



Peregrinação e santuário: reflexões teológicas na Bíblia hebraica

Pilgrimage and sanctuary: theological reflections on the Hebrew Bible

Adriani Milli Rodrigues *

Resumo

Um dos principais antecedentes históricos e religiosos para a prática contemporânea do turismo religioso é a peregrinação. De fato, a prática milenar da peregrinação se destaca particularmente na tradição judaica. O presente artigo objetiva explorar os contornos teológicos da peregrinação no contexto da Bíblia hebraica, mais especificamente nos livros de Gênesis, Êxodo e Salmos. Para tanto, o estudo se vale de uma metodologia bibliográfica que leva em conta, para a sua reflexão, os conceitos de tempo, espaço e liminaridade. Nesse sentido, o artigo inicia com a identificação de padrões de peregrinação nas narrativas patriarcais de Gênesis. Em seguida, o estudo explora o paradigma da peregrinação na narrativa de Êxodo. Finalmente, o artigo discute as festas de peregrinação e o uso litúrgico de Salmos. As conclusões do presente estudo destacam a qualidade espiritual da peregrinação na tradição judaica, cujo clímax é a experiência religiosa de Deus no templo. De forma mais abrangente, a tradição teológica da peregrinação na Bíblia hebraica serve de base para a experiência espiritual contemporânea, onde a vida como um todo é interpretada em termos de peregrinação.

Palavras-chave: peregrinação; santuário; tradição judaica; Bíblia hebraica.

Abstract

One of the main historical and religious antecedents of contemporary religious tourism is pilgrimage. Indeed, the millenarian practice of pilgrimage is particularly significant in Jewish tradition. The present article aims at exploring the theological contours of pilgrimage in the context of the Hebrew Bible, more specifically in the books of Genesis, Exodus, and Psalms. In order to accomplish this goal, the study follows a bibliographical methodology, taking into account the concepts of time, space, and liminality in its reflection. Hence, the article begins with the identification of pilgrimage patterns in Genesis' patriarchal narratives. Then, the study explores the paradigm of pilgrimage in the narrative of Exodus. Finally, the article discusses the pilgrimage festivals and the liturgical use of Psalms. The conclusions of the present study highlight the spiritual quality of pilgrimage in the Jewish tradition, whose climax is the religious experience of God in the temple. Overall, the theological tradition of pilgrimage in the Hebrew Bible serves as the basis for contemporary spiritual experiences, where life as whole is interpreted in terms of pilgrimage.

Keywords: pilgrimage; sanctuary; Jewish tradition; Hebrew Bible.

Artigo submetido em 28 de outubro de 2018 e aprovado em 29 de abril de 2019.

* Doutor em Teologia pela Andrews University (EUA). Professor de Teologia Sistemática no UNASP. País de origem: Brasil. E-mail: adriani.milli@unaspedu.br

Introdução

A experiência de peregrinação tem sido considerada um antecedente histórico do turismo religioso moderno que remonta a culturas e religiões milenares (MAIO, 2004). Silveira (2007, p. 46) ressalta a complexidade da expressão ‘turismo religioso’, que necessita “de uma análise crítica mais consistente e articulada a outros termos mais adequados aos fenômenos religiosos, como ‘peregrinação’”. Em diálogo com eruditos como Amirou (1995) e Graburn (1983), ele destaca a ambiguidade teórico-conceitual dessa expressão, que se caracteriza pela intersecção entre a peregrinação religiosa e a viagem concreta temporária. Na discussão da redefinição contemporânea da peregrinação religiosa, Pazos (2014) argumenta que a peregrinação tem se tornado mais turística e com o foco em uma espiritualidade mais individualista, enquanto Oliveira (2000, p. 1) problematiza a relação entre turismo e peregrinação ao indagar se as viagens a santuários constituem uma forma de “turismo religioso” ou de “religiosidade turística”.¹

Se o turismo é o aspecto mais contemporâneo desse fenômeno, o elemento da peregrinação constitui o seu aspecto mais antigo. Ao passo que a experiência da peregrinação possa ter passado por alterações ao longo dos tempos, ela ainda apresenta comunalidades com a busca espiritual de peregrinos de qualquer época. Smith (1997) advoga que a experiência da peregrinação na Bíblia hebraica tem servido de paradigma ao longo dos séculos para peregrinos ao redor do mundo. De fato, o tema da peregrinação na tradição judaica serve de paradigma teológico para a experiência de um povo religiosamente peregrino.

Reconhecendo que a reflexão sobre a experiência da peregrinação se abre para interesses de diferentes áreas acadêmicas de estudo (TURNER, 2011; STEIL, 2003), o presente artigo propõe uma reflexão de natureza teológica. Para Walton (2014), peregrinos procuram desenvolver um raciocínio teológico que correlacione a sua experiência com os recursos teológicos de suas respectivas tradições. Usando

¹ Para informações úteis acerca da relação entre peregrinações e turismo religioso, a partir de uma perspectiva etimológica e antropológica, ver: Steil (2003).

essa lógica, o tema da peregrinação na Bíblia hebraica constitui um recurso significativo na elaboração de um raciocínio teológico da peregrinação na tradição judaica.

Obviamente, o presente estudo não tem a pretensão de tratar este tema de maneira exaustiva na Bíblia hebraica, mas privilegia conceitos fundamentais para a reflexão teológica. Para isso, o artigo dialoga com as investigações de Smith (1992; 1997) sobre os padrões de peregrinação na Bíblia hebraica. Além disso, algumas noções são usadas como arcabouço conceitual da presente reflexão. De maneira geral, o artigo se apropria teologicamente do conceito antropológico de rituais que diz respeito à liminaridade, isto é, a condição de se situar entre dois estados ou situações. Como Turner (2006, p. 166) sublinha, as “peregrinações são fenômenos liminares”². Na apropriação teológica do presente estudo, a liminaridade da peregrinação é compreendida em termos da transformação espiritual do peregrino.

Outras noções importantes na articulação do arcabouço conceitual dessa reflexão teológica é o uso das categorias de temporalidade e espacialidade na compreensão da peregrinação bíblica. Considerando que o tema do santuário exerce em grande medida um papel fundamental na experiência de peregrinação bíblica, especialmente no sentido de ser o destino geográfico da jornada do peregrino, o presente artigo se beneficiará das categorias de tempo e espaço utilizadas, entre outras, por importantes estudos sobre o ritual do santuário (JENSON, 1992; GORMAN JR., 1990). Se os distintos ambientes do santuário em si e a presença nesses ambientes envolvem espacialidade, a sequencialidade dos ritos cúlticos bem como o calendário de festas no santuário envolvem temporalidade. No presente artigo, no entanto, essas categorias são ampliadas para contemplar não apenas os ritos que os peregrinos participam no santuário israelita, mas também a própria experiência temporária da jornada de deslocamento espacial da peregrinação.

² “pilgrimages are liminal phenomena”.

A trajetória de discussão de assuntos nesse artigo percorre a seguinte sequência de reflexão teológica da Bíblia hebraica: (1) padrões de peregrinação em Gênesis, (2) o paradigma da peregrinação em Êxodo e (3) as festas de peregrinação e o uso litúrgico de Salmos. Antes, porém, desse itinerário reflexivo ser iniciado, é importante situar alguns pressupostos metodológicos que informam a leitura teológica da literatura bíblica. Em primeiro lugar, a presente leitura teológica adota uma abordagem literária que privilegia aspectos narrativos dos textos bíblicos. Em sua discussão da hermenêutica bíblica, Paul Ricoeur identifica a significação da narração na “interseção entre o mundo do texto e o mundo dos leitores” (RICOEUR, 2017, p. 290). Nesse processo, o “mundo do texto” se desdobra diante do leitor enquanto “horizonte da experiência possível no qual a obra desloca seus leitores” (RICOEUR, 2017, p. 290). De acordo com Walter Benjamin, narrar se define pela habilidade de envolver a audiência na experiência da narrativa. “O narrador tira o que ele conta da experiência — a sua própria ou aquela reportada por outros. E ele, por sua vez, faz dela a experiência daqueles que estão ouvindo sua narrativa” (BENJAMIN, 1969, p. 87). Em diálogo com Benjamin, Claus Westermann salienta que a narrativa tem como essência a capacidade de falar de maneira nova para cada novo período (WESTERMANN, 1992). Por exemplo, no caso das narrativas patriarcais de Gênesis, a intenção dessas narrativas é fazer com que a audiência não apenas ouça, mas também tenha uma experiência em conjunto com a experiência narrada, visto que a narrativa lida com os seus pais, no sentido amplo de ancestrais. Assim, a função primária dessas narrativas se situa no oferecimento, à cada nova geração, de uma participação nas experiências dos eventos e dramas que marcaram a vida dos pais ou ancestrais (WESTERMANN, 1992).

