



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - UNICAP
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA – PRAC
COORDENAÇÃO DE PESQUISA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ANTONIO IVEMAR DA SILVA PONTES

**A “INFLUÊNCIA” DO MITO BABILÔNICO DA
CRIAÇÃO, ENUMA ELISH,
EM GÊNESIS 1,1—2,4a**

RECIFE
2010

ANTONIO IVEMAR DA SILVA PONTES

**A “INFLUÊNCIA” DO MITO BABILÔNICO DA
CRIAÇÃO, ENUMA ELISH,
EM GÊNESIS 1,1—2,4a**

Dissertação para defesa pública como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco.

Área de Concentração: Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni.

RECIFE
2010

PONTES, Antonio Ivemar da Silva.

A "Influência" do Mito Babilônico, Enuma Elish, em Gênesis 1,1—2,4a/Antonio Ivemar da Silva Pontes; orientador Cláudio Vianney Malzoni, 2010.

100 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2010.

1. Babilônia – Exílio - Judá. 2. Mito – Criação – Bíblia.
3. Enuma Elish – Relações – Gênesis 1,1—2,4a. I Título.

ANTONIO IVEMAR DA SILVA PONTES

**A “INFLUÊNCIA DO MITO BABILÔNICO DA CRIAÇÃO, ENUMA ELISH, EM
GÊNESIS 1,1—2,4a**

Dissertação _____ como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, por uma comissão examinadora formada pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Matthias Grenzer – PUC/SP
1º Examinador

Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior – UNICAP
2º Examinador

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni - UNICAP
3º Examinador (Orientador)

RECIFE, ____/____/ 2010.

AGRADECIMENTO

A Deus que me chamou à vida, Ele que é a fonte da Sabedoria e da Fé que me fortaleceu para perseverar nos estudos e redigir essa Dissertação.

A meus pais a quem amo e que sempre foram para mim exemplo de honestidade e dedicação, e em quem sempre encontro apoio nos momentos de alegrias e de dificuldades.

A meus irmãos que partilharam e partilham comigo os melhores momentos da minha vida.

A meus professores que desde a pré-escola me indicaram o caminho do saber e o gosto pela leitura.

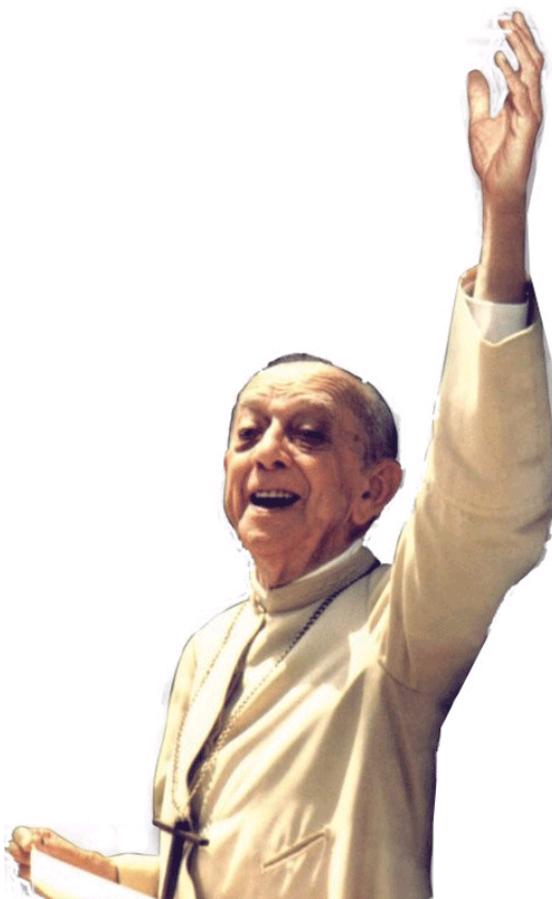
Aos amigos que me incentivaram a buscar sempre novos horizontes.

A meu bispo que foi instrumento de Deus para que eu cursasse o Mestrado.

A todos que fizeram e fazem parte da minha história de vida e que deixaram marcas positivas ou não, que me possibilitaram amadurecer através das experiências ao longo dos anos.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho àquele que foi incansável no cuidado para com os injustiçados, no anúncio de um mundo mais justo, na promoção da paz e que lembrou aos que quiseram ouvir que Deus é Pai e ama a todos sem distinção.



“É graça divina começar bem. Graça maior persistir na caminhada certa. Mas graça das graças é não desistir nunca”.

Dom Hélder Câmara

EPÍGRAFE

“Foi no exílio que Israel começou a discutir com as ideias de seus vizinhos orientais à cerca da Criação, na base de suas próprias ideias sobre a História e sobre Deus. O que levou a essas discussões foi, antes de mais nada, a perda do sentido de suas próprias confissões religiosas. Pela perda da pátria, a fé na eleição de Israel devia naturalmente entrar em crise, pois foram derrubadas as colunas dessa fé: o templo, a realeza, o país. A situação de crise que daí resultou, tentaram superá-la teologicamente, por uma troca de perspectivas, a saber, da história (eleição) e da conservação do mundo, para os primórdios e para o ato da Criação constitutiva. Nessa situação os dois temas, “fé na eleição” e “conservação do mundo”, condicionaram a interpretação de que a infidelidade de Israel para com Javé abriu a porta para o caos invadir o cosmo, de sorte que, para o restabelecimento da ordem, há novamente a necessidade de um ato criador de Javé na luta contra o caos. Foi na base dessa idéia que Israel, a partir do exílio, pôde expressar o tema da eleição com a terminologia da Criação”.

(Johannes Baptist Bauer – Dicionário Bíblico Teológico, p. 73)

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1 -	Mapa da Palestina do Novo Testamento	19
Figura 2 -	Representação gráfica da concepção hebraica do mundo	62
Figura 3 -	Marduk derrota Tiamat, a temida deusa das profundezas	73
Figura 4 -	Tiamat em seu corpo sólido, como dragão fêmea em seu aspecto monstruoso	74
Figura 5 -	Marduk e seu dragão mítico	75
Figura 6 -	Tiamat representada como serpente na luta contra Marduk	75

LISTA DE TABELAS

Tabela 1.	Hipótese documental clássica.....	80
Tabela 2.	As fontes literárias em Gênesis 1—11.....	85

RESUMO

Dentre os vários campos de interesse das Ciências da Religião, o sagrado e seu impacto nas culturas dos diversos povos e épocas, tem sido objeto de estudo para muitos que enveredam nesse campo tão vasto. Através de pesquisa bibliográfica, o presente trabalho, à luz das Ciências da Religião, se presta a fazer uma análise hermenêutica comparativa sobre a relação entre o poema babilônico da criação, Enuma Elish, e o relato bíblico da criação em Gênesis 1,1—2,4a. Esse estudo, que tem como base a Teologia Comparada, busca fazer uma análise sobre a influência que uma cultura exerce quando interage com outra. Pretende sinalizar algumas semelhanças e diferenças entre esses dois textos de culturas e épocas diferentes. Procura ainda ajudar o leitor a perceber de que maneira o mito pode ser entendido e de que forma ele pode ser empregado no campo científico. Após a análise do levantamento de dados, percebemos que há alguns elementos em comum entre os dois poemas. Dentre eles destacamos: a criação do universo, do firmamento, dos astros e do homem. Percebemos, portanto, que de fato, quando um povo interage com outro de cultura diferente da sua, acaba havendo uma influência mútua de um povo em relação ao outro.

Palavras chaves: Sagrado, Enuma Elish, Bíblia, Cultura, Teologia Comparada, Mito.

ABSTRACT

Among the various fields of interest of the Religion Sciences, the sacred and its impact over the cultures of different peoples and ages, has been studied by many who go through that vast field. Through bibliographic studies, this project, under the lights of the Religion Sciences, intends to make an hermeneutics comparative analysis about the relationship between the Babylonian poem of Creation, Enuma Elish, and the biblical account of creation in Genesis 1. This study, which is based on Comparative Theology, seeks to analyze the influence that a culture has when interacting with others. It aims to identify some similarities and differences between these two texts from different cultures and times. It also seeks to help the reader to understand how the myth can be understood and how it can be employed in the scientific field. After analyzing the survey data, we realize that there are some elements in common between the two poems. Among them we highlight: the creation of the universe, the firmament, the stars and man. We see, therefore, that in fact, when people interact with another culture than theirs, it comes to happen a mutual influence of one people over the other.

Key words: Sacred, Enuma Elish, Bible, Culture, Comparative Theology, Myth.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 BABILÔNIA E JUDÁ: UMA HISTÓRIA DE CONFLITOS E ESPERANÇA	17
1.1 A situação político-geográfica de Judá no panorama internacional	18
1.2 Babilônia: berço do código de Hamurabi	20
1.3 Judá: principais acontecimentos a partir do reinado de Josias	23
1.4 A deportação de 597 a.C. do povo de Israel para a Babilônia	28
1.5 O exílio	32
1.6 A situação dos deportados no exílio	33
1.7 A vida em Judá durante o exílio	34
1.8 O retorno, a reconstrução do Templo e a restauração de Israel	36
2 O MITO COMO HIEROFANIA	40
2.1 Definição e gênero literário	40
2.2 As teorias sobre o mito do final do século XIX ao século XX	42
2.3 A relação entre mito, história e vida social	46
2.4 Alguns mitos da criação	49
2.5 O mito na Bíblia	52
3 A “INFLUÊNCIA” DO POEMA BABILÔNICO DA CRIAÇÃO, ENUMA ELISH, EM GÊNESIS 1,1—2,4a	54
3.1 Aspectos comuns entre os poemas Eluma Elish e Gênesis 1	55
3.1.1 A criação do universo	55
3.1.2 A criação do firmamento	60
3.1.3 A criação dos astros	63
3.1.4 A criação do homem	66
3.2 O relato babilônico Enuma Elish	68
3.2.1 Autor, título e datação	69
3.2.2 Estrutura do poema Enuma Elish	70
3.2.3 Marduk e sua importância	72
3.2.4 Tiamat e os outros deuses babilônicos	73
3.2.5 Descrições das imagens de Marduk e Tiamat	74
3.3 A estrutura do Pentateuco	76
3.3.1 A questão do nome	76
3.3.2 A questão do autor	77
3.3.3 A questão das fontes	78
3.3.4 A questão do conteúdo e sua esquematização	81
3.3.5 A importância do Pentateuco	82
3.4 O Gênesis	82
3.5 A estrutura de Gênesis de 1—11	84
3.6 O poema da criação em Gênesis 1,1—2,4a	86
3.6.1 A redação sacerdotal (Gn 1,1—2,4a)	87
3.6.2 Características literárias de Gênesis 1,1—2,4a	87
3.7 A releitura judaica dos mitos da Babilônia	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95

INTRODUÇÃO

Vários povos possuem relatos orais ou escritos, sobre as origens do universo e da humanidade. Dentre os vários escritos a respeito da criação, tomaremos os relatos bíblicos e babilônicos e faremos uma comparação para averiguar as semelhanças e diferenças existentes entre eles.

