



Recebido em: 11/03/2019

Aceito em: 04/04/2019

## **Moisés: Origens e processos de reelaboração do personagem nos textos canônicos**

### **Moses: Origins and processes of re-elaboration of the character in the canonical texts**

Doutor Thiago da Silva Pacheco<sup>1</sup>

FATUN

<http://lattes.cnpq.br/6140050265815320>

**Resumo:** pretendemos averiguar as origens da tradição mosaica e as reelaborações pelas quais esta figura passou, tornando Moisés o principal personagem da Torah enquanto libertador, guerreiro, sacerdote, profeta e legislador. Buscamos as origens da tradição partindo do nome teóforo do personagem e da crise multifatorial do século XII a.C., fundamental para a formação do povo israelita devido ao colapso do poder egípcio na Palestina. A partir destas origens, procuraremos explicar as construções da figura mosaica nos textos do Primeiro Testamento, situando-os nos contextos históricos do Antigo Israel nos quais estes textos teriam sido redigidos.

**Palavras Chave:** Primeiro Testamento, História de Israel, Moisés.

**Abstract:** we seek to ascertain the origins of the Mosaic tradition and the re-elaborations by which this figure passed, making Moses the chief character of the Torah as a liberator, warrior, priest, prophet, and lawgiver. We seek the origins of tradition from the theophoric name of the character and the multifactorial crisis of the twelfth century bce, fundamental for the formation of the Israeli people due to the collapse of Egyptian power in Palestine. From these origins we will try to explain

---

<sup>1</sup> Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC-UFRJ) e Especialista em Ciências da Religião pela Faculdade do Mosteiro de São Bento.

the constructions of the Mosaic figure in the texts of the First Testament, placing them in the historical contexts of Old Israel in which these texts would have been written.

**Key Words:** First Testament, History of Israel, Moses.

Moisés é o personagem mais importante do judaísmo. Promulgador da Lei Divina (Ex. 20; 34, Dt 5; 31:9), é também aquele que instituiu o sacerdócio (Ex. 30, 31; Dt 18; 21:5), o qual era restrito a sua tribo de origem (Ex. 28, 30:30; Nm 8; Dt 18). Profeta por excelência, nunca teria surgido alguém igual em Israel (Dt 34:10), constituindo-se do mediador da revelação plena por ter visto a Deus face a face<sup>2</sup>.

A história de Moisés é descrita no que chamamos de Pentateuco, que vem a ser os primeiros cinco livros das Escrituras. Em verdade, o personagem propriamente dito surge a partir do livro do Êxodo - o segundo destes cinco livros - que narra seu nascimento e sua vocação divina, a libertação do Egito e a revelação das leis sagradas. A jornada do personagem prossegue com revelações acerca de ofícios e práticas sacerdotais (Levítico) e com as travessias adiante do povo de Israel, pelo deserto, em direção à Terra Prometida (Números). A épica saga encerra-se com sua morte no Deuteronômio (Dt 34), ultimo livro do conjunto.

Com efeito, as Escrituras, mais que dar lugar de destaque a Moisés, são elas mesmas atribuídas direta ou indiretamente a este personagem. Diretamente porque teria sido ele, como reza a tradição judaica - absorvida pelo cristianismo - o autor do Pentateuco, conjunto de livros mais importantes do Antigo Testamento (UNTERMAND, 2003: 180). Indiretamente porque autores e personagens dos próprios textos bíblicos<sup>3</sup>, sem falar de rabinos e pais da igreja, tratam deste personagem e dialogam diretamente com a revelação atribuída a ele.

Assim, considerando a relevância do personagem, consideramos pertinentes alguns questionamentos acerca de sua origem e das narrativas que o compõem. Poderíamos falar de um Moisés Histórico, ou seja, um homem de carne osso, localizado num determinado contexto histórico, base para as tradições das quais os textos bíblicos se originaram? Ou falamos de um mito destinado a explicar e

---

<sup>2</sup> Segundo a tradição judaica, Moisés é o expoente máximo da religião, aquele que assenta fundamentos da fé por meio da *instrução* (Torah). Apesar da grande reverência com a qual são tratados os ancestrais bíblicos de Israel, cujas narrativas encontram-se no Primeiro Testamento, nenhum personagem bíblico ou extra-bíblico está acima de Moisés: sendo o maior profeta que já existiu, é aquele que teria visto Deus por um vidro claro e transparente, enquanto os outros profetas apenas eram capazes de vê-Lo através de um vidro esfumado. A tradição Judaica confere-lhe uma série de atributos e virtudes fantásticas: desde a infância, já teria nascido circuncidado; a Presença Divina já estava nele desde então; morreu no mesmo dia de seu aniversário e tinha pleno vigor mesmo aos 120 anos. Por ser capaz de ver e falar diretamente com Deus teria recebido também a *Torah Oral*, que são tradições, questionamentos, teses e até controvérsias de sábios que existiram antes, durante e depois dele. Teria recebido também a Cabala, tradição mística e esotérica do Judaísmo (UNTERMAND, 1992: 180).

<sup>3</sup> 1Sm 12:6; Is 63:12; Mt 23:2; Rm 9:15, entre muitos outros exemplos.

legitimar as instituições religiosas e jurídicas dos antigos israelitas? E, no tocante as narrativas acerca de Moisés, em quais circunstâncias foram produzidas, refletindo quais contextos?

Expostas estas questões, o que procuramos é elucidar a questão da origem e paulatina construção da figura de Moisés no decorrer da história dos reinos de Israel e Judá, conforme as tragédias, conflitos e tentativas de organização social, religiosa e jurídica necessitassem de uma figura de autoridade. Nesta direção, buscamos na crise multifatorial do século XII e no contexto de etnogenia dos proto-israelitas (LIVERANI, 2008) a origem destas tradições, para então contextualizar, nos demais momentos da história do Antigo Israel, as narrativas que invocam a autoridade do personagem com relação ao culto e a Lei, bem como os relatos acerca de seu nascimento, vida, vocação e morte.

Assim, argumentamos a favor de um personagem que originalmente refletia o passado de dominação egípcia na palestina. Este personagem foi construído em múltiplas camadas pelos autores bíblicos, de acordo com suas agendas, tornando-se figura central para o estabelecimento tanto do culto quanto do Direito. Neste sentido, considerando tratar-se de um processo de longa duração que reflete diferentes realidades em momentos distintos da história dos antigos israelitas, pretendemos explicar construção de Moisés a partir da dos textos referentes ao personagem, situando-os nos contextos históricos do Antigo Israel nos quais aqueles textos foram produzidos.

### **1) Desafios na busca por Moisés**

A ortodoxia judaica e cristã não tem duvidado da existência nem da trajetória de Moisés tal qual narrada nas Escrituras. E, embora mantivessem uma postura sóbria com relação aos milagres e narrativas fantásticas do Pentateuco, alguns autores que se debruçaram sobre o assunto durante boa parte do século XX sustentaram que Moisés teria, de fato, existido e liderado um processo migratório do Egito para a Palestina. Afinal, fontes egípcias confirmavam que Ramsés II teria usado *habirus* – hebreus – em regime de trabalho forçado para construir fortalezas no Delta do Nilo, e a estela de Merneptah, Faraó sucessor de Ramsés II, comprovaria a existência de israelitas em Canaã na segunda metade do século XIII a.C. (DA SILVA, 2004).

Nesta direção, John Bright (1978), demonstrando que semitas podiam alcançar altos cargos no Egito Antigo, considerava históricas tanto narrativa de José como a de Moisés. Levando em consideração a documentação egípcia que atestava a presença de semitas na região, bem como as menções a *habirus* e a construção das cidades de Pitom e Ramsés durante o reinado de Ramsés II, Bright alegava ser plausível a ocorrência do Êxodo, para ele, datado em algum momento do século XIII a.C. Diante de ausência de fontes mais acuradas sobre Moisés e o Êxodo, Bright alegava que uma revolta de serviçais seria tão insignificante ao Império Egípcio quanto o foi a Paixão de Cristo para Cesar.

Não obstante, os pesquisadores alemães não se convenciam de tais proposições (DA SILVA, 2004). Desde a formulação da Hipótese Documental por Wellhausen no século XIX, tem se chamado a atenção para a multiplicidade de estilos literários, temas e motivos explorados no Pentateuco. É bem verdade que a divisão em quatro fontes (Javista, Eloísta, Deuteronomista e Sacerdotal) proposta Wellhausen, como suas respectivas origens e datações, estão sendo postas em discussão nas últimas cinco décadas. Mas não resta dúvida, dentro do atual debate acadêmico, de que o Pentateuco seja composto por uma pluralidade de tradições e redações de diferentes contextos históricos do Antigo Israel, produzidos por distintos grupos de escribas e sacerdotes (PURY, 1996). Portanto, o Pentateuco como conhecemos não teria tomado forma antes do século IV a.C. Isto impede não apenas a sustentação da autoria mosaica destes textos, mas qualquer tentativa de se ver no Pentateuco uma referência contemporânea e concisa acerca do personagem, já que diferentes narrativas acerca dele tem sua origem em tempos e lugares diferentes da antiga sociedade israelita.