Essa perspectiva narrativa, com foco na experiência, fornece um aporte teórico significativo para a compreensão da apropriação teológica que leitores fazem do tema da peregrinação na Bíblia hebraica. O gênero narrativo de Gênesis e Êxodo se encaixa de forma mais direta nessa abordagem teológica da experiência da peregrinação, tendo em vista que as narrativas retratam claramente a temática da migração. No caso da leitura de Salmos, deve-se destacar que a ênfase do estudo

se concentra em seu uso litúrgico, o que novamente privilegia os contornos da experiência. Para tanto, textos dos salmos são colocados em diálogo com trechos narrativos de festividades na Torá e, particularmente, com compreensões de aspectos litúrgicos da tradição judaica em relação ao primeiro século da era comum, bem como com expressões da tradição judaica no que diz respeito ao uso litúrgico de salmos na *Mishná*.

Ademais, o uso do termo peregrinação nesse artigo não deve ser entendido de maneira anacronista. Embora a reflexão teológica do artigo tenha intenções de identificar na literatura bíblica aspectos de inspiração narrativa para a espiritualidade contemporânea, a linguagem de peregrinação utilizada nas reflexões abaixo não tem como objetivo impor sobre os textos bíblicos uma noção contemporânea de peregrinação religiosa. Antes, o uso básico do termo reconhece a primazia do fenômeno da migração na narrativa bíblica causado por diferentes fatores, que podem não incluir fatores especificamente religiosos. Entretanto, o que a discussão a seguir procura evidenciar é que a peregrinação, nas reflexões teológicas do artigo, inclui a manifestação da liminaridade, que foi mencionada acima. Isso significa que a concepção de peregrinação se abre, como fenômeno basicamente migratório, para abarcar também uma experiência espiritual da jornada bem como para a interpretação da vida como um todo como experiência existencial de peregrinação diante de Deus.

Tendo em vista esses parâmetros conceituais e metodológicos, a primeira etapa da reflexão teológica compreende os padrões de peregrinação em Gênesis.

1 Padrões de peregrinação em Gênesis

A maior parte do conteúdo de Gênesis se concentra nas narrativas patriarcais, que se iniciam no final do capítulo 11 e se estendem até o final do livro. Wenham (1987) e Levenson (2014) identificam nessa seção três ciclos subsequentes de narrativa: Abraão, Jacó e José. Ao passo que esses dois autores concordam que a narrativa de José cobre os capítulos de Gn 37-50, eles divergem

na divisão específica dos ciclos de Abraão e Jacó. Para Levenson (2014), esses dois ciclos aparecem respectivamente em Gn 11:26-25:18 e Gn 25:19-36:43, enquanto Wenham (1987) indica que os ciclos são Gn 11:27-25:11 e Gn 25:19-35:29. Essa divergência, no entanto, não afeta os interesses do presente artigo. Curiosamente, Wenham (1987) destaca que todos os três respectivos personagens centrais desses três ciclos de narrativa deixaram sua terra natal (Gn 12:1; 28:2; 37:28).

Com efeito, as narrativas de Abraão e Jacó retratam uma vida de peregrinação itinerante em terra estrangeira. Essa ideia é observada nas frequentes ocorrências do verbo hebraico גור (Gn 12:10; 20:1; 21:23, 34; 26:3; 32:5³; 35:27) e dos termos גר (Gn 15:13; 23:4) e מגור (Gn 17:8; 28:4; 37:1; 47:9) na linguagem dessas narrativas. Esses termos descrevem basicamente a noção de permanência temporária e, no caso do verbo, a ação ou estado de permanecer temporariamente (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1977; KOEHLER *et al*, 1994-2000). A expressão גר pode ser traduzida como “migrante”, “peregrino”, “forasteiro”, “estrangeiro”, “hóspede” (KIRST *et al*, 2011, p. 44; SCHÖKEL, 2010, p. 143). Já o vocábulo מגור pode ser expresso em termos de “lugar de residência temporária (de peregrino / estrangeiro)”, “peregrinação”, “andanças”, “residência”, (KIRST *et al*, 2011, p. 115; SCHÖKEL, 2010, p. 354). Por sua vez, o verbo גור “significa o traslado a outro território e cobre várias etapas: a *viagem* (a) ou *imigração*, o *alojamento* (b), a *residência* (c) como estrangeiro ou imigrante” (SCHÖKEL, 2010, p. 135).⁴

É interessante notar que o termo תושב é um vocábulo correlato de גר, e basicamente descreve um migrante, peregrino ou residente estrangeiro (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1977; KOEHLER *et al*, 1994-2000). De fato, das 14 ocorrências de תושב na Bíblia hebraica (Gn 23:4; Êx 12:45; Lv 22:10; 25:6, 23, 35, 40, 45, 47; Nm 35:15; 1Rs 17:1; Sl 39:13; 1Cr 29:15), 9 delas se relacionam com o termo גר (Gn 23:4; Lv 25:23, 35, 40, 47, 48; Nm 35:15; Sl 39:13; 1Cr 29:15), seja na forma de hendiadis (Gn 23:4; Lv 25:23; Nm 35:15) ou de paralelismo sinônimo (Sl 39:13; 1Cr 29:15). Ao observar essas ocorrências, Siqueira (2009, p. 57) enfatiza que há uma

³ Essa passagem (32:5) na Bíblia hebraica (BH) corresponde a 32:4 nas versões bíblicas em português.

⁴ Para uma útil discussão dos debates sobre essa terminologia bíblica, ver: Siqueira (2009).

“equivalência semântica e paralelismo” entre esses dois termos. Para Mayshar (2014), o vocábulo תושב apresenta essencialmente um sentido econômico, retratando a figura de um estrangeiro inquilino/locatário/arrendatário que cultiva a terra. Por sua vez, na tradição rabínica, a expressão גר תושב adquiriu o significado de um gentio que renunciou a idolatria e aceitou as leis noéticas, recebendo assim uma cidadania judaica limitada, em contraste com a expressão גר צדק, que se refere ao converso do judaísmo, o verdadeiro prosélito (KOEHLER *et al*, 1994-2000; MAYSHAR, 2014). Aliás, considerando que o termo גר é utilizado na Bíblia hebraica para descrever o residente estrangeiro, a LXX traduz esse termo em muitos casos como προσήλυτος (por exemplo, Êx 12:48-49; Lv 25:23; 35; Nm 9:14; 15:14-16; etc.), que é a linguagem técnica judaica para o judeu convertido. Entretanto, embora seja importante ter em mente esses usos que envolvem a linguagem de תושב no contexto judaico, uma análise detalhada dessas questões vai além do escopo do presente estudo. De fato, para os propósitos deste artigo, o sentido básico de estrangeiro peregrino (veja Gn 23:4), que se amplia na Bíblia hebraica para a concepção da própria existência israelita (veja Lv 25:23) e, em última instância, da vida humana (veja Sl 39:13 [nas Bíblias em português, Sl 39:12]; 1Cr 29:15) diante de Deus. Esse sentido básico e sua ampliação existencial ficarão mais evidente nas elaborações delineadas ao longo desse artigo.

Uma comparação entre conhecidas versões bíblicas em português — tais como a Almeida Revista e Atualizada (ARA), a Almeida Revista e Corrigida (ARC), a Nova Versão Internacional (NVI) e a Bíblia de Jerusalém (BJ) — revela que a linguagem de peregrinação é utilizada, em maior ou menor grau, na tradução de algumas ocorrências de גור, גר e מגור em Gênesis. Entre essas versões, a que mais utiliza a tradução de peregrinação é a ARC, seguida da ARA.

Na narrativa de Abraão, há uma indicação de que sua posteridade seria “peregrina (גר) em terra alheia” (15:13, ARA; ARC). Mas Deus promete dar-lhe a terra das “tuas peregrinações” (מגריך) (Gn 17:8, ARA, ARC). Em Gn 21:23, na conversa de Abimeleque com Abraão, o primeiro enfatiza a “terra onde peregrinaste” (גרתי), e o capítulo termina em 21:34 com a menção de que Abraão

“peregrinou” (וַיִּגֵּר) “na terra dos filisteus” (ARC). Finalmente, já no contexto da morte de Sara, Abraão se denomina estrangeiro/peregrino (גֵּר) (Gn 23:4, ARC). Tendo em vista a continuidade dos ciclos narrativos em Gênesis, referências explícitas à peregrinação de Abraão (35:27, ARA, ARC), assim como a de Isaque (35:27; 37:1, ARA, ARC), aparecem no ciclo narrativo de Jacó. Na narrativa de Gn 26:2-3, inclusive, Deus pede a Isaque: “peregrina” (גֵּר) “na terra que eu te disser” (ARC). Em Gn 28:4, a descrição da bênção de Isaque dada a Jacó destaca a herança da “terra de tuas peregrinações” (מְגִירֶיךָ) (ARA, ARC). Na narrativa do encontro de Jacó com seu irmão Esaú, o irmão fugitivo pede que mensageiros informem o irmão mais velho que Jacó morara, até então, “como peregrino” (גֵּרָתִי) com Labão (Gn 32:4, ARA, ARC; 32:5, BH).

