

# EM DEFESA DA CRIANÇA

(Ex 1,15-2,10)

*Prof. Dr. Matthias Grenzer*

## RESUMO

*Este estudo exegético descreve a beleza literária e as perspectivas teológico-éticas de duas narrativas que marcam o início das tradições do êxodo. Em que sentido as parteras hebréias assim como a filha do faraó, a irmã e a mãe de Moisés, todas elas dispostas a defender a vida de crianças inocentes, podem ser vistas como modelo de fé e de comportamento?*

*Palavras-Chave: Êxodo, criança, modelo de comportamento.*

## ABSTRACT

*This exegetical study describes the literary beauty as well as the theological and ethical perspectives of two small narratives in the beginning of the traditions of the exodus. Knowing that the hebrew midwives, the daughter of the pharaoh, the sister and the mother of Moses are ready to defend the life of innocent children, how all of them can be seen as paradigms of faith and conduct?*

*Key words: Exodus, child, conduct.*

## INTRODUÇÃO

A Igreja católica apresentou, recentemente, sua Doutrina Social em forma de um novo compêndio.<sup>1</sup> Quem se propõe a ler esse documento percebe que o principal objetivo da Doutrina Social da Igreja consiste em formular, de um modo sistemático e atualizado, as visões sociais e os modelos de comportamento nascentes da fé cristã, começando, em cada item, com a

---

<sup>1</sup> Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ", *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*.

busca das origens desta fé nas tradições bíblicas. Em vista da abrangência e da complexidade do assunto, o compêndio é obrigado a apresentar a Doutrina Social da Igreja em linhas gerais e de forma resumida. Não pode se perder em detalhes, nem em uma avaliação completa de todas as tradições bíblicas. Sendo assim, até quer provocar que as pesquisas continuem. Neste estudo, proponho-me a ampliar um único assunto: relendo as duas narrativas poéticas em Ex 1,15-2,10, dois textos não mencionados no novo compêndio, quero aprofundar a reflexão sobre a dignidade da criança.<sup>2</sup>

## 1. AS PARTEIRAS SEFRA E FUA

Uma tradução bem literal quer ajudar, sobretudo, na compreensão da beleza literária do texto hebraico de Ex 1,15-22:

- v. 15a *O rei do Egito disse às parteiras hebréias,*  
v. 15b *das quais o nome de uma era Sefra<sup>3</sup>*  
v. 15c: *e o nome da outra Fua.<sup>4</sup>*  
v. 16a *(Disse:)*  
v. 16b *“Ao ajudardes as hebréias a darem à luz,*  
v. 16c *olhareis para as duas pedras.<sup>5</sup>*  
v. 16d *Se ele for um filho,*  
v. 16e *devereis matá-lo.*  
v. 16f *Mas se ela for uma filha,*  
v. 16g *viverá”.*  
v. 17a *No entanto, as parteiras temeram a Deus*  
v. 17b *e não fizeram*

<sup>2</sup> O presente estudo foi elaborado a pedido do LACRI (Laboratório de Estudos da Criança), pertencente ao Instituto de Psicologia na USP, em vista de minha participação do “XII Curso de Atualização na Área da Violência Doméstica contra Crianças e Adolescentes”, realizado nos dias 25-28 de julho de 2005.

<sup>3</sup> O nome *Sefra* (שפֶּרָה) espelha, em hebraico, o verbo שָׁפַר (*agradar, encantar*) e o substantivo שִׁפְרָה (*esplendor*). Portanto, *Sefra* significa algo como *beleza* ou *encanto*. O nome já consta numa lista de serviçais num documento egípcio da 13ª dinastia, que corresponde ao século XVIII a.C. (cf. W. H. SCHMIDT, *Exodus 1,1-6,30*, p. 42).

<sup>4</sup> O nome *Fua* (פּוּעָה) lembra, em hebraico, a raiz verbal יָפַע (*brilhar*) e o substantivo יָפְעָה (*brilho, esplendor*).

<sup>5</sup> O significado exato da expressão *as duas pedras* (‘הָאֲבָנִים) é inseguro. Pode ser que o termo se refira aos testículos dos meninos. Uma outra possibilidade seria pensar na cadeira de nascimento e nos “dois pedestais” dela, sobre os quais a mulher, no momento de dar à luz, apoiava suas pernas. Cf. a discussão em W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18*, p. 139.