Dialogando com a arqueologia, a narrativa mosaica também se torna problemática. As conclusões obtidas pelas investigações arqueológicas nas últimas décadas tornam insustentável a ideia de que um príncipe egípcio de origem semita tenha levado milhões de escravos do Egito para Canaã, vagando com eles pelo deserto durante 40 anos (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003). Não há relatos, sequer indícios, de um colapso egípcio por pragas – o que mesmo Bright (1978: 156-157) admite. Tentativas de se invocar o Papiro de Ipuur como um documento que espelharia as consequências do Êxodo do ponto de vista egípcio também se mostraram problemáticas. Este documento de fato narra um Egito em estado caótico, com o Nilo em sangue e escravos tomando ouro de seus senhores, o que encontra paralelos na narrativa do Êxodo (Ex. 7:20; 12: 35, 36). Contudo, o Papiro de Ipuur teria como datação mais provável o século XX a.C., muito antes do suposto evento do Êxodo e de qualquer menção a Israel como povo (WILLEMS,

2010). Ademais, nesta narrativa, a população estrangeira é descrita chegando ao Egito, não saindo vitoriosamente dele, entre outras discrepâncias. Na verdade, uma “versão egípcia do Êxodo” data somente do século III a.C., quando Mâneton descreveu Moisés como um sacerdote chamado Osarsiph que, encarregado de vigiar leprosos, liderou-os numa invasão contra o Egito, dando-lhes uma religião monoteísta<sup>4</sup>.

Houve também tentativas de associar o Êxodo ao domínio e expulsão dos *hicsos*, que governaram o Egito antigo até aproximadamente 1570 a.C. Ao contrário do que escrevera o próprio Mâneton – influenciado pelas lembranças de invasões ao Egito por parte de assírios, babilônios e persas – a dominação dos hicsos foi lenta, gradual e pacífica, sendo expulsos no século XVI a.C. Tomando-se uma datação a partir de 1 Rs 6.1, o Êxodo teria ocorrido por volta de 1440 a.C., um século após a expulsão dos hicsos, portanto.

Esta ocupação do Egito pelos hicsos e sua violenta expulsão pode ter deixado alguns vestígios na Bíblia, gerando uma memória de solidariedade e resistência perante os egípcios, que então passaram a dominar Canaã (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003; RÖMER, 2014). Contudo, não é possível aplicar este contexto para confirmar o Êxodo. Segundo a narrativa bíblica, os israelitas teriam construído as cidades de Pitom e Ramsés (Ex.1:11), situação inverossímil no século XV a.C., na medida em que o primeiro Faraó a ter este nome só governaria a partir de 1320 a.C. e aquela cidade só seria erguida, de fato, no século XIII a.C. (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003). É também do século XIII a.C. que data a estela de Merneptah, mais antiga menção a Israel num documento egípcio (RÖMER, 2014). Assim, os poucos dados materiais mais antigos citados pelo livro do Êxodo apontariam para o século XIII ou fim do século XIV, não para século XV a.C..

Mas sugerir que o Êxodo teria ocorrido no século XIII (como propõe Bright, por exemplo) é mais problemático ainda. Como já demonstraram Israel Finkelstein e Neil Silberman (2003) não há nenhum vestígio de um fluxo migratório de centenas de milhares de hebreus (Ex. 12:37)<sup>5</sup> entre os séculos XIV ou XIII a.C., sendo impossível que uma migração da magnitude narrada na Bíblia não deixasse rastros. No século XIII a.C. o poder egípcio na região era incontestável, como demonstra o minucioso controle das fronteiras com Canaã, o sofisticado sistema de estradas e as inúmeras fortificações militares egípcias espalhadas pela Palestina,

---

<sup>4</sup> Sobre uma análise mosaica a partir também desta “versão egípcia”, na qual Moisés surge muito mais como figura da memória do que um personagem histórico, ver ASSMAN (1997).

<sup>5</sup> Isto, segundo o texto, excluindo-se mulheres e crianças.

tornando impossível que um grupo de 600 mil homens – fora mulheres e crianças – fugisse do Egito sem nenhum registro. E a própria menção às cidades de Ramsés e Pitom também apresentam complicações. Apesar de datarem, de fato, do século XIII a.C. e de semitas terem participado da construção destas cidades, Pitom foi reconstruída no VII a.C., e monumentos com o nome de Ramsés estavam espalhados em reconstruções egípcias datadas do mesmo século. De forma semelhante, a descrição de vários locais e povos importantes da narrativa do Êxodo aponta para a realidade do século VII a.C. e início do século VI a.C, expressando mais a visão dos escribas que viveram nestes séculos do que uma suposta memória de migrantes do século XIV-XIII. a.C. (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003; RÖMER, 2014).

Neste sentido, a pluralidade de redações e tradições expressas no Pentateuco, quando posta em diálogo com os dados arqueológicos, nos leva para uma série de esquecimentos e lembranças com relação à origem dos israelitas em relação ao Egito e aos cultos em montanhas sagradas como Sinai, Seir ou Horebe (SMITH, 2006), bem como a construções jurídicas diretamente relacionadas aos interesses e conflitos de diferentes grupos em diferentes contextos da História do Antigo Israel (CRUZEMAN, 2001). O que temos então não é a obra nem a jornada de um príncipe semita educado por egípcios, cuja saga dataria dos séculos XIV-XIII a.C, mas o processo histórico da formação do Direito no antigo Israel e expressões da realidade de escribas e sacerdotes ao fim da monarquia, no decorrer do Exílio Babilônico e após seu retorno a Jerusalém (RÖMER, 2008; LIVERANI, 2008), por meio deste personagem.

Assim, a questão se impõe: como se originou o mito de um libertador chamado Moisés? E por que justamente este personagem é tido, no decorrer da história israelita, como o legislador de Deus e o profeta por excelência?

## **2) As origens do mito**

O Êxodo expressa uma origem incomum para o povo de Israel, na medida em que invoca o passado de submissão a outro povo. Como afirmou Bright (1978), é pouco convincente que um povo crie deliberadamente um passado humilhante de escravidão. Embora o trabalho de Bright, ainda que de clássico, já esteja superado (DA SILVA, 2004), este é um argumento a se considerar: Smith (2006) não apenas corrobora-o, destacando que as Escrituras apresentam outras origens grandiosas (Sl. 74, Gn. 32), como também chama a atenção para o fato de não ser plausível

um autor bíblico criar heróis israelitas com nomes egípcios – Moisés, Aarão, Fineias - principalmente quando tenta maquiagem, com sucesso questionável, a origem egípcia do nome de Moisés.

Ainda sobre este ponto, Smith também destaca que alguns dos poemas mais antigos da Bíblia celebram um evento no qual os israelitas teriam sido tirados do Egito (Ex 15, Nm 23:19-24; 24: 5-9). Sendo assim, ainda que devamos levar em consideração que a versão do Êxodo como nós a conhecemos reflita, na verdade, projeções de escribas e sacerdotes que retornavam do Exílio Babilônico (LIVERANI, 2008), a figura de Moisés e o acontecimento do Êxodo estão amparados em tradições bem antigas, anteriores ao Exílio.

Tomemos, como ponto de partida, outros dois personagens centrais para o Pentateuco, para a História do Antigo Israel e para o Judaísmo: Abraão e Jacó. O primeiro ligado às tribos do sul, cuja origem remonta ao clã seminômade dos *Banu-Raham*. Este clã teria um ancestral em comum chamado de *Abu-Raham*, de onde viria o nome Abraão. O segundo está ligado às tribos setentrionais de Efraim e Manassés, com passado igualmente semi-nômade, chamado desde cedo de *Israel* (LIVERANI, 2008: 52). Ambos os relatos remetem a um passado valoroso: no caso de Abraão, o herói nas origens e o pai de todos os hebreus (Gn. 17). No caso de Jacó, o herói que trava uma batalha épica no Vale de Jaboque, vencendo um mensageiro Divino e recebendo o nome teofórico *Israel* (IBANEZ ARANA, 2003: 420). Mais: no caso de Jacó, o nome do herói é o nome tanto do povo em questão como também o nome do reino do norte, fundado justamente pelas tribos de Efraim e Manassés, junto a Benjamim (LIVERANI, 2008).

Acerca destes personagens, salientamos não falarmos aqui de biografias, mas de construções que envolvem a memória, os valores, as representações e práticas de determinados grupos (SMITH, 2006). Ou seja, a construção destes heróis míticos remete às origens das sociedades tribais na Palestina: tanto a narrativa de Abraão quanto a de Jacó trata de pastores seminômades, cuja trajetória se desenrola, na sua maior parte, em Canaã, onde, de acordo com a tradição, foram, inclusive, sepultados (Gn 49: 29-32). A saga destes ancestrais é composta de conteúdos etiológicos, que explicam as origens de paisagens e lugares de culto pastoril daquela região, e o fato de Abraão ser descrito como um caldeu em migração à Palestina refletia na verdade a situação dos grupos que estavam retornando da Babilônia e readaptando tradições mais antigas a sua nova realidade (LIVERANI, 2008: 322-325).



Pois bem, há um ponto em comum nas sagas daqueles dois Patriarcas que nos levam ao Egito. Segundo a narrativa bíblica, tanto Abraão (Gn. 12:10) quanto Jacó (Gn. 47: 1-4) foram às terras egípcias em épocas de grave carestia. Estes relatos são importantes porque a migração dos patriarcas para o Egito reflete alguma realidade histórica concreta – ainda que reconstruída e reinventada com o passar do tempo – vivida por tribos cananeias na antiguidade: o Faraó, tido como a encarnação do deus sol, era o dispensador e mantenedor de toda a vida, recebendo populações estrangeiras em tempos de fome (LIVERANI, 2008). De fato, tanto a documentação egípcia quanto os dados materiais confirmam que populações semíticas, vindas de Canaã, procuravam abrigo, comércio, trabalho e comida no Egito em tempos difíceis, causados pela irregularidade das chuvas (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003).

