de forma gratuita, por causa de outros interesses políticos. No caso, o livro de Gênesis faz perceber que os egípcios temiam *espiões* estrangeiros, com o interesse de descobrir onde a *terra* se encontraria *descoberta* (Gênesis 42,9.12). Além disso, eles sentiam *nojo* de *todos os pastores de gado menor*, ofício de José e de seus irmãos (Gênesis 46,34). Assim, o ouvinte-leitor do Pentateuco está a par da desconfiança e antipatia, cultivadas pelos egípcios em relação aos estrangeiros.

Todavia, no que se refere ao discurso do faraó na segunda narrativa do livro do Êxodo, um contraste ganha destaque. O *novo rei* insiste, nitidamente, na oposição conflitante entre os dois grupos mencionados por ele e, com isso, na xenofobia, mesmo que *os filhos de Israel* sejam, há séculos, moradores da terra. De um lado, pois, o *faraó* realça os *egípcios*, sendo que, como *rei*, se dirige a este *seu povo* (v. 9a), por mais que, na realidade, provavelmente vise apenas os palacianos, ou seja, os membros de seu governo e as lideranças na sociedade. De outro lado, há *o povo dos filhos de Israel* (v. 9b). Ou, com as palavras de quem assumiu o governo, existem os supostamente *mais fortes* e existem os *egípcios* que se identificam com o *nós* falado pelo faraó (v. 9c).

Continuando seu discurso, o *novo rei* faz uma proposta que, por ser faraônico, se torna uma ordem: “*Vinde, mostremo-nos sábios com ele, para que não seja numeroso!*” (v. 10a-b). Com isso, *o povo dos filhos de Israel* se torna alvo do desejo de quem quer impedir o seu crescimento. Qual sentido faria isso? À primeira vista, a *numerosidade* dos imigrantes – que, pela segunda vez, ganha destaque no discurso do *rei* (v. 9b.10b) – poderia ser favorável aos interesses

econômicos do *Egito*. Se o interesse, por acaso, for a exploração da força de trabalho de um grande *número* de moradores no Egito, seria *sábio* administrar o recurso existente, ao invés de insistir em sua diminuição. Assim, o *novo rei* ganharia semelhança a *José*, o *sábio* administrador (v. 10a; Gênesis 41,39-40), em vez de optar por uma *sabedoria devastadora* (Eclesiastes 7,16). Favorecendo, porém, uma política contrária, o desejo do *novo rei*, aparentemente, não ganha lógica, algo que, em geral, ocorre com o pensamento de quem insiste numa política opressiva.

Entretanto, o próprio *faraó* apresenta uma justificativa para sua decisão de restringir o *número* dos *filhos de Israel*, articulando a seguinte suspeita a respeito deste *povo*: “*Caso suceder uma guerra a nós, também ele será acrescentado aos que nos odeiam; guerreará contra nós e subirá da terra*” (v. 10c-f). Novamente, o governante insiste, de forma maciça, num cenário que descreve a possibilidade de um conflito dramático. Num lado, há o *novo rei* e o *seu povo*, sendo que o pronome da primeira pessoa do plural se refere repetidamente a eles – cf. as expressões *sucedem a nós* (v. 10c; no caso, leio o verbo hebraico junto à variante presente no Pentateuco Samaritano), *os que nos odeiam* (v. 10d) e *guerreará contra nós* (v. 10e). Noutro lado, está o *povo dos filhos de Israel* (v. 9b), ao qual o *faraó* se refere com o uso do pronome pessoal da terceira pessoa *ele* (v. 10d). Mais ainda: os israelitas são associados aos que cultivam *ódio* pelo Egito. Pelo que se segue, o *rei* pensa em pessoas ou povos subjugados ao domínio egípcio, dispostos a *lutarem* por sua liberdade, a fim de saírem, fisicamente, da sociedade opressiva. Vale a pena lembrar que, considerando a geografia local, sair rumo à Canaã significa *subir* (v. 10f). Portanto, na história do êxodo, *sair* e *subir* se tornam sinônimos.