Finalmente, já no ciclo narrativo de José, a apresentação de Jacó a Faraó em Gn 47:9 define a vida como um todo em termos de peregrinação. À pergunta de Faraó — “quantos são os dias da tua vida?”, Gn 47:8, ARA — Jacó responde: “Os dias dos anos das minhas peregrinações (מְגִירֵי) são cento e trinta anos; [...] não chegaram aos dias dos anos da vida de meus pais, nos dias das suas peregrinações (מְגִירֵיהֶם)” (Gn 47:9, ARA, ARC).” É interessante notar que, na última ocorrência da terminologia גֵּר/גֵּרָתִי em Gênesis, que por sinal é enfaticamente utilizada duas vezes no mesmo verso, o tom de término do livro considera a totalidade da vida patriarcal uma peregrinação. Essa ênfase parece ser particularmente discernida por várias versões bíblicas em português. Se até agora a linguagem portuguesa de peregrinação foi adotada apenas pela ARC e a ARA para traduzir a terminologia hebraica que expressa a noção de permanência temporária, em Gn 47:9 as outras versões em português consultadas nesse artigo, a saber, a NVI⁵ e a BJ⁶, se unem à ARC e a ARA ao também utilizarem a linguagem explícita de peregrinação.

Smith (1997) perspicazmente observa que, nos ciclos narrativos de Abraão e Jacó em Gênesis, as jornadas de peregrinação itinerante incluem várias paradas de

⁵ “Jacó respondeu ao faraó: ‘São cento e trinta os anos da minha peregrinação. Foram poucos e difíceis e não chegam aos anos da peregrinação dos meus antepassados’”.

⁶ “E Jacó respondeu ao Faraó: ‘Os anos de minha peregrinação sobre a terra são cento e trinta; meus anos foram breves e infelizes, e não atingiram a idade de meus pais, os anos da peregrinação deles’”.

natureza cúllica. Nesse contexto, a peregrinação não se caracteriza apenas como uma jornada de deslocamento geográfico, mas é permeada pela experiência religiosa. Aliás, 11 das 13 referências a altar (מִזְבֵּחַ) em Gênesis, ocorrem precisamente nesses dois ciclos narrativos.⁷ Curiosamente, todas as referências à Abraão edificando um altar ao Senhor (Gn 12:7-8; 13:18; 22:9) ou se aproximando de um altar previamente construído (Gn 13:4) se situam em um contexto narrativo de viagem ou deslocamento geográfico (Gn 12:4-6; 8-9; 13:3, 18; 22:3-5). Desse modo, a atividade cúllica junto ao altar é parte da parada temporária, que foi precedida e será também seguida pelo movimento da jornada. Semelhantemente, a construção de altares e a atividade cúllica também podem ser observados nas descrições narrativas das peregrinações de Isaque (Gn 26:23-25) e de Jacó (Gn 33:18-20; 35:1, 3, 6-7).

O aspecto mais claramente religioso das peregrinações nos ciclos narrativos se relaciona com Betel, dada a similaridade entre as narrativas de Abraão e Jacó no retorno à região de Betel. Como Brodsky (1992, p. 710) indica, “quando Abrão viajou ao sul de Siquém, ele armou sua tenda e construiu um altar entre Betel e Ai (Gn 12:8), e no seu retorno do Egito ele revisitou esse lugar sagrado (Gn 13:3, 4)”⁸. Similarmente, “em sua fuga de Berseba para Arã, Jacó ficou ali e teve a famosa visão noturna de anjos subindo e descendo. De manhã [...] Jacó erigiu uma coluna para marcar esse lugar sagrado. Jacó chamou o lugar Betel [...] (Gn 28:10-22)”⁹. Anos depois, assim como na narrativa de Abraão, “Jacó retornou para esse lugar no seu trajeto para Arã” (Gn 35:1-15). A narrativa de Jacó em Gn 28 relaciona a nomeação de Betel (v. 19) com a experiência religiosa que Jacó teve com Deus naquele lugar (vv. 11-15). Nesse contexto, Jacó exclama: “Na verdade, o Senhor está neste lugar, e eu não o sabia. [...] Quão temível é este lugar! É a Casa de Deus (בֵּית אֱלֹהִים), a porta dos céus” (Gn 28:16-17). Ao se aperceber da presença divina naquele lugar, Jacó nomeia o lugar Betel (בֵּית־אֵל), que significa em hebraico casa de

⁷ As outras 2 referências aparecem na narrativa de Noé em Gn 8:20.

⁸ “When Abram wandered S from Shechem, he pitched his tent and built an altar between Bethel and Ai (Gen 12:8), and on his return from Egypt he revisited this sacred place (Gen 13:3, 4)”.

⁹ “Jacob in his flight from Beersheba to Haran stayed there and had the famous nocturnal vision of angels ascending and descending. In the morning when he awoke, Jacob erected a pillar to mark this sacred place. Jacob called the place Bethel [...] (Gen 28:10-22).”

El/Deus. Além disso, ele faz um voto a Deus (Gn 28:20) e promete dar o dízimo (Gn 28:22). A partir das considerações de Smith (1997), ao ouvir essa narrativa, um peregrino israelita que ia para o santuário em Jerusalém associaria a linguagem de casa de Deus, devolução do dízimo e voto pessoal a Deus com práticas que eles realizavam no santuário.

Essas considerações sobre Betel sugerem uma relação entre peregrinação patriarcal e lugar sagrado. Mas isso ainda se distancia, de certo modo, da ideia de um santuário fixo. Westermann (1992, p. 202) salienta que as narrativas patriarcais estão familiarizadas com a noção de “lugar sagrado, mas ele é um lugar ao longo do caminho, como quando Abraão constrói um altar em um lugar de parada, ou Jacó descobre um lugar sagrado enquanto foge.”¹⁰. Esse lugar sagrado no caminho é diferente do “templo no meio de uma comunidade estabelecida ao qual as famílias vêm para celebrar uma festa em grande número”¹¹.

Em síntese, essa leitura teológica das narrativas patriarcais de Gênesis sugere alguns padrões no conceito de peregrinação. Em primeiro lugar, observa-se a constante peregrinação itinerante. Na perspectiva das categorias de tempo e espaço, a característica preponderante é o movimento. Do ponto de vista temporal, destaca-se a ideia de permanência temporária. Do ponto de vista espacial, essa permanência termina com o deslocamento ou mudança de lugar e a nova jornada. Em segundo lugar, esse movimento e deslocamento espacial da peregrinação não se situa apenas entre dois lugares geográficos, mas também entre dois estados da experiência humana. Para ser mais específico, a liminaridade da peregrinação se caracteriza pela experiência espiritual ou religiosa do peregrino. As paradas de natureza cültica indicam que a jornada não é apenas geográfica, mas também espiritual. A narrativa da experiência de Jacó em Betel, por exemplo, sugere que a nova percepção de Jacó sobre a presença de Deus naquele lugar lhe oferece uma nova perspectiva para sua jornada. O reconhecimento de um lugar sagrado nessa

¹⁰ “The patriarchal stories are familiar with the sacred place, but it is a place along the way, as when Abraham builds an altar at a stopping place, or Jacob discovers a sacred place when fleeing. But the sacred place never has the function that it has in the large-scale cult of sedentary people.”

¹¹ “the temple in the middle of a settled community to which families come from round about to celebrate a feast in large numbers.”

parada da peregrinação, e a linguagem de casa de Deus, devolução do dízimo, voto pessoal a Deus e mesmo a ideia de retorno ao lugar são, de algum modo, similares às práticas de peregrinação em um santuário fixo, mas o lugar sagrado nas peregrinações dos patriarcas é um lugar sagrado no contexto do movimento, isto é, ao longo do caminho. Em última instância, à luz da narrativa do diálogo de Jacó com Faraó, a marcante experiência de movimento nas peregrinações de Gênesis acaba fornecendo uma perspectiva para a própria vida humana ser pensada em termos de peregrinação.

2 O paradigma da peregrinação em Êxodo

Enquanto Gênesis se concentra na peregrinação itinerante dos patriarcas, o tema da peregrinação em Êxodo focaliza, em linhas gerais, na saída libertadora do Egito do povo que descende dos patriarcas. De fato, Smith (1997) identifica a peregrinação como paradigma em Êxodo. Considerando as várias propostas de estrutura literária do livro, Durham (1987) e Smith (1997) propõem uma organização de critério geográfico. De acordo com Durham (1987), Êxodo se divide em três blocos literários: Egito (Êx 1:1-13:16), deserto (Êx 13:17-18:27) e Sinai (Êx 19:1-40:38). Por sua vez, Smith (1997) trabalha de forma ampla com dois blocos, Egito (Êx 1:1-15:21) e Sinai (Êx 15:22-40:38). Quando comparado ao arranjo de Durham (1987), Smith (1997) parece organizar o material de Êx 13:17-18:27 de acordo com os pontos de referência do Egito e do Sinai, onde parte do material lida com a saída do Egito (Êx 13:17-15:21) e outra parte diz respeito à jornada em direção ao Sinai (Êx 15:22-18:27). De qualquer modo, há um movimento do Egito para o Sinai.