O fluxo de populações semitas para o Egito gerou possibilidades de aculturação, e a estrutura social egípcia, naquele momento, permitiu formas de ascensão social àqueles originalmente estrangeiros, como soldados, membros da corte e até mesmo sacerdotes (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003; CABRERA, 2016; BLUM, 2012). Isto poderia nos remeter ao relato sobre José. De fato, a venda de escravos palestinos para o Egito era comum na Época do Bronze Recente – na qual a cronologia bíblica situa a história deste personagem. Ainda assim, a narrativa bíblica sobre José, mesmo que construída a partir de algumas antigas reminiscências do período do Bronze, também aponta muito mais para o contexto do Exílio Babilônico do que para um relato histórico (LIVERANI, 2008: 329). E mesmo que não fosse o caso, não é José nosso foco, e sim Moisés.

Com isso, voltamos à já mencionada origem egípcia deste nome, que é o termo *mse*. Este termo trata-se de uma raiz egípcia, que significa algo como “a criança de” ou “o filho de”, normalmente ligando o nome a uma divindade. Neste sentido, *Ramsés* seria “a criança de Rá”, *Tutmósis* seria “a criança de Tut”, e assim por diante. Falamos, portanto, de um nome teofórico, aplicado evidentemente a Moisés (SMITH, 2006; ROMER, 2014; BLUM, 2012). Voltando aos contextos dos séculos XIII-XII a.C. os semitas que alçavam posições de destaque nas estruturas sociais egípcias aculturavam-se em parte durante o processo, e era comum que alguns deles recebessem estes nomes teofóricos com a raiz egípcia *mesi / mas / mes*, que expressa que o personagem seria filho de alguma divindade. É significativo que alguns destes personagens tenham se envolvido em revoltas de escravos ou em tramas da corte, como foi o caso do chanceler Beya, ligado a corte egípcia e aliado da rainha Tauseret – viúva do Faraó – cujo nome egípcio era *Ramsès-Kha-em-neterou*. Há outros exemplos possíveis: Ben-Ozen, também

chamado *Ramsesempere*, administrava atividades mineradoras e teria intervindo num conflito contra os egípcios a favor dos *shasu* – povos nômades e bandoleiros, que estariam também na origem dos israelitas. E houve um capataz, chamado também de Moisés, que organizara uma greve de artesões na aldeia de *Deis El-medineh*. Seriam personagens assim que estariam por trás das tradições orais as quais, mais tarde, serviram de base para as reformulações escritas sobre Moisés (cf. Romer: 2014).

Contudo, apesar de ser possível que um líder de nome “mosaico” como os apresentados acima tenha liderado um pequeno fluxo migratório até Moabe – gerando, inclusive, a tradição acerca do túmulo de Moisés naquela região - não seria “[...] lícito identificar o bíblico Moisés com alguma destas figuras históricas dos séculos XIII-XII a.C.” (CABRERA, 2016). Tratam-se de aproximações esparsas entre o fato destes personagens serem semitas, apresentarem o nome teóforo egípcio, terem se envolvido com a corte e/ou efetuado tentativas de libertação de escravos. Assim, não propomos aqui um - ou mais de um - “Moisés Histórico”, mas concordamos com Römer (2014) que a conjuntura na qual semitas migraram para o Egito, desfrutaram de alguma ascensão pessoal e eventualmente envolveram-se em revoltas contra o poder imperial egípcio gerou os elementos para o surgimento da tradição mosaica. Note que este contexto de semitas aculturados com nomes egípcios, nos quais apareciam o teóforo *mesi / mas / mes*, é imediatamente anterior ao da crise multifatorial do século XII a.C., na qual as oscilações climáticas e as invasões dos Povos do Mar colapsaram o poder egípcio na região e conseqüentemente das cidades-estado cananeias subordinadas aos Egito. Isto gerou uma reorganização social no Levante, com foragidos e ex-escravos juntando-se aos *shasu* e os *habiru* nas montanhas, num novo contexto de solidariedade tribal, da qual originaram-se os israelitas. Embora este processo decerto tenha envolvido algum deslocamento de populações, trata-se muito mais de uma narrativa de libertação de opressão imperial do que uma saga migratória, esta resultante, em sua forma final como conhecemos nas Escrituras Sagradas, da retroprojeção dos judeus que retornavam do Exílio Babilônico (LIVERANI, 2008).

De fato, como argumenta Zenger (1996) a camada mais antiga da tradição do Êxodo narra o agravamento dos trabalhos por parte do Faraó, situação para a qual Moisés é enviado como mensageiro e da qual resulta a praga dos peixes do Nilo, da morte do gado e finalmente, da morte dos primogênitos, culminando com a aniquilação do exército egípcio no mar. Aqui notamos uma importante correlação desta narrativa - melhor situada em contexto pré-monárquico - com o Cântico de Débora - fragmento mais antigo da Bíblia - onde os exércitos cananeus são

derrotados pelas águas do Ribeiro de Quisom (Jz.5:20-22). Em ambas as narrativas, grupos de camponeses e foragidos viram a derrota de um exército poderoso, afogado no mar. Esta batalha foi decisiva para o colapso das cidades-estado cananeias (LIVERANI, 2008: 121-123) expressando as experiências dos grupos que viveram a emancipação do domínio cananeu e da suserania egípcia (ZENGER, 1996).

Assim, a aculturação de semitas no Egito, que receberam o teóforo *mesi / mas / mes* nos séculos XIII a.C. e a crise multifatorial que levou ao colapso do poder egípcio/cananeu e a reorganização tribal na Palestina no século XII a.C. propiciaram o surgimento do mito de um libertador egípcio chamado Moisés. Este herói teria libertado os israelitas do domínio de Faraó por meio de três pragas divinas – as demais pragas foram reelaborações posteriores, como argumentou ZENGER (1996). Esta descrição, evidentemente, é muito mais simples do que a versão de Moisés tal qual a conhecemos nos textos bíblicos: sobrevivente de uma matança empreendida por Faraó, príncipe do Egito adotado e educado pela princesa, líder de uma jornada de milhões de pessoas que durou décadas, comandante militar brilhante, o maior profeta que já houve, taumaturgo inigualável, legislador e autor do Pentateuco. Neste sentido, estamos aqui tentando nos aproximar das tradições mais antigas acerca de Moisés, as quais pretendemos - ainda que com limitações - reconstituir a seguir, para então examinar como e porquê as demais características foram acrescentadas ao personagem.

### **3. Tradições Antigas**

Já mencionamos a importância da figura Moisés dentro dos textos bíblicos e fora deles. Entretanto, quando retrocedemos em busca das versões mais antigas deste personagem, “O gigante que dá o nome ao Pentateuco e coesão a todos os eventos desde a opressão no Egito até o início da tomada da terra, (transforma-se) em anão quase irreconhecível” (CRUZEMAN, 2001: 93). Embora seja indubitavelmente o personagem central do Pentateuco, o nome de Moisés é completamente ignorado na literatura profética mais antiga, datada do século VIII a.C., que, por outro lado, menciona com frequência a saída do Egito (Am. 2, 3, 9; Is. 11; Os. 9, 11, 12, 13, entre outras)<sup>6</sup>. As duas exceções são os acréscimos tardios em Mq. 6:4 e as menções do terceiro Isaías (Is 63: 11,12), que datam do

---

<sup>6</sup> Baseando-se no fragmento de Ex. 5: 6-19, pode-se até mesmo cogitar uma antiquíssima tradição do Êxodo sem o personagem Moisés (RÖMER, 2014).

período Persa (SICRE: 1996). Oséias também não faz menção a Moisés como legislador: na verdade, sequer cita seu nome quanto ao ato de “guardar” e “fazer subir” a Israel do Egito, chamando o autor destes feitos somente de “um profeta” (Os. 12:13)<sup>7</sup>. Na verdade, a narrativa profética, que contém alguns dos ecos mais antigos da tradição do Êxodo, refere-se muito mais à libertação do jugo egípcio, projetando no passado a desagregação do poder imperial e palaciano na palestina (BLUM, 2012; LIVERANI, 2008), do que efetivamente uma fórmula migratória<sup>8</sup>.

Outros relatos antigos sobre o Êxodo são encontrados nos poemas de Ex: 15, 1b-19, Nm. 23: 18-24 e 24: 5-9. Estes textos apresentam divindades distintas como responsáveis pela libertação do Egito, pois em Ex. 15 o evento é associado a Javé, enquanto em Nm 23:22 e 24:8, o evento é associado a El. Esta variedade demonstra haver um substancial período de tradição por traz destes textos, que Mark Smith (2006: 43, 44) considera remeter ao tempo da estela de Merneptah, em 1208 a.C., se não antes. Não consideramos que a tradição do Êxodo possa ser tão antiga, devido ao já mencionado poderio egípcio e seu consequente controle sobre a palestina no século XIII a.C. (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003), tendo os elementos para sua origem melhor situados na crise multifatorial do Antigo Oriente Próximo, ocorrida no século XII a.C. (LIVERANI, 2008). Ademais, o Cântico de Débora, trecho mais antigo da Bíblia e que remete a uma batalha fundamental para a formação dos israelitas, ignora a tradição do Êxodo (CRUZEMAN, 2001).

