

**O silêncio e imagens do exílio: hermenêutica  
da poética do *Quarto Canto do 'eved Yhwh***  
**Silence and Images of the Exile: Poetry  
Hermeneutics of *Song Four of the 'eved Yhwh***

*João Batista Ribeiro Santos*<sup>1</sup>

**RESUMO**

Esta pesquisa analisar hermenêuticamente o *Quarto Canto do 'eved Yhwh* (Isaías 52,13–53,12), cujo objetivo é postular a linguística da composição poética para que seja demonstrado que o plano de fundo dos contextos reconfigura a estrutura de sociedade imperial. Nossa hipótese é que o escravo é o sujeito desfigurado fisicamente por aquela sociedade, iconizado na memória cultural comunitária como um profeta.

**PALAVRAS-CHAVE**

Escravidão; memória cultural; poesia hebraica; Bíblia hebraica.

**ABSTRACT**

This research analyses hermeneutically the *Song Four of 'eved Yhwh* (Isaiah 52,13–53,12), whose goal is to postulate the language of poetic composition to be shown that the background of contexts reconfigures the imperial society structure. Our hypothesis is that the slave is the subject physically disfigured by that society, iconized in community cultural memory as a prophet.

---

<sup>1</sup> Docente da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), mestre em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e mestre e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

**KEYWORDS**

Slavery; cultural memory; Hebrew poetry; Hebrew Bible.

**Introdução**

A abordagem hermenêutica<sup>2</sup> do *Quarto Canto do 'eved Yhwh* (Isaías 52,13–53,12) organiza-se nos domínios da linguagem literária considerando contextualmente a história da narrativa. Como poesia compósita, o canto é produto social e apresenta como plano de fundo a estrutura e a função da sociedade na qual os personagens e lugares fornecem o sentido para a leitura; ambos, personagens e lugares, podem inclusive aparecer envolta a ficção, mas o ambiente vital fornecerá o lance indiciário historicizante. No *Quarto Canto do 'eved Yhwh* não aparece o que entendemos como “linguagem do poder”, a interpretação social e cognitiva da aristocracia sobre a função da sociedade e sua noção de propriedade, impondo ideologicamente a relação absoluta entre pessoas à maneira da relação relativa entre pessoas e objetos. Com efeito, numa sociedade escravista os escravos não são apenas “uma categoria de pessoas tratadas como objetos de propriedade”, mas “uma *subcategoria* de objetos humanos de propriedade”<sup>3</sup>; num conceito econômico, segundo Orlando Patterson<sup>4</sup>, aquele que “não podia ser *sujeito* de propriedade”.

Embora haja controvérsia a respeito da natureza do direito de propriedade na Roma arcaica, concorda-se que, qualquer que seja o que o precedeu, o conceito de domínio desenvolveu-se plenamente apenas no final da época republicana. O uso do termo *dominium* em seu sentido clássico surgiu apenas no século I a.C., e o outro termo para propriedade absoluta – *proprietas* – surgiu ainda mais tarde.

---

<sup>2</sup> A pesquisa visa contribuir com a leitura teológica por nós realizada anteriormente; cf. SANTOS, João Batista Ribeiro. O escravo de YHWH na história do povo da Golah e sua recepção no cristianismo primitivo: a propósito de dom e dádiva messiânicos. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, vol. 13, n. 22, p. 167-174, 2008.

<sup>3</sup> PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 45.

<sup>4</sup> 2008, p. 54.

A etimologia da palavra *dominium* reforça nossa hipótese. Quando a palavra *dominium* primeiro surgiu, no século III a.C., ela não significava proprietário, mas, significativamente, senhor de escravos<sup>5</sup>.

Naturalmente, o profundo desenraizamento do escravo, cujo testemunho dá-se por meio do seu imagético isolamento – “rejeitado” – e da sua estranheza – “traspassado” –, torna-se simbólico da experiência de toda a grandeza social da qual ele pode ser reconhecido como membro. Nesse caso, a morte social encerra-se numa figura coletiva. Na Alta Mesopotâmia, especialmente na Terceira Dinastia de Ur, escravo era o forasteiro e a palavra “escravo” era entendida como “homem ou mulher da montanha, a área da qual provinham os primeiros escravos”<sup>6</sup>; como na Grécia a partir do século VI A.E.C., “a escravidão hebraica, no direito e na prática, tanto na época antiga como na medieval, era altamente intrusiva”<sup>7</sup>, ou seja, existiam o rapto e comércio internos de pessoas escravizadas.

No Egito faraônico a terminologia da escravidão contrastava fortemente com aquela da Alta Mesopotâmia, no sentido de que não se referia ao escravo como um estrangeiro. A terminologia egípcia refletia com precisão a fonte interna da escravidão e o fato de que ela derivava do desamparo. Para os egípcios, essa condição implicava morte social e jurídica<sup>8</sup>.

Esse enunciado sobre a Mesopotâmia carece de relevantes testemunhos materiais. Basta a observação de *Ciro Flamarion Cardoso*<sup>9</sup>, baseado no “código” de *Ḫammu-rābi* (amorrita: *ʿAmmu-rāpi*) e em texto de Mari: a sociedade babilônica mantinha uma tripartição em *awilu* (nobres e proprietários), *mushkenu* (funcionários da monarquia) e *wardu* (escravos); mas seria difícil uma categorização prevalente pela significância dos termos no contexto de alguma mobilidade social, pela existência de

<sup>5</sup> PATTERSON, 2008, p. 59-60.