- v. 17c *o que o rei do Egito lhes tinha falado,*  
v. 17d *mas deixaram as crianças viver.*  
v. 18a *Então o rei do Egito chamou as parteiras*  
v. 18b *e lhes disse:*  
v. 18c *“Por que fizestes tal coisa*  
v. 18d *e deixastes as crianças viver?”*  
v. 19a *As parteiras disseram ao faraó:*  
v. 19b *“Na verdade,*  
*as hebréias não são como as mulheres egípcias,*  
v. 19c *mas elas são vivas.*  
v. 19d *Antes que chegue a parteira a elas,*  
v. 19e *já deram à luz”.*  
v. 20a *E Deus beneficiou as parteiras:*  
v. 20b *o povo se tornou numeroso*  
v. 20c *e ficou muito forte.*  
v. 21a *E aconteceu (o seguinte):*  
v. 21b *posto que as parteiras temeram a Deus,*  
v. 21c *(este) lhes fez descendentes.*  
v. 22a *O faraó, porém, ordenou a todo o seu povo:*  
v. 22b *“Todo filho nascido: o jogareis no rio,*  
v. 22c *mas deixareis viver toda filha!”*

### 1.1 A beleza literária

O uso de diversos elementos estilísticos transforma a pequena narrativa em uma verdadeira obra de arte. Inicialmente, as repetições chamam a atenção do leitor. Assim, pode-se observar, por primeiro, o uso de uma única raiz por doze vezes, pois, em hebraico, o particípio *parteira*, com sete presenças (cf. מַיְלֵדָת nos vv. 15a.17a.18a.19a.d.20a.21b, com o sentido de *quem faz nascer*), o substantivo *criança* (cf. יֶלֶד nos vv. 17d.18d, com o sentido de *recém-nascido*), o verbo *dar à luz* (cf. יָלַד nos vv. 16b.19e, com o sentido de *fazer nascer*) e o adjetivo *nascido* (cf. יְלוּד no v. 22b) têm a mesma origem. Além do mais, os números “sete” e “doze” são usados, comumente, como elemento estilístico na literatura hebraica.

Uma outra repetição baseia-se no uso do verbo *viver*, respectivamente, *deixar viver* (cf. חָיָה no v. 16g, na forma do “qal”, e nos vv. 17d.18d.22c, na forma do “piel”). Da mesma raiz deriva o adjetivo *vivas*, usado no v. 19c. O conceito *deixar viver*, por seu turno, chama atenção pelas expressões que

indicam o contrário: veja o verbo *matar* (cf. o v. 16e) ou a idéia de *jogar as crianças hebréias no rio* (cf. o v. 22b).

As oposições marcam também o conjunto das personagens presentes na narrativa. Nesse sentido, podem ser observados o *povo* hebreu (v. 20b) e o *povo do faraó* (v. 22a), ou as *mulheres egípcias* e as *hebréias* (v. 19b). Por excelência, porém, envolvendo toda a história, cria-se um contraste entre as duas figuras centrais da narrativa: de um lado, o *rei do Egito* (cf. os vv. 15a.17c.18a), ou seja, o *faraó* (vv. 19a.22a), e, de outro lado, as duas *parteiras* (cf. os vv. 15a.17a.18a.19a.d.20a.21b), que, em oposição ao mais poderoso, são lembradas até com seus nomes (cf. o v. 15b.c). Parece que, para o autor da narrativa, somente vale a pena guardar o nome delas na memória. Não obstante, é o *faraó* quem mais fala. Suas três falas, ou seja, duas ordens e uma pergunta acusadora (cf. os vv. 16b-g.18c.d.22b.c), são intercaladas por apenas uma resposta das *parteiras* (cf. o v. 19b-e). Como o poder fala!

Há ainda outras duas repetições sutis a descobrir, as quais também são importantes para a compreensão do conteúdo. Por duas vezes o autor anota que as *parteiras* hebréias *temeram a Deus* (vv. 17a.21b). Outrossim, é repetido, por três vezes, o verbo *fazer* (cf. os vv. 17b.18c.21c). Embora pareça ser, à primeira vista, insignificante, é atrás dessa expressão simples que se esconde a importante desobediência das *parteiras*: *Não fizeram o que o rei do Egito lhes tinha falado* (v. 17b.c). Mais ainda: ao *fazer* (v. 18c), ou melhor, ao *não fazer* delas (v. 17b) corresponde, mais tarde, o *fazer* de Deus (v. 21c).