Com isso, no nível da narrativa bíblica, o *faraó* abandona, por completo, a tentativa de “balancear interesses diversos, como ficar no poder, preservar a identidade e cultura egípcias e manter a economia saudável”; pelo contrário, se limita agora ao papel de “antagonista da intenção do SENHOR”, Deus de Israel, querendo apenas impedir que o *povo dos filhos de Israel* seja *numeroso* e decida, de forma livre, sobre seu destino (HOUTMAN, 1993, p. 241). Além disso, as

palavras do *rei do Egito*, no final de seu discurso, outra vez se tornam irônicas. Pois é ele quem fala, por primeiro, da futura *subida* e, portanto, do êxodo dos israelitas, indicando que estes possam querer *subir* do Egito, rumo à terra prometida em Canaã (v. 10f).

2.3 Cargas para curvar os carregadores (v. 11)

Terminado o discurso do *novo rei*, o projeto de impedir, *sabiamente*, a *numerosidade* do *povo dos filhos de Israel* é executado. Narra-se que os egípcios *colocaram capatazes de trabalhos forçados sobre ele, a fim de oprimi-lo com as suas cargas* (v. 11a-b). O plural do verbo, com o sujeito oculto, indica que o *faraó* agora é seguido por seus súditos. Também o pronome pessoal sufixado na expressão *suas cargas* se refere aos egípcios. Portanto, são o *novo rei* e sua gente que agora *oprimem* o povo israelita com *trabalhos* pesados.

O termo *cargas* (v. 11b) faz imaginar *carregadores* que, em *construções* grandes, realizam o *trabalho* de remover escombros ou mover os materiais necessários para a obra. Neste sentido, as tradições bíblicas relatam que o rei Salomão, por ocasião da *construção* do Templo em Jerusalém, no século X a.C., teve setenta mil *carregadores* (1º Reis 5,29; 2º Crônicas 2,1). *Carregadores* também fizeram parte dos diversos grupos de trabalhadores que realizaram a reforma do Templo ordenada pelo rei Josias, no final do século VII a.C. (2º Crônicas 34,13), ou dos muros da cidade de Jerusalém no período de Neemias, no século V a.C. (Neemias 4,4.11).

No mais, também o antigo Israel, semelhante às nações vizinhas, se utilizou do instrumento do *trabalho forçado* (v. 11a). Na retrospectiva, ao apresentar o período da instalação das tribos nas terras de Canaã, nos séculos XII a XI a.C., cultivava-se a ideia de Israel ter subjugado as populações de algumas cidades ao *trabalho forçado* (Deuteronômio 20,11; Josué 16,10; 17,13; Juízes 1,28.30.33.35). Isso vale também para o período da monarquia a partir do século X a.C. No caso, Salomão teria subjugado os descendentes dos povos cananeus, residentes na terra

de Israel, à *corveia servil* (1º Reis 9,21; 2º Crônicas 2,16-17; 8,8). Deste período, são lembrados os chefes dos *trabalhos* e, com isso, dos *trabalhadores forçados*. No tempo de Davi e, mais tarde, do período de seu neto Roboão, pessoas chamadas de Adoram estiveram sobre a *corveia* (2º Samuel 20,24; 1º Reis 12,18; 2º Crônicas 10,18). No governo de Salomão, era Adoniram (1º Reis 4,6), sendo que o filho de Davi estendeu as *cargas* às tribos israelitas (1º Reis 5,27; 11,28). Neste momento, o ouvinte-leitor ganha também uma ideia sobre o regime dos *trabalhos forçados*. Para quem trabalhava no Líbano, por exemplo, se previa uma alternância entre um mês de serviço fora de casa e dois meses em casa (1º Reis 5,28). Dessa forma, durante oito meses no ano, o trabalhador podia cuidar de sua terra, casa e família.

Todavia, na história do êxodo, a experiência do *povo dos filhos de Israel* com os *trabalhos forçados* e as *cargas sobre ele colocadas* (v. 11a-b) ganha características dramáticas. Nasce uma situação que é conflitante ao extremo. De um lado, há o opressor. A ordem do *rei do Egito* não abre espaço para nenhum tipo de negociação: “*Dirigi-vos às vossas cargas!*” (Êxodo 5,4). Moisés e Aarão não devem fazer descansar ninguém de *suas cargas* (Êxodo 5,5). De outro lado, porém, há Moisés, que, de forma solidária, observa *seus irmãos* e *suas cargas* (Êxodo 2,11), e, por excelência, o SENHOR, Deus de Israel, que se propõe a *fazer sair* os oprimidos *de sob as cargas dos egípcios* (Êxodo 6,6-7), no sentido de *afastar a carga de seus ombros* (Salmos 81,7). Aliás, trata-se de uma situação histórica que se pode repetir. Nos séculos VIII a VII a.C., pois, Israel experimentou a *carga da Assíria* (Isaías 9,3; 10,27; 14,25), enquanto, no exílio babilônico, durante o século VI a.C., foi convidado a cultivar a esperança em seu Deus como quem o *carrega* (Isaías 46,4), no sentido de *carregar suas dores e culpas* (Isaías 53,4.11).