O presente trabalho visa averiguar se, no contato do povo judeu com a cultura babilônica, no período do exílio que se deu nos anos de 587 a 538 a.C., houve ou não, influência na cosmovisão de Israel. Também será analisado como Israel vivia na Babilônia do ponto de vista histórico, político, geográfico, social e religioso, se conservou sua identidade, no contato com as práticas religiosas daquele país.

Buscaremos mostrar até que ponto os mitos babilônicos influenciaram a religião judaica. Tentaremos identificar se o texto bíblico de Gênesis 1,1—2,4a tem alguma semelhança com o mito babilônico da criação, intitulado Enuma Elish, principalmente no tocante à criação do universo, do firmamento, dos astros e do homem.

Para isso fizemos pesquisa bibliográfica e documental na Biblioteca da Universidade Católica de Pernambuco e da Universidade Federal de Pernambuco. Foram consultados livros, trabalhos monográficos, internet, apostilas, periódicos que contêm artigos relacionados ao tema proposto, bem como participamos de seminários, palestras e debates que abordam o assunto em questão.

A seleção do material coletado serviu de suporte para a comprovação das hipóteses levantadas. Tais informações foram fundamentadas em um referencial teórico, baseado em Gerd Theissen, o qual define a religião como um sistema cultural de sinais que contém traços semióticos, sistêmicos e culturais.

Constatamos que, para alcançarmos o nosso intento, era importante um estudo historiográfico dos mitos da criação, considerando a abordagem do tema criação, observamos como as culturas babilônica e do povo de Judá tratam desse tema, como os mitos estão presentes nesses povos e como eles representam o modo de

ver o mundo dessas culturas ao longo do tempo e de um modo especial no período do exílio no século VI a.C.

No capítulo primeiro, fizemos uma abordagem histórica para melhor situar o leitor no contexto em que o povo de Israel se encontrava quando foi levado para o exílio da Babilônia. Esse acontecimento marcou de forma significativa a vida de todo o povo de Israel. Já que nosso objetivo não é desenvolver um apanhado histórico amplo, fizemos uma retrospectiva que tem seu início no final da monarquia de Judá até a volta do exílio que se deu no século VI a.C.

O título dado a esse capítulo foi: *Babilônia e Judá: história de conflitos e esperança*, e nele falamos sobre a situação político-geográfica de Judá no panorama internacional da época. Sobre a Babilônia como berço do código de Hamurabi e ainda os principais acontecimentos do final da monarquia em Judá a partir da reforma impetrada pelo rei Josias. Tomando como base a visão de Jesús Assurmendi e Florentino Garcia Martínez, entre outros, percebemos como se deu essa reforma, bem como as áreas que ela abrangeu.

Dentro da reforma impetrada por Josias abordamos duas grandes festas: a festa dos Ázimos, que foi aclarada por Roland de Vaux, e a festa da Páscoa, que foi elucidada por Florentino Garcia Martínez. Demos maior ênfase à festa da Páscoa por ser uma festa de grande importância para o povo que fazia memória de sua libertação da terra da escravidão. Também vimos o que aconteceu com estas festas após o exílio e de que maneira elas passaram a ser celebradas.

Também foi enfatizada a situação político-geográfica de Israel de onde Wilfrid John Harrington afirma ter havido três deportações ocorridas em 597, 587 e 582 a.C. respectivamente. Demos maior ênfase à deportação de 587 a.C. por se tratar de um fato extremamente marcante na vida sócio-cultural-religiosa que dividiu a história desse povo em antes e depois desta ocorrência.

Outro aspecto tratado neste capítulo diz respeito à situação dos exilados na Babilônia. Quem foi levado para a Babilônia, como eram tratados, de que forma se organizavam e se havia possibilidades de continuar exercendo o culto a Javé; como

era a vida deles durante o período do exílio e se houve ou não remanescentes em Judá.

No capítulo intitulado: *O mito como hierofania*, tomamos como base, a teoria de Gerd Theissen, que define a religião como um sistema cultural de sinais que contém traços semióticos, sistêmicos e culturais. Este sistema permite ao ser humano modificar o mundo mediante a interpretação, por meio da qual o mundo se torna habitável. O sistema de sinais se caracteriza pela combinação de três formas de expressão que se ligam dessa maneira apenas na religião: mito, rito e etos.

Dentre as três formas de expressão que estão ligadas no aspecto da religiosidade, nos detivemos ao mito que segundo Mircea Eliade é, na verdade, o fundamento de todas as grandes festas e dos cultos secretos. E mesmo fora dos atos estritamente religiosos, o mito serve igualmente de modelo a outras ações humanas significativas.

Outros autores como: Everardo Rocha, Severino Croatto, e Luis Carlos Susin, complementam a visão de Gerd Theissen na conceituação do mito, como este é entendido, em que sentido está sendo usado, qual sua relação com a história e a vida social, bem como se está presente na Bíblia reconhecendo seu gênero literário.

Tendo como base os escritos de Jacir Faria expusemos se Israel conheceu mitos provenientes das culturas dos diversos povos vizinhos. Também vimos se na Bíblia há narrativas míticas que compõem o imaginário coletivo de um povo ou cultura na sua relação com as divindades e quais as características atribuídas a elas segundo o monoteísmo e o politeísmo.

Ao longo de nosso trabalho de pesquisa foram apresentados autores que têm uma visão positiva do que é mito e concordam com a teoria de Gerd Theissen, e outros autores como: W. Wundt, H. Usener, E. B. Taylor, A. Lang e Henri Bergson, discordantes desta visão, e que possuem uma visão negativa do mito e do papel deste nas culturas.

Por fim, no terceiro e último capítulo, intitulado: *A Influência do Poema Babilônico da Criação, Enuma Elish em Gênesis 1,1—2,4a*, tentamos constatar se o povo de Judá, que estava exilado, se deixou influenciar pelos mitos dos povos babilônicos e, se apesar disto, conseguiu manter sua identidade e de que forma isto ocorreu.

Iniciamos comparando o mito Enuma Elish com Gênesis 1,1—2,4a. Baseados em Jacques Briand, Ruth Leftel, Jonas C. Greenfield, Renatus Porath e Emanuel Bouzon, descobrimos se Israel incorporou ou não a herança cultural dos povos circunvizinhos; se há paralelos entre o texto bíblico e mitos do Oriente Antigo e se houve influência do Enuma Elish no relato da criação.

Para corroborarmos as hipóteses levantadas comparamos no Enuma Elish e em Gênesis 1,1—2,4a quatro pontos que consideramos primordiais, a saber: a criação do universo, do firmamento, dos astros e do homem. Os autores como Ibáñes Arana Andrés, Richard J. Clifford, Heinrich Krauss e Max Küchler nos ajudaram a descobrir se há semelhanças e/ou diferenças entre os dois poemas analisados.

Na sequência, enfocamos a importância do relato babilônico a partir do ponto de vista de Federico Lara Peinado, John Gray e Juan Guillén Torralba que descrevem em quais ocasiões o poema Enuma Elish era proclamado. Também tentamos averiguar o que buscavam os sacerdotes e aqueles que participavam das cerimônias religiosas em que esse poema era recitado.

Em seguida, falamos do título do poema, seu autor e em que época foi escrito. Na sequência expusemos a estrutura apresentada por William R. Farmer na qual o poema está organizado, bem como um resumo de cada uma das tábuas que compõem o poema na sua íntegra. Não transcrevemos o poema por completo devido ao grande espaço que iria ocupar e também para não tornar cansativa a leitura de nosso trabalho de pesquisa.

Outro assunto que mereceu nossa atenção foi as divindades contidas no poema babilônico: a importância delas e o lugar que cada uma ocupa no relato mitológico. Descrevemos as características das principais divindades, Marduk e Tiamat, como

são representadas através de suas imagens e dentre as diversas representações de Marduk qual delas é a mais famosa.

Em seguida, adentramos na análise do texto bíblico. Para isso, nos detivemos um pouco na estrutura do Pentateuco, que foi aclarada por Albert de Pury e José Luis Sicre abordando o significado do termo Pentateuco, quem é seu autor ou autores, o problema das fontes literárias, o conteúdo narrativo desse conjunto de livros e de que forma ele está esquematizado.

Destacamos dentro do Pentateuco o livro do Gênesis, seu autor e divisões, a estrutura dos onze primeiros capítulos e as características literárias do capítulo 1,1—2,4a, para que, a partir disso, pudessemos entender onde o poema da criação foi composto, o motivo que levou o autor ou autores desse livro a escrevê-lo e se ele é ou pretende ser um tratado científico da origem do mundo e do homem, para isso tomamos como base Juan Guillén Torralba e Wilfrid J. Harrington.

Esta pesquisa bibliográfica foi realizada para averiguar se o povo que fora levado de Judá para a babilônia conseguiu manter sua identidade de povo escolhido e se permaneceu com sua crença em um único Deus. Também tentamos perceber se há alguma semelhança entre os poemas da criação Enuma Elish e Gênesis 1,1—2,4a.

CAPÍTULO 1

BABILÔNIA E JUDÁ: HISTÓRIA DE CONFLITOS E ESPERANÇA

Antes de abordarmos a respeito do mito babilônico da criação, Enuma Elish, e fazermos a comparação deste com o texto bíblico da criação em Gn 1, pretendemos apresentar, nesse primeiro capítulo alguns fatos para melhor situar o leitor no contexto histórico, em que se dá o contato do povo de Judá com a cultura babilônica.

Inicialmente, enfocaremos algumas características da Palestina. Seus aspectos geográficos, as constantes lutas das grandes potências políticas daquela época, que sempre invadiam e se apoderavam dessa região tão cobiçada por ser um corredor de passagem, os nomes que essa região recebeu ao longo dos tempos e suas subdivisões.

Em seguida, abordaremos alguns aspectos sobre a Babilônia, como sua localização geográfica, o que essa civilização nos deixou como legado, sua arquitetura, em que períodos esteve em ascensão, e quais os reis que se destacaram ao longo de sua história.

Na sequência, faremos uma breve retrospectiva do final da monarquia de Judá e, conseqüentemente, do exílio ocorrido em 587 a.C., fato que marcou, de forma singular, a história daqueles que foram deportados para uma terra estrangeira.

Isso possibilitará ao leitor ter conhecimento dos fatos que levaram à deportação dos mais ilustres moradores de Judá para a Babilônia, contextualizando o período em que os autores sagrados, escrevem o poema bíblico da criação, em Gênesis 1,1-2,4a, fazendo uma releitura de sua identidade de povo escolhido por Deus.

1.1 A situação político-geográfica de Judá no panorama internacional da época

Palestina é o nome do território situado entre o Mediterrâneo a oeste, o rio Jordão e o Mar Morto a leste, a norte faz fronteira com o Líbano e a sul com o Sinai, tradicionalmente egípcio. Do lado oriental, tem como vizinhos, Assíria, Babilônia e Pérsia, enquanto que, do lado ocidental, Egito, Grécia e Roma. Tem uma extensão de 27.000 Km², aproximadamente¹.