Olhando a narrativa como um todo, pode-se reconhecer, ainda, uma estrutura concêntrica, a qual parece estar formada por seis elementos. Em outras palavras: ao primeiro elemento (cf. os vv. 15-16: a ordem do *faraó* dada às *parteiras hebréias*) corresponde o elemento final da história (cf. o v. 22: a ordem do *faraó* dada a *seu povo*). Ao segundo elemento (cf. o v. 17: a ação das *parteiras*, motivada por seu *temor a Deus*) liga-se o penúltimo elemento da narrativa (cf. os vv 20-21: a ação de *Deus*, motivada pelo *temor das parteiras*). Sobra, então, no centro da narrativa, a controvérsia entre o *faraó* e as *parteiras* (cf. os vv. 18-19).<sup>6</sup>

Seja anotada, ainda, uma última e sutil observação a respeito da beleza literária da narrativa, a qual, porém, pode ser vista somente no texto hebraico.

<sup>6</sup> Em vista da estrutura concêntrica, veja a discussão e a proposta, levemente diferente, de G.F. DAVIES, *Israel in Egypt*, p. 71ss.

Existe uma semelhança na escrita e na pronúncia entre os verbos *olhar* (cf. **לָרָא** no v. 16c) e *temer* (cf. **יָרָא** nos vv. 17a.21b). Vale a pena explorar o detalhe, quando se contempla a história.

Resumindo: todo bom poeta conduz seu leitor, primeiramente, pela forma que dá a seu texto. Portanto, a análise literária não é apenas uma experiência estética, no sentido de ler-se algo bonito e artisticamente composto, mas é a forma do texto que faz o leitor perceber o que é importante em relação ao conteúdo. O que é repetido, oposto, colocado no centro, etc., recebe um maior destaque, exigindo atenção especial do ouvinte.

## 1.2 As perspectivas religioso-éticas

A proposta sinistra do faraó, feita às *parteiras hebréias*, dá continuidade ao conflito iniciado na cena anterior (Ex 1,8-14). Ou seja, o leitor da obra já está a par da *sabedoria* palaciana (cf. as palavras do faraó a respeito do povo hebreu em Ex 1,10: *Vamos nos tornar sábios* [נִתְחַכְמָה] *em relação a ele!*). Trata-se de uma *sabedoria* irônica e mortífera, promovida por um poder arbitrário, a qual se traduz, para o povo dos oprimidos, em *trabalhos forçados* (veja os termos **מַסִּים** e **סִבְלוֹת** em Ex 1,11), *brutalidade* por parte dos inspetores de obras (cf. o verbete **פָּרַךְ** em Ex 1,13s), *servidão dura* (cf. a expressão **קִשָּׁה עֲבֹדָה** em Ex 1,14) e *amargura* (veja o verbo **מָרַר** em Ex 1,14). Quem sentir compaixão pelos mais sofridos, a partir de agora, continua sua leitura de um modo mais angustiado.

Na cena das *parteiras*, a violência contra os hebreus chega a um outro ponto culminante. Ora, o faraó está disposto a atingir o maior bem do povo sofrido: as *crianças*. Não obstante, é difícil descobrir a lógica interna do plano cruel. Que o tão poderoso e militarmente forte Egito, realmente, esteja assustado com o crescimento demográfico de um grupo de estrangeiros imigrantes, como alegado pelo *faraó* em Ex 1,9s, provavelmente, não passe de demagogia. Afinal, a decisão de *deixar matar os filhos* hebreus (v. 16d.e) é, no mínimo, curiosa, pois, dessa forma, o Egito perderia a próxima geração de escravos. No entanto, talvez exista o interesse de dar as *filhas* hebréias sobreviventes, futuramente, aos escravos egípcios. Quem nascesse dessas uniões, seria, de um modo mais direto, propriedade do faraó.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Veja em relação a essa idéia as explicações em W.H.C. PROPP, *Exodus 1-18*, p. 141.