<sup>6</sup> PATTERSON, 2008, p. 71.

<sup>7</sup> PATTERSON, 2008, p. 72.

<sup>8</sup> PATTERSON, 2008, p. 74.

<sup>9</sup> *Trabalho compulsório na antiguidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003, p. 48-49.

sublevações e por possuímos informações realmente seguras apenas de épocas posteriores, nos impérios neoassírio e neobabilônico. No plano de fundo da estrutura devemos ainda implicar a estratificação mesmo nas pequenas sociedades, com as suas caracterizações da conceituação de pertença identitária. Uma questão que diz respeito ao antigo *Yisrā'ēl*, uma grandeza social baseada em linhagem de parentesco, é a profunda humilhação de ser escravo. O sintoma que aprofunda a gravidade é a inexistência de honra; segundo Patterson<sup>10</sup>, a desonra aparecia fortemente na incapacidade de o escravo se defender e prover-se.

Destarte, ainda há alguma utilidade no escravo: quando ele é representação comunitária que levanta-se por liberdade como *sujeito* que tem vida invalida o escravista pela perda do controle. Por isso, Patterson pode postular: “Sempre que ouvimos a voz do próprio escravo, ou a de cronistas ou analistas que buscam penetrar na ideologia da classe senhorial para fazer emergir sentimentos reais do escravo, o que invariavelmente desponta é sua incrível dignidade”<sup>11</sup>. Em razão disso, para uma grandeza baseada em parentesco, a reencarnação do morto-vivo surge como alternativa para essa sociedade no contexto da prática religiosa. Em adição, as justaposições de “meu escravo” e “meu povo” no canto fornecem o caráter social. Há a intenção de preservar-se na recusa da exclusão da desigualdade: “A sociedade primitiva é totalidade una porque o princípio de sua unidade não lhe é exterior”<sup>12</sup>. E a dessemelhança humana pública?

A função sacrificial do escravo cumpre intercambiar a religião sacrificial do templo com mais ampla eficácia social e aparente moral por causar mais funda comoção. Não obstante, “a função do ritual é ‘purificar’ a violência, ou seja, ‘enganá-la’ e dissipá-la sobre vítimas que não possam ser vingadas”<sup>13</sup>. O silencioso escravo revela-se sacro historicamente dentro do embate divino para aplacar a violência institucional da escravidão; a hermenêutica escavará as imagens.

<sup>10</sup> PATTERSON, 2008, p. 122.

<sup>11</sup> PATTERSON, 2008, p. 153.

<sup>12</sup> CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. 3. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 238.

<sup>13</sup> GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 52.

## 1. O texto hebraico<sup>14</sup>

### Isaías 52

<sup>13</sup> הנה ישכיל עבדי ירום ונשא ונבה מאד: <sup>14</sup> כאשר שממו עליך רבים כן משחת מאיש מראהו ותארו מבני אדם: <sup>15</sup> כן יזה גוים רבים עליו וקפצו מלכים פיהם כי אשר לאספר להם ראו ואשר לאשמעו התבוננו:

### Isaías 53

<sup>1</sup> מי האמין לשמעטנו וזרוע יהוה עלמי נגלתה: <sup>2</sup> ויעל כיונק לפניו וכשרש מארץ ציה לאתאר לו ולא הדר ונראהו ולאמראה ונחמדהו: <sup>3</sup> נבזה וחדל אישים איש מכאבות וידוע חלי וכמסתר פנים ממונו נבזה ולא חשבנהו: <sup>4</sup> אכן חלינו הוא נשא ומכאבינו סבלם ואנחנו חשבנהו נגוע מכה אלהים ומענה: <sup>5</sup> והוא מחלל מפשענו מדפא מעונותינו מוסר שלומנו עליו ובחברתו נרפאלנו: <sup>6</sup> כלנו כצאן תעינו איש לדרך פנינו ויהוה הפניע בו את עון כלנו:

<sup>7</sup> נגש והוא נענה ולא יפתחפיו פשה לטבח יוכל וכרחל לפני גזויה נאלמה ולא יפתח פיו: <sup>8</sup> מעצר וממשפט לקח ואתדורו מי ישוחח כי נזר מארץ חיים מפשע עמי נגע למו: <sup>9</sup> ויתן אתרשעים קברו ואתעשיר במתיו על לאחמס עשה ולא מרמה בפיו: <sup>10</sup> ויהוה חפץ דכאו החלי אסתשים אשם נפשו וראה זרע יאריך ימים וחפץ יהוה בידו יצלה: <sup>11</sup> מעמל נפשו וראה ישבע בדעתו וצדיק צדיק עבדי לרבים ועונתם הוא יסבל:

<sup>14</sup> O texto hebraico é de: ELLIGER, Karl e RUDOLPH, Wilhelm (Hrsg.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. A tradução seguinte passou por uma revisão linguística em relação à nossa tradução anterior; cf. SANTOS, 2008.

לִכֹּן אֶחְלֶקְלוּ בְרַבִּים וְאֶת־עַצוּמִים יֶחְלַק שְׁלֵל תִּחַח  
 אֲשֶׁר הָעֵרָה לְמוֹת נַפְשׁוֹ וְאֶת־פְּשָׁעִים נִמְנָה וְהוּא  
 חֲטָא־רַבִּים נָשָׂא וּלְפִשָׁעִים יִפְנוּעַ:

## 2. A tradução

- 52,13 – Eis que agirá sabiamente meu escravo,<sup>15</sup> estará alto e crescerá muito.<sup>16</sup>
- 52,14 – Conforme se assombraram diante de ti<sup>17</sup> muitos, tal mutilação de homem, e seu aspecto de filhos de *'ādām*.<sup>18</sup>
- 52,15 – Da mesma maneira fará estremecer<sup>19</sup> muitas nações, diante de ti taparão reis suas bocas;<sup>20</sup> pois o que não foi contado para ele, viram e o que não ouviram, entenderam.
- 53,1 – Quem creu no que nós ouvimos? E o braço de *Yhwh* sobre quem foi mostrado?