De qualquer forma, as observações de Smith são pertinentes, pois ainda que Javé e El tenham sido posteriormente identificados como o mesmo Deus, originalmente tratavam-se de divindades distintas, sendo o primeiro o deus guerreiro das tempestades oriundo de Edom e Midiã, e o segundo a divindade anciã que governava o conselho divino (RIBEIRO, 2016; SMITH, 2006). A divindade original dos Israelitas era El - que inclusive é o Deus do teóforo que nomeia o povo em questão - não Javé, cujo culto foi introduzido no norte por migrantes (RIBEIRO, 2016) e comerciantes vindos do sul (SMITH, 2001: p.145), diferente de Judá, no qual Javé era a divindade nacional desde o início da monarquia davidica (LOWERY, 2004) ou, pelo menos, uma geração antes do Reino de Israel (LIVERANI, 2008).

---

<sup>7</sup> “Mas o Senhor por meio de *um profeta* fez subir a Israel do Egito, e por *um profeta* foi ele guardado” (Os. 12:13, grifei). Uma explicação para esta expressão pode estar no estilo literário simbólico do livro. Este argumento não deve ser ignorado, mas, o contraste das palavras de Oséias com o silêncio de Isaias e Amós, bem como a citação conjunta de Moisés junto a Aarão e Miriã por parte de Miquéias, nos parece significativo. Para Blum (2012), Oséias está usando a figura do libertador do Egito chamando-lhe de profeta a fim de igualar o ministério deste personagem ao do próprio Oséias.

<sup>8</sup> Ribeiro (2016) inclusive chama a atenção para o fato de que as tradições mais antigas acerca do Êxodo referiam-se a uma reorganização dos povos da região, incluindo Filisteus e Sírios, não sendo, portanto, algo exclusivo dos Israelitas (Am 9:7).

Isto nos leva a uma tradição de um Êxodo direcionado por El sustentada por alguns núcleos israelitas antigos (SMITH: 2001, p.165-166), versão que acabou sendo substituída, posteriormente, por um Êxodo direcionado por Javé.

Estas versões mais antigas do Êxodo nos levam ao santuário de Siló. Como já colocamos, não apenas o nome Moisés tem origem egípcia: os nomes Finéias, como Hofni e Merari também são nomes egípcios. Hofni e Finéias, filhos de Eli, eram sacerdotes em Siló (1 Sm. 4). Da mesma forma, etiologias paralelas entre Êxodo 2 e Jz 17 apontam para famílias sacerdotais itinerantes, cuja tradição legitimava-se no filho de Moisés, *ge-rs'ō-m/ ga-rá-sím*, ou seja, peregrinos - no Egito, no caso de Ex. 2 - que acabaram se instalando justamente em Siló e cujo culto em tendas assemelha-se aos cultos cananeus a El (SMITH, 2001). De forma semelhante, havia em Dã outro clero que se amparava em Moisés (Jz 18:30) - termo corrigido posteriormente para "Manassés" -, tradição esta limitada após a destruição deste santuário (CRUZEMAN, 2001: p.96). Em síntese, esta tradição expressa um Moisés peregrino, sacerdote e também patriarca de um clã de sacerdotes itinerantes, que teriam se instalado em Siló. Esta seria a origem dos levitas, cuja tradição posterior considera que a ausência da posse de terras por parte destes sacerdotes seria a exclusividade dos ofícios divinos, sustentados pelas ofertas das demais tribos (por exemplo, Js. 13:33; Nm.18:21).

Moisés também surge como aquele acessou o sagrado Palácio de Safira de Javé, contemplando-O e falando com Ele em Ex. 24: 9-11. A descrição de Moisés falando com Deus face a face também se encontra em outras passagens (Ex. 33:11), e esta é uma característica importantíssima para tornar o personagem o expoente máximo do judaísmo<sup>9</sup>. Entretanto, estes textos são tardios, e representam muito mais as polêmicas contra as representações imagéticas de Javé e as tentativas de controle dos cultos por parte dos sacerdotes. Ademais, em alguns trechos, menciona-se que Moisés vê a Deus face a face (Nm 12:7,8 Ex. 33:11) enquanto em outros é dito que ver Sua face seria mortal (Is. 6: 1-5); razão pela qual Moisés só poderia tê-Lo visto de costas (Ex. 33:19-23). Isto expressa diferentes perspectivas teológicas, nas quais se questiona se Javé poderia ou não de fato ser visto. A redação de Ex. 24:9-11 demonstra estar ciente das limitações acerca de se ver a Javé, já que no verso 11 é dito que Ele "*Porém não estendeu a sua mão sobre os escolhidos dos filhos de Israel, mas viram a Deus, e comeram e beberam*". Como alerta Cruzeman (2001: 75) o texto de Ex. 24: 9-11, na forma como conhecemos, apresenta paralelismos com profecias de Ezequiel (Ez. 1:26-28;

---

<sup>9</sup> "Moisés [...] O maior dos profetas, que viu Deus através de um vidro claro e transparente, enquanto outros profetas O viram através de um vidro esfumado" (UNTERMAND: 1992, p.180).

8:2-4; 10:1) o que levaria sua datação ao período do Exílio Babilônico. Entretanto, o que nos leva a uma tradição mais antiga por trás do texto é a alusão à arquitetura do palácio celestial divino, igualmente encontrado em textos sagrados cananeus do Antigo Oriente Próximo, como no Ciclo de Baal (SMITH, 2006: 205). Assim, falamos de uma tradição antiga, na qual o herói é agraciado com o acesso à morada divina para uma audiência com a divindade.

Além destas duas facetas de Moisés, temos o embrião da figura Mosaica enquanto legitimadora do Direito em Israel. Na narrativa de Ex. 18, Jetro, sogro de Moisés, orienta seu genro a delegar parte das tarefas de julgamento, mediação, consulta divina e instrução legal a pessoas especialmente qualificadas. Moisés, então estafado por este serviço, se ocuparia somente dos casos mais graves. O texto encontra-se “emoldurado por trechos de cunho sacerdotal”, mas ainda assim trata-se de uma narrativa antiga, considerando-se que um estrangeiro midianita orienta Moisés acerca de como proceder, o que não caberia no contexto nacionalista do reinado de Josias ou de auto-afirmação do Exílio Babilônico e do período persa (CRUZEMAN, 2001: 129-136).

Tal narrativa legitimava as origens de tribunais estabelecidos em períodos iniciais da monarquia, gerando aproximações com figuras monárquicas. No caso do reino do norte, já foram notados os paralelismos entre Jeroboão e Moisés (BLUM, 2012; RÖMER, 2014): a reação diante dos trabalhos pesados, a oposição ao monarca, o exílio e o retorno após a morte do rei opressor (Ex 3, 4,19-20, 1Rs 26-28, 11,40, 12,2). Quanto a tradição de Ex. 18, parece ter sido Josafá, rei de Judá, o monarca a apropriar-se dela. Embora o Êxodo tenha sido originalmente uma tradição do norte, não do sul (RIBEIRO, 2016), Josafá manteve excelentes relações com o Reino de Israel, precisava estabelecer tribunais que expressassem o poder do Estado em ascensão e governou num período no qual outros reis do Antigo Oriente Próximo também efetuaram reformas judiciárias (LOWERY, 2004). Aqui estaria a tradição por trás de Dt 16: 18-19, que aponta para os tribunais estabelecidos nas cidades fortificadas pelo poder régio e também para uma espécie de Supremo Tribunal em Jerusalém, estabelecido a partir do século IX a.C., conforme 2Cr. 19 (CRUZEMAN, 2001).

Assim, considerando a camada mais antiga do Êxodo mencionada na sessão anterior, podemos falar em Moisés como um herói de nome egípcio que, enviado por Javé ou por El, libertou os israelitas dos trabalhos forçados do Egito. A este aspecto básico, somam-se tradições nas quais ele acessa o palácio divino, é o pai fundador de uma ordem sacerdotal instalada em Dã e em Siló, e estabelece uma

estrutura jurídica sob instrução de seu sogro. As fontes não nos permitem afirmar até que ponto estas tradições se relacionavam de alguma forma, se é que não eram estanques conforme diferentes grupos e santuários de Israel. Ainda assim, relacionadas ou não, o Moisés fundador de uma ordem sacerdotal, o Moisés que ascende a um palácio divino de arquitetura cananéia e o Moisés fundador de uma estrutura jurídica se constituem em versões mais simples do personagem, estando ausentes de sua “biografia” a vida na corte, a condição de profeta inigualável, o imenso poder de taumaturgia e a autoria da redação da Torah. O gigante se torna, de fato, anão, como provocou Cruzeman (2001: 93).

O próximo passo, então, é buscar compreender este processo de agigantamento de Moisés. A saga do personagem como libertador do Egito parece ter sido uma espécie de planta baixa sobre a qual o personagem será construído no decorrer da história do Antigo Israel. Quanto a figura do Moisés sacerdote, esta será totalmente silenciada, ao passo em que as funções jurídicas atribuídas ao personagem serão consideravelmente ampliadas.