Todavia, o texto bíblico não apresenta as razões do faraó. Por isso o leitor precisa voltar, em seu pensamento, àquilo que a própria narrativa destaca. As figuras centrais são as *duas parteiras*, sobretudo, o comportamento e as razões delas. *Sefra* e *Fua* são apresentadas como mulheres com coragem civil, desobedientes em relação à ordem injusta, opondo-se à maior autoridade, astutas, capazes de enganar o poder ingênuo. Chama, pois, a atenção do leitor o fato de elas mentirem ao faraó, afirmando que as *hebréias* seriam *mais vivas do que as mulheres egípcias* e que, por essa razão, nem precisariam da ajuda da *parteira* no momento de *darem à luz* (v. 19). As próprias tradições bíblicas desmentem essa história (cf. a presença da *parteira* nos nascimentos de *Benjamim*, em Gn 35,17, ou de *Farés* e *Zara*, em Gn 38,28). Portanto, parece ser até um elemento humorístico na narrativa, quando esta última dá a entender que o *faraó*, como homem, não entende nada de *mulher* e de trabalho de parto.

Enfim, as *parteiras*, por sua resistência passiva e esperteza, conseguem, ao menos por um instante, proteger e salvar as vidas inocentes dos recém-nascidos hebreus. O que, por sua vez, motivou *Sefra* e *Fua* a agir desse modo? Talvez se possa encontrar uma primeira resposta no gênero e na profissão delas. Embora seja importante ter cautela com afirmações generalizantes, imagino que o respeito pela vida e, com isso, pela criança seja mais desenvolvido nas mulheres. Vejo a causa disso numa maior proximidade das mulheres do segredo da vida. Somente elas podem carregar um filho, durante nove meses, debaixo do coração e, por isso, é provável que saibam melhor quanto custa gerar uma vida. De forma simétrica, deve aumentar também, na maioria das mulheres, a consciência em relação à necessidade de proteger a vida das crianças, que são absolutamente indefesas. No caso das *parteiras*, pode-se imaginar que a consciência delas seja mais favorecida ainda, simplesmente, por sua proximidade maior do milagre da vida, o qual experimentam todo dia, auxiliando o nascimento das novas crianças.

No entanto, a narrativa bíblica argumenta a partir de um outro ângulo. Por duas vezes, afirma-se, de forma expressa, que as *parteiras temeram a Deus* (cf. os vv. 17a.21b). Por isso *não fizeram o que o rei do Egito lhes tinha falado* (v. 17b.c). Mas o que significa *temer a Deus*? Como base, há de se descobrir a seguinte lógica interna: ao experimentar Deus como poderoso e soberano, este torna-se “motivo, pelo respeito que lhe é devido, para o homem agir moralmente”.<sup>8</sup> Ou seja: o *temor de Deus* faz surgir “uma

---

<sup>8</sup> W. BEILNER, *Temor/Medo/Respeito*, p. 421.

lei não codificada, que regula as exigências mínimas em vista da proteção dos indefesos, sem as quais a convivência entre as pessoas tornar-se-ia impossível (veja Gn 20,11; 42,18; Lv 19,14).<sup>9</sup> Fica, portanto, o imperativo ético: *Pelo temor de Deus, afasta-te do mal* (Pr 16,6).<sup>10</sup>

Contudo, em Ex 1,15-22, as *parteiros* tornam-se um modelo de fé e de comportamento. Numa situação de maior emergência, elas expressam seu *temor a Deus* pela atitude de proteger as *crianças* do povo oprimido diante da violência promovida pelo faraó. Mais ainda: sua ação promete um futuro melhor a todo o *povo* (compare os vv. 20-21). Não obstante, a narrativa também deixa claro que as ameaças à vida das crianças e, com isso, ao futuro do povo, não param por aí. O faraó simplesmente transfere agora a tarefa de *matar os filhos dos hebreus* (v. 16e), *jogando-os no rio, a todo o seu povo* (cf. o v. 22). Com isso, confia, na circunstância de que sempre há gente sem *temor a Deus*, capaz de fazer qualquer barbaridade.

## 2. A PRINCESA DO EGITO, A IRMÃ E A MÃE DE MOISÉS

As tradições do êxodo apresentam, logo após o conto das *parteiros*, uma outra narrativa (Ex 2,1-10) que insiste, fundamentalmente, nos mesmos valores. Esta vez, três mulheres promovem um complô contra o estado egípcio e seu poder constituído, a fim de salvar uma única *criança*.

- v. 1a *Um homem da casa de Levi foi*
- v. 1b *e tomou (como esposa) uma filha de Levi.*<sup>11</sup>
- v. 2a *A mulher ficou grávida*
- v. 2b *e deu à luz um filho.*
- v. 2c *Olhou-o*
- v. 2d *- realmente, ele era bonito –*
- v. 2e *e escondeu-o por três meses.*
- v. 3a *Como não podia mais escondê-lo,*
- v. 3b *pegou um cesto de papiro para ele,*

<sup>9</sup> W.H. SCHMIDT, *Exodus 1,1-6,30*, p. 43.