Contemplando, por sua vez, ainda mais a estada dos *filhos de Israel* no *Egito*, o episódio aqui estudado expõe que os *trabalhos forçados* e as *cargas* ganham, de acordo com a vontade do *faraó*, a função de *curvar, humilhar e/ou oprimir* os descendentes de Jacó – veja os três significados do verbo hebraico presente no v. 11b –, a fim de impedir, dessa forma, a *numerosidade* do povo israelita (v. 10b). Vale a pena lembrar que, “num mundo em que o levantamento de

construções, as cavações de canais e semelhantes têm haver com ferramentas humanas e condições abismais de trabalho, o número de pessoas que perecem é extremamente alto”; por exemplo, referindo-se aos primeiros anos do século VI a.C., o historiador grego “Heródoto relata que, durante a restauração do canal do Nilo até o Mar Vermelho, sob o faraó Neco, pereceram cento e vinte mil homens (História II, 158)” (HOUTMAN, 1993, p. 245).

No caso da história do êxodo, relata-se que o povo dos filhos de Israel *construiu as cidades-armazéns de Pitom e Ramsés para o faraó* (v. 11c-d). Por um momento, a ausência dos nomes historicamente verificáveis nas tradições do êxodo é interrompida, fazendo-se presentes os nomes de duas localidades que, em termos geográficos e arqueológico-históricos, podem ser identificados, embora permaneçam determinadas discussões. No que se refere a *Pitom*, duas escavações no Wadi Tumilat, um vale que se estende, do delta do rio Nilo, ao leste, na direção do lago de Timsah, são identificadas com tal *cidade*. Trata-se de Tell el-Maskhuta – primeiro estudo das ruínas, em 1883, por E. Navile e novas escavações e pesquisas, a partir de 1978, por J.S. Holladay e C.A. Redmount – e, a uma distância de quinze quilômetros, de Tell er-Retaba – escavado, em 1905, por W.M.F. Petrie (sobre Pitom, cf. JANSEN-WINKELN, 2007).

Em Tell el-Maskhuta, foram achados monumentos do período do faraó Ramsés II (1279–1213 a.C.) e uma inscrição dos faraós dos séculos X a IX a.C., que menciona o nome do lugar, no sentido de destacar a expressão “pr-Jtm”, que significa “casa de (do deus) Atum”. Outra estela do período dos ptolomeus (séculos III a II a.C.) confirma o nome casa de Atum, junto ao nome de Tjeku, provavelmente, o bíblico *Sucot* (Êxodo 12,37). Contudo, a cerâmica existente no local faz pensar que o lugar foi habitado apenas no período dos acima mencionados hicsos – séculos XVIII a XVI a.C. – e, mais tarde, a partir do governo do faraó Neco II (610 a 595 a.C.). Em contrapartida, a fortaleza próxima em Tell er-Retaba, fundada por Ramsés II, era, nos séculos XIII a VII a.C., o lugar mais expressivo. Lá existia também um templo dedicado ao deus Atum, chamado de senhor de Tjeku. Uma estátua e uma estela mostram Ramsés II com tal divindade. No entanto, em

torno de 600 a.C, Tell er-Retaba deixou de ser habitada, sendo que Tell el-Maskhuta se tornou sua sucessora. Neste momento, o faraó Neco II estava investindo na construção não bem-sucedida do canal, com a necessidade de formar novas *idades-armazéns* ou *depósitos* (v. 11c). No entanto, apenas o rei persa Dario I (522–486 a.C.) terminou o canal, que ligava o rio Nilo ao Mar Vermelho. Ao falar desta construção, o historiador grego Heródoto menciona Tell el-Maskhuta como *Pitom* (História II, 158). Ainda há outro detalhe interessante. É Neco II que, em 609 a.C., aprisionou Joacaz, rei de Judá, levando-o para Egito e impondo tributos ao vizinho (2º Reis 23,31-34). É provável que, nesta ocasião, outros prisioneiros de Judá tenham chegado à região do canal, sendo eles aproveitados como *trabalhadores forçados*, uma vez que esta hipótese “é apoiada pela cerâmica judaíta, dos anos 605 a 601 a.C., presente na escavação de Tell el-Maskhuta” (UTZSCHNEIDER; OSWALD, 2013, p. 74). Portanto, *Pitom*, em épocas diferentes, chegou a representar *opressão e servidão* na história do povo de Israel.