#### **4) Menos Sacerdote, mais Legislador: as reelaborações da figura mosaica**

Começamos pela figura do Moisés sacerdote. Apesar do sacerdócio levítico ser narrado nas origens do povo de Israel, ou seja, a libertação do Egito e a migração para a Terra Prometida, estamos diante do que Mario Liverani (2008: 409) chama de “retroprojeções fundantes”. Como explica Finkelstein e Silberman (2003), com a queda do reino de Judá, as deportações para a Babilônia envolveram a elite daquele reino, segmento social letrado e envolvido tanto com a produção dos textos pretensamente históricos dos hebreus (a chamada história deuteronômista, cf. Römer, 2008) quanto com ofícios sagrados, cosmogonias e reflexões teológicas ligadas a Javé e ao templo de Jerusalém. Exilados num império estrangeiro e diante de uma nova realidade, esta elite começou a repensar sua história e atualizar suas reflexões teológicas ao novo contexto. Antes das reformas empreendidas pelo rei Josias a partir do século VII a.C. e do Exílio na Babilônia, o sacerdócio em Israel e Judá era plural, com cada templo ou espaço sagrado - altares em montanhas, oásis, bebedouros, etc - sob responsabilidade de uma família que conhecia os procedimentos sagrados relacionados àquele local (cf. SMITH, 2006: p.48-51). Como Liverani (2008: 409) bem chama a atenção, “não se vê nenhum papel particular para os levitas no período histórico da monarquia pré-exílica (...) mas deles se fala muito nos episódios da saída do Egito (“Êxodo-Números-Levítico”).

Com o retorno da Babilônia, alguns clãs sacerdotais buscaram estabelecer padrões para o exercício das funções ministeriais. Foi assim que o grupo sacerdotal “sadoquita”, que atribuía suas origens a Aarão e posteriormente a Sadoque, primeiro Sumo-Sacerdote de Davi (2 Sm 8:15; 15:27), determinou um critério de descendência que remontava ao Êxodo e a recepção da Lei no Sinai. Este grupo, embora mais poderoso e influente, tinha que lidar com outros clãs sacerdotais – como os descendentes de Ebyatar, também ligados a Davi, além de outros cleros do antigo Reino de Israel – alargando a tribo sacerdotal ao substituir o termo “filhos de Sadoq” por “Filhos de Aarão” (cf. LIVERANI, 2008: 407-409). A este grupo juntava-se pessoas que trabalhavam para o templo exercendo funções diversas: servos, oblatos, cantores, porteiros, coletores de lenha e de água, auxiliares religiosos, etc.

Os levitas que se “sedentarizaram” em Jerusalém seriam parte deste último grupo: ajudantes do clero cuja função e direitos eram hereditários e cuja influência era importante junto ao templo e a Tribo de Judá, além, provavelmente, de controlar dízimos e recursos financeiros do templo. Isto lhes garantiu a inclusão entre os filhos de Aarão, inclusive desenvolvendo tal inclusão a ponto de serem quase sinônimos – Aarão como um ancestral levita, do patriarca Levi, filho de Jacó. Como se trata originalmente de um clã ligado a ofícios sacerdotais e administrativos, a “retroprojeção fundante” deste grupo não prevê a posse de uma terra, mas o direito a privilégios na forma de imóveis (cf. LIVERANI, 2008: 410-411). Neste sentido, considerou-se Aarão o sumo-sacerdote desde sempre – e desde os tempos do próprio Moisés – restringindo-se, assim, tanto o clero relacionado ao santuário de Siló como qualquer ordem sacerdotal que alegasse descender diretamente de Moisés, ou que invocasse outras fontes de autoridade.

Com relação ao Moisés legislador, é necessário retomar a questão do silêncio da literatura profética mais antiga acerca do personagem. Como já abordamos, a história de Jetro e Moisés serviu de base para legitimar as instalações de tribunais a partir do reinado de Josafá (século IX a.C.). Entretanto, os profetas do século VIII a.C. ainda ignoram a Moisés, referindo-se à Lei como Lei do Senhor, não como “Lei de Moisés” (CRUZEMAN, 2001). Moisés, embora um ancestral importante, ainda não era tido como autor da lei, somente um mensageiro divino e juiz por excelência, e seu protagonismo em Ex 18 chega a ser dividido com o estrangeiro Jetro.

O ponto de virada parece ter sido justamente o final do século VIII a.C. e a destruição do Reino do Norte. Aqui novamente notamos aproximações da narrativa do Êxodo com os anais acerca de Jeroboão, desta vez, de forma antagônica com



Moisés. A correlação entre o culto dos bezerros de ouro, instituídos por Jeroboão, e o culto instituído por Aarão em Ex 32 é evidente, reverberando a crítica profética do século VIII a.C. As Tábuas da Lei, entregues por Deus e destruídas por Moisés em Ex. 32:19,20 constituíam-se de um artefato sagrado guardado nos santuários do Reino de Israel, que continham os estatutos cultuais de Javé os quais, segundo Os. 8, eram constantemente violados mesmo pelos sacerdotes. Enquanto a aproximação entre Moisés e Jeroboão se trata de uma tradição anterior a queda do Reino do Norte, a destruição das tábuas reflete o a calamidade da destruição daquele reino, causada, segundo a pregação profética, pelas violações das normas estabelecidas por Javé. É neste contexto pós-catástrofe que surge a narrativa de Moisés recebendo as Tábuas, destruindo-as diante da abominação da adoração ao bezerro de ouro. Trata-se de uma retroprojeção sobre os israelitas que teriam saído do Egito dos pecados dos israelitas que teriam levado, segundo a pregação profética, à destruição pelo Império Assírio em 722 a.C. (CRUZEMAN, 2001).

Em suma, a destruição do Reino do Norte, tida como castigo pelas transgressões ao culto a Javé, gerou uma nova narrativa para Moisés: as Tábuas com instruções sagradas de Javé foram-lhe atribuídas, bem como a destruição das mesmas diante da abominação praticada pelo povo. Diante da possibilidade de perdão e restauração, novas Tábuas da Lei são trazidas por Moisés (Ex. 34). Assim, ao início do século VII a.C., Moisés não apenas se torna o receptor da lei divina, como o promulgador e autor da mesma.

Aqui chegamos, também, à origem do Código da Aliança (Ex. 20, 22-23, 33). Enquanto conjunto de leis mais antigo dos israelitas, era composto de códigos legais do tribunal de Jerusalém e das regras fundamentais de adoração a Javé, derivada da profecia do século VIII a.C. Considerando a influência da profecia, as referências aos cultos considerados ilegítimos no norte e os cuidados com estrangeiros, o Código da Aliança data do início do século VII a.C., assim como a narrativa referente às Tábuas da Lei. Embora existissem algumas normas e prescrições anteriores que fossem atribuídas a Moisés, é a partir das reformulações de tradições antigas como a do Êxodo que o tribunal central localizado em Jerusalém buscará na personagem uma autoridade superior a do próprio rei instituído em Sião. Estas reformulações serão resultantes do golpe contra o rei Amon, que entronizou o jovem rei Josias (CRUZEMAN, 2001), personagem intimamente ligado às reformas cultuais e aos processos de redação da chamada História Deuteronomista e do próprio Livro do Deuteronomio (LOWERY, 2004; RÖMER, 2008). É assim que o discurso de Moisés no Deuteronomio antes da

entrada na terra prometida constituiu-se no primeiro pseudepígrafo bíblico: a lei fora revelada a ele, e teria sido ele quem a redigiu. (CRUZEMAN, 2001: 277).

A partir de então, Moisés se tornou a autoridade invocada para as reformulações e ampliações das prescrições jurídicas e cultuais expressas no Pentateuco, estabelecidas por sacerdotes e escribas ao fim da monarquia, no Exílio Babilônico e no período Persa (RÖMER, 2008; CRUZEMAN, 2001). De fato, o “anão” se tornara um colosso: profeta tal qual jamais houve igual (Dt 34: 10-12) a lei atribuída a Moisés surge como elemento fundamental na legitimação de Esdras como escriba (Ed. 7:6, Ne 8:1), sendo os estatutos estabelecidos por ele recorrentemente citados nos livros escritos após o Exílio Babilônico como fundamentais para o culto e para a prática religiosa dos judeus (Ed. 3:2; 6:18; Ne 1:7,8; 8:,14; 9:14; 10:9 13:1), além de invocados na profecia de Malaquias (4:4) e do terceiro Isaías (63:11,12).

Entretanto, ainda há aspectos importantes a se examinar. Até aqui buscamos demonstrar como surgiu o mito mosaico e como as tradições mais antigas foram reelaboradas, ampliadas ou silenciadas no decorrer da história do Antigo Israel, em função do culto, do sacerdócio e da lei. Mas, concomitante a este longo processo de construção do personagem, outros aspectos foram acrescentados a partir de outras tradições ou novas interpretações desta figura no tocante a seu nascimento, sua trajetória de vida, sua vocação e, finalmente, sua morte.

## **5) Nascimento, Vida e Vocação**

Começamos pelo nascimento do personagem. A narrativa Bíblica é bem conhecida. Faraó teria ordenado à matança de meninos israelitas, mas Moisés foi salvo pela sua mãe, que o colocou num cesto coberto por betume. O menino foi então encontrado pela filha de Faraó, a qual o adotou, vivendo na corte até a fase adulta, quando então fugiu para Midiã após matar um egípcio (Ex.2). Freud (1939), em seu polêmico ensaio sobre Moisés<sup>10</sup>, destaca alguns aspectos desta narrativa. Vários personagens míticos como Ciro, Rômulo, Édipo, Herácles, Perseu e outros, nascem numa família nobre, sendo então abandonados às águas num cesto, resgatados após alguma tragédia por uma família simples – de camponeses ou

---

<sup>10</sup> Apesar da hipótese de Freud ser insustentável diante das evidências e a partir das fontes disponíveis, é necessário salientar que a ideia de “verdade histórica” do pai da Psicanálise é aquela sempre vinculada ao sujeito do inconsciente, distinguindo-se assim da verdade da história factual (para uma defesa mais detalhada, ver COUTO e ALBERTI, 2013). Neste sentido, o que Freud busca é o assassinato do Pai na horda primeva (tal qual explorado em outra obra de sua autoria, Totem e Tabu) que teria sido repetida em Moisés.

mesmo de animais – vivendo entre eles até a vida adulta, quando então, após uma épica jornada, retornam alcançando nobreza e fama. Esta estrutura é uma forma do inconsciente expressar as mudanças na concepção de família em distintas fases de amadurecimento. Assim, a primeira família do herói é uma visão romanceada de família, com seus reis e rainhas. Depois desta, surge outra visão, pessimista, na qual as agruras e primeiros desgostos mostram um mundo e um núcleo familiar menos idealizados.