<sup>10</sup> Embora Israel, a partir de sua história religioso-cultural, tenha, no meio dos outros povos, uma responsabilidade especial em vista da realização do bem, o *temor de Deus* deve marcar também o comportamento das outras nações (compare Am 1,3-2,3, onde o Deus de Israel condena os crimes contra a humanidade cometidos pelos povos vizinhos de Israel).

<sup>11</sup> Observando a genealogia de *Moisés* e *Aarão* em Ex 6,14-27, o *levita* mencionado aqui é filho de *Amram*, neto de *Caat* e bisneto de *Levi*. A mãe de *Moisés* é *Jocabed*, a *tia de Amram* (cf. Ex 6,20). Portanto, *Moisés* é apresentado como levita, por parte de pai e mãe.

- v. 3c *calafetou-o com betume e pez,*  
v. 3d *colocou a criança nele*  
v. 3e *e (o) pôs no meio dos juncos, à beira do rio.<sup>12</sup>*  
v. 4a *Sua irmã, porém, posicionou-se, a uma certa distância,*  
*a fim de saber*  
v. 4b *o que lhe iria acontecer.<sup>13</sup>*  
v. 5a *E desceu a filha do faraó para lavar-se no rio,*  
v. 5b *enquanto suas servas estavam andando ao lado do rio.*  
v. 5c *Quando olhou para o cesto no meio dos juncos,*  
v. 5d *enviou sua escrava*  
v. 5e *e (esta) o pegou.*  
v. 6a *Abriu(-o)*  
v. 6b *e olhou-o, (ou seja,) a criança:*  
v. 6c *eis um menino que estava chorando!*  
v. 6d *Contudo, sentiu compaixão por ele*  
v. 6e *e disse:*  
v. 6f *“Este é das crianças hebréias”.*  
v. 7a *Então, a irmã dele disse à filha do faraó:*  
v. 7b *“Devo ir*  
v. 7c *e chamar para ti uma ama de leite das hebréias,*  
v. 7d *para que amamente a criança para ti?”*  
v. 8a *A filha do faraó disse-lhe:*  
v. 8b *“Vai!”*  
v. 8c *E a jovem foi,*  
v. 8d *e chamou a mãe da criança.*  
v. 9a *A filha do faraó disse-lhe:*

<sup>12</sup> O cesto (תִּבְיָה) lembra a arca (תִּבְיָה) de Noé (cf. Gn 6-9), pois, em hebraico, se trata da mesma palavra. Além disso, são conhecidos *barcos* feitos de *papiro* (פָּפִיר) em Is 18,2.

<sup>13</sup> Mais tarde, o leitor das tradições do êxodo conhecerá uma *irmã* de Moisés chamada *Miriam* (מִרְיָם) (cf. Ex 15,20s; Nm 12,1.4.5.10.15; 20,1; 26,59; Dt 24,9; Mq 6,4; 1Cr 5,29). Em Ex 2, por sua vez, a repentina presença de uma *irmã* mais velha surpreende o leitor, pois, pelos vv. 1a-2b, Moisés parece ser o primeiro e único *filho* do casal. O detalhe é um dos elementos explorados pelos estudos literário-críticos que apontam para um processo mais complexo de crescimento dessa narrativa. De fato, seria possível ler os vv. 1-3.5-6.10c-f por si só, pressupondo que os vv. 4.7a-10b sejam um acréscimo posterior (cf. as diversas hipóteses apresentadas em W.H. SCHMIDT, *Exodus 1,1-6,30*, pp. 51-64). No outro lado, em vista da dramaticidade dos fatos narrados (cf. Ex 1,15-22), somente o nascimento de um *filho* expunha os pais à angústia de ver sua criança ameaçada de morte. Talvez a narrativa fique concentrada no nascimento do *filho* justamente por causa dessa circunstância. Contudo, parece ter razão B.S. CHILDS (*The Book of Exodus*, p. 7) quando afirma: “A separação das fontes não é definitiva, nem parece ser tão significativa exegeticamente”.