Mais do que discutir um deslocamento geográfico de peregrinação em suas observações sobre a estrutura literária de Êxodo, Smith (1997) advoga um paralelo entre os dois blocos literários que ele sugere. No primeiro bloco, o foco está em Moisés enquanto indivíduo. Já o segundo bloco se concentra em Israel enquanto povo. Nas palavras de Smith (1997, p. 141), Êxodo “utiliza o padrão de peregrinação

para descrever a jornada de Moisés, primeiro sozinho e, então, com os israelitas”¹². Aliás, “nas duas metades do livro as vidas de Moisés e dos israelitas se encontram em paralelo, de forma geral: ambos fogem do Egito e ambos vêm à montanha divina para receber a palavra divina”¹³ (SMITH, 1997, p. 191). Assim, para Smith (1997), no paralelo literário sugerido entre os dois blocos, o movimento de Moisés do Egito para Midiã (Êx 1:1-2:25), que inicia o primeiro bloco, é similar ao movimento de Israel do Egito para Midiã (Êx 15:22-18:27), que introduz o segundo bloco. Em segundo lugar, os dois chamados de Moisés e os dois confrontos de Yahweh com Faraó (o primeiro em Êx 3:1-6:1 e o segundo em Êx 6:2-14:31), no primeiro bloco, são comparáveis às duas alianças de Yahweh com Israel e suas respectivas tábuas da lei (a primeira aliança em Êx 19-31 e a segunda em Êx 32-40), no segundo bloco literário. Finalmente, Smith (1997) estipula que a seção que encerra o primeiro bloco (Egito, Êx 1:1-15:21) exerce papel central no livro como um todo e, conseqüentemente, na transição para o segundo bloco (Sinai, Êx 15:22-40:38). Essa seção se refere ao cântico da vitória (Êx 15:1-21), que retrata o conflito entre os poderes do Egito (Faraó) e do Sinai (Yahweh).

A afirmação de Smith (1997, p. 183) de que o cântico da vitória (Êx 15:1-21) constitui “o centro pivotal do livro”¹⁴ se assemelha à ênfase de Levenson (1993, p. 140), que advoga que para determinarmos “as categorias pelas quais o êxodo deve ser entendido, devemos ir primeira e mais proveitosamente ao cântico do mar”¹⁵. Existem várias propostas acerca da organização do conteúdo do cântico. Osborn e Hatton (1999) destacam três divisões básicas: Yahweh derrota os egípcios (Êx 15:2-6), Yahweh é maior que outros deuses (Êx 15:7-11) e Yahweh estabelecerá seu povo (Êx 15:12-17). Cada divisão termina “com uma símile seguida por um bicólon endereçado a Deus na qual a frase de abertura é repetido no segundo cólon (Êx 15:5b-6, 10b-11, 16a-b)” (TIGAY, 2014, p. 127).¹⁶ Para Nahum Sarna (1991), há uma

¹² “uses the pilgrimage pattern to describe the journey of Moses, first alone and then with the Israelites.”

¹³ “in the two halves of the book the lives of Moses and the Israelites are parallel in general terms: both flee Egypt and both come to the divine mountain and receive the divine word.”

¹⁴ “the pivoting center of the book.”

¹⁵ “To determine the categories in which the exodus should be conceived, we first go most profitably to the Song of the Sea.”

¹⁶ “with a simile followed by a bicolon addressed to God in which the opening phrase is repeated in the second colon (vv. 5b-6, 10b-11, 16a-b)”

celebração do triunfo de Deus sobre os inimigos egípcios (Êx 15:1-10), uma afirmação acerca da incomparabilidade de Deus (Êx 15:11-13), uma descrição do impacto desses eventos grandiosos para os povos vizinhos (Êx 15:14-16) e um olhar prospectivo para uma situação futura (Êx 15:17-18). Portanto, em linhas gerais, o cântico celebra as ações de Deus no passado e no futuro. Como Smith (1997, p. 218) indica, “o poema em Êxodo 15 recapitula os eventos precedentes e futuros do livro. O capítulo reúne o passado e o presente de Israel em um momento poético que tem sido paradigmático por séculos.”¹⁷ Isso confirma a ideia de centralidade desse cântico em Êxodo, qualificando-o como seção de transição para eventos passados e futuros na narrativa.

Se os eventos passados dos capítulos que antecedem Êxodo 15 se referem à ação divina contra os egípcios, permitindo a peregrinação do povo israelita que deixa o Egito, os eventos futuros se caracterizam pelo ponto final dessa peregrinação. Em outras palavras, enquanto as ações passadas destacam o ponto de partida da peregrinação, os eventos futuros apontam para o destino dela. Curiosamente, o destino futuro da peregrinação é o santuário de Deus. Muito embora o santuário seja enfatizado no final do cântico (Êx 15:17), há uma possível alusão a ele no início (Êx 15:2) e na segunda metade (Êx 15:13) do texto.

A possível alusão ao santuário em 15:2b não é comumente adotada pelas traduções bíblicas. Entretanto, a versão judaica de referência em inglês faz essa opção: “This is my God and I will *enshrine* Him; The God of my father, and I will exalt Him.” (NJPS *Tanakh*, ênfase suprida). Sarna (1991, p. 77) explica que a expressão “I will enshrine Him” (וַאֲנִי אֶבְנֶה לָּהּ) comunica a ideia de “construir para Ele um santuário ou templo”¹⁸. Essa versão relaciona o verbo *בנה* com o substantivo de mesma raiz *בנין*, que significa basicamente habitação e aparece no v. 13 do cântico (SARNA, 1991; BROWN; DRIVER, BRIGGS, 1977; KOEHLER *et al*, 1994-2000). É interessante notar que a versão em português ARC também segue essa opção de

¹⁷ “The two halves of the poem in Exodus 15 recapitulate the preceding and following events of the book. The chapter draws together Israel’s past and future in one poetic moment that has been paradigmatic for centuries.”

¹⁸ “Build Him a shrine or temple.”

tradução: “este é o meu Deus; portanto *lhe farei uma habitação*; ele é o Deus de meu pai; por isso, o exaltarei” (ênfase suprida). À luz da tradução mais comum “eu o louvarei” para אֲשַׁבְּחֶנּוּ (ARA, NVI, TEB) e da afirmação “o exaltarei” no final do verso (ARA, ARC, NVI, TEB), parece ser plausível argumentar que a opção pela tradução que comunica a ideia de fazer uma habitação ou santuário para Deus deve ser entendida no sentido de adoração. Atento à possibilidade dessa opção, Smith (1997, p. 214) postula que “um detalhe na primeira parte do poema talvez toque no tema da construção do templo na segunda parte”¹⁹. Contudo, mesmo que essa opção seja descartada como tradução, “pelo menos em termos de jogo de palavras” a terminologia utilizada “antecipa o tema do santuário na segunda parte do poema”²⁰ (SMITH, 1997, p. 214).

Na segunda parte do cântico, como indicado acima, a raiz נה aparece na forma de substantivo (נְהָ) em 13b. O verso afirma que o Senhor leva o seu povo para a “santa morada” (TEB) dele ou “à habitação da tua santidade” (ARA, ARC) (אֶל-נְהָ קִדְשְׁךָ). Existem pelo menos dois debates importantes em relação à essa declaração. O primeiro diz respeito à identificação dessa santa habitação. Osborn e Hatton (1999) problematizam essa discussão ao afirmarem que não há absoluta clareza se o lugar de habitação divina nesse verso se refere à terra prometida ou ao santuário ou montanha de Êx 15:17. Como Sarna (1991) ressalta, a expressão em questão tem sido interpretada de diversas formas: o templo no monte Sião, o Monte Sinai e a terra de Israel. Embora Durham (1987) pareça favorecer a interpretação de Sião, especialmente por conta da relação de Êx 15:13 e 17, ele reconhece certa ambiguidade na linguagem de Êx 15:13b, que é capaz de abrigar essas diversas possibilidades.

Adicionalmente, o segundo debate significativo sobre esse verso se caracteriza pela divergência em relação ao tempo verbal do “levar” o povo para esse lugar santo. Em geral, as traduções bíblicas seguem a tendência mais comum de interpretação da conjugação no aspecto perfeito dos verbos hebraicos, neste caso

¹⁹ “One detail in the first part of the poem perhaps plays on the theme of temple-building in the second part.”

²⁰ “at least in terms of word-play, anticipates the theme of the sanctuary in the second half of the poem.”