<sup>15</sup> Considerando que o *genitivo* é próprio de *relação*, traduz-se *yašēkīl 'abēdī* por “meu escravo agirá sabiamente” (WALTKE, Bruce K. e O'CONNOR, Michael P. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 145).

<sup>16</sup> Esse verbo foi suprimido na versão da *Septuaginta*. Atento ao intensificador adverbial *mē'ōd*, Bruce K. Waltke e Michael P. O'Connor (2006, p. 668) traduzem: “Será alto, elevado e será extremamente exaltado”.

<sup>17</sup> Em algumas versões, “diante dele”.

<sup>18</sup> José Severino Croatto (*Isaiás: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. II: 40–55: a libertação é possível. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 1998, p. 272) afirma que Isaías 52,14a continua gramaticalmente no v. 15, e 52,14b tem conexão léxica com 53,2-3.

<sup>19</sup> Ao invés de *yzh*, Luís Alonso Schökel e José Luís Sicre Díaz preferem *nzh*. Para Croatto (1998, p. 272), o sentido desse primeiro verbo é irrecuperável.

<sup>20</sup> Na campanha vitoriosa de Sethi I, em c. 1294 ou 1290 A.E.C., na Fenícia, no retorno por *Yisrā'el* Norte o faraó exterminou os líderes de Hammat, capturou Bet-Shan (Tell Husn, a moderna Beisan) e seu vizinho Yenoam. No documento literário dessa campanha, a “Primeira Estela Beth-Shan”, lê-se a inscrição: “Ele faz com que os chefes de Khurru continuem gozando da sua boca”; cf. KITCHEN, Kenneth Anderson. First Beth-Shan Stela, Year 1 (2.4B). In: HALLO, William W.; YOUNGER JR., K. Lawson (Ed.). *The context of Scripture*. Vol. 2: Monumental inscriptions from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2000, p. 25.

- 53,2 – Mas cresceu como broto diante dele e como raiz de terra seca.<sup>21</sup> Não tinha forma para ele e não tinha honra, e não era visto, e não era atraente.
- 53,3 – Foi desprezado e rejeitado pelos homens,<sup>22</sup> homem de dores, e que conhece enfermidade. E como de quem se esconde rostos de nós, desprezado, e não o estimamos.
- 53,4 – Certamente, nossas enfermidades ele carregou,<sup>23</sup> e nossas dores foram levadas. E nós o considerávamos golpeado, ferido por 'Ēlōhîm<sup>24</sup> e oprimido.
- 53,5 – Mas ele foi traspassado por nossos delitos, moído por causa de nossos crimes. Castigo de nosso šālôm<sup>25</sup> estava sobre ele, e nas suas chagas trouxe<sup>26</sup> cura para nós.<sup>27</sup>
- 53,6 – Todos como ovelha andávamos errantes, cada um para seu caminho nos virávamos.<sup>28</sup> E Yhwh fez cair nele o crime de todos nós.

<sup>21</sup> No ostracon fragmentário (10 x 8 cm) descoberto por J.G. Duncan em 1924 durante suas excavações em Ophel, área sul do templo de Jerusalém, em que Ezequias (ʿḤizʿqīyāhū) é citado: “filho de Qōr ʿēh, do estoque de ʿBuqqīʿyāhū”; cf. YOUNGER JR., K. Lawson. Ophel ostracon (3.86). In: HALLO, William W.; YOUNGER JR., K. Lawson (Ed.). *The context of Scripture*. Vol. 3: Archival documents from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2002, p. 203.

<sup>22</sup> “O termo que complementa ‘desprezado’ no v. 3a, ḥādal ʿišîm, significa literalmente ‘homens repudiados’; no entanto, ao lado do passivo nibēzeh provavelmente pode assumir um significado passivo” (WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40–66: a commentary*. London: SCM Press, 1976, p. 262).

<sup>23</sup> ʿākēn, advérbio enfático, que restringe o que precede imediatamente, traduz-se: “Mas nossas enfermidades ele carregou”.

<sup>24</sup> Expressão *genitiva subjetiva*, como sujeito subentendido: mukkeh ʿelōhîm, por “ferido por Deus”.

<sup>25</sup> Expressão com *genitivo de efeito* do tipo causativo, traduz-se: mússar šēlômēnū, por “o castigo que nos trouxe a paz”.

<sup>26</sup> “Uma das formas do passivo incompleto envolve a forma da terceira pessoa singular sem um verbo expresso”; ou seja, uma *construção impessoal*, cujo modelo é sujeito + verbo; assim Waltke e O’Connor (2006, p. 384) traduzem a expressão ūbahāburātō nirēpā ʿ-ḥānū, como “E pelas suas pisaduras fomos sarados”.

<sup>27</sup> Considerando *l* como preposição que “marca o objeto”, traduz-se nirēpā ʿ-ḥānū, como “fomos sarados”.

<sup>28</sup> ʿîš lēdarēkō pānînū, “Cada um (de nós) se desviava para o seu próprio caminho” (WALTKE e O’CONNOR, 2006, p. 205).