Segundo Rosana Pulga (2000, p. 19), esta região recebeu, ao longo do tempo, diversos nomes: no tempo de Abraão, chamava-se terra de Canaã, por causa dos cananeus que lá moravam; no tempo em que os israelitas lá se estabeleceram chamaram-na de terra de Israel e, bem mais tarde, essa região chamou-se de Palestina, palavra que deriva do grego Philistia, ou seja, terra dos filisteus.

Por se tratar de um corredor de passagem, para quem vem do Oriente para o Ocidente, ligando a Ásia com a África e a Europa, a Palestina sempre foi tida como um lugar privilegiado² (PULGA, 2000, p. 19). James Houston (1986, p. 20), afirma que era um país de figueiras, videiras e oliveiras e um país afamado pelos seus rebanhos. Da parte do Egito e de outros países havia uma contínua procura por óleo, vinho, uvas e figos secos.

Por isso, nunca foi sede de um poder que se estendesse para além das suas fronteiras. Pelo contrário, esteve quase sempre submetida a poderes estrangeiros, sediados na África, na Ásia ou na Europa³. Cinco grandes potências se reversaram no domínio sobre a Palestina. São elas: a Assíria (722 a.C.), os abilônicos (fins do século VII a.C.), os persas (539 a.C.), os gregos (331 a.C.) e os romanos (63 a.C.)⁴.

O povo hebreu, que se refugiara no Egito, partiu, por volta de 1250 a.C., para a Palestina, que já era habitada. De início, fixaram-se nas regiões localizadas a oeste do mar Morto, depois ocuparam as margens do Mediterrâneo e as terras do norte da Palestina. No século XII a.C., muitos povos ocuparam as planícies litorais. Com isso,

¹ Disponível na internet: http://www.triplov.com/hist_fil_ciencia/palestin/petito.html

² Ver Christiane Saulnier e Bernard Rolland em seu livro A Palestina no tempo de Jesus (1986, p. 17).

³ Disponível na internet: http://www.triplov.com/hist_fil_ciencia/palestin/petito.html

⁴ Disponível na internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Palestina>

houve constantes lutas entre os filisteus e os hebreus, terminando com a vitória dos hebreus. No século X a.C., a Palestina aproveitou o enfraquecimento dos grandes impérios vizinhos para expandir o seu território⁵.

O país, que alcançou o seu apogeu ao longo dos reinados de Davi e Salomão, foi mais tarde dividido em dois reinos: Israel, ao norte (Samaria e Galiléia), e Judá, ao sul (Judéia). O Reino do Norte tornou-se vassalo da Assíria, em 721 a.C. No sul, o reino de Judá conservou sua precária independência até 587 a.C., quando foi destruído pela Babilônia. Em 539 a.C., a Pérsia apoderou-se da Babilônia, permitindo que muitos judeus pudessem regressar à Palestina. Depois, a Grécia conquistou o Império Persa e a Palestina ficou submetida à influência Helenística⁶.

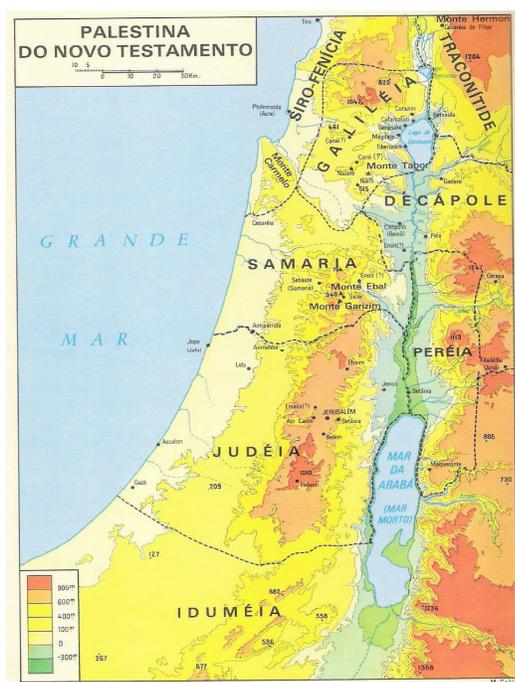


Figura 1: Mapa da Palestina do Novo Testamento (Disponível na Bíblia de Jerusalém, 2002)

À medida que o povo hebreu foi se organizando, criou sua própria literatura na qual relata suas reflexões, costumes, fé e orações, erros e acertos. Escreveram sua história para mostrar às gerações futuras o quanto Deus está presente no meio do povo e como Ele vai manifestando quem Ele é (PULGA, 2000, p. 20).

⁵ Disponível na internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Judeia>

⁶ Disponível na internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Judeia>

1.2 Babilônia: berço do Código de Hamurabi

Segundo Cláudia de Castro Lima (2009, p. 29-35), o nome Babilônia, que significa “porta de Deus”, era dado tanto a uma cidade quanto a um império. Essa civilização surgiu na planície entre os rios Tigre e Eufrates, ao sul da atual Bagdá, Iraque. Antes dos babilônicos, os sumérios, já haviam erigido um império, na região conhecida como Mesopotâmia.

Cresceu em importância por volta de 1800 a.C., quando um grande rei, Hamurabi, governou-a. Ele conquistou todas as cidades e tribos ao redor e dirigiu sabiamente o seu reino. Suas leis, escritas em caracteres cuneiformes, em blocos de barro, foram descobertas por arqueólogos. Outros desses blocos demonstraram que a Babilônia devia ter sido, então, uma cidade com muitas casas confortáveis e templos magníficos⁷.

A epopéia de Guilgamesh é a principal obra literária babilônica. Outra herança importante que recebemos da Babilônia é o Código de Hamurabi⁸. Alguns de seus princípios são válidos até hoje. Entre eles, está a Lei de Talião⁹ que estabelece a máxima: “olho por olho e dente por dente” (LIMA, 2009, p. 29-35).

A Babilônia foi berço das leis, da astronomia, da literatura, da matemática. Lá havia dois idiomas: sumério e acádio. O babilônico era um dialeto deste último. Também lá, foi criada a circunferência de 360 graus e havia uma tentativa de entender os céus para descobrir os planos dos deuses (LIMA, 2009, p. 29-35).

Para os mesopotâmicos, a instituição principal era o templo e as cidades eram a morada dos deuses e cada divindade possuía sua residência em sua cidade

⁷ Disponível na internet: <http://www.historiadomundo.com.br/babilonia/civilizacao-babilonica.htm>

⁸ O código de Hamurabi foi colocado no [templo](#) de [Sippar](#), e diversos outros exemplares foram igualmente espalhados por todo o [reino](#) babilônico. O objetivo deste código era homogeneizar o reino juridicamente e garantir uma cultura comum. No seu epílogo, Hamurabi afirma que elaborou o conjunto de leis "para que o forte não prejudique o mais fraco, a fim de proteger as viúvas e os órfãos" e "para resolver todas as disputas e sanar quaisquer ofensas". Disponível na internet: http://pt.wikipedia.org/wiki/codigo_de_Hamurabi

⁹ Os primeiros indícios da Lei de Talião foram encontrados no [Código de Hamurabi](#), de 1780 a.C., no reino da [Babilônia](#). Essa lei permite evitar que as pessoas façam justiça elas mesmas, introduzindo, assim, um início de ordem na sociedade com relação ao tratamento de crimes e delitos. Alguns propõem que este código foi, pelo menos em parte, destinado a evitar excessiva punição às mãos de qualquer um vingador, justiça feita pelas próprias mãos, privada ou do Estado. Disponível na internet: http://pt.wikipedia.org/wiki/Lei_de_Talião

preferida. Marduk residia na Babilônia e ocupava o posto mais alto no panteão babilônico (LIMA, 2009, p. 29-35).

Na Babilônia, começaram a haver disputas políticas acarretando um êxodo rural, por isso, as cidades eram os lugares mais seguros. Porém, ela conseguiu se fortalecer e transformou-se no império Paleobabilônico entre 1792 e 1595 a.C. Nesse período, os amorritas venceram os sumérios e centralizaram o governo sobre cidades-estados e estabeleceram a capital na cidade da Babilônia, que até então era bem modesta, mas depois desse fato ganhou importância destacando-se, nesse período, Hamurabi¹⁰. A Babilônia ocupava então o que hoje são os territórios do Iraque e da Síria (LIMA, 2009, p. 29-35).

Mesmo promovendo tantas conquistas e construindo um Estado bastante organizado, os babilônicos não conseguiram resistir a uma onda de invasões que aconteceu após o governo de Hamurabi. Ao mesmo tempo em que os hititas e cassitas tomavam parcelas do domínio babilônico, outras revoltas que se desenvolviam internamente acabaram abrindo espaço para a hegemonia dos reinos rivais.

Depois da morte de Hamurabi, a Babilônia foi conquistada sucessivamente por muitas tribos; seu segundo período de grandeza não foi atingido senão no ano de 600 a.C. Pouco antes disso, os assírios (que dominaram com crueldade grande parte da região), foram derrotados por uma tribo de caldeus, cujo chefe chamava-se Nabopolassar que se tornou rei da Babilônia. Nabopolassar teve como sucessor seu filho Nabucodonosor¹¹, que reinou entre 604 e 562 a.C., e que foi responsável pela tomada de Jerusalém, em 597 a.C., deportando muitos de Judá para a Babilônia e destruindo o templo de Salomão¹².

¹⁰ Hamurabi foi o sexto rei da primeira dinastia [babilônica](#), reinou de [1792 a.C.](#) até sua morte, em [1750 a.C.](#), tendo ampliado a hegemonia da [Babilônia](#) por quase toda a [Mesopotâmia](#). Tornou-se famoso por ter mandado compilar o mais antigo código de leis escritas, conhecido como [Código de Hamurabi](#) no qual consolidou uma legislação pré-existente, transcrevendo-a numa [estela](#) de [diorito](#) em três [alfabetos](#) distintos. Disponível na internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hamurabi>

¹¹ Henri Cazelles, em seu livro História política de Israel (1986, p. 54ss), nomeia esse Nabucodonosor como Nabucodonosor II.

¹² Disponível na internet: <http://www.historiadomundo.com.br/babilonia/civilizacao-babilonica.htm>

Nabucodonosor conquistou gradualmente outras tribos e transformou a Babilônia em uma das mais belas cidades da Antiguidade com largas avenidas, palácios e jardins suspensos. Também durante seu reinado mandou erigir zigurates¹³ em forma de pirâmides com vários andares. O mais famoso deles é o Etemenanki que inspirou a Torre de Babel bíblica (LIMA, 2009, p. 29-35). Construiu também enormes muralhas e torres para proteger a cidade contra os inimigos.