נהל e נחה, que comunicam a ideia de guiar/conduzir e iniciam Êx 15:13a e 13b na Bíblia hebraica. Isto é, a maior parte das traduções enfatiza que essas ações estão completas, ao adotar a tradução em português para o tempo passado: “guiaste”, “levaste” ou “conduziste” (ARA, ARC, TEB, BJ). Mas essa não parece ser necessariamente a única possibilidade de tradução. Walker-Jones (2003, p. 89) sublinha que o perfeito no hebraico “descreve não uma ação completa mas uma ação vista como *uma situação ou evento completo, inteiro*”.²¹ Uma aproximação desse conceito seria a categoria semântica de “futuro retórico”, que é uma das possibilidades do aspecto perfeito na língua hebraica. Conforme Arnold e Choi (2003, p. 55-56), o futuro retórico

expressa uma ação ou situação futura vívida, que ainda não é uma realidade, mas é considerada certa do ponto de vista retórico do narrador. Como dispositivo retórico, o perfeito apresenta eventos futuros como se eles já tivessem ocorrido, o que frequentemente requer o presente ou o futuro na tradução²². (ARNOLD; CHOI, 2003, p. 55-56).

À luz dessa compreensão, é interessante observar a NVI, que adota a conjugação no presente: “Com o teu amor *conduzes* o povo que resgataste; com a tua força tu o *levas* à tua santa habitação” (Êx. 15:13, ênfase suprida). Comparativamente, versões de referência em inglês também parecem seguir a perspectiva do perfeito retórico. A NJPS *Tanakh* oferece uma tradução com verbos no presente: “In Your love You *lead* the people You redeemed; In Your strength You *guide* them to Your holy abode” (ênfase suprida). Já a *New English Translation* (NET) coloca os verbos no futuro: “By your loyal love you *will lead* the people whom you have redeemed; you *will guide* them by your strength to your holy dwelling place” (ênfase suprida). Osborn e Hatton (1999, p. 368) realçam a complexidade da decisão de tradução ao ressaltarem o caráter poético do cântico: “O problema em determinar o período temporal pretendido se torna especialmente difícil com a poesia hebraica”, visto que esta “tende a usar menos palavras em uma

²¹ “The Hebrew perfect, however, describes not a completed action but instead an action viewed as *a complete, whole situation, or event*.”

²² “expresses a vivid future action or situation, which is not yet a reality but considered a certainty from the speaker’s rhetorical point of view. As a rhetorical device, the perfect presents future events as if they have already occurred, which often requires the present or future in translation”.

brevidade de estilo, a sintaxe é menos estruturada e o contexto de tempo para os verbos é menos definitivo”²³.

De maneira curiosa, o texto que explicitamente enfatiza o santuário no final do poema, a saber, Êx 15:17, utiliza verbos hebraicos no perfeito e no imperfeito. Quando os verbos descrevem a guia divina em relação ao povo, eles aparecem no imperfeito (תָּבִיאָם וְתַצְמֵאם). Por sua vez, quando os verbos retratam a ação divina de estabelecer o santuário (מִקְדָּשׁ), o aspecto é o perfeito (פָּעַלְתָּ e כּוֹנְנָה). Assim, o poema parece retratar o estabelecimento do santuário como evento completo e a guia do povo até ali como situação incompleta. À luz da complexidade indicada no parágrafo anterior acerca da escolha dos tempos verbais na tradução, versões em inglês como a *New Revised Standard Version* (NRSV)²⁴ e a *The New English Bible* (NEB)²⁵ obscurecem a distinção entre os aspectos perfeito e imperfeito dos verbos hebraicos ao traduzirem todos eles no tempo passado. Por outro lado, a TEB²⁶ opta por salientar essa distinção, mas adotando um caminho diferente da maioria das versões, ao traduzir no tempo presente os verbos hebraicos no imperfeito. Com efeito, a maioria das versões, como exemplificado pela ARA²⁷, ARC²⁸, BJ²⁹ e NJPS *Tanakh*³⁰, que também opta por demarcar essa distinção do aspecto dos verbos, prefere traduzir no tempo futuro os verbos hebraicos no imperfeito.

Um dos elementos interpretativos que tendem a influenciar a decisão de tradução desses verbos hebraicos no imperfeito é a identificação do santuário (מִקְדָּשׁ). O termo מִקְדָּשׁ é antecedido em Êx 15:17 pelas expressões paralelas בְּהַר נְחֻלְתֶּךָ

²³ “The problem of determining the intended time frame becomes especially difficult with Hebrew poetry,” “which tends to use fewer words in a brevity of style, the syntax is less structured, and a time context for the verbs is less definitive.”

²⁴ “You brought them in and planted them on the mountain of your own possession, the place, O LORD, that you made your abode, the sanctuary, O LORD, that your hands have established.” Ênfase suprida.

²⁵ “Thou broughtest them in and didst plant them in the mount that is thy possession, the dwelling-place, O LORD, of thy own making, the sanctuary, O LORD, which thy own hands prepared.” Ênfase suprida.

²⁶ “Tu o fazes entrar e o plantas sobre a montanha que é teu patrimônio. Preparaste, Senhor, um lugar para que nele habites. Tuas mãos fundaram um santuário, ó Senhor”. Ênfase suprida.

²⁷ “Tu o introduzirás e o plantarás no monte da tua herança, no lugar que aparelhaste, ó SENHOR, para a tua habitação, no santuário, ó Senhor, que as tuas mãos estabeleceram”. Ênfase suprida.

²⁸ “Tu os introduzirás e os plantarás no monte da tua herança, no lugar que tu, ó SENHOR, aparelhaste para a tua habitação; no santuário, ó Senhor, que as tuas mãos estabeleceram”. Ênfase suprida.

²⁹ “Tu os conduzirás e plantarás sobre a montanha, a tua herança, lugar onde fizeste, ó lahweh, a tua residência, santuário, lahweh, que as tuas mãos prepararam”. Ênfase suprida.

³⁰ “You will bring them and plant them in Your own mountain, The place You made to dwell in, O LORD, The sanctuary, O LORD, which Your hands established.” Ênfase suprida.

e מִכּוֹן לְשִׁבְתָּךְ, que se referem respectivamente ao monte da herança do Senhor e ao lugar para sua habitação. A associação desses termos parece retratar o santuário como monte e lugar de habitação divina. Vários intérpretes identificam esse santuário com Sião (OSBORN; HATTON, 1999; DURHAM, 1987; STUART, 2006), como referência ao templo de Jerusalém (Sl 43:3; 48:1-3). Para Durham (1987), há uma certa ambiguidade na linguagem do monte entre o Sinai no deserto e Sião na terra de Israel em Canaã, onde Sião, isto é, o templo em Jerusalém, seria o novo Sinai. Por sua vez, a interpretação de Sarna (1991) é ainda mais detalhada. Ele sugere que o cântico encerra em Êx 15:17-18 com

uma afirmação de confiança na promessa que a redenção, por parte de Deus, de Israel do Egito culminará na construção de um templo. Essa ideia é expressa em Deuteronômio 12:9-11 e ecoa no discurso de Salomão de dedicação no término do templo de Jerusalém (1 Reis 8:56)³¹. (SARNA, 1991, p. 81).

De fato, é possível afirmar que “esse evento encerra a era do Êxodo”, como “ilustrado pelo autor do livro de Reis, que data a construção do templo de acordo com o Êxodo, que é a única contagem desse tipo na Bíblia (1 Reis 6:1)”³² (SARNA, 1991, p. 81-82). Sarna (1991, p. 82) ainda advoga uma correspondência cósmica de santuários, isto é, entre o santuário terrestre e o santuário celestial. Visto que “há uma noção amplamente difundida de que o santuário terrestre é uma réplica de um protótipo ideal celestial”³³, o poema parece fazer uma fusão desses dois santuários. Nesse caso, a ideia de se levar o povo ao santuário de Deus assume também dimensões cósmicas.

É interessante notar que a peregrinação implícita na jornada do povo até o santuário de Deus nesse cântico recebe contornos litúrgicos na tradição judaica. Conforme Tigay (2014, p. 127) destaca, “na oração judaica, o poema inteiro é recitado cada manhã nas orações preliminares, e Êx 15:11 e 18 são recitados seguindo a oração do Shemá da manhã e da tarde, como parte da aceitação diária

³¹ “The Song at the Sea closes with an affirmation of confidence in the promise that God’s redemption of Israel from Egypt will culminate in the building of a Temple. This idea is expressed in Deuteronomy 12:9–11 and echoed in King Solomon’s dedicatory speech at the completion of the Temple in Jerusalem (1 Kings 8:56)”.

³² “That this event closes the Exodus era is well illustrated by the author of the Book of Kings, who dates the building of the Temple according to the Exodus, the only such chronological reckoning in the Bible (1 Kings 6:1)”.