A cidade chamada de *Ramsés* (v. 11d; Gênesis 47,11; Êxodo 12,37; Números 33,3.5) era a residência do *faraó*. Foi Ramsés II quem “transferiu, no século XIII a.C., a capital de Tebas, no sul, respectivamente Mênfis, no norte, para o leste do delta do rio Nilo, a terra de origem do fundador da dinastia, Ramsés I”, com o interesse de ter “um ponto de partida mais favorável para as expedições militares rumo à Palestina/Síria” (SCHMIDT, 1988, p. 37). Contudo, “a cidade foi abandonada no final da vigésima dinastia (em torno de 1070 a.C.) e serviu, mais tarde, como pedreira”, sendo que “muitos monumentos, com o(s) nome(s) de Ramsés II, foram levados para cidades recentemente construídas, como, por exemplo, *Pitom*, no caso, Tell el-Maskhuta”, tratando-se de uma distância de trinta quilômetros (UTZSCHNEIDER; OSWALD, 2013, p. 74-75).

Resumindo: no livro do Êxodo, *Pitom* e *Ramsés* são descritos como *idades-armazéns* (v. 11c-d). Novamente, o ouvinte-leitor há de se lembrar do período da monarquia unida, na época de Salomão, ou das monarquias de Israel e Judá após o cisma, uma vez que as tradições da Bíblia Hebraica lembram as *idades-armazéns* de Salomão (1º Reis 9,19; 2º Crônicas 8,4.6), da tribo de Neftali na época do rei

Baasa (2^o Crônicas 16,4), de Josafá (2^o Crônicas 17,12) e de Ezequias (2^o Crônicas 32,28). Em todo caso, na história do êxodo, as *idades-armazéns* de *Pitom* e *Ramsés* (v. 11c-d) ilustram a *opressão* (v. 11b) que o *povo dos filhos de Israel* sofre, uma vez que *constrói* tais *depósitos para o faraó* (v. 11c), e não em benefício próprio.

2.4 O insucesso da política opressiva (v. 12)

Ocorre uma reação surpreendente dos *curvados e humilhados*, que impede a realização do desejo do *faraó* e de quem se põe a seu serviço. O *povo dos filhos de Israel* resiste à política repressiva de quem o quer diminuir. Narra-se, pois, que, *quanto mais o oprimiam, mais se tornava numeroso e mais se alastrava* (v. 12a-c). Com isso, é mantida, de certa forma, a situação anteriormente descrita. Os israelitas continuam a *ser fecundos*, ou seja, *pululam, ficam numerosos e fortes* (Êxodo 1,7). Mais ainda: é dito agora que *se alastram* (v. 12c), sendo que este verbo indica, novamente, o cumprimento da promessa divina a Jacó (Gênesis 28,14; 30,43). No entanto, as circunstâncias nas quais isso ocorre agora pioram cada vez mais.

Em seu discurso, o *faraó* já se tinha mostrado adverso à possibilidade de o *povo dos filhos de Israel* ser *mais numeroso e forte* do que o *seu povo* (v. 9b-c.10b). Aproximou os imigrantes, descendentes de Jacó, aos que *odeiam* o Egito, imaginando que estariam dispostos a apoiar uma *guerra contra* a nação que os hospeda (v. 10c-e). Com isso, revelou sua xenofobia e disposição de acusar outra etnia. Agora, no entanto, é dito que os *egípcios*, com a resistência mostrada pelos descendentes de Jacó, chegam a *enojar-se dos filhos de Israel* (v. 12d). Com isso, faz-se presente o sentimento do desgosto, da repugnância e aversão, que, em princípio, impossibilita a convivência ou a torna extremamente conflitante.