O caso de Moisés é inusitado por inverter este padrão das origens heroicas: ele nasce numa família de escravos, a tragédia acaba levando-o à corte e, quando adulto, retorna ao modo de vida dos ancestrais dos escravos enquanto um peregrino do deserto. As razões desta inversão, segundo Freud, estariam na origem egípcia de Moisés, detectável não apenas pelo seu evidente nome não-hebreu, mas também no fato de que tal narrativa serviria especificamente para apagar a constrangedora origem egípcia do herói, tornando-o um israelita desde sempre.

Devido ao nome egípcio, é plausível a alegação de que esta narrativa natalícia tenha sido criada a fim de reelaborar a origem estrangeira do personagem. Mas há mais fatores a se considerar. Como já argumentamos, houve a possibilidade de ascensão de semitas na sociedade egípcia nos séculos XIII e XII a.C. Ou seja, a história natalícia de Moisés poderia até refletir alguma realidade distante de ascensão social. Mas a narrativa do Êxodo como a encontramos nas Escrituras de forma alguma remete a um momento tão antigo, no qual Israel mal existia enquanto um grupo social com identidade própria. Afinal, é no século XI A.C. que podemos observar o contexto de “etnogenia proto-israelita” (LIVERANI, 2008). Assim, voltemos às semelhanças da narrativa natalícia de Moisés com outras figuras heroicas, especificamente a de Sargão. Este, filho ilegítimo de uma alta sacerdotisa, o colocou numa cesta de juncos com betume, sendo levado pelo rio Eufrates, adotado por um servo e criado sobre os zelos da deusa Ishtar. Assim como Moisés era filho de uma levita – que, como vimos, era originalmente uma ordem de sacerdotes, posteriormente o clã sacerdotal escolhido por Deus – Sargão era filho de uma sacerdotisa do alto escalão. Moisés foi salvo numa cesta lançada no Nilo, enquanto Sargão, numa cesta idêntica lançada no Eufrates. E Moisés, assim como Sargão, é adotado por uma nova família, com a diferença, salientada por Freud, do nível social dos pais adotivos.

Considerando as inegáveis semelhanças com a narrativa acerca de Sargão, a origem natalícia de Moisés deve ser fixada no século VII a.C., no mesmo contexto em que a lei escrita é colocada plenamente sob autoridade do personagem. Neste

período, os mitos e tratados Assírios eram bem conhecidos em Judá, devido à décadas de vassalagem (RÖMER, 2008; LOWERY, 2004). Tratou-se também de um momento de afirmação nacionalista diante do Império Assírio e da ameaça de ressurgência do poderio Egípcio na região. Assim, projetou-se em Moisés a origem do herói assírio, mascarando sua origem egípcia e servindo de discurso nacionalista contra os dois grandes impérios da época (RÖMER, 2014), dos quais o pequeno reino de Judá ousadamente tentava se emancipar.

Prosseguimos então em direção a fase adulta de Moisés. Mas, antes de retornarmos a Ex.2 e à fuga para Midiã - fundamentais para a saga do personagem tal qual conhecemos – tomamos o Moisés “adulto” como gancho para analisar outra tradição acerca do personagem: o Moisés guerreiro e conquistador. A faceta de líder militar ficou consolidada na figura de Josué, que serviu enquanto propaganda de guerra do rei Josias, propagandas estas semelhantes as dos reis Assírios (RÖMER, 2008). Todavia, em algumas narrativas ao final do livro de Números e no início do Deuteronomio, Moisés também surge como um líder guerreiro que, adiante dos israelitas, derrotava seus inimigos e conquistava novos territórios. Num 21:14 menciona, inclusive, um “livro” das guerras de Javé, com os feitos militares de Moisés, que chega a conquistar territórios na Transjordânia. Segundo Römer (2008b) estas narrativas refletem uma tradição de Moisés como um conquistador, que pode ser encontrado também em um fragmento de Hecateus e mais extensivamente no trabalho de Artapanus, no qual o personagem é caracterizado como grande comandante liderando uma campanha na Etiópia. Considerando a ausência de dependência literária entre os trabalhos de Hecateus e Artapanus, Römer conclui que ambos os autores assumiram uma tradição oral da diáspora judaica, mas que remete às disputas entre o Egito e Cuxe, que remontavam ao segundo milênio a.C., chegando a uma invasão cuxita ao Egito no século VIII a.c., somente revertida pelos egípcios no século seguinte. Esta tradição teria gerado também narrativas judaicas tardias, nas quais Moisés, quando ainda era um príncipe egípcio, empreendeu campanhas militares exitosas na Etiópia (JOSEFO, ANTIGUIDADES JUDAICAS, 2.5:88 5), ou que teria se refugiado lá após o episódio no qual matara o feitor egípcio, tornando-se um líder militar local antes de seguir para Midiã (UNTERMAND, 1992: 181). Esta versão mosaica era cara aos mercenários judeus da colônia de Elefantina, e, neste caso, falamos de uma versão bem mais recente do personagem, datada da diáspora judaica. Mas, aos judeus no Exílio Babilônico e do período persas, não interessava um Moisés militarizado, como estes grupos buscavam autonomia política e religiosa por meios não militares

(RÖMER, 2008b), afinal, estavam submetidos a impérios poderosos, sem a possibilidade de enfrenta-los militarmente.

Assim, o Moisés guerreiro foi diluído, primeiro em benefício de Josué, personagem mais adequado à propaganda de guerra de Josias, depois, devido à submissão dos escribas e sacerdotes nos períodos babilônico e persa. Sobreviveu, contudo, em relatos de batalha ocorridos durante a peregrinação para a Terra Prometida, sem que estes relatos fossem decisivos para a conquista da terra, que seria empreendida posteriormente. Sobreviveu também numa importante tradição resgatada pelos judeus de Elefantina, porém deslocado para fora do Pentateuco e na forma de um *prequel* de sua “biografia”: o Moisés conquistador era príncipe do Egito, veterano vitorioso de batalhas na Etiópia, que só depois vai para Midiã e é comissionado por Javé para libertar aos israelitas.

Assim chegamos à narrativa de Ex.2 e ao exílio de Moisés. Como já colocado, a sua reação diante dos trabalhos pesados, a oposição ao monarca e a fuga para fugir da ira do rei tem semelhanças inegáveis com o que 1 Rs 11: 26-28, 40 narra sobre Jeroboão. De forma semelhante, ambos retornam para suas respectivas terras após a morte do monarca que desejava lhe executar (Ex 4,19-20, 1R 11,40, 12,2). O tema dos reis exilados é comum no Antigo Oriente Próximo, como nas sagas de Idrimi, rei de Alalak – exilado em Emar - e do rei mesopotâmio Assarhaddon – exilado em algum lugar pouco definível, além do Eufrates (RÖMER, 2010). No caso de Moisés, devido à sua aproximação com Jeroboão, esta narrativa não pode ser anterior ao século IX a.C.

Sigificativo também é o local de exílio de Moisés. Ele foge para Midiã, onde ajuda mulheres midianitas num poço (Ex. 2) e é adotado por um sacerdote igualmente midianita (Ex. 3:1). Aqui temos um paralelismo com Jacó, que fugindo de seu irmão, encontra sua futura esposa num poço e é adotado pelo seu futuro sogro (G.29). Não nos parece considência que Moisés seja descrito vivendo em Midiã como um pastor, (Ex.3), tal qual Abraão e Jacó viveram em Canaã (Gn. 13; 30): parece-nos uma forma de fazer Moisés “deixar de ser egípcio” e tornar-se como os patriarcas. O encontro com mulheres no poço também não nos parece aleatório, pois, se levamos em conta a ideia de que em Jz 5:5 os poços eram lugares de culto a Javé protagonizados por mulheres (CABRERA, 2008), então narrar Moisés – como também Jacó - propiciando o acesso ao poço pode ser uma reação patriarcal contra o protagonismo feminino nestes espaços – no fim das contas, são os ancestrais quem dão a elas o acesso a estes lugares.

O fato da esposa de Moisés ser midianita (Ex.2) é também importante. Além de Séfora, Moisés tomou como esposa uma mulher cuxita (Nm 12:1). Tratam-se de tradições bem antigas, que demonstram um Moisés sem nenhuma restrição de coabitação com estrangeiros. Mas estas tradições se tornaram problemáticas para o judaísmo nascente ao final do Exílio e início do período persa, no qual alguns núcleos deuteronomistas, bem como os autores de Esdras e Neemias, se opunham ferozmente a casamentos com mulheres estrangeiras (RÖMER, 2008). Esta questão será combatida com a inserção de uma terceira esposa de Abraão em Gn 25: 1-4, Quetura, da qual descende Midiã. Já a esposa cuxita se manteve por expressar a realidade de muitos mercenários judeus de Elefantina, que mantinham esposas cuxitas. Pelo fato da ortodoxia judaica localizada em Jerusalém não conseguir acabar com esta tradição, ela acabou se mantendo (RÖMER, 2008b), ainda que com mal-estar.