- 53,7 – Foi vítima, e ele ficou humilhado, e não abriu a boca dele. Como cordeiro para o matadouro levado e como ovelha diante de seus tosquiadores muda, mas não abriu a boca dele.
- 53,8 – De proteção e do direito foi tomado, e a sua geração<sup>29</sup> quem se lembra? Porque foi arrancado da terra dos vivos. Por causa do delito de meu povo ele foi ferido.<sup>30</sup>
- 53,9 – E deram com os perversos sua sepultura, e com rico em tumba deles,<sup>31</sup> apesar de não-violência ter praticado, e não ter fraude<sup>32</sup> na boca dele.<sup>33</sup>
- 53,10 – Mas *Yhwh* desejou triturá-lo, fazendo-o enfermar; se designar oferta de sua garganta, verá descendência, prolongará dias<sup>34</sup> e desejo de *Yhwh* em sua mão prosperará.

<sup>29</sup> Para uma leitura conjectural seria *dēbārō* para o hebraico *dōrō*. Para John L. McKenzie (*Second Isaiah*. Garden City, NY: Doubleday, 1973, p. 130), deve-se entender *dābār* para o “caso” de *dōr* como “destinação”.

<sup>30</sup> No v. 8b temos a inserção de uma nova voz, pelo *waw* conjuntivo-sequencial e pela expressão “meu povo”.

<sup>31</sup> Em hebraico, *bēmōtāyw*, literalmente “em morte dele”.

<sup>32</sup> O termo *mirēmāh* significa “mentira”, “embuste”, “fraude” (ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 403).

<sup>33</sup> Em um documento contendo doze longos papiros (“O texto aramaico em escrita demótica”), há a inscrição: “Babilônia e Elam, que os assírios chamam de Rashu e Arashu e que Assurbanipal, que capturou *Bāb-ilī* em sua campanha através de Elam, deporta os habitantes para a província assíria de Samaria”; nisto há indício narrativo para o texto de 2Reis 17,33; o documento conclui com a narração da destruição de *Bāb-ilī* por Assurbanipal (668-631 A.E.C.). Na Coleção VI, *Um lamento para o Mar*, pode-se ler o verso: “Não houve duplicidade na minha boca” (STEINER, Richard C. The aramaic text in demotic script (1.99). In: HALLO, William W.; YOUNGER JR., K. Lawson (Ed.). *The context of Scripture*. Vol. 1: Canonical compositions from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 1997, p. 313).

<sup>34</sup> Na inscrição aramaica de um artefato funerário encontrado em Nerab, sudeste de Aleppo, provavelmente do século VII A.E.C., onde é possível notar a influência da linguagem de *'Aššūr (Aš-šur-ra-a-a-ú)* e a cultura do período, a partir da linha 2 lê-se: “Por causa da minha justiça na sua presença, ele me deu um bom nome e prolongará meus dias” (McCARTER, P. Kyle. The tomb inscription of Si'gabbar, priest of Sahar (2.59). In: HALLO, William W.; YOUNGER JR., K. Lawson (Ed.). *The context of Scripture*. Vol. 2: Monumental inscriptions from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2000, p. 185).



53,11 – Da fadiga da sua vida proverá,<sup>35</sup> ficará satisfeito. Em sua experiência justificará o justo, meu escravo,<sup>36</sup> para muitos;<sup>37</sup> e crimes deles ele levará.

53,12 – Por isso, darei para ele entre muitos e a inumeráveis repartirá o despojo, porquanto descobriu para a morte sua garganta,<sup>38</sup> e entre criminosos foi contado; mas ele desgraça de muitos carregou, e pelos criminosos intercedeu.

### 3. Textualidade da afecção poética

52,13-15 – *Dito de Yhwh/Oráculo divino I*

53,1-11a – *Voz do coletivo/Sufrimento e exaltação do escravo*

53,11b-12 – *Dito de Yhwh/Oráculo divino II*

Discute-se se de fato há um *corpus* poético distintivo no contexto literário isaiano e se a figura do ‘*eved*’ é metafórica ou histórica<sup>39</sup>. A dificuldade distintiva de significâncias apenas sugeridas tem sido, em meio

<sup>35</sup> Alonso Schökel e Sicre Díaz (*Profetas I: Isaías, Jeremias*. São Paulo: Paulinas, 1988) acrescentam *’wr* (“luz”), glosa que consta na *Septuaginta*. O verbo *r’h* está no imperfeito com “sentido qualificado” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p. 597).

<sup>36</sup> “Tendo em vista que adjetivos e substantivos ordinariamente não são estritamente distintos, algumas frases da forma *substantivo + substantivo* podem ser ambíguas; em  $\text{קִיְיָ צְדִיק}$  (Is 53.11), por exemplo, o ‘adjetivo’  $\text{קִיְיָ}$  pode ser interpretado como um modificador de  $\text{צְדִיק}$  ou como um substantivo, isto é, ‘o Justo, (o qual é) meu servo’ ou ‘meu servo (o qual é) justo’” (WALTKE e O’CONNOR, 2006, p. 223). Em outro lugar, Waltke e O’Connor (2006, p. 262) observam que adjetivos podem ocorrer em construções substantivo-substantivo, tornando-se um adjetivo atributivo: *šaddîq ‘abēdî*, “um *homem justo*, meu servo”.

<sup>37</sup> Expressão com *l* marcador do objeto, traduzida por Waltke e O’Connor (2006, p. 210): *yašēdîq šaddîq ‘abēdî lārabbîm*, “O Justo, meu Servo, decidirá (ou, fará) muitos justos”.