Vale a pena lembrar, neste instante, que as tradições bíblicas transmitem a visão de que Israel, historicamente, precisa viver em meio a outros povos e enfrentar situações exigentes, por mais que isso provoque choques entre modelos

de comportamento opostos. Por excelência, existe o convite de *não caminhar conforme as prescrições das nações*, imaginando-se que o Deus de Israel *se enoje das coisas que elas praticam* (Levítico 20,23). Talvez por isso, Rebeca tenha ficado *com nojo da própria vida por causa das filhas de Het*, opondo-se à ideia de que seu filho Jacó se case com uma delas (Gênesis 27,46). Em contrapartida, existe a lista dos que *se enojam* de Israel. Além dos *egípcios* (v. 12d), podem ser lembrados os *moabitas* (Números 22,3), *Adad*, um rei arameu, opositor de Salomão (1º Reis 11,25), ou os reis de *Aram* e *Efraim*, que, em torno de 733 a.C., atacaram Judá (Isaías 7,6.16). Enfim, prevê-se, para Israel, uma atitude de resistência àquilo que contradiz a experiência histórica de seu Deus, no sentido de ser importante manter-se fiel ao projeto do êxodo, mesmo nos momentos em que o caminho rumo à liberdade inclui sacrifícios, *sentindo-se nojo das repreensões*, supostamente, provindas de Deus (Provérbios 3,11). Que isso não é fácil revela, de forma exemplar, o momento em que os israelitas, ao atravessarem o deserto rumo à terra prometida, se opuseram a seu Deus e a Moisés, *enojando-se do pão da penúria* (Números 21,5).

Voltando ao episódio presente na micronarrativa estudada aqui (Êxodo 1,8-14), o conflito alcança seu auge quando os *egípcios se enojam dos filhos de Israel* (v. 12d), sobretudo, por causa de os *oprimidos* resistirem à política repressiva nascida da *sabedoria* palaciana (v. 10a). Por enquanto, os *humilhados*, com sua resistência, decidem sobre o insucesso das violentas medidas, adotadas pelo *faraó* e pelos *egípcios*. Tal reação por parte dos *curvados* parece corresponder a um tipo de predisposição que, em geral, se faz presente no ser humano. O homem, em princípio, está disposto a lutar por sua sobrevivência. No caso, a narrativa não dá nenhuma explicação sobre a motivação da reação por parte dos *filhos de Israel*. No entanto, com a oposição dos descendentes de Jacó ao opressor, surge um nó, ou seja, a complicação principal na história do êxodo. O ouvinte-leitor há de se perguntar agora sobre o grau de resistência possível por parte dos *oprimidos*? Mais ainda: qual será a reação de quem *oprime*? Enfim, surge, sobretudo, a questão se há a possibilidade de existir uma ação transformadora que possa provocar um desenlace?

2.5 Servidão amarga (v. 13-14)

Por parte do opressor, não há nenhuma mudança política. Pelo contrário, de acordo com o final do episódio aqui estudado (v. 13-14), chega-se a uma “extensão e intensificação dos trabalhos forçados” (HOUTMAN, 1993, p. 249). Em tom de resumo, narra-se que *os egípcios, com brutalidade, fizeram os filhos de Israel servirem* (v. 13).

Aqui é importante observar que, nas diversas culturas do Antigo Oriente, as expressões *servir*, *servo*, *serva* e *servidão* indicam, sobretudo, “uma relação, e não uma posição social”; com isso, “o termo *servo* ganha uma gama de significados, de ministro a vassalo do rei, até escravo para os diversos serviços domésticos e agrícolas”; além disso, o termo pode “expressar a profissão de fé ou lealdade a uma divindade” (KREUZER; SCHOTTROFF, 2009, p. 524). Quer dizer, existem *servos* e *servas* que são trabalhadores dependentes. No entanto, em Israel e nas sociedades vizinhas, anteriormente à cultura da antiga Grécia, *servidão*, em princípio, não significa enfrentar ausência total de proteção jurídica.

As origens da *servidão* podem ser diferentes. Há os capturados durante expedições militares que, levados às terras do invasor, se tornam *servos*. No que se refere ao Egito, observa-se, justamente, para o período do Império Novo (1540-1070 a.C.), “uma multidão de escravos estrangeiros” (LOPRIENO, 1992, p. 258). Há os imigrantes e nativos, descendentes de imigrantes, que são levados à *servidão*. Este é o caso *dos filhos de Israel no Egito*. Outros chegam a vender seus familiares ou a si mesmos por não conseguirem honrar suas dívidas. Outros nascem na *servidão*, por causa de seus pais serem *servos*. Pressuposto este contexto histórico-socioeconômico, percebe-se que as questões referentes ao comportamento dos senhores, donos de *servos*, *servas* e *criadas*, são de maior importância (Salmos 123,2).