Os deuses babilônicos foram feitos à imagem e semelhança dos homens, em relação à aparência, qualidades e defeitos, tinham paixão e ódio como os homens. Tudo era comandado pela vontade desses deuses, sendo Marduk o padroeiro da Babilônia e a torre de Babel foi dedicada a ele (LIMA, 2009, p. 29-35).

O império começa a decair com a morte de Nabucodonosor e seu filho Amel-Marduk¹⁴ reinou por dois anos e foi assassinado por Neriglissar¹⁵, que lhe sucedeu no trono por três anos. Depois desse veio Labashi-Marduk que era uma criança e foi morto após um mês de reinado. Um herói de guerra, sem sangue nobre, chamado Nabonido que tinha um filho já crescido, Bel-shar-usur exigiu para si o trono (JOHN BRIGHT, 2003, p. 422).

Nabonido resolveu estreitar ligações com os árabes e mudou-se para o norte da península arábica, deixando seu filho Bel-shar-usur no trono. Nesse período o exército persa venceu batalhas empreendidas contra os babilônicos e Ciro, o rei persa, conquistou a capital e liberou os descendentes dos judeus que tinham sido deportados por Nabucodonosor e declarou seu filho Cambises como novo rei da Babilônia. Um ano depois, os territórios babilônicos viraram uma vasta província sob o governo persa (BRIGHT, 2003, p. 423).

Alexandre, o grande, queria a Pérsia, que era governada por volta de 332 a.C. pelo rei Dario. Quando Alexandre chegou à Babilônia, foi recebido como herói, mas lá,

¹³ Zigurate é uma forma de [templo](#), comum aos [sumérios](#), [babilônios](#) e [assírios](#), pertinente à época do antigo [vale da Mesopotâmia](#) e construído na forma de pirâmides terraplanadas. O formato era o de vários andares construídos um sobre o outro. Um exemplo de zigurate sólido e abrangente é o de [Marduk](#), ou [Torre de Babel](#), situado na antiga [Babilônia](#), composto por oito andares.

Disponível na internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Zigurate>

¹⁴ Citado na Bíblia como Evil-Merodac que livrou Joaquim da prisão (cf. 2Rs 25,27-30).

¹⁵ Provavelmente chamado na Bíblia de Negalsareser que aparece como oficial babilônico em Jr 39,3-13.

infelizmente, morreu, provavelmente vítima de virose e, com o tempo, seu próprio império teria fim (LIMA, 2009, p. 29-35).

1.3 Judá: principais acontecimentos a partir do reinado de Josias

Tomando como base Jesús Asurmendi e Florentino García Martínez (2000, p. 180-182), nossa retrospectiva teve início a partir da reforma de Josias¹⁶, ocorrida no ano de 622 a.C. A reforma de Josias foi bem ampla e abrangeu diversas áreas, e teve como ponto capital a centralização do culto em Jerusalém, após a destruição dos lugares de culto pagãos, nos lugares altos. Também abordaremos a celebração da Páscoa, já que esta festa é de grande importância para o povo que fazia memória de sua libertação da terra da escravidão.

Na segunda metade do século VII a.C., o Império Assírio passava por uma profunda crise. O Egito também estava vivendo momentos difíceis e a Babilônia ainda não era uma grande potência. Aproveitando o contexto político internacional, Josias, rei de Judá, faz uma grande reforma sócio-política e religiosa, centralizando a vida da nação em Jerusalém e no templo. Tudo isso “em nome de Deus”.

O reinado de Josias se caracteriza por uma busca de independência política e pela reforma religiosa. Nesse período é descoberto o livro da Lei¹⁷, que se tornou o documento legitimador da reforma empreendida pelo rei (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 180).

A Bíblia traz um relato a respeito da restauração empreendida pelo rei Josias no Templo de Salomão em Jerusalém:

No décimo oitavo ano de Josias, o rei mandou o secretário Safã, filho de Asias, filho de Mesolan, ao Templo de Javé, ordenando: Vai ter com o sumo sacerdote Helcias, para que ele faça a conta do dinheiro oferecido ao

¹⁶ Outros autores aprofundam o assunto sobre a reforma de Josias, são eles: Georg Fohrer, 1982, p. 362-377. E Henri Cazelles, 1986, p. 183- 186.

¹⁷ O famoso rolo contendo o livro da Lei, descoberto na reforma de Josias, é tido como originário do Reino do Norte, e teria sido escondido no Templo provavelmente na época do rei Ezequias. De fato, ele contém uma série de tradições teológicas enraizadas no Reino do Norte. Alguns dos elementos-chaves dessa obra são: a centralização do culto e rejeição do contato político e religioso com os demais povos, que, visto nesta perspectiva levaria a um afastamento do único Deus de Israel (ASURMENDI; GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 180).

templo de Javé e que os guardas da porta recolheram do povo. Que ele o entregue aos empreiteiros encarregados do Templo de Javé, para que estes o dêem aos operários que trabalham nas restaurações do Templo de Javé, aos carpinteiros, aos construtores e aos pedreiros, e o utilizem na compra de madeira e de pedras talhadas destinadas à restauração do Templo. Mas não se lhes peçam contas do dinheiro que lhes for entregue, pois agem com honestidade (2Rs 22,3-7).

A reforma empreendida pelo rei Josias teve início provavelmente em 628 a.C., pois o poder assírio estava fragilizado, devido às divisões internas a partir de 630 a. C.¹⁸. Essa reforma abrangeu aspectos políticos e religiosos e foi uma tentativa de ressurreição nacional. Porém, “os esforços de Josias não produziram nenhuma mudança fundamental”, no Reino do Norte, por que a maioria dos que praticavam o culto de Jerusalém (Jr 45,5), exercia um “javismo de natureza altamente sincrética” (BRIGTH, 2003, p. 413).

Do ponto de vista político, a presença de um número significativo de refugiados, do antigo Reino do Norte, em Judá, deve ter contribuído na tentativa de recuperar os territórios de Betel e Samaria, que antigamente estavam sob o poder de Davi e Salomão. Já do ponto de vista religioso, um dos aspectos principais da reforma, como mencionamos acima, foi a destruição dos santuários locais, permanecendo assim, Jerusalém como único lugar de culto (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 181).

A celebração da Páscoa constituiu um momento-chave do movimento reformador. No mesmo ano do descobrimento do livro da Lei, houve em Jerusalém uma celebração excepcional da Páscoa. “Não se havia celebrado uma Páscoa semelhante a esta em Israel desde os dias dos juízes que haviam governado Israel, nem durante todo o tempo dos reis de Judá” (2Rs 23,22).

Segundo Georg Fohrer (1982, p. 364), o clímax de todas as medidas tomadas na reforma de Josias foi uma Páscoa celebrada de acordo com as novas provisões, como não tinha sido celebrada desde o período dos Juízes. Mais tarde, quando Josias pode ocupar partes daquilo que fora o Reino do Norte, estendeu suas medidas reformadoras a elas.

¹⁸ O texto de 2Cr 34,3 situa o início da reforma de Josias, provavelmente no ano doze de seu reinado, isto é, por volta de 628 a.C. (ASURMENDI; GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 181).

A celebração da Páscoa, no tempo de Josias, trouxe várias inovações fundamentais. Dentre elas destacamos três que, a nosso ver, são imprescindíveis para que entendamos melhor as profundas mudanças ocorridas nessa festa anual, tão significativa e marcante para o povo de Judá.

A primeira inovação da celebração pascal é o fato dela ser celebrada em Jerusalém, pois, segundo Ex 12,1-28, a Páscoa era uma festa familiar, celebrada em cada residência. A segunda é que, a partir de então, a cerimônia da Páscoa, passa a ter um caráter nitidamente nacional, por ser convocada pelo rei. A terceira inovação é que, anteriormente, a Páscoa significava a libertação do povo de Deus que era escravo no Egito, agora, porém, passou a ser uma peregrinação associada à festa dos ázimos (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 182).

Roland de Vaux, da Escola Bíblica de Jerusalém, esclarece melhor para nós em que consiste a festa dos ázimos:

Os ázimos são pães sem fermento. A festa marcava o princípio da ceifa da cevada, que era feita primeiro. É a partir daí, “quando a foice começar a cortar as espigas”, Dt 16,9, que são contadas as sete semanas até a festa da colheita ou das Semanas. Durante sete dias se come do pão feito com os grãos novos, sem fermento, isto é, sem nada que venha da colheita anterior, é um novo começo... A festa tem, pois, o caráter de uma primeira oferenda das primícias... Mas a verdadeira festa das primícias é a das Semanas, que marca o fim da ceifa do trigo; a festa dos ázimos é só a preparação: as duas festas abarcam o tempo das ceifas (DE VAUX, 2003, p. 527).

Essas inovações impetradas pelo rei Josias, com relação à festa da Páscoa, acontecem em um contexto político conturbado, no qual o Império Assírio encontrava-se em decadência. Querendo tirar proveito dessa situação, os medos, egípcios e babilônios lutam, entre si, para ver quem se sobressai e assume o poder político da época.

Houve confrontos entre medos, egípcios e babilônios no Oriente e, com o desaparecimento dos assírios da cena política em 609 a.C., nenhum destes povos teve capacidade de se impor sobre o outro. Os medos permanecem acantonados,

na parte norte da Mesopotâmia, e os enfrentamentos tiveram como protagonistas egípcios e babilônicos (ASURMENDI; GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 183).

Jerusalém esteve sob o jugo egípcio de 609 a 605 a.C. devido à vantagem militar que o faraó Neco conseguiu na Síria-palestina. Joacaz, que não era o filho primogênito, é escolhido pela população para substituir Josias que faleceu no ano 609 a.C. O faraó não o aceita e manda prendê-lo no Egito e impõe como rei o filho mais velho de Josias, Eliacim, mudando-lhe o nome para Joaquim, mostrando assim sua condição de vassalo (2Rs 23,34-35) (BRIGTH, 2003, p. 391).

Entre 606 a.C. e 605 a.C., egípcios e babilônicos se enfrentam em Carquemis¹⁹, às margens do Eufrates. As tropas egípcias foram derrotadas, e somente alguns egípcios fogem para Hamat. Porém, a crônica babilônica exagera dizendo que as tropas de Nabucodonosor não deixaram nenhum só egípcio com vida. O certo é que, durante algum tempo, os babilônios passaram a controlar a Síria-palestina²⁰ (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 183).

A consequência da batalha de Carquemis é a inversão de todos os papéis, e Joaquim passa a ser vassalo da Babilônia, pagando um pesado tributo²¹. Esta situação permanece até a batalha de 601 a.C. na qual Joaquim aproveita a ocasião para não pagar tributo a Nabucodonosor (BRIGHT, 2003, p. 392).

Alguns autores discordam entre si quanto aos resultados da reforma empreendida pelo rei Josias. Enquanto Bright afirma que “os esforços de Josias não produziram nenhuma mudança fundamental”, no Reino do Norte²², Georg Fohrer discorda, afirmando que:

A reforma de Josias parece ter sido um completo sucesso durante o seu tempo... Depois de sua morte, naturalmente, seus sucessores não se

¹⁹ Também Bright (2003, p. 392) traz informações a respeito da batalha de Carquemis.