³³ “There is a widespread notion that the earthly sanctuary is but a replica of an ideal celestial prototype”.

do reinado de Deus”³⁴. Aliás, do ponto de vista estilístico do texto, que inclui características como repetição, ritmo e rima, o poema apresenta uma “qualidade litúrgica” para uso em adorações públicas regulares (OSBORN; HATTON, 1999, p. 355). Sarna (1991) explica que, no período do segundo templo, as ofertas diárias/contínuas sacerdotais (*tamid*) dos sábados à tarde eram acompanhadas pelo coral de levitas, que cantava Êx 15:1-10, sendo que estes versos eram entoados durante uma semana, ao passo que o resto do cântico era entoado no próximo sábado. Por sua vez, depois da destruição do templo, duas práticas podiam ser observadas na tradição judaica. Entre as comunidades palestinas, o costume levítico foi continuado, sem o rito do sacrifício. Já nas comunidades judaicas em Roma, o cântico inteiro foi incorporado como parte do culto diário da manhã. A longo prazo, essa prática gradualmente se tornou universal na tradição judaica.

Embora o tema da peregrinação seja conceitualmente delineado no movimento de saída do Egito na direção do santuário de Deus, para usarmos a linguagem do cântico de Êx 15:17, a terminologia específica de peregrinação (גֵּר) em Êxodo é utilizada para descrever particularmente Moisés (Êx 2:22; 18:3) e o povo de Israel (Êx 22:20; 23:9; cf. Lv 19:34; Dt 10:19; 23:8) como forasteiros em terra estrangeira. No caso de Moisés, a sua condição de estrangeiro é mencionada como razão para o nome de seu filho Gérson (גֵּרְשׁוֹן), cuja palavra hebraica é similar ao termo גֵּר. No caso do povo, a lembrança de sua condição como estrangeiro no Egito deveria servir de estímulo para o bom tratamento de estrangeiros por parte dos israelitas. Curiosamente, a caracterização de estrangeiro e peregrino não marcava apenas a identidade de Moisés e o povo, bem como a jornada deles do Egito até ao santuário de Deus (Êx 15:17), mas qualificava também o tabernáculo que acompanharia a jornada do povo de Israel (Êx 40:38), servindo de algum modo como uma antecipação parcial (Êx 25:8-9) da experiência do santuário indicado como destino final da jornada no cântico de Êx 15:17. Conforme George (2009) enfatiza, as narrativas da construção do tabernáculo em Êxodo (capítulos 25-31, 35-50) ressaltam a criação de um espaço específico e particular que não se

³⁴ “In Jewish prayer, the entire poem is recited every morning in the preliminary prayers, and vv. 11 and 18 are recited following the Shema prayer morning and evening, as part of the daily acceptance of God’s kingship, the Jewish declaration of allegiance to God”.

estabelece em lugar fixo. Nesse contexto, “o tabernáculo é [...] um espaço que expressa algo da identidade social de Israel”³⁵ (GEORGE, 2009, p. 8). Conquanto o foco da discussão de George não esteja no tema da peregrinação de Israel, suas palavras podem ser usadas com eloquência para salientar a ideia de que um tabernáculo móvel no deserto espelha a condição de um povo em jornada. Aliás, a identificação do tabernáculo com a condição de peregrinação é tão enfática na narrativa de Êxodo que ele não apenas acompanha o povo em sua jornada. Antes, o tabernáculo tem papel preponderante na coordenação dessa jornada na narrativa, na medida em que a imagem de uma nuvem que se levanta de sobre ele indica a continuação da jornada (Êx 40:36-38). É interessante notar que essa é a tônica final do livro de Êxodo, que termina exatamente com a palavra מְצַיֵּחַ, ao descrever as jornadas de Israel.

Em resumo, essa leitura teológica da narrativa de Êxodo sugere um paradigma de peregrinação, tanto do ponto de vista individual (Moisés), mas sobretudo da perspectiva coletiva (povo de Israel). Esse paradigma pode ser observado na indicação da condição de Moisés e do povo de Israel enquanto estrangeiros, como também no movimento de saída do Egito rumo ao lugar da habitação de Deus, conforme enfatizado pelo cântico do mar. Todavia, esse movimento não pode ser delineado como um deslocamento meramente geográfico na narrativa. De fato, a complexidade da compreensão desse movimento de peregrinação se caracteriza pela ambiguidade da identificação do lugar da habitação de Deus, o uso litúrgico do cântico do mar na tradição judaica e do caráter móvel do tabernáculo do deserto que aparece na narrativa. Enquanto indicação do destino final da jornada peregrina do povo, o lugar de habitação ou santuário de Deus recebe diferentes identificações, por parte dos intérpretes, conforme indicado acima. Para adicionar um nível ainda maior de complexidade, essas identificações não parecem ser mutuamente excludentes. Isso significa que o Sinai, o templo em Sião/Jerusalém e o templo celestial apontam para diferentes experiências espaciais, tendo em vista as suas diferentes localidades geográficas,

³⁵ “The tabernacle is, in other words, a space expressing something of the social identity of Israel”.

bem como para diferentes experiências temporais, levando em conta que esses diferentes lugares identificam diferentes momentos da jornada na trajetória narrativa de Israel. A abrangência de diferentes experiências espaciais (diferentes lugares) e temporais (diferentes momentos) na jornada de peregrinação parece ser encapsulada pela liminaridade dessa peregrinação, isto é, na experiência espiritual ou religiosa do povo peregrino, na medida em que o cântico do mar se faz presente nas práticas litúrgicas da tradição judaica, em diferentes lugares geográficos e em diferentes momentos na história dessa tradição. Outro elemento que aponta para a abrangência de diferentes lugares e momentos na jornada de peregrinação é a figura do tabernáculo móvel do deserto, que embora traga a imagem do destino final, é parte crucial da própria peregrinação na narrativa, se fazendo presente em diferentes lugares e momentos da jornada. Embora o lugar da habitação de Deus seja o alvo final da jornada, a figura do tabernáculo móvel indica que a presença divina já está no meio do povo no próprio movimento de peregrinação, o que ressalta ainda mais a qualidade espiritual dessa peregrinação. Nesse sentido, a identidade do povo de Israel é fortemente caracterizada pela peregrinação espiritual.

3 Festas de peregrinação e o uso litúrgico de Salmos

“As três festas de peregrinação”, como chamadas por Tigay (1996, p. 152), são indicadas na Torá em Êx 23:14-17; 34:18-26; Dt 16:1-17. Essas passagens destacam que todo homem deveria aparecer diante de Deus “três vezes no ano” (Êx 23:14, 17; 34:23-24; Dt 16:16 ARA) para as festas dos pães asmos/ázimos (חג המצות), das semanas (חג השבועות) e dos tabernáculos (חג הסוכות), respectivamente (Dt 16:16). Essas festas eram reguladas temporalmente pelo calendário específico das colheitas. A primeira festa ocorria na primavera, na época da colheita da cevada, mais especificamente no primeiro mês do calendário religioso judaico (abib), que marcava a saída do Egito (Êx 23:15; 34:18; Dt 16:1), sendo associada à Páscoa (Êx 34:25; Dt 16:1-8). A segunda festa ocorria entre o final da primavera e o início do verão, e se vinculava à colheita de trigo (Êx 34:22). Finalmente, a terceira festa era marcada pela colheita do final do ano religioso judaico (Êx 23:16), no outono,

quando a colheita era estocada para o inverno. Contudo, as festas também eram reguladas do ponto de vista espacial, ou geográfico. Isso significa que o santuário de Deus seria o centro dessas festividades, o que demandaria uma jornada ou peregrinação até o santuário. A ênfase na centralidade desse lugar aparece em vários momentos das descrições dessas festas de peregrinação. Em Êxodo, os primeiros frutos das colheitas deveriam ser trazidos “da tua terra [...] à casa do Senhor” (Êx 23:19; 34:26 ARA). Em Deuteronômio, a ideia de aparecer perante o Senhor é qualificada espacialmente pela expressão “no lugar que” ele “escolher” (Dt 16:16 ARA) ou, mais especificamente, “no lugar que o Senhor escolher para ali fazer habitar o seu nome” (Dt 16:2 ARA). De fato, Deuteronômio repete essa ênfase na descrição individual de cada uma das festas (Dt 16:5-7, 11, 15), sendo que na descrição da primeira festa de peregrinação ele ressalta, de maneira ainda mais incisiva, essa regulamentação de caráter espacial: “Não poderás sacrificar a Páscoa *em nenhuma das tuas cidades* que te dá o Senhor, teu Deus, *senão no lugar* que o Senhor, teu Deus, escolher para fazer habitar o seu nome” (Dt 16:5-6 ARA, ênfase suprida). Conforme Tigay (1996, p. 152) comenta, “os principais temas dessas festas são a comemoração do êxodo e a gratidão pela colheita”.³⁶ Ademais, essas três festas só poderiam ser observadas por meio da presença da pessoa no santuário escolhido por Deus (TIGAY, 1996).