Neste sentido, chama a atenção do ouvinte-leitor que a narrativa aqui analisada, por duas vezes, destaca a *brutalidade* dos *egípcios* (v. 13.14e). O

legislador israelita, pois, proíbe este tipo de comportamento, afirmando que *dominar brutalmente um servo contradiz o temor a Deus* (Levítico 25,43.46.53). E o profeta Ezequiel denuncia os governantes que, como *pastores de Israel, dominam as ovelhas com violência e brutalidade* (Ezequiel 34,4).

No mais, afirma-se, na história do êxodo, que os egípcios *amarguraram a vida dos filhos de Israel* (v. 14a). Em geral, a cultura israelita vê a *amargura* como “uma experiência de vida e de sofrimento que aproxima à morte” (1º Samuel 15,32; Jó 10,1; Rute 1,13.20) (UTZSCHNEIDER; OSWALD, 2013, p. 71). Nessa direção, a *amargura* experimentada pelos descendentes de Jacó pode ser descrita como resultado da *maldade* (Isaías 5,20; Jeremias 4,18) e do *desvio do direito* (Jó 27,2), como ausência do *bem-estar* (Isaías 38,17) ou *abandono de Deus* (Jeremias 2,19), como consequência da *vã fadiga e miserabilidade* (Jó 3,20), tornando-se impossível experimentar a *felicidade* (Jó 21,25), justamente por haver o domínio da *língua amarga* ou *venenosa* de um *inimigo* (Salmos 64,4) ou de *uma nação amarga e arrojada* (Habacuc 1,6). Aliás, na celebração pascal do evento do êxodo, as *ervas amargas* assumem a função de representar, simbolicamente, as *amarguras* experimentadas pelos israelitas no Egito (Êxodo 12,8; Números 9,11).

Em todo caso, o episódio aqui estudado diz, de forma descritiva, que os egípcios *amarguraram as vidas dos filhos de Israel com servidão dura* (v. 14a), *com argila e tijolos* (v. 14b), *e com toda a servidão no campo* (v. 14c). No caso, a *servidão dura* faz imaginar *alento curto* (Êxodo 6,9), *jugo pesado* (1º Reis 12,4), *maus-tratos e humilhações* (Deuteronômio 26,6).

Entrementes, é interessante observar, neste contexto, as aparentes conotações simbólicas de *argila* e *tijolos*. Os *filhos de Israel*, pois, não *constroem* com pedras, mas com *tijolos*, feitos de *argila* (v. 14b; Jó 4,19) e *restolho* (Êxodo 5,7.16.18). A massa *barrenta* é pisoteada e endurecida em *formas quadrangulares de fabricação de tijolos* (Êxodo 5,7.14; Naum 3,14). Contudo, na cultura do antigo Israel, o *barro argiloso* e, com isso, o *tijolo* são “uma imagem para aquilo que é transitório, para a obra humana que é condenada ao fracasso e ao desmoronamento” (HELLER, 1991, p. 168). No caso, um vaso feito de *barro*

facilmente é destruído (Jeremias 18,4.6). Também a fragilidade do ser humano é contemplada a partir da imagem de o homem ser feito de *barro*, com o destino de voltar ao pó (Jó 10,9; 33,6; Isaías 64,7). Além disso, o *tijolo feito de argila* lembra a torre de Babel (Gênesis 11,3), assim como os cultos dos não israelitas, que queimam incenso ou sacrifícios sobre *tijolos* (Isaías 65,3), enquanto haveria, debaixo dos pés do Deus de Israel, uma obra de *tijolo de safira*, pura como o céu (Êxodo 24,10). Enfim, o *tijolo* feito de *argila* é “algo feito pelo homem, como um ídolo”, sendo que “uma pedra não é feita pelo homem, mas pertence à criação divina”; por consequência, uma obra de pedra significaria “qualificar a construção de forma positiva”, enquanto uma construção de *tijolos* apenas se revela passageira (HELLER, 1991, p. 168).

Além dos *trabalhos forçados* nas construções de *Pitom* e *Ramsés*, narra-se que *toda a servidão dos filhos de Israel* se estendeu ao *campo* (v. 14c). Afinal, foi, por excelência, “a agricultura, quer dizer, o trabalho incansável, pesado, pouco reconhecido, desvalorizado e mal remunerado do agricultor, que possibilitou, ao Egito, sua posição de liderança entre os povos” (CAMINOS, 1992, p. 18). No Egito, pois, o rio Nilo garante o recurso da água. Assim *se semeia a semente e se faz beber a terra com o pé, como um jardim verde ou de verduras* (Deuteronômio 11,10). Possivelmente, a expressão *com o pé* refere-se a um trabalho ligado à irrigação das terras. Enfim, há muitos outros *serviços no campo*, ligados às plantações e à criação do gado.