²⁰ Utilizamos a expressão Síria-palestina porque a mesma é empregada pelos autores Asurmendi e Garcia Martínez. No [século II d.C.](#), os [romanos](#) utilizaram o termo Syria Palaestina para se referirem à parte sul da província romana da Síria. O termo entraria posteriormente na [língua árabe](#) e é usado desde então para se referir a esta região. Disponível na Internet : <http://pt.wikipedia.org/wiki/palestina>

²¹ Jorge Pixley (2008, p. 80), também relata que a Babilônia tornou-se a nova potência hegemônica na Palestina e Joaquim começa a pagar tributos à Babilônia e permanece como rei de Judá.

²² Conforme mencionado na página setenta dessa dissertação.

consideraram mais sujeitos ao livro da Lei, de modo que Joaquim – excluindo a centralização do culto – podia simplesmente ignorá-lo (FOHRER, 1982, p. 364).

Ainda segundo Asurmendi e García Martínez (2000, p. 183) e Brighth (2003, p. 392), no ano de 605 a.C. Nabucodonosor, que estava na Síria, teve de voltar rapidamente para sua terra, já que seu pai acabara de falecer, o que ocorreu no dia 8 de agosto daquele ano. Após ter assumido o poder no lugar de seu pai, Nabucodonosor volta para a Síria para consolidar suas posições.

Entre 603 a.C. e 602 a.C., Nabucodonosor volta para a Síria-Palestina, para tentar dominar aquela região. Então os filisteus apelaram para o Egito e os egípcios decidiram intervir. No ano de 601 a.C., os filisteus juntamente com os egípcios enfrentaram os babilônios, porém não houve vencedores. Nabucodonosor voltou ao seu país sem conseguir impor-se aos egípcios e, os pequenos países da Palestina se rebelaram contra a Babilônia (BRIGTH, 2003, p. 392).

No ano seguinte, a Babilônia recobra forças e organiza suas tropas. Em 599 a.C., segundo 2Rs 24,2, Nabucodonosor enviou parte de suas tropas juntamente com bandos de arameus, moabitas e edomitas para atacar Jerusalém, antes que ele próprio viesse sitiá-la em 598 a.C. Ainda segundo 2Rs 24,7, no outono desse mesmo ano, os babilônios puseram cerco a Jerusalém e controlam o conjunto da região (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 183).

A situação torna-se então dramática, para o povo de Judá, quando os babilônios chegam diante de Jerusalém em 598 a.C. Diante dessa situação, aconteceu no ano de 597 a.C. a primeira deportação da qual passaremos a tratar em seguida (BRIGTH, 2003, p. 392).

1.4 A deportação de 597 a.C. do povo de Judá para a Babilônia

Pouco antes do cerco de Jerusalém o rei Joaquim morre e seu filho Joaquin (Jeeonias) o sucede no trono com apenas 18 anos de idade, mas este não reina

mais que três meses (2Rs 24,6.8). Devido a esta situação, não restava alternativa a Jeeonias (Joaquim) além de render-se a Nabucodonosor que prendeu o rei, pôs em seu lugar outro de seu gosto e impôs um pesado tributo, levando exiladas para a Babilônia as pessoas mais importantes de Jerusalém, deixando aí apenas os mais pobres (cf. 2Rs 24,10-17).

J. F. Gonçalves (1997, p. 431, 435 e 445) menciona que a maior parte da população de Judá ficou e que os camponeses pobres que foram deixados até se beneficiaram com a nova situação porque receberam as vinhas e as terras dos ricos deportados²³. Não foi a elite toda que foi deportada para a Babilônia. Querendo manter a estabilidade política, os babilônios entregaram o poder de Judá a alguns membros da elite judaica que lhes eram favoráveis.

Assim como Gonçalves (1997, p. 440), Asurmendi e García Martínez (2000, p. 213), Wilfrid J. Harrington afirma que houve três deportações.

Houve três deportações (em 597 a.C., 587 a.C. e 582 a.C.), mas é difícil chegar a um número definido. Em Jr 52,28-30, são fornecidos os totais precisos das três deportações e a soma de tudo atinge apenas 4.600 pessoas. Isso parece um número razoável, pois, embora provavelmente conte apenas os de sexo masculino e adultos, o total geral, não seria mais que quatro vezes aquela soma – talvez no máximo 20.000 pessoas (HARRINGTON, 1985, p. 132).

Norman K. Gottwald (1988, p. 397) também fala a respeito de três deportações nas quais se deu uma remoção forçada da nobreza, funcionários do estado, sacerdotes, oficiais do exército e artesãos, que não ultrapassou 5% da população total. Isto indicou uma colônia judaica considerável em Judá, que foi despojada de sua liderança de alto nível.

O grupo exilado foi suficientemente grande para dar início à presença judaica permanente em Babilônia, porém, ele afirma que não se sabe o número exato de deportados uma vez que as cifras da Bíblia são conflitantes entre si e não sabemos

²³ Outro autor que fala sobre os camponeses pobres, que não foram deportados para o exílio é Pixley em seu livro “A História de Israel a partir dos pobres” (2008, p. 82).

se os números indicados incluem ou não mulheres e crianças (RALPH W. KLEIN, 1990, p. 12).

Também Gonçalves (1997, p. 440 e 443), refere-se ao número dos deportados dizendo que atualmente há três variantes com relação ao número dos deportados em 597 a.C. que não se podem harmonizar porque divergem entre si.

Como pudemos afirmar, o número de pessoas exiladas varia de acordo com as fontes bíblicas. De acordo com (2Rs 24,14), foram 10.000 deportados; Já (2Rs 24,16), diz que foram 7.000 mais 1.000; enquanto que Jr 52,28 menciona um total de 3.023 judeus deportados²⁴ (GONÇALVES, 1997, p. 435).

O que se sabe é que dentre os deportados estavam o rei Joaquim com sua família. Aqueles que do ponto de vista político e econômico podiam suscitar rebeliões, artesãos, e sacerdotes dentre os quais Ezequiel, futuro profeta. E Gonçalves (1997, p. 435), complementa dizendo que seria inexata a versão bíblica que afirma a deportação completa de Judá.

Como consequência da deportação e do exílio do rei e daqueles tidos como mais importantes, Matanias, tio de Jeeonias, torna-se o novo rei de Jerusalém. Nabucodonosor, por sua vez, mudou seu nome para Sedecias, mostrando assim sua condição de vassalagem (cf. 2Rs 24,8-17). A comunidade judaica continuou apartada em duas: os exilados e os habitantes de Judá.

Após essas mudanças no cenário internacional, a situação política é considerada estável, no que se refere à relação de forças, entre egípcios e babilônios. No país, no entanto, os dois partidos, ou seja, aqueles favoráveis à submissão babilônica e os adeptos da rebelião continuam brigando na corte de Jerusalém. O Egito, por sua vez, ainda que impotente, continua apoiando, de longe, toda tentativa de rebelião dos “pequenos estados palestinos”.²⁵

²⁴ Sobre o número de deportados para a Babilônia ver também Bright, 2003, p. 414.

²⁵ Destacamos a expressão pequenos estados palestinos porque é utilizada pelos autores Asurmendi e Garcia Martínez.

Numa importante reunião, que se dá em Jerusalém em 594/593 a.C., Jeremias se apresenta como pacificador com o intuito de exortar à submissão os embaixadores de Edom, Moab, Amon, Tiro e Sidon adeptos da rebelião e que se faziam presentes a esta reunião, movidos por uma tentativa de conspiração contra a Babilônia (cf. Jr 27) (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 185).

Sedecias se compromete cada vez mais na trama antibabilônica, apoiado por uma forte corrente popular alimentada por profetas e sacerdotes de Jerusalém e os que se encontravam na Babilônia (cf. Jr 27; 28; 29). Nabucodonosor, fazendo-se presente neste mesmo período na Síria-palestina e tomando conhecimento da posição de Sedecias, faz com que este lhe implore perdão para salvar sua vida (Jr 51,59). Em todo esse tumulto, o faraó Psamético assume uma posição de indiferença (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 185).

Uma nova ocasião de conspiração contra os babilônios surgiu quando houve uma mudança de soberano do Egito. Esse novo soberano chamado Hofrá, em oposição a Psamético, que assume certa neutralidade, irá demonstrar grande interesse pelos assuntos além de suas fronteiras (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, p. 186).

Em 588 a.C., trama-se uma nova conjuração e os babilônios não tardaram em reagir, impondo um cerco a Jerusalém. Jeremias foi preso²⁶, acusado de traição com sua pregação (Jr 37,11ss). Sedecias tira o profeta Jeremias da prisão em que os partidários da rebelião contra os babilônios o haviam posto (cf. Jr 31,17-38,28) (ASURMENDI e GARCÍA MARTINEZ, 2000, p. 186).

Segundo Asurmendi e Garcia Martinez (2000, p. 186) o assédio foi interrompido pela intervenção das tropas do faraó Hofrá (Jr 37,5-10). O intervalo, no entanto, foi curto e, com a saída dos egípcios, o cerco tornou-se cada vez mais insuportável. As defesas da cidade cedem em 587 a.C. Sedecias foge com um grupo de soldados para o leste, mas é apanhado e conduzido a Ribla, onde Nabucodonosor havia instalado seu quartel-general.

²⁶ Para mais dados sobre a prisão de Jeremias, ler Pixley, 2008, p. 83.

É decretada mais uma deportação pelos babilônios e um grupo bem menos numeroso que o de 597 a.C., cerca de 800 judeus, é deportado, segundo Jr 52,29. Todo o metal existente nas diversas partes do templo, assim como seus elementos decorativos, foram saqueados.

O templo e grande parte das casas foram incendiados, as muralhas destruídas e Jerusalém foi tomada pelos babilônios. O resultado obtido da rebelião foi a prisão do rei Sedecias e foram desfeitas as estruturas estatais, além disso, os mais importantes da população foram exilados (ASURMENDI e GARCÍA MARTINEZ, 2000, p.186).

Gottwald (1988, p. 397) afirma que, um grupo de chefes, formados por opositores pró-babilônios da revolta de Judá, chefiados por Godolias, foi instalado em Masfa como funcionários para uma nova unidade de administração neobabilônica sobre Judá.

Godolias era neto de Sefan, do partido reformador, protetor e amigo de Jeremias (2Rs 25,22). Nabucodonosor agradeceu ao profeta seus serviços, deixando-o livre para fazer o que desejasse e proporcionando-lhe meios de subsistência (Jr 39,11-14) (BRIGTH, 2003, p. 397).