- v. 9b            “Toma essa criança  
v. 9c            e amamenta-a para mim!  
v. 9d            Eu, porém, (te) darei teu salário”.  
v. 9e            E a mulher pegou a criança  
v. 9f            e amamentou-a.  
v. 10a          Quando a criança cresceu,  
v. 10b          levou-a à filha do faraó.  
v. 10c          Tornou-se um filho para ela.  
v. 10d          E lhe deu o nome: Moisés,  
v. 10e          pois disse:  
v. 10f          “Realmente, te tirei das águas!”

## 2.1 A beleza literária

A narrativa revela, como a cena anterior, uma estrutura concêntrica.<sup>14</sup> Ao primeiro elemento (cf. os vv. 1a-2b: nascimento do *filho* Moisés) corresponde o último elemento da história (cf. o v. 10c-f: adoção de Moisés como *filho*). O termo *filho* (בֶּן־) somente é usado nesses dois trechos, ou seja, no início e no final da narrativa. À segunda parte do conto (cf. os vv.2c-3e: a mãe perde sua criança) conecta-se o penúltimo trecho (cf. os vv. 9a-10b: a mãe recebe sua criança de volta). Existe também uma ligação entre a terceira parte da narrativa (cf. o v. 4: a *irmã* de Moisés observa os acontecimentos a uma certa distância) e a antepenúltima parte (cf. os vv. 7-8: a *irmã* de Moisés aproxima-se da *filha do faraó* e faz sua proposta de buscar uma *ama de leite*). De fato, a presença da *irmã* de Moisés limita-se a esses dois trechos. Sobra, no centro da história, a cena em que a *filha do faraó* se deixa *comover* pelo *choro* do *menino*, embora o reconheça, imediatamente, como uma das *crianças hebréias* (vv. 5-6).

Outrossim, também essa narrativa é marcada por repetições importantes. A palavra central é a *criança* (יָלֵד). No singular e com o artigo definido, ela aparece sete vezes (cf. os vv. 3d.6b.7d.8d.9b.e.10a). Destaca-se, assim, a chegada de *Moisés* nas tradições do êxodo (veja a primeira menção do nome dele no v. 10d). Além disso, há uma oitava presença do substantivo, mas no plural (cf. a expressão *crianças hebréias* no v. 6f). Mais ainda: o motivo *criança* é reforçado pelo uso de dois termos paralelos (confira a presença do *filho* [בֶּן־] nos vv. 2b.10c e do *menino* [נַעַר] que *chora* no v. 6c). Além do

<sup>14</sup> Sigo a proposta de G.F. DAVIES, *Israel in Egypt*, p. 99.

mais, há um outro fato curioso: contando o número das palavras no texto hebraico, são 70 até se chegar à expressão *a criança* no v. 6b. Depois desse termo, lendo até o final da narrativa, são outras 70 palavras. Portanto, “a perícopos consiste de 141 palavras: 70 + 1 (*a criança*) + 70”.<sup>15</sup>

Uma última observação: como na narrativa anterior, a maioria das falas diretas é atribuída à personagem ligada ao poder (cf. os quatro discursos da *filha do faraó* nos vv. 6f.8b.9b-d.10f), enquanto a *irmã* do *menino* levanta sua voz uma única vez (cf. o v. 7b-d). A *mãe da criança*, por sua vez, não fala.

## 2.2 As perspectivas religioso-éticas

O ponto de partida na narrativa de Ex 2,1-10 é o desespero da *mãe* de um *menino hebreu*. Sem possibilidades de proteger seu *filho* contra a violência promovida pelo *faraó* e pelo *povo dele* (cf. Ex 1,22), ela prefere abandonar *a criança*. Ou seja: em vez de entregar *a criança* à morte segura, acha melhor desafiar a sorte da vida. Percebe-se que a opressão sofrida não deixa espaços para soluções mais humanas. Dessa forma, em seu último gesto de carinho, a *mãe calafeta o cesto de papiro com betume e pez* (v. 3), a fim de proteger a caixa salvadora contra a infiltração imediata por parte das águas do *rio*.

De outro lado, o leitor percebe também que essa solução marcada pelo abandono da criança é rejeitada pela narrativa. Embora o texto não fale, em lugar algum, diretamente de Deus, tudo leva a crer que o *menino* está sendo maravilhosamente protegido. Basta observar o detalhe que a *mãe* é rapidamente substituída por outras mulheres, ou seja, “em nenhum momento a criança é entregue a si mesma”.<sup>16</sup>

Entram em cena a *irmã* da criança e a *filha do faraó*. A *irmã* age com esperteza e praticidade. Quando vê a *filha do faraó olhando* para seu irmão, que estava *chorando* (v. 6b.c), parece confiar, automaticamente, no bom senso e na *compaixão* (v. 6d) femininos. Sabe aproveitar a chance. Finge generosidade com a proposta de buscar *uma ama de leite das hebréias para que amamente a criança* (v. 7c.d), porém, não revela que irá buscar justamente a

<sup>15</sup> J. SIEBERT-HOMMES, *Mas se for uma filha... ela pode viver! “Filhas” e “filhos” em Êxodo 1-2*, p. 78.