<sup>38</sup> Em sua detalhada pesquisa da imagem na poética hebraica, Alonso Schökel enfatiza a necessidade de ler Isaías 53,12, *he ‘ērāh lammāwet napšō*, “de modo realista, ‘desnudo el cuello para morir’, en armonía con el silencio y la entrega total del Siervo” (ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Manual de poetica hebrea*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1988, p. 126). No entanto, por tratar-se de *Hifil* pf., traduzimos *he ‘ērāh* por “descobrir”.

<sup>39</sup> BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40–66*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, p. 141.

a hipóteses, pontuada pelo predomínio da opção teológica sobre o canto. Para Walter Brueggemann<sup>40</sup>, “o maior problema é que as palavras hebraicas são incomuns e o texto é aparentemente desordenado, motivo pelo qual cada tradução seja de certa forma especulativa”; no entanto, sequer a hermenêutica conseguiu superar a barreira da obscuridade temporal dos cantos do livro do profeta Isaías.

A poética hebraica bíblica é poesia religiosa, propõe revelação por temáticas transcendentais por meio de linguagens que humanizam e, portanto, qualificam até à objetivização a divindade. Na medida em que “a história é teofania da ação divina no AT, e nesse sentido tem estrutura simbólica”<sup>41</sup>, a figuração inaudita da estranheza torna-se reveladora tanto do múltiplo *'Ēlōhīm* quanto do dessemelhante *'ādām*. O canto não é introduzido por nenhuma fórmula do mensageiro (por exemplo: “e aconteceu a palavra de *Yhwh*”, “dito de *Yhwh*”, “oráculo de *Yhwh*” etc.); no entanto, o título “meu escravo” remete à fala divina. Isaías 52,13 anuncia o êxito do escravo de *Yhwh*. Além disso, 52,13 é início de uma perícopa: *hinnēh*; esta abertura dialógica o confirma: eis o canto do *'eved Yhwh*.

Mesmo assumindo o consenso de que o verso é um enunciado de *Yhwh*, que fala de “meu escravo”,<sup>42</sup> os versículos posteriormente metodologicamente podem ser separados, possibilitando a conexão do v. 13 com os v. 10-12. Com isso, 52,14 introduz, com a partícula causal *ka'āšer*, um novo subtema; os v. 14-15 narram o efeito causado pela humilhação e exaltação do escravo em nações e reis. A alusão, em 52,15, a nações e seus reis consiste em afirmar que ambos verão a grande libertação de *Yhwh*; entende-se que a libertação operada por meio do escravo não é dirigida apenas a *Yisrā'ēl*, mas a todas as grandezas socioétnicas.

Como reflexo do espanto geral, os reis taparão a boca. R.N. Whybray<sup>43</sup> afirma que muitos biblistas consideram Isaías 52,13-15 como um oráculo individual, uma perícopa na qual *Yhwh* mesmo fala. Neste oráculo, “ele [*Yhwh*] promete ao servo um futuro estado tão exaltado que mesmo os reis ficarão espantados com ele”. Conforme Brueggemann<sup>44</sup>,

<sup>40</sup> BRUEGGEMANN, 1998, p. 141.

<sup>41</sup> ALONSO SCHÖKEL, 1988, p. 159.

<sup>42</sup> Dentre os pesquisadores consensuais, destacamos Walter Brueggemann (1998, p. 141).

<sup>43</sup> WHYBRAY, R.N. *The Second Isaiah*. Sheffield: JSOT Press, 1983, 68.

<sup>44</sup> BRUEGGEMANN, 1998, p. 142.

o escravo não é uma das “pessoas bonitas”, ele é distinguido exatamente por ser excepcionalmente “um verdadeiro pária”; à maneira de glosa, a promessa de exaltação do escravo o v. 15 “é algo totalmente novo, inesperado e inexplicável”. Por outro lado, a partir de 53,1 um grupo de “ouvintes” (*lišēmu ‘ātēnû*) fala sobre o escravo; de início, o verso dá a reconhecer que o poema proclama um fato ouvido e espera uma resposta dimensionada na crença.

Isaías 53,1-11a é narração biográfica: o v. 1 faz-nos reportar ao grupo social ligado ao oráculo divino; além disso, destaca-se: nascimento e crescimento (v. 2), sofrimento (v. 3), paixão (v. 7), sentença e execução (v. 8), morte e sepultura (v. 9), glorificação (v. 10-11a). Em 53,1, a voz anônima, também sem qualquer fórmula introdutória, diz-se que a obra é inacreditável: a pergunta retórica não indaga um fato, mas a abstração de crença e descoberta – o que não conclui por levar os ouvintes a acreditarem na mensagem. O v. 1 é introdutório de um grupo que fala no plural, assim como o escravo, sem identificação. Acerca disso, José Severino Croatto<sup>45</sup> lança a seguinte questão: “De que anúncio não crível se trata?”

53,2-3 é hermenêutica de 52,14. Da metáfora vegetal (v. 2) passa-se à figura humana (v. 3). Ao contrário da sequência literária coloquial, Isaías 53,2-9 não descreve o que causou a humilhação do escravo; o v. 2 mostra que o escravo não está numa posição de honra, e é visto como golpeado por *Yhwh* (53,3-4), mas não fica elucidado o tipo de violência que o maltrata. Caso seja o grupo social abandonado e humilhado, a condição humana é interpretada como castigo de *’Ēlōhîm*. À diferença dos salmos de lamentação, onde o sofredor confessa e pede perdão (cf. Salmo 38,5.19), no canto os “ouvintes” comovidos confessam a culpa pelo sofrimento do escravo.