Os amonitas²⁷, aliados de Jerusalém na última conspiração, não recuaram em seu empenho e incitaram os últimos rebeldes a se desfazer de Godolias em uma vã tentativa de resistir aos babilônios (Jr 40). As pessoas que uniram-se a Jeremias tiveram medo e, apesar dos conselhos do profeta, que tentou desencorajá-los de rebelarem-se contra Godolias, fugiram para o Egito com medo das represálias dos babilônios, obrigando o profeta a acompanhá-los (2Rs 25,22-26; Jr 42 e 43) (ASURMENDI e GARCÍA MARTINEZ, 2000, p. 187).

1.5O exílio

²⁷ Para melhor entender quem eram os amonitas, sugerimos consultar: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Amonitas>

A deportação para a Babilônia foi um fato tão marcante na vida sócio-cultural-religiosa de Israel que se pode falar de “antes e depois do exílio”, tamanha foi a experiência vivenciada nesse período de crise e de reafirmação da fé no Deus único. Nesse período a monarquia desaparece, o templo é destruído e, conseqüentemente, o sacerdócio fica paralisado no sentido de os sacerdotes não poderem mais oferecer o sacrifício, que era realizado no templo de Jerusalém a Deus (GEORG FOHRER, 1983, p. 381-392).

Devido à destruição do templo, ocorrida por causa do exílio, Israel passou a refletir sobre alguns problemas teológicos. Questionou-se se havia divindades mais poderosas e superiores a Deus²⁸, como também, se por algum motivo, Deus havia rejeitado seu povo para que este estivesse distante de sua terra sem poder oferecer sacrifícios no templo de Jerusalém (KLEIN, 1990, p. 14).

Diante dos fatos que estavam se sucedendo de forma dramática, os pensadores da religião de Israel fazem uma releitura da situação que estavam enfrentando. Impossibilitados de exercer sua religião, os sacerdotes fazem uma sublimação da situação em que se encontravam vendo, num fato que era tido como uma derrota, a ação do Deus de Israel, que está presente e age acima das instituições e que é superior aos outros deuses, como nos afirma Gerd Theissen (2009, p. 70).

No antigo Israel, a ideia de retribuição na relação do homem com Deus era uma realidade que se dava não só no campo individual, mas também no coletivo. Os membros do grupo eram solidários tanto para o bem como para o mal nas ações de cada um deles e vice-versa (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 225).

Com a crise do exílio, as concepções de retribuição suscitaram uma discussão acirrada (Jr 31,29-30; Ez 14; 18; 33,10-20). Por um lado o povo acusava Deus de ser injusto fazendo-o passar por situação tão dolorosa. Por outro lado, os sacerdotes afirmavam que Deus não os havia abandonado e sim estava ao lado de seu povo para ajudá-lo a ultrapassar as situações difíceis (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 225).

²⁸ Bright, 2003, p. 417 e Fohrer, 1982, p. 386, abordam sobre a crise de fé dos que estavam exilados, na Babilônia, a respeito da convicção se Deus seria ou não superior às divindades da Babilônia.

Asurmendi e Garcia Martínez (2000, p. 225) ressaltam ainda que, em meio aos acontecimentos do exílio, os problemas do mal, do sofrimento e da retribuição adquirem características dramáticas. As religiões e culturas dos povos vizinhos a Israel já haviam tratado os problemas relacionados ao mal, ao sofrimento e à retribuição há muito tempo como, por exemplo, os egípcios e os mesopotâmicos. Uma resposta a esses problemas, relativamente mais original e típica do ponto de vista da religião de Israel foi dada no livro de Jó.

A seguir, trataremos da situação do povo que foi deportado para a Babilônia por Nabucodonosor, bem como da situação dos que ficaram em Judá. Quantos foram levados contra sua própria vontade para um país que não conheciam e como se deu a volta para a terra de onde haviam sido levados.

1.6 A situação dos deportados no exílio

Conforme também afirma Brigh (2003, p. 414), os exilados pertenciam à classe alta da sociedade de Judá: sacerdotes, profetas, funcionários da corte e artesãos, “era a nata política, eclesiástica e intelectual”, que foi escolhida para a deportação. O fato de viverem agrupados foi o que possibilitou manter a identidade do grupo e a base indispensável para a reflexão e a ação da comunidade frente ao futuro da mesma.

Não amenizando as dificuldades e humilhações sofridas pelos que foram exilados, Bright (2003, p. 414) afirma que, o tratamento que eles receberam não parece ter sido tão severo²⁹. Os exilados não ficaram dispersos entre os habitantes da Babilônia, mas em colônias especiais (Ez 3,15; Esd 2,59; 8,17), numa espécie de confinamento. Eles podiam fazer reuniões e manter uma espécie de vida comunitária (cf. Ez 8,1; 14,1; 33,30ss). Também lhes era permitido construir casas e dedicar-se a agricultura (Jr 29,5ss).

O afastamento do templo de Jerusalém era o lado mais negativo da situação dos exilados porque se tornava impossível a prática do culto tradicional. O meio utilizado

²⁹ Klein (1990, p. 12-13), assegura que os exilados gozavam de razoável liberdade, como por exemplo, a possibilidade de casamento e permissão das pessoas cuidarem dos seus próprios negócios.

pelos sacerdotes para contornar essa situação foi tomar ritos, festas ou costumes da tradição judaica e dotá-los de uma carga teológica nova que expressava a relação Israel/Deus (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 212).

Nesse período, uma série de ritos para os quais não havia necessidade de templo adquire uma importância muito grande para os exilados. A leitura dos antigos textos foi, sem dúvida, uma das principais ocupações dos deportados que os ajudou a manter sua fé e sua identidade de povo escolhido (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 212).

No capítulo 29 de seu livro, o profeta Jeremias, em uma carta, exorta os exilados a não sonhar com um retorno imediato para a terra de Judá e, por isso, encoraja-os a se instalarem no país do exílio. Afirma ele: “Construí casas e habitai-as, plantai jardins e comei de seus frutos, casai-vos... pedi pela prosperidade da cidade, pois sua prosperidade será a vossa” (Jr 29,7) (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 212).

Ao contrário do que muitos pensam, o retorno do exílio será não somente progressivo, mas reduzido. Não ocorreu uma volta em massa de todos os que estavam exilados de uma só vez. Dentre as comunidades da diáspora, o potencial da comunidade judaica da Babilônia foi um dos maiores até o século XX (BRIGTH, 2003, p. 395).

1.7 A vida em Judá durante o exílio

Apesar das deportações, Judá não permaneceu totalmente vazia porque somente foram exiladas as principais pessoas da população. A deportação afetou principalmente a população da cidade, sobretudo Jerusalém. Os pobres do país foram deixados e foram-lhes dados campos e chácaras para que os cultivassem (BRIGTH, 2003, p. 395 e 412).

Klein (1990, p. 13) defende a posição de que um número substancial de pessoas continuou a viver na Palestina, embora as descobertas arqueológicas indiquem que o país estava subocupado e empobrecido. Com a saída dos artesãos e de muitos

outros profissionais, a vida deve ter sido bem difícil para aqueles que ficaram aguardando o retorno de seus parentes e amigos.

Apesar dos trabalhos de pesquisa bíblica contemporânea, permanecem desconhecidas muitas coisas sobre as condições socioeconômicas dos judeus em Judá e em Babilônia durante o exílio (KLEIN, 1990, p. 12-13). Bright (2003, p. 411) afirma que “é tarefa imensamente difícil escrever a história de Israel nesse período. Nossas fontes bíblicas são as mais inadequadas”.

Asurmendi e García Martínez (2000, p. 213) relatam que os babilônios, contrariamente ao que os assírios fizeram com a Samaria, não trouxeram gente do exterior para ocupar o vazio deixado pelos judeus deportados porque tinham interesse em que o país mantivesse uma vida econômica ativa e que a população estivesse mais ou menos satisfeita, a ponto de não provocar nenhuma rebelião.

Os pobres, então, “ocuparam” as terras e se dedicaram ao trabalho, mas quando aqueles que tinham sido deportados retornaram, criou-se uma situação de conflitos. Alguns textos bíblicos fazem alusão a estes conflitos como Ez 33,23-29 e Zc 5,1-5 (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 213).

No que diz respeito à vida religiosa, parece que a prática sacerdotal e a dos exilados havia sido bastante insipiente durante os anos de exílio. No entanto, é bem possível que nem todos os sacerdotes tenham sido exilados. A Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1433) em sua nota de rodapé, referindo-se ao texto de Jr 41,4-5, afirma que, apesar do desastre, ali no santuário dava-se continuidade ao culto (GONÇALVES, 1997, p. 459).

Supõe-se que os laços tradicionais entre norte e sul voltaram a se reatar de forma explícita diante da desgraça comum, pois “alguns homens de Siquém, de Silo e da Samaria, uns oitenta no total... vieram trazendo oferendas e incenso para oferecer no templo”. Diante disso se tem indício de que havia certa atividade cultural em Jerusalém mesmo durante o período do exílio (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 213 e BRIGTH, 2003, p. 413).

Gonçalves relata que uma das conseqüências mais importantes da conquista do Reino de Judá pela Babilônia foi, sem dúvida, a dispersão da população judaica e a formação de comunidades judias em regiões distintas como: Babilônia, Egito e Transjordânia (1997, p. 437).

1.8 O retorno³⁰, a reconstrução do Templo e a restauração de Israel

No ano de 538 a.C., os exilados judeus que estavam na Babilônia voltaram para casa com a permissão de Ciro, com o mobiliário do Templo e os vasos sagrados³¹ que Nabucodonosor tinha trazido. Sasabassar, acompanhado de um grupo de judeus fervorosos, voltou a Jerusalém com a missão de reconstruir o Templo. Porém, encontraram muitas dificuldades e as obras não passaram da pedra fundamental e da edificação do altar. Isso se deu porque muitos dos que voltaram preocuparam-se apenas em reconstruir suas casas e com sua sobrevivência (FOHRER, 1983, p. 412).

As obras do Templo praticamente não avançaram até 520 a.C. quando um partido tomou o controle em Jerusalém, procurando, finalmente, terminar a reconstrução do Templo. Esse movimento foi liderado por Zorobabel e pelo sumo sacerdote Josué, que recebeu apoio de Ageu e Zacarias. As obras foram concluídas e o Templo foi consagrado em 515 a.C. “O novo Templo estava longe de ser o santuário nacional do povo israelita, no sentido em que tinha sido o de Salomão...” porque incluía sacrifícios e orações para o rei no seu culto (Esd 6,10) (BRIGHT, 2003, 439-445).

Após o edito de Ciro, rei da Pérsia, por volta de 538 a.C., que permitiu a volta dos exilados judeus para Judá, abre-se uma nova etapa para Israel e sua religião. Os círculos sacerdotais e os grupos nacionalistas protagonizam o retorno. São os sacerdotes e os profetas os grupos religiosos que exerceram maior influência na restauração da comunidade. São ainda os sacerdotes que formam o único grupo organizado com poder de fato: controlam e animam o templo, que é agora a única

³⁰ Para mais detalhes sobre o retorno dos exilados para Jerusalém e a reconstrução do Templo ler Bright, 2003, p. 432-445.