<sup>16</sup> W.H. SCHMIDT, *Exodus 1,1-6,30*, p. 70.

própria *mãe* do *menino* (v. 8d). Trata-se de uma meia-verdade. As *parteiras*, na cena anterior, tinham trabalhado com uma mentira. Talvez as duas cenas queiram ensinar ao leitor, através desses detalhes, que o poder opressivo, com toda a violência que promove, no fundo merece ser enganado, pois, muitas vezes, somente assim o povo sofrido consegue sobreviver.

Contudo, a personagem central nessa narrativa é a *filha do faraó*. Trata-se de uma voz mais humana no palácio, capaz de *sentir compaixão* (v. 6d). Certamente consciente da ordem do pai de *jogar os filhos* dos hebreus *no rio* (Ex 1,22b), ela faz o contrário: *tira* o menino *Moisés das águas* do rio (v. 10d-f), embora reconheça, com suas próprias palavras, as origens dele: *Este é das crianças hebréias* (v. 6f).<sup>17</sup> Lembrando a história do povo de Deus, é notável que, nesse momento, a *compaixão* da *filha do faraó* (cf. o v. 6d: יְחַבֵּל) supera a *falta de compaixão* que, segundo os profetas, podia marcar a convivência entre os israelitas (cf. Is 9,18; Zc 11,5). Mais ainda: através de seu comportamento, a princesa egípcia torna-se semelhante às *parteiras hebréias*, pois, segundo o profeta Malaquias, quem é capaz de *sentir compaixão* (יְחַבֵּל) *com o filho que lhe serve* é contado entre aqueles que *temem a lahweh* (יְחַוֵּי יְהוָה) sendo que estes últimos podem ter a esperança de que também Deus *sinta compaixão deles* (cf. Ml 3,16s).

Entretanto, certos elementos da narrativa revelam uma certa ambigüidade em relação ao comportamento da *filha do faraó*. O fato de ela estar disposta a *dar um salário a mãe da criança*, para que *amamente* seu filho (vv. 8d-9f), primeiramente, parece ser um elemento humorístico. Onde já se viu um senhor ou uma senhora pagar um *salário* a uma escrava para que *amamente uma criança*? Todavia, é possível imaginar que as tradições bíblicas queiram atribuir ao pensamento feminino um grau de humanidade superior. Por outro lado, tanto por meio do pagamento de um *salário* como, logo depois, por meio do gesto de *dar um* (novo) *nome* à criança (cf. v. 10d), “a filha do faraó torna também visível seu direito de propriedade sobre o menino”.<sup>18</sup> Além disso, por mais bonito e louvável que seja o gesto da *filha do faraó*, ela salva apenas uma (!) *das crianças hebréias* (v. 6f). As outras continuam sendo ameaçadas.

<sup>17</sup> Ex 2,10 cria uma ligação entre o verbo hebraico *tirar* (בָּשָׁה) e o nome *Moisés* (מֹשֶׁה), o qual se escreve com as mesmas três letras. Em vista da discussão sobre eventuais origens egípcias do nome, veja M. GÖRG, *Mose - Name und Namensträger: Versuch einer historischen Annäherung*, pp. 17-42.

<sup>18</sup> W.H. SCHMIDT, *Exodus 1,1-6,30*, p. 71.