Finalmente, a narrativa sobre a *opressão* violenta dos descendentes de Jacó no Egito destaca outra vez – realçado, retoricamente, através do uso de uma partícula como marcador focal – que *houve*, realmente, *toda a servidão* dos filhos de Israel, sendo que, *por causa da brutalidade* empregada pelos egípcios, *serviram entre eles* (v. 14d-e).

Conclusão

Ao cultivar a memória do povo israelita, a história do êxodo – apresentada nos últimos quatro livros do Pentateuco (Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio) – desenvolve, de forma literária, uma teologia narrativa que se propõe a formar a identidade de seus ouvintes-leitores. Dessa forma, apresentando um modelo paradigmático de fé e comportamento, tais tradições se tornam um instrumento disponível, quando, nas mais diversas épocas, realidades sociopolíticas precisam ser avaliadas e reconstruídas. Além disso, – talvez não somente, mas sobretudo – judeus e cristãos escutam aqui a palavra de seu Deus, o qual, de um modo especial, teria se revelado a seu *povo* no decorrer da história. Nasce, assim, a fé judaico-cristã como resposta à Palavra de Deus. Além disso, judeus e cristãos religiosos afirmam, no tocante a esta Palavra, ser possível, até hoje, verificar sua verdade, vivacidade e atualidade.

Partindo da leitura do segundo episódio no livro do Êxodo (Êxodo 1,8-14), sejam destacadas, no final desta pesquisa exegética, algumas atualizações do texto em questão. Qual seria, mais especificamente, a sua contribuição ao debate atual sobre religião, política e violência?

A história do êxodo acolhe o momento em que um determinado *povo* é *brutalmente curvado, oprimido e humilhado*. Não se nega a experiência deste tipo de miséria. Pelo contrário, cria-se o espaço necessário para descrever, de forma pormenorizada, o sofrimento das vítimas. Ou seja: literariamente, favorece-se que o ouvinte-leitor contemple a *humilhação* de quem é *oprimido*. Na narrativa estudada, os *filhos de Israel* precisam conviver com a falta de consciência histórica do opressor. Este, pois, *não conhece* o ancestral mais expressivo dos israelitas na história do Egito. Da mesma forma, os descendentes de Jacó hão de enfrentar as mais diversas suspeitas e difamações no que se refere a seu comportamento. Sua *numerosidade* e *força* não são bem-vindas. Pelo contrário, *causam nojo* aos egípcios. Como descendentes de imigrantes, são somados aos que, supostamente, *odeiam* o anfitrião. Sobretudo, experimentam um governo contrário a sua eventual

intenção de quererem *subir* na vida, o que, no caso, corresponderia à saída física da sociedade que os *oprime*. Finalmente, são subjugados a *capatazes de trabalhos forçados e curvados com cargas*, tornando-se vítimas de uma *servidão dura e generalizada*.

A história do êxodo procura pelas origens da *opressão* violenta. Há um responsável. Não se culpa o sistema, uma vez que *trabalhos forçados* existiam em todas as sociedades do Antigo Oriente. Pelo contrário, tenta-se descobrir quem age com *brutalidade*. No caso, acompanha-se uma mudança no governo. Um *novo rei* promove uma política que herda do passado apenas as ameaças já experimentadas em séculos anteriores, mas deixa de fora a memória do forasteiro capaz de salvar o país. Analisa-se, como o *faraó*, com um discurso recheado de elementos demagógicos, consegue motivar o *seu povo* a impor, a outro grupo étnico, um regime repressivo marcado pela *servidão dura*, sendo que esta tem como objetivo, por excelência, a visibilidade que o governo quer ganhar através da *construção de cidades* representativas, como *Pitom e Ramsés*.