³¹ Henri Cazelles, 1986, p. 212, refere-se aos vasos sagrados que pertenciam ao Templo e que Nabucodonosor havia levado para Babilônia por ocasião do exílio.

instituição material decisiva no plano teológico (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 225).

É nesse período que será dada uma estrutura definitiva às antigas tradições conservadas em antigos documentos aos quais os sacerdotes acrescentarão seus próprios escritos, fruto da reflexão teológica, que foi feita durante o exílio, a partir de suas próprias tradições (BRIGTH, 2003, p. 418 e 419).

Também adquiriram um valor religioso excepcional algumas realidades conhecidas e praticadas já há muito tempo, como a circuncisão e o sábado³², que recebem um conteúdo teológico e uma função social totalmente novos. A função sacrificial recebe maior peso e a observância estrita do sábado tornou-se cada vez mais o sinal distintivo do judeu fiel (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 226).

Klein (1990, p. 16-17), afirma que a ênfase dada à circuncisão e o renovado interesse pelo sábado, nos textos exílicos e pós-exílicos, podem ser facilmente entendidos como esforços para manter a identidade de povo eleito em meio à cultura estrangeira, já que esta parecia oferecer mais possibilidade de sucesso.

Discorrendo sobre a evolução do sábado escreve De Vaux:

O sabá é um dia de repouso, uma festa alegre, dia em que se ia ao santuário, em que o trabalho pesado costumeiro era interrompido e também as transações comerciais, mas se podia fazer pequenas viagens... Após a destruição do Templo e durante o Exílio, quando as outras festas não podiam mais ser celebradas, a importância do sábado aumentou; é então que ele se torna um sinal distintivo da Aliança (DE VAUX, 2003, p. 519).

A insistente afirmação do monoteísmo israelita destaca-se, em primeiro lugar, entre os temas da pregação profética. Duas situações de um modo particular geram esse acento monoteísta: a reafirmação do Deus nacional e o perigo da apostasia frente ao esplendor da força babilônica ou persa. Diante dessa situação, a comunidade judaica restaurada optará, de forma decisiva, por um monoteísmo³³ “militante” (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 226).

³² Sobre a circuncisão e o sábado ver também Fohrer, 1982, p. 387 e Klein, 1990, p. 144-145.

³³ Também BRIGTH, 2003, p. 417 e 425 refere-se ao monoteísmo.

As respostas de Israel ao exílio, quando quase todos os antigos sistemas de símbolos se havia tornado inúteis, refletem a enormidade do desastre. Quase todas as instituições não funcionavam mais e, diante dessa situação, buscavam-se respostas para questões como: que tipo de futuro podia esperar o povo que fez uma escolha exclusiva por um Deus que acabara de perder uma guerra para outras divindades (KLEIN, 1990, p. 15)?

Grande parte dos textos do Pentateuco provém do momento após a queda de Jerusalém em 587 a.C., período este que foi decisivo na história do sacerdócio em Israel. Naquele momento crítico, o grupo de sacerdotes fez um trabalho teológico fundamental. Não só os sacerdotes realizaram um trabalho de compilação de antigas tradições teológicas, mas também lhe deram forma e perspectivas novas partindo da situação radicalmente diferente em que se encontravam (ASURMENDI e GARCÍA MARTÍNEZ, 2000, p. 227).

A esse respeito nos diz Brighth:

A narrativa sacerdotal do Pentateuco provavelmente também foi composta no século VI, possivelmente no exílio. Ela apresenta uma história teológica do mundo, começando na criação e culminando nos mandamentos dados no Sinai, que são apresentados como modelo eternamente válido, não somente para o passado, mas também para todos os tempos. Assim, ao mesmo tempo que a comunidade se apegava a seu passado, preparava-se para o futuro (BRIGHTH, 2003, p. 419).

Em vista do exposto, verificamos que a história de Israel não terminou apesar de todas as dificuldades que seu povo enfrentou. Israel não somente sobreviveu à calamidade, mas, como afirma Brighth (2003, p. 411), “formando novas comunidades das ruínas da antiga, retomou sua vida como povo. Sua religião... igualmente sobreviveu... no exílio, e depois do exílio, nasceu o judaísmo”.

Após nos situarmos no contexto histórico, em que se dá o contato do povo de Judá com a cultura babilônica e percebermos a situação dramática, enfrentada por esse povo no exílio da Babilônia, no século VI a.C., abordaremos, no segundo capítulo, o que vem a ser mito. Este capítulo, juntamente com o terceiro nos permitirá ver que

muitos povos, inclusive o povo de Judá, utilizaram-se desse tipo de linguagem para expressar pontos fundamentais de sua fé e de legitimar seu modo de agir.

CAPÍTULO 2

O MITO COMO HIEROFANIA³⁴

³⁴ Para entender o significado da palavra hierofania ver o site: <http://es.wikipedia.org/wiki/Hierofan%C3%ADa>

No capítulo anterior enfocamos a história de conflitos e esperança entre Judá e a Babilônia. Agora se faz necessário que compreendamos melhor o que vem a ser um mito, para que tenhamos mais subsídios para a comparação que faremos no terceiro capítulo, entre as narrativas poéticas Enuma Elish e Genesis 1,1—2,4a. Neste capítulo, pretendemos conceituar e situar o mito, como é entendido e em que sentido este termo está sendo empregado nesse nosso trabalho.

2.1 Definição e gênero literário do mito

Os mitos são atemporais, e são escritos de acordo com a realidade de cada povo e cultura para assegurar a sua identidade. Isto é, os mitos são moldados para satisfazer os anseios de uma sociedade. É como se o mito só se tornasse verdade para uma população se as situações que interferem em determinada população, cultura ou tribo, fossem favoráveis à aceitação ou até mesmo à criação de um mito.

Everardo Rocha em seu livro “O que é Mito?” (2001, p. 7), nos dá uma visão esclarecedora a respeito desse assunto. Afirma ele que mito é uma narrativa, um discurso, uma fala. É uma forma de as sociedades espelharem suas contradições e exprimirem seus paradoxos, dúvidas e inquietações. Ainda, segundo este autor, o mito pode ser visto como uma possibilidade de se refletir sobre a existência e sobre o cosmos. E é sobre estes aspectos da existência e do cosmos que queremos refletir um pouco mais.

Para Gerd Theissen (2009, p. 43), mitos são narrativas provenientes de um tempo determinante para o mundo, que trazem consigo ações vivenciadas por divindades que levam à estabilidade uma situação instável. Eles se desenrolam num mundo próprio com estruturas de pensamento que se distinguem de nosso mundo cotidiano.

Severino Croatto (2004, p. 209), por sua vez, traz o seguinte conceito: “O mito é a definição de um acontecimento originário, no qual os deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa”.

Não é fácil definir o que é mito, pois por trás dessa palavra pode estar contida uma série de ideias. Dentre as diversas formas de empregá-la, a mesma serve para

significar muitas coisas, representar várias ideias e ser usada em diversos contextos. “É também uma palavra que está em moda” (ROCHA, 2001, p. 8).

O mito não seria uma narrativa qualquer porque, se assim o fosse, se descaracterizaria, perderia sua especificidade, porque traz consigo um significado próprio. Seria então uma narrativa especial, particular, capaz de ser distinguida das demais narrativas humanas.

Segundo o dicionário de Aurélio o termo mito significa: “Narrativa de significação simbólica ligada à cosmogonia e referente a deuses encarnadores das forças da natureza e/ou de aspectos da condição humana” ou ainda “Fato, passagem dos tempos fabulosos; tradição que, sob forma de alegoria, deixa entrever um fato natural, histórico ou filosófico; (sentido figurado) coisa inacreditável, sem realidade” (AURÉLIO, 2006, p. 476).

Mircea Eliade (2002, p. 334) aborda que a função mestra do mito é a de fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as ações humanas. Para este autor, o mito é, na verdade, o fundamento de todas as grandes festas e dos cultos secretos. E mesmo fora dos atos estritamente religiosos, o mito serve igualmente de modelo a outras ações humanas significativas.

Poderíamos dizer que os mitos pertencem ao gênero narrativo, que relatam as atitudes dos deuses e o modo deles se comportarem passa a ser referência para o comportamento de determinado povo ou cultura. Theissen (2009, p. 14-15) assim se expressa com relação a isso:

Mitos explicam, em forma narrativa, o que determina fundamentalmente o mundo e a vida. Na maioria das vezes, eles narram o comportamento de diversos deuses num tempo primordial, ou num tempo escatológico, muito distante do presente mundo habitado.

Luiz Carlos Susin (2003, p. 27) afirma que “o mito, na literatura, é um gênero literário narrativo, tanto em prosa como em verso, cuja intenção é levar um significado espiritual e humano daquilo que está sendo contado na narrativa”. Esse autor faz uma comparação alegando que o mito seria como o leito de um rio que conduz as

águas até novas paisagens. Diz ele: “o sentido é como a água, e o mito é como o leito do rio. O mito canaliza, permite ao sentido escorrer”³⁵.

O mito normalmente expressa uma esperança que o atravessa do início ao fim, mesmo em situações trágicas. Uma definição muito clara do que vem a ser mito e qual sua função como gênero literário é a seguinte:

Mito não é uma história falsa, uma invenção ultrapassada, mas é uma narrativa montada para poder transmitir um sentido, um significado que ultrapassa e que é sugerido pelas imagens e ações do mito. A criação de mitos demanda muito tempo e, às vezes, muitas gerações (SUSIN, 2003, p. 27)

Trataremos agora de como o mito pode ser encarado e como ele foi entendido por alguns autores que percebem sua importância por trazer uma mensagem que não está dita de forma explícita, enquanto outros autores o vêem como algo negativo e sem valor.

2.2 As teorias sobre o mito do final do século XIX ao século XX

Várias teorias tentaram explicar o significado do mito. Dentre elas, destacamos algumas como: a teoria naturalista, a historicista, a animista, a estruturalista, a psicológica como também a teoria da escola do mito e do ritual.

Não pretendemos nos ater a todas elas, mas vamos falar um pouco de algumas. A Teoria Naturalista, por exemplo, parte da ideia de que nas sociedades primitivas, os fenômenos naturais marcavam fortemente a vida e interesses das pessoas, de modo que as forças da natureza em ação tornavam-se fonte para a construção de mitos. Os astros como o sol e a lua, por exemplo, exercem assim uma influência muito grande sobre o homem³⁶.

Segundo Rocha, o conjunto de corpos celestes assumem posição de destaque na inspiração mitopoética e, por vezes, para alguns grupos, o sol tem um papel mais

³⁵ As afirmações entre aspas são literalmente do autor mencionado.