## CONCLUSÃO

Na base da releitura das duas pequenas narrativas em Ex 1,15-2,10, é possível formular alguns impulsos em vista da dignidade das crianças e em vista da tarefa dos adultos de combaterem qualquer tipo de violência contra esses seres humanos tão indefesos:

a) As tradições do êxodo e, com isso, toda a Bíblia convidam seus leitores a imitarem o modelo de fé e de comportamento representado pelas *parteiras hebréias* (Ex 1,15-22) e pelo conjunto da *filha do faraó*, da *irmã* e da *mãe* de *Moisés*. Elas, simplesmente, “se enlaçam como elos de uma corrente em defesa do menino, formando um círculo impenetrável de ternura, no qual a força do faraó não pode entrar”.<sup>19</sup>

Junto a isso, pode se afirmar que as tradições bíblicas apresentam um modelo de salvação do ser humano intrinsecamente ligado à figura da criança. Ou seja: as questões do poder benévolo de Deus e da liberdade do homem passam pelo respeito aos seres humanos de pouca idade, como se longe dos “baixinhos” não existisse um futuro bom para ninguém.

b) Todo esforço em favor da *criança* precisa fazer parte de um processo de libertação mais amplo. Dentro das tradições do êxodo, a *criança* salva é Moisés, ou seja, aquela pessoa que, futuramente, conduzirá seu povo para fora da sociedade faraônica, a fim de que este construa uma sociedade alternativa em terras novas. Parece que somente ali se pode realizar, enfim, aquele momento tão sonhado de respeito à dignidade de todas as pessoas, inclusive das crianças. Pois, conforme as tradições bíblicas, o fim da violência depende, fundamentalmente, de uma sociedade baseada na igualdade e na liberdade de cada família.<sup>20</sup>

c) Finalmente, há de se afirmar ainda a seguinte verdade: a Sagrada Escritura não consegue imaginar que a sociedade alternativa tão sonhada possa ser construída somente a partir do esforço do ser humano. Ou seja: se a libertação do povo hebreu da escravidão no Egito tivesse dependido somente das *parteiras hebréias*, da *filha do faraó*, da *irmã* e da *mãe* de Moisés ou até mesmo do próprio *Moisés*, provavelmente, nunca teria se realizado. Nesse sentido, os textos bíblicos insistem na circunstância que

<sup>19</sup> L. ALONSO SCHÖKEL & G. GUTIÉRREZ, *A missão de Moisés*, p. 13.

<sup>20</sup> Compare, em vista dessa temática, os seguintes dois livros: M. GRENZER, *O projeto do êxodo*; IDEM, *Análise poética da sociedade: Um estudo de Jó 24*.

somente Deus pode garantir o sucesso de um projeto que visa, afinal das contas, à reconquista da dignidade de todos os oprimidos, através da construção de uma sociedade sem marcas de violência. Não obstante, para que isso possa acontecer, a pessoa humana tem que se sentir convidada a ser parceira de Deus e a assumir sua co-responsabilidade.

**Prof. Dr. Matthias Grenzer**

*Doutor em Teologia Bíblica pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt/Alemanha. Leciona na Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção e na Faculdade de Teologia Pio XI, ambas em São Paulo, assim como na Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI, em Mogi das Cruzes (SP), e no Seminário Maria Mater Ecclesiae do Brasil, em Itapeverica (SP).*

**BIBLIOGRAFIA**

- ALONSO SCHÖKEL, Luis & GUTIÉRREZ, Guillermo. *A missão de Moisés: meditações bíblicas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- BEILNER, Wolfgang. *Temor/Medo/Respeito*, em: BAUER, Johannes B. *Dicionário Bíblico-Teológico*, São Paulo: Loyola, 2000.
- CHILDS, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. (The Old Testament Library). Philadelphia: Westminster, 1974.
- DAVIES, Gordon F. *Israel in Egypt: Reading Exodus 1-2*. (Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 135). Sheffield: Academic, 1992.
- GÖRG, Manfred. *Mose - Name und Namensträger: Versuch einer historischen Annäherung*, em: OTTO, Eckart. *Mose: Ägypten und das Alte Testament*. (Stuttgarter Bibelstudien, 189). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000.
- GRENZER, Matthias. *O projeto do êxodo*. (Bíblia e História). São Paulo: Paulinas, 2004.
- GRENZER, Matthias. *Análise poética da sociedade: Um estudo de Jó 24*. (Exegese). São Paulo: Paulinas, 2005.
- PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- PROPP, William H.C. *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary*. (The Anchor Bible, 2). New York: Doubleday, 1998.
- SCHMIDT, Werner H. *Exodus 1,1-6,30*. (Biblischer Kommentar Altes Testament, Band II/1). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988.
- SIEBERT-HOMMES, Jopie. *Mas se for uma filha... ela pode viver! “Filhas” e “filhos” em Êxodo 1-2*, em: BRENNER, Athalya. *De Êxodo a Deuteronômio a partir de uma leitura de gênero*. (A Bíblia: uma leitura de gênero). São Paulo: Paulinas, 2000.