Mas o ponto principal com relação a fuga de Moisés para Midiã está ligado ao fato de que Javé originalmente era uma divindade midianita e edomita, ou seja, do sul da palestina (SMITH: 2006). O encontro de Moisés com Javé em Midiã – onde já havia um sacerdote, e, note-se, um sacerdote midianita – e a revelação do Nome Divino em Ex. 3 reverberam alguma memória dos grupos que, partindo do sul da palestina, inseriram-se em Israel e lá introduziram o culto a Javé (RIBEIRO, 2016; RÖMER, 2014). O próprio itinerário do Êxodo, no qual Israel passa por Midiã, Edom e Moabe antes de chegar à Terra Prometida parece espelhar esta origem do culto a Javé entre os povos localizados no sudeste da palestina.

Não obstante, ainda que reverbere a origem midianita do culto a Javé, a vocação de Moisés, narrada em Ex.3, é uma combinação de camadas antigas com outras camadas textuais mais recentes, resultando numa configuração complexa (CRUZEMAN, 2001), mas cuja primeira versão escrita deveria ser atribuída a algum trecho deuteronomista (RÖMER, 2014). Note, também, que Moisés tem outra narrativa de vocação, em Ex 6, de cunho sacerdotal e datação ainda mais tardia. Neste sentido, embora tradições antigas falassem de um Moisés com acesso a audiências divinas e escolhido por Javé para ser o libertador de Israel, houve reelaborações e ampliações desta tradição a partir do Exílio Babilônico, num processo que se estende até o fim do período persa e no qual a importância da missão divina de Moisés se torna cada vez maior e determinante para a visão que os judeus tinham de sua própria história.

Aqui chegamos à condição de Moisés como taumaturgo e profeta. Moisés é chamado de profeta – *nabi* – em Dt 18:14, e de *elohim* em Dt 33:1 e Js 14:6. O

termo *nabi* expressa um homem ou mulher vocacionado para falar em nome de Deus, inclusive englobando a atividade de adivinhos e videntes que operavam durante da monarquia em Israel e Judá. Já o termo *elohim* trata-se de um termo honorífico, que, aplicado a um profeta – *nabi* – que expressa sua proximidade com Deus e capacidade de realizar prodígios (LIMA, 2012). A ideia de que o Êxodo foi direcionado por um profeta é sem dúvida antiga, posto que conjurada por Oséias (Os. 12:13), e há paralelismos na descrição da vocação de Moisés com a de Jeremias (RÖMER, 20014). Ou seja, a condição de profeta de Moisés é uma tradição que podemos datar no VIII a.C – se não antes – reelaborada durante o Exílio Babilônico, que foi o ambiente de produção de Dt. 18 por parte dos escribas exilados (RÖMER, 2008: 132). Quanto sua condição de *elohim*, também estabelecida a partir do Exílio Babilônico, vemos o imenso poder milagroso de Moisés na invocação das pragas do Egito (narradas entre os capítulos 7 e 12 do Êxodo), na divisão do Mar Vermelho (Ex 14.16-31) ou no episódio em que faz água brotar de pedras (Ex 17.5-7). O poder de Moisés também resulta na santidade necessária para se conjurar o Nome de Javé, o qual se atribuía propriedades poderosíssimas<sup>11</sup> e era amplamente usado por profetas para realizar milagres durante o período da monarquia (1 Rs 17.14,20; 18.24-38; 2 Rs 2.21; 4.33,43). Note que o Nome Divino é revelado a Moisés em Ex. 3, e em Ex. 6 é dito que ninguém conheceu tal nome no passado, nem mesmo Abraão, Isaque ou Jacó (Ex. 6:2-3), o que contraria diretamente outras narrativas como as de Gn 4:26, 21:33,34. Isto expressa o deslocamento de autoridade para Moisés, que também envolveu as limitações de acesso ao Nome Divino por meio da proibição de “invocá-lo em vão” de Ex 20:7 (RÖMER, 2008: 130).

Em síntese, Moisés, um profeta durante a monarquia, tornou-se conhecedor por excelência do Nome Divino e taumaturgo inigualável a partir do Exílio Babilônico. Esta condição de Moisés foi realçada pelos sacerdotes em disputas com os magos egípcios, os quais venceu junto a seu irmão Aarão (Ex.7-9). Enquanto aqueles sacerdotes usaram ciências ocultas para realizar prodígios (Ex. 7:11, 22; 8: 7), Aarão e Moisés fiavam-se na palavra dada por Javé (Ex. 7: 9, 15; 8: 1, 12). Falamos de uma tradição bem tardia, posterior ao Exílio Babilônico e ligada aos

---

<sup>11</sup> “(...) O nome de Deus, com quatro letras (...). De todos os vários nomes de Deus, só o Tetragrama é considerado um nome verdadeiro, sendo os outros descrições. O nome é tão sagrado que até mesmo Adonai só é usado em oração; de outra maneira, Deus é referido como Há-Shem (“O Nome”), por causa da proibição de tomar o nome de Deus em vão. (...) era usado no Templo durante a BENÇÃO SACERDOTAL e pelo sumo sacerdote no ritual de Iom Kipur (...). Segundo os cabalistas, Deus dá vida ao mundo inteiro através do Tetragrama, e seus poderes mágicos e de cura podem ser controlados por aqueles que sabem manejar o nome (...). Ele foi usado por Moisés para matar um feitoeiro egípcio; estava entalhado no cajado de Aarão, com o qual se abriu o mar vermelho; estava gravado no anel mágico de Salomão; e é escrito em amuletos e nas placas SHIVITI” (UNTERMAND, 1992: 160-161).

núcleos sacerdotais (RÖMER, 2008b), na qual Moisés torna-se invencível por contar com a palavra de Javé, o que representa a superioridade desta divindade frente a outros sacerdotes e magos do mundo antigo.

## **6) A morte de Moisés**

Assim, a figura de Moisés agigantou-se a ponto de tornar-se o profeta e o homem santo por excelência. Resta-nos, então, tentar compreender como os autores bíblicos encerraram a jornada de tão importante personagem.

A morte de Moisés está narrada em Dt. 34. Antes, Javé já teria alertado a Moisés que ele morreria sem entrar na Terra Prometida (Dt 32: 51,52). Moisés morre numa terra estrangeira, em Moabe, após Javé mostrar-lhe a terra no topo do Monte Nebo, renovando a promessa de posse que fora feita a Abraão, Isaque e Jacó (Dt 34:1-4). O personagem então morre, com 120 anos, sendo sepultado pelo próprio Deus num vale. E, embora os israelitas chorassem por trinta dias a morte de seu libertador, o local do túmulo foi então e desde sempre desconhecido (Dt 34: 5-8).

Esta narrativa acerca de Moisés suscita questionamentos. Ele morre antes de chegar à Terra Prometida, num país estrangeiro, sem um funeral e sem um túmulo conhecido. Locais de sepultura de heróis e ancestrais eram comuns e importantes no Antigo Israel (Gn 49: 29-33; Jz 2:8,9; 1 Sm 31: 11-13), constituindo-se, inclusive, em locais de peregrinação. Contudo, os judeus exilados na Babilônia não tinham a perspectiva de serem enterrados em Israel, muitos deles morrendo na Babilônia. Encerrar a saga de Moisés com uma morte fora da terra não apenas expressa a situação dos exilados, como também cria um novo conceito de morte na qual ser enterrado num país estrangeiro não seria algo indigno. Já a idade de 120 anos remete ao tempo de vida estabelecido em Gn. 6:3. Moisés teria vivido o máximo de tempo estabelecido pelo próprio Deus: se nem ele ultrapassou este limite, nenhum outro homem poderia fazê-lo após a decisão divina de Gn 6:3. E, ainda assim, mesmo não excedendo este limite, Moisés é descrito pleno de vigor no auge de sua velhice (RÖMER, 2010).

Mas esta narrativa também aponta para outras questões. Pelo menos até o Exílio Babilônico, havia um ou mais supostos túmulos de Moisés (CRUZEMAN, 2001; RÖMER, 2010). Narrar uma morte de Moisés em um país distante, sepultado pelo próprio Deus, cujo túmulo jamais foi encontrado, seria então uma resposta dos



judeus exilados na Babilônica contra os santuários dedicados Moisés, que eram espaços de culto a esta figura.

Esta versão da morte de Moisés também serviu para que os escribas e sacerdotes do Exílio lidassem com a questão da profecia. Em Dt 18: 9-22, Moisés é apresentado como o profeta modelo<sup>12</sup>, enquanto regula as demais atividades proféticas que porventura surgissem em Israel. A invocação de status de profeta por alguém poderia resultar em morte no caso de fraude, e a forma de distinguir se um profeta era verdadeiro ou falso seria simples: se a palavra não foi cumprida, era falsa. Isto, na prática, legitimava os livros de Amós, Oséias, Miquéias e Sofonias – além de partes de Jeremias – todos eles importantes para a ideologia deuteronomista por predizerem o colapso sobre os Reinos de Israel e Judá – tragédias que os deuteronomistas esforçavam-se por explicar em 1 e 2 Reis. Neste sentido, a profecia válida, na prática, seria a dos profetas já mortos, cujos textos estavam sob controle daqueles escribas (cf. RÖMER, 2008: 132, 133; e LIMA, 2012: 24, 25). Assim, a profecia se tornou algo a ser interpretado por homens sábios e mestres das escrituras, o que permitia manter algum controle sobre o imprevisível carisma profético. Nesta direção, os redatores da lei também limitaram a profecia por meio da morte deste personagem, já que “em Israel nunca mais surgiu um profeta como Moisés, a quem o Senhor conhecia face a face” (Dt 34:10). Ou seja, como nenhum profeta recebeu maiores e mais profundas revelações que Moisés, nenhuma profecia poderia contradizer os textos atribuídos à autoridade mosaica, figura esta que legitimava os tribunais jurídicos e religiosos formado por anciões, escribas e sacerdotes durante e após o Exílio Babilônico (CRUZEMAN, 2011).