Em sua descrição da peregrinação judaica no primeiro século, Safrai (1974) pontua que as três festas de peregrinação marcavam de forma especial o relacionamento do povo com o templo de Jerusalém. “Em cada uma dessas festas, milhares de peregrinos da Judeia, Galileia e da diáspora vinham até o templo”³⁷ (SAFRAI, 1974, p. 898). Em realidade, por conta dessa prática, muitos judeus se preparavam financeiramente em anos prévios para as visitas ao templo, para que eles tivessem condições de custear as despesas substanciais da jornada e das ofertas prescritas da peregrinação (SAFRAI, 1974). Em fontes pós-bíblicas, como a *Mishná* (NEUSNER, 1988), existem algumas informações sobre como as primícias da colheita eram levadas ao templo no contexto das festas de peregrinação. Na

³⁶ “The main themes of these festivals are commemoration of the Exodus and gratitude for the harvest”.

³⁷ “At each of these feasts, ten thousands of pilgrims from Judaea, Galilee and the Diaspora went up to the Temple”.

primeira divisão de agricultura, o tratado *Bikkurim* (primeiros frutos), particularmente as seções 3.2-5, indica como as primícias eram trazidas ao templo pelos peregrinos na tradição judaica. Dentre as características da peregrinação mencionadas ali, destaca-se a presença da música no movimento de peregrinação. A música era tocada por um flautista até os peregrinos chegarem perto de Jerusalém (*Bikkurim* 3.3). Novamente, o flautista (Is 30:29) tocava até eles chegarem ao monte do templo. Ao chegarem no pátio do templo (especialmente mencionada aqui é a chegada do rei Agripa no pátio do templo com suas primícias), os levitas cantavam o salmo 30:13³⁸ (*Bikkurim* 3.4) – “Eu te exaltarei, Senhor, pois tu me reergueste e não deixaste que os meus inimigos se divertissem à minha custa” (NVI).

De fato, o papel da música no contexto da peregrinação até o templo indica o uso litúrgico das Escrituras, particularmente o livro de Salmos, que de acordo com a *Mishná* era cantado nas festas de peregrinação. Na própria divisão dos Salmos em 5 livros, o último deles (capítulos 107-150) contém em sua maioria cânticos litúrgicos para as festas de peregrinação do templo (BERLIN; BRETTTLER, 2014). De forma mais específica, a coleção dos capítulos 120-134 é conhecida como cânticos das subidas, indicando que esses eles eram tradicionalmente entoados no contexto da jornada de peregrinos que subiam para Jerusalém para as festividades do templo (BERLIN; BRETTTLER, 2014; CRAIGIE, 2004). Além disso, os capítulos 113-118 formam uma coleção particular, conhecida como *Hallel* egípcio, que era liturgicamente utilizado nas festividades de peregrinação da Páscoa (CRAIGIE, 2004; ELBOGEN, 1993; HAYES, 1999).

Smith (1992, p. 156) se refere aos Salmos “como um livro para peregrinos”. A *Mishná* indica que os salmos de *Hallel* (Sl 113-118) eram proclamados pelos levitas nos rituais da Páscoa (*Pesahim* 5.7; 10.6-7). Além disso, esses salmos deveriam ser recitados nos momentos em que a Páscoa era preparada e comida (*Pesahim* 9.3; 10:6-7). No contexto da festa dos tabernáculos, os salmos de *Hallel* também são mencionados na *Mishná*, com ênfases no início e no final do salmo 118 e também

³⁸ Verso 2 na BH.

no v. 25 (*Sukkah* 3.9). Ela também salienta a repetição dos últimos nove versos do Sl 118 (*Sukkah* 3.11). Ademais, encontramos o relato de pessoas andando uma vez ao redor do altar, orando o Sl 118:25, em todos os dias da festividade (*Sukkah* 4.5). Aliás, os salmos de *Hallel* e a celebração festa dos tabernáculos duram oito dias (*Sukkah* 4.1; 4.8). Além disso, ela enfatiza a prática dos cânticos e dos levitas tocando instrumentos nos 15 degraus que descem do pátio dos israelitas para o pátio das mulheres, e correspondem aos 15 cânticos de subida (caps. 120-134) dos salmos (*Sukkah* 5.4).

Conforme Smith (1992) sintetiza, as três festas de peregrinação recapitulam eventos marcantes da tradição judaica, entre a saída do Egito e a entrada na terra prometida. A Páscoa inicia a série com a celebração do êxodo. A festa das semanas (pentecostes) comemora o dom divino da Torá no monte Sinai. Finalizando a sequência, a festa dos tabernáculos lembra os 40 anos no deserto, subsequentes à recepção da Torá. Curiosamente, as três festas de peregrinação comemoram precisamente momentos de peregrinação na tradição judaica, o movimento do êxodo à terra prometida. Smith (1992) destaca alguns salmos entre os cânticos de *Hallel* e de subida que são úteis para a percepção das festas de peregrinação. O Sl 114, por exemplo, sublinha a saída de Israel do Egito (v. 1). Já o Sl 122 expressa o regozijo de ir ao templo, que parece ser bem aplicado ao contexto das festividades de peregrinação: “Alegrei-me quando me disseram: Vamos à Casa do Senhor” (v. 1 ARA). Jerusalém é a cidade “para onde sobem as tribos, as tribos do Senhor [...] para renderem graças ao nome do Senhor” (v. 4 ARA).

Ademais, Smith (1992) discerne indicações litúrgicas, de possível relação com a peregrinação ao santuário, em outras partes do livro de Salmos. No Sl 84, o salmista expressa seu amor pelo santuário de Deus (vv. 1-4, 10) e menciona aqueles que “vão indo de força em força; cada um deles aparece diante de Deus em Sião” (v. 7 ARA). No Sl 42, o salmista lembra com emoção de como ele passava “com a multidão do povo e os guiava em procissão à Casa de Deus, entre gritos de alegria e louvor, multidão em festa” (v. 4 ARA). Já no salmo subsequente, ele descreve com alegria a sua jornada ao santuário: “Envia a tua luz e a tua verdade, para que me

guiem e me levem ao teu santo monte e aos teus tabernáculos. Então, irei ao altar de Deus, de Deus, que é a minha grande alegria; ao som da harpa eu te louvarei, ó Deus, Deus meu” (Sl 43:3-4 ARA). De fato, a visita ao santuário se caracteriza pela contemplação da glória e beleza divina (Sl 63:2; 27:4). Nos Salmos 15 e 24, a integridade sintetiza o perfil daqueles que sobem (24:3) ou peregrinam (15:1, verbo גור, traduzido em inglês como *sojourn* na NJPS) ao tabernáculo de Deus, no santo monte do Senhor.

Como Smith (1992) ressalta, a culminação da peregrinação é a experiência religiosa de Deus no templo. Nesse sentido, “o templo era um objeto de desejo e a razão da peregrinação”³⁹ (p. 163). Aliás, o desejo de peregrinar/habitar (verbo גור, Sl 61:4 ARA, 61:5 BH) ou morar/habitar (verbo ישב, Sl 23:6; 27:4) na casa/santuário de Deus para sempre não é uma afirmação incomum nos salmos (Sl 61:4; 23:6; 27:4). Com respeito ao desejo de habitação na casa do Senhor no salmo 23, Smith (1992, p. 164) considera esse salmo “o protótipo do salmo de peregrinação”, visto que ele “faz da perspectiva interna, a jornada espiritual, o ponto focal. A peregrinação é expressa precisamente como interna”⁴⁰. Com efeito, o poema destaca diferentes aspectos da proteção divina durante a peregrinação da vida. Nos vv. 2-3, Deus está *na frente* do salmista, guiando-o e protegendo-o. No v. 4, Deus está *com* o salmista, na jornada que se situa no vale da sombra da morte. Por sua vez, no v. 6 o salmista é *seguido* pela bondade e misericórdia divina. Nessa perspectiva, a peregrinação não é apenas a peregrinação de uma festa, mas da vida inteira (SMITH, 1992). De fato, a peregrinação se torna uma lente para se enxergar a vida como um todo. Para Smith (1992, p. 165), “o salmo 23 incorpora a forma de peregrinação e reconta a jornada espiritual do seu autor”⁴¹. Não é por acaso que, não apenas o salmo 23, mas o livro de Salmos como um todo é conhecido como um livro de espiritualidade (BRUEGGEMANN, 2002).

³⁹ “the temple was an object of longing and the reason for pilgrimage”.

⁴⁰ “the prototype of the pilgrimage psalm [...] Psalm 23 makes the internal perspective, the spiritual journey, the focal point. The pilgrimage is rendered precisely as an internal one”.

⁴¹ “Psalm 23 embodies the form of the pilgrimage and recounts the spiritual journey of its author”.