O v. 4 é interpretativo dos v. 2-3, dialético. A ideia de solidariedade comunal dos v. 5-6 é estranhamente ignorada pelos v. 7-9, nos quais temos uma concepção de julgamento de *Yhwh*, subvertido pelo escravo – silencioso perante o tribunal. O homem de dores é o mesmo que “carregou nossas enfermidades” (v. 3-4). Ainda nos v. 4-5a, a reflexão confessional, “dá-se um passo teológico altamente decisivo, pois o sofrimento não é visto como castigo individual, mas como proveitoso *para*

<sup>45</sup> CROATTO, 1998, p. 273.

*outros*”<sup>46</sup>; sequencialmente, o escritor inscreve positivamente o sofrimento e o escravo. Whybray<sup>47</sup> prefere a divisão nos v. 4-6, nos quais, segundo ele, o grupo social confessa seus antigos erros, levando à morte um, mais tarde reconhecidamente, inocente. Esta interpretação é seguida por Brueggemann<sup>48</sup>, quando entende que as vozes plurais (“nós, nosso, nosso, nós, nós, nós, nós, nosso, nos”) dos v. 4-6 são a voz daqueles que foram libertados e estão tão confusos quanto agradecidos.

No v. 7, ver-seja-se a objetificação do silêncio enquanto antiabstração, enquanto palavra do escravo. E no v. 8 parece que temos o retorno do *dito divino*, com a expressão “meu povo”. Nova mudança aparece no v. 10; segundo Whybray<sup>49</sup>, impossível de traduzir. O escravo como um dom oferecido pela própria divindade, antecedendo a exultação. A entrega à morte é um elemento paradoxal em um poema rememorado desde o judaísmo antigo no quadro da ressurreição. No entanto, a clamorosa ironia consiste em colocar o escravo como participante de motim de conquista, ainda que metaforicamente (53,12).

Nesse ponto, faz-se necessário passar da linguística para a busca de contextos de sentido. O elemento poético é essencial para a sociabilidade do ser humano, como se amplificasse a arte; a poesia “depende da ação de fatores do meio” e em si “produz nos indivíduos um efeito prático, modificando a sua conduta e concepção do mundo, ou reforçando neles o sentimento dos valores sociais”<sup>50</sup>. É nesse sentido que é possível apreender a função histórico-literária do canto do *‘eved Yhwh*, versificada em 53,2-6 (v. 6: “Todos como ovelha andávamos errantes, cada um para seu caminho nos virávamos. E *Yhwh* fez cair nele o crime de todos nós.”).

Ora, o desafio é justamente apreender os sentidos. Claus Westermann<sup>51</sup>, assim como Croatto<sup>52</sup>, considera que o escravo, com sua vida, em seu sofrimento e sua morte, tomou o lugar e sofreu o castigo dos criminosos. Assim

<sup>46</sup> CROATTO, 1998, p. 274.

<sup>47</sup> 1983.

<sup>48</sup> BRUEGGEMANN, 1998, p. 146.

<sup>49</sup> WHYBRAY, 1983, p. 68.

<sup>50</sup> CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 12. ed. revista pelo autor. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011, p. 30.

<sup>51</sup> WESTERMANN, 1976, p. 269.

<sup>52</sup> CROATTO, 1998, p. 277.

como considera difícil atestar a morte do escravo, Norman Gottwald<sup>53</sup> afirma que a pergunta “*Quem é o escravo*” é retórica; a questão de fundo é “*Como o escravo funciona em relação às demais figuras desenvolvidas imaginativamente?*” Para ele, o escravo é um dos vários modos de aludir autoconscientemente a *Yisrā’ēl* – verossimilmente o próprio profeta. Textualmente, é importante acentuar os termos “crime” (‘*āōn*), “delito” (*peša*’) e “desgraça” (*hēt*) em suas significâncias com relação a “meu povo” (‘*ammî*).

Poeticamente, a revelação do escravo é *incrível*, sendo a obra de libertação *inacreditável* (53,1). As identidades do escravo como problema central não detêm a unanimidade como problema hermenêutico. As vozes do canto não se autoidentificam, mas também não sugerem um personagem. Inicialmente “ele fala por um grupo, e nada indica qualquer outro grupo que não seja Israel”<sup>54</sup>. Em consequência da inexistência de suporte identitário, considera-se que a imprecisão textual sobre o escravo seja deliberada, não faltando quem o conecte ao profeta ao atribuir-lhe “uma profunda sutileza de espírito ou uma incapacidade para expressar o seu significado com clareza”<sup>55</sup>. É *Yhwh* quem fala em 52,13-15, ecoado talvez de 52,10-12, o que pode indicar dois versos tanto conclusivos quanto subtemas excludentes.

O sofrimento desfigura o homem, obscurece a imagem de Deus; ‘homem, ser humano’ evoca de perto Sl 8,5, que canta a glória do homem. Um rosto desfigurado pode produzir terror quase sagrado (cf. Jó 2,12-13). Mas também a sua exaltação produz o correspondente pasmo: se a libertação do inocente nos salmos impressiona as pessoas (por exemplo, 64,10s), a presente exaltação será algo inaudito, um fato novo, pelo menos aos olhos desses expectadores mundiais<sup>56</sup>.