Isto implicou em duas consequências. A primeira é que, sendo os profetas “não só (...) fieis cumpridores da Lei, mas como seus defensores” (nas palavras de LIMA, 2012: 25), toda profecia, fosse ela oral ou anteriormente escrita, deveria estar dentro dos limites da Lei Mosaica e ser interpretada sob a luz da mesma. A segunda foi a diminuição da proeminência dos profetas no judaísmo em comparação ao que se dava antes do Exílio.

Contudo, o carisma profético estava longe de morrer, apesar da tentativa de domesticação do mesmo e da perda de importância das figuras proféticas após o Exílio. Entre alguns núcleos, havia a perspectiva de um futuro utópico, no qual o dom da profecia estaria disponível a todos (RÖMER, 2008; LIMA, 2012). Esta

---

<sup>12</sup> “O Senhor teu Deus te levantará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, como eu; a ele ouvireis” (Dt 18:15).

perspectiva se apresentava também na esperança do retorno de um grande profeta, que seria alguém como Elias (Mt 3:23) ou o próprio Moisés (Dt 18: 15-18). Tal retorno seria o prenúncio e início do novo tempo em que o Espírito seria derramado sobre toda carne (Jl. 3). Isto demonstra as diferentes perspectivas de fé após o Exílio Babilônico, e tensões com grupos proféticos as quais os escribas e sacerdotes não puderam ignorar ou silenciar completamente.

## **Conclusão**

A figura Mosaica é uma tradição antiga, que passou por reelaborações em diferentes contextos da história do Antigo Israel. A origem da tradição se encontra nos semitas que ocuparam altos cargos na sociedade egípcia, os quais ostentavam o *teóforo mse*, e também na “crise multifatorial” do século XII a.C, que levou ao declínio do poder egípcio no Levante e à reorganização de tribos pastoris, ex-escravos e mercenários nas montanhas da Palestina. Estes fatores geraram o mito de um libertador de nome egípcio, que teria livrado os antepassados israelitas do domínio de Faraó.

Em síntese, a construção do personagem Moisés no decorrer da história do Antigo Israel se deu a partir deste libertador mosaico, que também estava ligado ao sacerdócio e ao culto. A partir do século IX a.C., o personagem legitimou instituições jurídicas, tornando-se paulatinamente o receptor da Revelação Divina, sendo a ele atribuída as Tábuas da Lei e o Código da Aliança, no século VIII a.C. e, depois, a redação dos próprios textos jurídicos, a partir do século VII a.C. Foi também a partir do século VII a.C., contexto de afirmação de Judá frente aos poderes do Egito e da Assíria, que o personagem recebeu a conhecida origem da adoção no Rio Nilo pela filha de Faraó, espelhando o mito assírio de Sargão. O papel do personagem como legislador permaneceu durante o Exílio Babilônico e mesmo após, usado para legitimar as atualizações religiosas e jurídicas dos escribas e sacerdotes naqueles contextos.

De forma semelhante, sua condição de profeta, existente em tradições muito antigas, foi maximizada no Exílio Babilônico, tornando o personagem aquele a quem primeiro foi revelado o Nome Divino, o que serviria, junto às leis de regulação do carisma profético, como elemento de controle da profecia. Por outro lado, o passado do personagem como sacerdote itinerante e pai-fundador de uma ordem estabelecida em Dã e Siló foi suprimido em função de uma ordem sacerdotal estabelecida por seu irmão, Aarão, representando os interesses dos sacerdotes e levitas de Jerusalém exilados na Babilônia, que invocavam este personagem como

ancestral. De forma semelhante, a morte de Moisés, numa terra estrangeira e num tumulo desconhecido, reflete a situação dos judeus na diáspora em contraste a santuários onde supostamente estava sepultado o personagem, buscando deslegitimar estes lugares de culto.

Após o Exílio, no contexto de retorno a Jerusalém, reestruturação do Templo e tentativa de imposições ortodoxas por parte sacerdotes, novos detalhes sobre o personagem foram incluídos: a origem de Séfora, esposa de Moisés, foi reelaborada para inclui-la na genealogia de Abrão, devido ao combate dos sacerdotes contra casamentos mistos, reelaboração esta acompanhada de leis austeras contra o casamento com mulheres não judias. Por fim, o já poderoso Moisés foi descrito como vencedor, junto de Aarão, de combates contra magos egípcios.

Este longo processo de reelaboração das tradições mosaicas só estará de fato concluído em algum momento do século IV a.C. Porém, mesmo a partir de então, o personagem nunca cessou de ser revisto e repensado dentro e fora do judaísmo. Contudo, especificamente falando do Moisés das Escrituras, este expressa, em forma de mito, a visão que os israelitas tinham de suas origens, as instituições que seus reis, sacerdotes e escribas buscaram estabelecer, as tragédias pelas quais passaram, e as transformações de sua fé em Javé. Moisés, desta forma, está intimamente ligado à saga do povo hebreu na antiguidade, chegando a ser base das diferentes formas de judaísmo que, desde o período helenístico até os dias de hoje, tem, neste personagem, a principal figura dos estatutos de sua fé.

## **BIBLIOGRAFIA**

ASSMAN, Jan. **Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism**. Harvard, Mass. 1997.

BACHMANN, Mercedes L. García. **Women at Work in the Deuteronomistic History**: International Voices in Biblical Studies. Society of Biblical Literature, v. 4, 2013.

BLOCH, Marc. **Apologia da História e o Ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: 2002.

BLUM, Erhard. **Der historische Mose und die Frühgeschichte Israels**. Hebrew Bible and Ancient Israel. Mohr Siebeck, nº 1 « Moses », mars 2012.

BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978.

CABRERA, Ângela. **Estudo exegético de Juízes 5**. Revista Âncora, Volume IV - Ano 2 | Novembro de 2008.

CARRERA, José Nunes. **O Egito e as origens do monoteísmo**. Instituto Oriental da Universidade de Lisboa, 4-Dec-2016.

COUTO, Richard e ALBERTI, Sonia. **Moisés e a verdade: retorno a questão da verdade histórica**. Disponível em: <https://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-v/artigos/mois-es-e-a-verdade-artigo.pdf>, acesso em 6 de dezembro de 2016, 18:36.

DA SILVA, Airton José. **A História de Israel na Pesquisa atual**. in: FARIA, Jacir de Freitas (org.). **História de Israel e as pesquisas mais recentes**. Petrópolis: Vozes, 2004.

CRÜZEMAN, Frank. **A Torah: teologia e história social da lei do Antigo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2001.

FARIA, Jacir de Freitas (org.). **Historia de Israel e as pesquisas mais recentes**. Petrópolis: Vozes, 2004.

FINKELSTEIN, Israel; e SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa, 2003.

FREUD, Sigmund. (1939[1934-38]). **Moisés e o monoteísmo**. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XXIII. GAY, Peter. Freud para Historiadores. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

HERZBERG, Bruce. **Deborah and Moses**. **Journal for the Study of the Old Testament**. Vol 38.1 (2013): 15-33.

IBANEZ ARANA, Andrés. **Para compreender o livro do Gênesis**. São Paulo: Paulinas, 2003.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Mensageiros de Deus: profetas e profecias no Antigo Israel**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2012.

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia: história antiga de Israel**. São Paulo: Paulus, 2008.

LOWERY, Richard H. **Os reis reformadores: culto e sociedade no Judá do Primeiro Templo**. São Paulo: Paulinas, 2004.

PURY, Albert (org.). **O Pentateuco em Questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1996.

RÖMER, Thomas. **A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária**. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Moses outside the Torah and the construction of a diaspora identity**. *The Journal of Hebrew Scriptures*, volume 8, article 15, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Moïse: un héros royal entre échec et divinization**. In: BORGEAUD, Philippe; RÖMER, Thomas; et VOLOKHINE, Youri. **Interprétations de Moïse: Egypte, Judée, Grèce et Rome**. Boston: Leiden 2010.

\_\_\_\_\_. **Cours: Le Livre de L'exode: mythes et histoires**. Milieux Bibliques, 2014 (<https://www.college-de-france.fr/site/thomas-romer/course-2014-2015.htm>, acesso em 17 de janeiro de 2019).

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. **Yahweh como um deus outsider: duas hipóteses explicativas para a introdução do culto de Yahweh em Israel**. *Revista Ágora (Vitória)*, v. 23, p. 13-29, 2016.

SICRE, José Luiz. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem**. Petrópolis: vozes, 1996.

SMITH, Mark S. **O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. **The Origins of the Biblical Monotheism**. Oxford Press, 2001.

UNTERMAND, Alan. **Dicionário de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

WILLEMS, Harco. **The First Intermediate Period and the Middle Kingdom**. In: Lloyd, Alan B. **A companion to ancient Egypt**. Blackwell Publishing, 2010.

ZENGER, Erich. **O tema da “saída” do Egito e a Origem do Pentateuco.** In: PURY, Albert (org.). **O Pentateuco em Questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia.** Petrópolis: Vozes, 1996.