No mais, o episódio aqui estudado (Êxodo 1,8-14), escutado ou lido como parte de toda a narrativa do êxodo, destaca, de forma direta e indireta, uma experiência surpreendente. Parece que o *opressor* e quem se coloca a seu serviço não conseguem impor sua vontade de forma definitiva. Trata-se de um mistério, contemplado como verdade religiosa. Ou seja, descobre-se uma lógica interna que, aparentemente, acompanha a humanidade em sua história, seja como esperança cultivada pelos *oprimidos, curvados* e, portanto, *humilhados*, seja como experiência histórica festejada por quem recuperou a sua liberdade. Neste sentido, dois detalhes no segundo episódio da história do êxodo chamam a atenção do ouvinte-leitor. Primeiramente, os *filhos de Israel*, apesar das circunstâncias desfavoráveis, continuam a crescer. Revelam-se resistentes às tentativas do regime repressivo, o qual quer diminuir seu *número* através da imposição de *trabalhos forçados*. Mais ainda: *hostilizados* e em meio à *servidão dura, se alastram*. Além disso, as *construções do faraó*, feitas com *tijolos de argila*, e não com pedras, transmitem, de forma indireta, a impressão de que não serão tão resistentes. Ou

seja, surge, misteriosamente, a esperança de que os *oprimidos* sejam mais resistentes do que aqueles que os *oprimem*.

REFERÊNCIAS

- BRESCIANI, Edda. Der Fremde. In: DONADONI, S. (Ed.). **Der Mensch des Alten Ägypten**. Frankfurt: Campus Verlag, 1992. p. 260-295.
- CAMINOS, R.A. Der Bauer. In: DONADONI, S. (Ed.). **Der Mensch des Alten Ägypten**. Frankfurt: Campus Verlag, 1992. p. 18-49.
- DAVIES, G.F. **Israel in Egypt**. Reading Exodus 1–2. Sheffield: Academic Press, 1992.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FISCHER, G.; MARKL, D. **Das Buch Exodus**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009.
- FISCHER, G. Exodus 1–15 – Eine Erzählung. In: VERVENNE, M. (Ed.). **Studies in the Book of Exodus**. Redaction – Reception – Interpretation. Leuven-Louvain: University Press, 1996. p. 149-178.
- GRENZER, M. Do clã de Jacó ao povo de Israel (Ex 1,1-7). **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 83-94, 2013.
- GRENZER, M. Imigrante abençoado (Gn 11,27–12,9). In: SOARES, A.M.L.; PASSOS, J.D. **Doutrina Social e Universidade**. O cristianismo desafiado a construir cidadania. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 139-153.
- HELLER, J. Ziegel oder Steine? In: LIWAK, R.; WAGNER, S. (Ed.). **Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im Alten Israel**. Stuttgart: Kohlhammer, 1991. p. 165-169.
- HORNUNG, E. Der Pharao. In: DONADONI, S. (Ed.). **Der Mensch des Alten Ägypten**. Frankfurt: Campus Verlag, 1992. p. 328-360.
- HOUTMAN, C. **Exodus**. Vol. 1. Kampen: Kok, 1993.
- JANSEN-WINKELN, K. Pitom. In: ALKIER, S.; BAUKS, M.; KOENEN, K. (Ed.). **Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet**, 2007ss. Disponível em <http://www.wibilex.de>, inserido em 03/2007 e acessado em 06/02/2014.

- KESSLER, R. **Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel**. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.
- KREUZER, S.; SCHOTTROFF, L. Sklaverei. In: CRÜSEMANN, F.; HUNGAR, K.; JANSSEN, C.; KESSLER, R.; SCHOTTROFF, L. **Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009. p. 524-530.
- LOHFINK, N. Gott auf der Seite der Armen. Zur “Option für die Armen” im Alten Orient und in der Bibel. In: LOHFINK, N. **Das Jüdische am Christentum**. Die verlorene Dimension. 2. ed. Freiburg: Herder, 1989. p. 122-143.
- LOPRIENO, A. Der Sklave. In: DONADONI, S. (Ed.). **Der Mensch des Alten Ägypten**. Frankfurt: Campus Verlag, 1992. p. 221-259.
- PROPP, W.H.C. **Exodus 1–18**. A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1999.
- SARNA, N.M. **Exploring Exodus**. The Heritage of Biblical Israel. New York: Schocken Books, 1986.
- SCHMIDT, W.H. **Exodus**. 1. Teilband, Exodus 1–6. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag, 1988.
- UTZSCHNEIDER, H.; OSWALD, W., **Exodus 1–15**. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- WALTKE, B.K.; O’CONNOR, M. **Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- WEIMAR, P. Exodus 1,1–2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches. In: VERVENNE, M (Ed.). **Studies in the Book of Exodus**. Redaction – Reception – Interpretation. Leuven: Peeters, 1996. p. 179-208.