A afinidade entre os cantos do ‘*eved Yhwh* com os salmos de lamentação e de ação de graças individuais não é totalmente atestada, talvez com cantos fúnebres quando descrevem fatos acontecidos. Com Sicre<sup>57</sup>,

<sup>53</sup> *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 463.

<sup>54</sup> MCKENZIE, 1973, p. 132.

<sup>55</sup> WHYBRAY, 1983, p. 69.

<sup>56</sup> ALONSO SCHÖKEL e SICRE DÍAZ, 1988, p. 340.

<sup>57</sup> SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 312-313.

afastamo-nos da tradição de Bernard Duhn (Westermann, Alonso Schökel e outros), considerando que os cantos do *'eved Yhwh* têm relação com o *Dêutero-Isaias* e o escravo desempenha “um papel semelhante ao de Ciro”. Sicre acrescenta que “nunca até então se havia falado tão claramente do valor redentor do sofrimento” em si mesmo. Literariamente coeso, no *Quarto Canto* as vozes dizem respeito ao *'eved Yhwh*; especialmente quanto a 53,1-11a, um grupo beneficiado com o dom e a dádiva advindos da situação e da condição do escravo<sup>58</sup>.

Em primeiro lugar, o narrador não é o próprio homem que experimentara libertação – a história deste homem é dada na terceira pessoa; e em segundo lugar, aqueles que falam de angústia e libertação do Servo receberam a salvação pelo que aconteceu para e através do Servo. Assim, a parte formada pelo relatório (53.1-11a) contém uma segunda vertente que está intimamente tecida – o relatório é também uma confissão por parte de quem experimentou a salvação. Este segundo tipo sai de forma particularmente clara nos vv. 4ss.; aqueles que informam sobre a humilhação e exaltação do Servo confessam que seu sofrimento tinha sido causado por sua culpa. E existe uma série de ecos desta confissão mais tarde<sup>59</sup>.

Sufrimento inumano e, inexplicável, sofrimento que desfigura, acentuam-se nos ambientes de exclusão político-econômica. Em sua elaboração de poética profética, o canto distancia-se do judaísmo antigo, dos *kerygmata* sectários que definirão as relações sociais em *Yêhûd* a partir do século V A.E.C.; insólito, portanto, toma por alvo a libertação de toda a humanidade (53,9).

Como fatos ilógicos, há a autovalorização no exílio e o sepultamento do escravo, “uma vez que os exilados não podiam ser enterrados em seus sepulcros familiares, mas somente junto a seus opressores, ricos pelo despojo praticado em suas conquistas”<sup>60</sup>; segundo Croatto, sendo o verso massoreta inegável, resta a importância da alusão “e com rico em tumba deles”. Talvez esteja aqui o fato de que “precisamente nesse

<sup>58</sup> SANTOS, 2008.

<sup>59</sup> WESTERMANN, 1976, p. 257.

<sup>60</sup> CROATTO, 1998, p. 277.

horizonte, sua atormentada existência exílica, a dissolução de sua unidade nacional e sua dispersão entre os povos cobram um valor positivo”<sup>61</sup>. Se isto estiver correto, aos projetos político-militares, como medida libertadora, ficaram preservadas críticas coletivas.

A questão fundamental está afixada nas duas perguntas já formuladas<sup>62</sup>: “Quem creu no que nós ouvimos?” e “E o braço de *Yhwh* sobre quem foi mostrado?” (53,1). O sofrimento e a morte do escravo, o *šaddîq*, têm finalidade messiânica. “O segredo que o profeta revela é que a maldição não pode mentir sobre a pessoa que sofre; pode ser a praga que se encontra em cima do outro e foi transferida para a pessoa que sofre. Na verdade, o único que é amaldiçoado pode não reconhecer sua própria maldição na pessoa que o carrega”<sup>63</sup>. Esse postulado apõe pistas para que encontremos o profeta como um israelita inocente que resgata seus contemporâneos por meio da experiência do seu próprio sofrimento. Divergimos, portanto, quando Claus Westermann<sup>64</sup> afirma que o *Dêutero-Isaias* tem intenção publicitária, não pensando, porém, nas categorias marginais do antigo *Yisrā’ēl*, ao entendermos que – não obstante as metáforas de ficção na memória cultural – o plano de fundo da poética rememorou criticamente a vida de vulnerabilidade das pessoas sob o império babilônico e seu presumido êxodo.

Em adição, a única fonte de informação acerca do escravo foi inscrita no *dito de Yhwh*, dentro do qual o relatório do grupo social está definido. Caso o escravo tenha morrido e ressuscitado, refletiu no *kerygma* de outro profeta do exílio em *Bāb-ilī*, Ezequiel (Ez 37).

## Referências

- ALONSO SCHÖKEL, Luís. *Manual de poetica hebrea*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997.

<sup>61</sup> ALONSO SCHÖKEL e SICRE DÍAZ, 1988, p. 340.

<sup>62</sup> SANTOS, 2008.

<sup>63</sup> McKENZIE, 1973, p. 133.

<sup>64</sup> WESTERMANN, 1976, p. 259.