Tendo em vista que esse salmo não apresenta indicações de seu contexto histórico ou geográfico, Smith (1992) destaca que a forma de peregrinação ele evoca é a jornada espiritual que transcende os contextos específicos de tempo (circunstância histórica específica) e espaço (ambiente geográfico específico). É precisamente nessa característica transcendente da peregrinação que Smith (1992) visualiza o grande potencial dos Salmos como um livro para peregrinos. Ele enfatiza que a leitura dos Salmos inclui dois grupos de adoradores que estão bem distantes do ponto de vista do tempo e do espaço. O primeiro grupo corresponde aos peregrinos do antigo Israel, que expressaram por meio dos salmos a sua jornada até a presença do Deus de Israel. Por sua vez, o segundo grupo diz respeito aos peregrinos que nos diferentes períodos históricos e geográficos tiveram e, no caso dos adoradores atuais, ainda têm avançado em sua jornada até a presença de Deus por meio da oração dos Salmos. Assim, “os peregrinos dos salmos bíblicos se tornaram modelos para os peregrinos subsequentes ao redor do mundo”⁴² (SMITH, 1992, p. 156). Aliás, um interessante indicador dessa perspectiva da vida como um todo como forma de peregrinação são as ocorrências de אֲנִי nos Salmos, onde o próprio salmista, em suas orações a Deus, descreve a si mesmo como estrangeiro ou peregrino na terra (Sl 119:19, 54; 39:12 ARA, 39:13 BH; 1Cr 29:15).

Conclusão

O presente artigo delineou traços da teologia da peregrinação, com particular referência ao santuário divino, nas perspectivas de leitura teológica da peregrinação em Gênesis, Êxodo e Salmos. Em Gênesis, destaca-se o movimento de peregrinação itinerante que transcende o deslocamento geográfico em termos de experiência espiritual ou religiosa do peregrino. Nesse sentido, o lugar sagrado é visto no contexto de movimento e a própria vida humana como um todo é interpretada como peregrinação. Em Êxodo, o paradigma da peregrinação enfatiza a condição de estrangeiros que saem do Egito rumo ao lugar da habitação de Deus. Novamente, essa peregrinação transcende o deslocamento geográfico em termos de

⁴² “The pilgrims of the biblical psalms have become models for subsequent pilgrims worldwide”.

experiência espiritual ou religiosa do peregrino, que se observa especialmente na ambiguidade temporal e espacial da identificação do lugar sagrado da habitação de Deus e do uso litúrgico do cântico do mar na tradição judaica. Dada a qualidade espiritual da peregrinação, a própria identidade de Israel é caracterizada pela peregrinação. Finalmente, nos salmos a culminação da peregrinação é a experiência religiosa de Deus no templo. Nessa jornada espiritual, a peregrinação caracteriza a vida humana como um todo, transcendendo os contextos específicos de localização histórica e geográfica. De modo geral, a tradição teológica da peregrinação na Bíblia hebraica serve de base para a experiência espiritual contemporânea, onde a vida como um todo é interpretada em termos de peregrinação.

REFERÊNCIAS

- AMIROU, Rachid. **Imaginaire touristique et sociabilité du voyage**. Paris: Presses universitaires de France, 1995.
- ARNOLD, Bill T.; CHOI, John H. **A guide to biblical Hebrew syntax**. New York: Cambridge University Press, 2003.
- BENJAMIN, Walter. **Illuminations: essays and reflections**. Translated by Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1969.
- BERLIN, Adele; BRETTLER, Marc Zvi. Psalms: introduction and annotations. In: BERLIN, Adele; BRETTLER, Marc Zvi (Org.). **The Jewish study Bible**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2014. p. 1265-1436.
- BRODSKY, Harold. Bethel (Place). In: FREEDMAN, David N. (Org.). **The anchor Yale Bible dictionary**. New York: Doubleday, 1992. p. 710-712.
- BROWN, Francis; DRIVER, Samuel Rolles; BRIGGS, Charles Augustus. **Enhanced brown-driver-Briggs Hebrew and English lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- BRUEGGEMANN, Walter. **Spirituality of the psalms**. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- CRAIGIE, Peter C. **Word biblical commentary: psalm 1-50**. 2. ed. Nashville: Nelson Reference and Electronic, 2004.
- DURHAM, John I. **Word biblical commentary: exodus**. Waco: Word Books, 1987.

- ELBOGEN, Ismar. **Jewish liturgy: a comprehensive history**. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993.
- GEORGE, Mark K. **Israel's tabernacle as social space**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- GORMAN JR., Frank H. **The ideology of ritual: space, time, and status in the priestly theology**. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- GRABURN, Nelson. The anthropology of tourism. **Annals of Tourism Research**, Menomonie, v. 10, n. 1, p. 9-33, 1983.
- HAYES, ELIZABETH. The unity of the egyptian hallel: psalms 113–18. **Bulletin for Biblical Research**, Winona Lake, v. 9, n. 1, p. 145-56, 1999.
- JENSON, Philip P. **Graded holiness: a key to the priestly conception of the world**. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- KIRST, Nelson *et al.* **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. 25. ed. São Leopoldo: Vozes, 2011.
- KOEHLER, Ludwig *et al.* **The hebrew and aramaic lexicon of the Old Testament**. Leiden: E.J. Brill, 1994–2000.
- LEVENSON, Jon D. Genesis: introductions and annotations. In: BERLIN, Adele; BRETTLER, Marc Zvi (Org.). **The Jewish study Bible**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2014. p. 7-94.
- LEVENSON, Jon Douglas. **The Hebrew Bible, the Old Testament, and historical criticism: jews and christians in biblical studies**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1993.
- MAIO, Carlos Alberto. Turismo religioso e desenvolvimento local. **Publicatio UEPG: Ciências Humanas, Linguística, Letras e Artes**, [S. l.], v. 12, n. 1, 2004.
- MAYSHAR, Joram. Who was the *Toshav*? **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 133, n. 2, p. 225-246, 2014.
- NEUSNER, Jacob. **The Mishnah: a new translation**. New Haven: Yale University Press, 1988.
- OLIVEIRA, C. D. M. Viagens a santuários: uma modalidade de turismo religioso ou de religiosidade turística? **Boletim Turístico de Administração Hoteleira**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 1-110, out 2000.
- OSBORN, Noel D.; HATTON, Howard. **A handbook on exodus**. New York: United Bible Societies, 1999.

- PAZOS, Antón M. **Redefining pilgrimage**: new perspectives on historical and contemporary pilgrimages. Farnham Surrey: Ashgate, 2014.
- RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2017.
- SAFRAI, Shemuel. **The Jewish people in the first century**: historical geography, political history, social, cultural and religious life and institutions. [S.l.], Uitgeverij Van Gorcum, 1974.
- SARNA, Nahum M. **The JPS Torah commentary**: exodus. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- SCHÖKEL, Luis A. **Dicionário bíblico hebraico-português**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- SILVEIRA, Emerson José Sena Da. Turismo religioso no Brasil: uma perspectiva local e global. **Revista Turismo em Análise**, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 33–51, 2007.
- SIQUEIRA, Reinaldo W. O termo bíblico *ger*: questões sobre significado, etimologia e campo semântico. **Kerygma**, Engenheiro Coelho, v. 5, n. 2, p. 27–62, 2009.
- SMITH, Mark S. **The pilgrimage pattern in exodus**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- SMITH, Mark S. The psalms as a book for pilgrims. **Interpretation**, Richmond, v. 46, n. 2, p. 156–166, 1992.
- STEIL, C. A. Peregrinações, romarias e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABMANSSUR, E. S. (Org.). **Turismo religioso**: ensaios antropológicos sobre religião e turismo. Campinas: Papyrus, 2003. p. 29-52.
- STUART, Douglas K. **Exodus**. The new american commentary. Nashville: Broadman & Holman, 2006.
- TIGAY, Jeffrey H. Exodus: introduction and annotations. In: BERLIN, Adele; BRETTLER, Marc Zvi (Org.). **The Jewish study Bible**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2014. p. 95-192.
- TIGAY, Jeffrey H. **The JPS Torah commentary**: Deuteronomy. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
- TURNER, Edith. **Image and pilgrimage in Christian culture**. New York: Columbia University Press, 2011.
- TURNER, Victor. **Dramas, fields, and metaphors**: symbolic action in human society. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- WALKER-JONES, Arthur. **Hebrew for biblical interpretation**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

WALTON, Heather. Theological perspectives on Christian pilgrimage. **Christian pilgrimage, landscape and heritage: journeying to the sacred**. New York: Routledge, 2014. p. 22–44.

WENHAM, Gordon J. **Word Biblical commentary: Genesis 1-15**. Waco: Word Books, 1987.

WESTERMANN, Claus. **Genesis: an introduction**. Translated by John Scullion. Minneapolis: Fortress Press, 1992.