- \_\_\_\_\_; SICRE DÍAZ, José Luiz. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988.
- BRUEGGEMANN, Walter. *Isaiah 40–66*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 12. ed. revista pelo autor. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Trabalho compulsório na antiguidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. 3. ed. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 215-253.
- CROATTO, José Severino. *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. Vol. II: 40–55: a libertação é possível. Tradução de Haroldo Reimer. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 1998.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Hrsg.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. 3. ed. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- GOTTWALD, Norman K. *Introdução socioliterária à Bíblia hebraica*. 2. ed. Tradução de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1995.
- KITCHEN, Kenneth Anderson. First Beth-Shan Stela, Year 1 (2.4B). In: HALLO, William W.; YOUNGER JR., K. Lawson (Ed.). *The context of Scripture*. Vol. 2: Monumental inscriptions from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2000, p. 25-26.
- McCARTER, P. Kyle. The tomb inscription of Si'gabbar, priest of Sahar (2.59). In: HALLO, William W.; YOUNGER JR., K. Lawson (Ed.). *The context of Scripture*. Vol. 2: Monumental inscriptions from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2000, p. 184-185.
- McKENZIE, John L. *Second Isaiah*. Garden City, NY: Doubleday, 1973.
- PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- SANTOS, João Batista Ribeiro. O escravo de YHWH na história do povo da Golah e sua recepção no cristianismo primitivo: a propósito



de dom e dádiva messiânicos. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, vol. 13, n. 22, p. 167-174, 2008.

SICRE, José Luiz. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Tradução de João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 1996.

STEINER, Richard C. The aramaic text in demotic script (1.99). In: HALLO, William W.; YOUNGER JR., K. Lawson (Ed.). *The context of Scripture*. Vol. 1: Canonical compositions from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 1997, p. 309-327.

WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael P. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. Tradução de Fabiano Antonio Ferreira *et alii*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66: a commentary*. London: SCM Press, 1976.

WHYBRAY, R.N. *The Second Isaiah*. Sheffield: JSOT Press, 1983.

YOUNGER JR., K. Lawson. Ophel ostrakon (3.86). In: HALLO, William W.; YOUNGER JR., K. Lawson (Ed.). *The context of Scripture*. Vol. 3: Archival documents from the biblical world. Leiden: E.J. Brill, 2002, p. 203-204.

Submetido em: 24/06/2016

Aceito em: 13/12/2016



# A imagem de Moisés no judaísmo helenístico

## The Image of Moses in Hellenistic Judaism

*Willibaldo Ruppenthal Neto*<sup>1</sup>

### RESUMO

Este artigo visa apresentar as transformações da imagem de Moisés no judaísmo helenístico, elencando uma série de fontes judaicas sobre o Êxodo (Artapanus, Ezequiel o trágico, Flávio Josefo e Filo de Alexandria), enfatizando não somente as tradições literárias presentes nestes como ainda as caracterizações de Moisés, que ganha aspectos gregos enquanto um legislador sábio e corajoso, chegando ao ponto da divinização.

### PALAVRAS-CHAVE

Moisés; Êxodo; Mundo helenístico; Judaísmo do Segundo Templo.

### ABSTRACT

This article aims to analyze the transformation in the image of Moses in the Hellenistic World, listing a series of stories from Jewish sources about the Exodus (Artapanus, Ezekiel the Tragedian, Flavius Josephus and Philo of Alexandria), emphasizing not only the literary traditions present in these but also the characterizations of Moses, presented in a Greek way as a wise and courageous legislator, to the point of divinization.

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Graduado em História pela UFPR e Bacharel em Teologia pelas Faculdades Batista do Paraná. Integrante da linha de Pesquisa Cultura e Poder e membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED).

**KEYWORDS**

Moses; Exodus; Hellenistic World; Second Temple Judaism.

**Introdução**

De Alexandre, o Grande, ao Império Romano, o mundo estava sob uma constante transformação, decorrente da intensificação das interações entre as diversas culturas existentes não somente ao longo do Mediterrâneo como ainda para além deste. Apesar dos contatos entre gregos e judeus serem anteriores a Alexandre<sup>2</sup>, é a partir do período helenístico que surge uma relação literária entre estas culturas, de modo que surgem relatos de ambas as partes a respeito dos outros, assim como reformulações dentro de cada cultura a partir das influências culturais que passaram a sofrer. Nesta relação literária, um dos principais aspectos de transformação foi a reconfiguração das histórias, de modo que as tradições antes marcadas pela fixidez são rompidas e adaptadas a novos públicos e novos interesses, não somente pelas traduções, como ainda por mudanças ainda mais explícitas e intencionais. Dentre estas histórias reconfiguradas, o relato do Êxodo tem especial importância, não somente por ter “lugar central na consciência judaica e auto percepção dos judeus”<sup>3</sup>, mas também por ser objeto apologético tanto de judeus como de seus críticos. Neste processo de usos e abusos do relato do Êxodo<sup>4</sup>, a imagem de Moisés passa por profundas transformações, sendo não somente a figura central dos relatos do Êxodo como ainda se tornando “a mais importante figura em toda apologética judaica helenística”<sup>5</sup>, aparecendo e reaparecendo em inúmeros textos de diversos autores.

---

<sup>2</sup> Cf. CHEVITARESE, André Leonardo. “Fronteiras Culturais no Mediterrâneo antigo: gregos e judeus nos períodos Arcaico, Clássico e Helenístico”, *Politeia: Hist. e Soc.*, Vol. 4, No. 1, 2004, p. 69-82.

<sup>3</sup> GRUEN, Erich S. “The Use and Abuse of the Exodus Story”, *Jewish History*, Vol. 12, No. 1, Spring 1998, p. 93-122 [98].

<sup>4</sup> Cf. GRUEN, 1998.

<sup>5</sup> MEEKS, Wayne A. “The Divine Agent and His Counterfeit in Philo and the Fourth Gospel”. In: FIORENZA, Elisabeth Schüssler. (ed.). *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976, p. 43-67 [45].