³⁶ Mais detalhes a respeito dessa influência ver ELIADE, Mircea. Tratado de história das religiões. Trad. de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998 (capítulos III e IV).

relevante enquanto que para outros, é a lua que tem uma maior influência devido ao fato de suas fases estarem relacionadas com os grandes mistérios da morte e ressurreição:

No meio deste conjunto de corpos celestes e forças da natureza, o Sol assume uma posição de destaque como fonte de inspiração mitopoética. Pela sua própria situação central em relação à Terra, os satélites e planetas, era para ele que se voltavam os interesses principais da atividade mítica. Os mitos solares desempenhavam um papel primordial (ROCHA, 2001, p. 30).

Para a Teoria Historicista, o mito não se originava mais de um exercício contemplativo frente às forças naturais e sim de um exercício de crônica frente aos episódios históricos. A Teoria Animista,³⁷ por sua vez, tem como pressuposto, que todos os elementos da natureza poderiam ser personificados (ROCHA, 2001, p. 35).

Já a Escola do Mito e do Ritual assumia três hipóteses básicas para explicar o mito: a primeira é a de que o mito nascia do ritual numa proporção bem maior que o inverso; a segunda, a de que o mito era a dimensão falada do ritual, e este, caracterizava-se por ser muito mais constante do que a dimensão escrita; e a terceira hipótese afirmava que era nesta relação com o rito que residia a origem do mito (ROCHA, 2001, p. 35).

Percebemos que na tradição ocidental, ao longo do tempo, muitos autores assumiram uma posição negativa em relação ao mito, enquanto que outros assumiram uma visão positiva do mesmo. Citaremos na sequência alguns desses autores como: W.Wundt, E. B. Tylor, A. Lang, Henri Bergson, Ernest Cassier, Rafael Pettazzoni, Carl Gustav Jung, Mircea Eliade e Paul Tillich referenciados em Croatto (2004, p. 182-205).

Primeiro, mencionaremos os autores que têm uma visão negativa do que é o mito: Para W. Wundt (1832-1920), mito manifesta uma cosmovisão primitiva e, conseqüentemente, não há nenhuma verdade nos mitos. Para H. Usener (1834–

³⁷ Crença do homem primitivo na existência de um outro "eu", com propriedades espirituais, que seria a alma, dotadas de poderes superiores ao homem. Disponível na internet:

<http://www.soartigos.com/articles/587/1/origem-da-religiao/Page1.html>

1905), influenciado por Wundt, objeto e imagem são distintos no pensamento lógico, enquanto que são recobertos no mito. Henri Bergson (1859–1941), afirma que os mitos são ficções absurdas.

E. B. Tylor (1832–1917), com sua interpretação “animista”, afirma que a mitologia nasce com a passagem da magia à religião. A Teoria Animista foi formulada pelo antropólogo inglês Sir Edward B. Tylor em sua obra “Primitive Culture” (1871; Cultura Primitiva). O animismo, segundo essa teoria, é a primeira grande etapa da evolução do pensamento religioso, que indefectivelmente continua pelo politeísmo até culminar no monoteísmo.

Outro que é partidário da Teoria Animista é o escocês A. Lang (1844 – 1910), afirmando que os mitos são o que chamamos de irracional e degradante; procedem da fantasia brincalhona e do inconsciente. Lang valoriza a religião, não o mito.

Apresentamos agora alguns autores que têm uma visão positiva a respeito do mito: Segundo Ernest Cassier (1874–1945), há um sentido especial no mito, uma forma de pensamento verdadeira, embora diversa do teórico-científico. Para este autor, o mito é uma forma intelectual de apreensão do mundo, assim como a linguagem, a arte, a religião e a ciência.

Rafael Pettazzoni (1883–1959), diz que a verdade dos mitos não tem sua origem na lógica reflexiva, nem no dado histórico. Eles têm uma força mágica e sua recitação atualiza os fatos primordiais recitados. Os mitos, porque versam sobre a origem das coisas e das instituições, são absolutamente verdadeiros.

Para Carl Gustav Jung (1875–1961), os mitos, os símbolos, as figuras mitológicas de povos e culturas independentes entre si devem ter explicação em um “inconsciente coletivo”. Segundo Jung o “inconsciente coletivo” tem uma linguagem figurada, a linguagem dos símbolos, pela qual se expressam os arquétipos da alma. Os mitos, portanto, têm seus “moldes” profundos.

Mircea Eliade por sua vez afirma que os mitos não se opõem ao pensamento lógico e que símbolos, imagens e mitos, depreciados pelas correntes científicas do

passado, recuperam lentamente seu posto de honra entre as manifestações do espírito humano.

Paul Tillich (1886–1965) valoriza o mito afirmando que este contém uma realidade, posto que está orientado à Realidade absoluta; é a verdade da interpretação metafísica. Sustenta que as representações míticas não obscurecem a mensagem, mas são seu veículo. Tais apresentações têm a capacidade de traduzir o Incondicional transcendental por meio de imagens e de idéias tomadas do universo fenomênico.

Partindo dessas afirmações podemos concluir duas coisas: a primeira é que há autores que negam o valor do mito achando que este não tem lógica e que é contrário à linguagem científica, enquanto que há outros que percebem a importância do mito e o papel que este tem para transmitir a verdade numa linguagem própria que é a linguagem simbólica.

A segunda conclusão é que o mito pode ser encarado de duas maneiras: de forma positiva ou de forma negativa. Do ponto de vista positivo podemos afirmar que o mito traz consigo uma mensagem que não está dita de forma explícita, clara, transparente. Ele traz consigo uma mensagem cifrada, ele esconde alguma coisa.

Já no sentido negativo, o mito é visto por muita gente como algo sem crédito, uma mentira, que não deve ser levado em conta. Popularmente, é dessa segunda forma que o mito é encarado, como algo que é fantasioso. Rocha (2001, p. 10) nos faz perceber que o mito tem sua “verdade” que deve ser buscada num outro nível, numa outra lógica.

Vemos assim que o mito foi e é objeto de estudo por muitas correntes que tentam explicar sua origem e sua importância em nossa sociedade. Tomaremos o mito não como algo mentiroso, mas como algo que traz consigo uma verdade que não está explícita, mas está contida na sua fala e no seu simbolismo.

Passaremos agora a observar que relação tem os mitos com a história e com a vida social, como eles ajudaram na interpretação dos atos de determinado grupo ou

sociedade, como também de que forma foram utilizados para legitimar certas instituições e modos de comportamento.

2.3 A relação entre mito, história e vida social

Segundo Croatto (2004, p. 304), a história é vista no mito em uma perspectiva religiosa, em sua relação com o transcendente. Dessa forma, podemos caracterizar a relação entre “mito e história”, percebendo que o mito nasce da história que se quer interpretar.

Para etnólogos como Franz Boas e Bronislaw Malinowski, o mito é para as sociedades, “uma realidade vivida”, porque corresponde à sua própria realidade existencial. Eles sublinham a importância dessa classe de relatos para se conhecer uma cultura (CROATTO, 2004, p. 302).

A maneira de pensar de um povo diz muito a respeito de como ele é. Suas crenças e sua cosmovisão influenciam no modo de se relacionar e de legitimar determinadas atitudes. Os mitos servem para dar sentido ao modo de cada povo e cultura procederem diante de determinadas circunstâncias.

O mito tem um importante papel ao relatar fatos que o ser humano não consegue compreender como se deram, porque apesar dele ser um relato sobre as origens, o “começo” do acontecimento mítico, não é cronológico. Assim pensa Croatto ao afirmar que “o tempo (e o espaço) do mito não são coordenáveis com o tempo e o espaço de nossa experiência” (CROATTO, 2004, p. 212).

Todo mito tem uma preocupação histórica, seja porque interpreta realidades vividas, seja porque na cosmovisão à qual pertence, há outras expressões religiosas que a atestam (CROATTO, 2004, p. 303). É uma tentativa de vivenciar no presente um fato que é originário e que cada povo ou cultura tenta retratar de uma maneira ritual.

As sociedades acreditam ainda que, conhecendo o mito, conhece-se a “origem” das coisas, pois ele sempre se refere a uma “Criação”. Conta como algo chegou a existir,

ou como um comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foi fundada; por isso os mitos constituem os paradigmas de todo ato humano significativo.

Rocha nos fala de três pontos sobre o mito: O primeiro diz respeito à origem do universo. Está o mito localizado num tempo muito antigo, nos tempos da “aurora” do homem.

Estas questões foram o pretexto para várias polêmicas e estudos. Elas compõem o extenso quadro das questões da origem. A origem do universo, a origem da terra, a origem da vida, a origem do homem, a origem das línguas. A temática da origem das coisas sempre foi uma preocupação de muita gente. Consequentemente, a origem do mito não poderia estar ausente desta constante divagação sobre as origens de tudo (ROCHA, 2001, p. 11).

O segundo diz respeito à interpretação. Como vimos num outro momento, o mito não fala diretamente. Ele esconde alguma coisa, guarda uma mensagem cifrada e as interpretações variam de acordo com o discurso. Entre os vários discursos interpretativos do mito estão o da Antropologia, da Psicanálise, dos historiadores das religiões, dos estudiosos de mitologias e dos teólogos.

O discurso proferido pela Antropologia, geralmente, tem por finalidade interpretar o mito para descobrir o que este pode revelar sobre as sociedades de onde o mito provém. É uma forma de compreender a estrutura social. Já para a Psicanálise, os mitos estão todos numa região da mente humana, a que chamam de inconsciente coletivo, uma espécie de repositório que todos possuímos da experiência coletiva.

Falando sobre o inconsciente coletivo, diz Rocha:

Neste lugar, os mitos se encontram. O inconsciente coletivo é, como o nome diz, algo compartilhado pela humanidade toda, é um patrimônio comum. Ao mesmo tempo existe em cada um de nós. Assim eles explicam como os mitos do Sol podem aparecer desde o Egito Antigo até os incas da América do Sul... (ROCHA, 2001, p. 13).

Percebemos que o que há de comum nestes discursos sobre o mito, é a idéia constante de que o mito está efetivamente ligado à possibilidade de ser interpretado, dependendo do ponto de vista a partir do qual ele está sendo abordado.

O terceiro ponto que Rocha enfoca sobre mito diz respeito à relação entre mito e verdade. O mito não é verdadeiro no seu conteúdo manifesto, literal, exposto, dado. No entanto, possui um valor e uma eficácia na vida social. Embora o mito não possa ser a verdade, não quer dizer que não tenha seu valor.

A eficácia do mito e não a verdade é que deve ser o critério para pensá-lo. A própria ideia de verdade, é um conceito discutível. Muitos pensadores acreditam que ela não exista e que o que chamamos verdade não passe, no fundo, de uma versão bem-sucedida sobre um determinado acontecimento. Neste sentido, tornar-se-ia uma tarefa inútil procurar saber se o mito diz estritamente a verdade ou não já que esta seria relativa (ROCHA, 2001, p. 14).

Segundo Croatto (2004, p. 290), o mito tem um valor não só no plano da repetição ritual, mas também no plano da práxis histórica. Isso porque “o mito possui uma força tal que leva à ação”, ao mesmo tempo em que surge da necessidade de “dar sentido” a determinadas práticas que estão vigentes e que são vistas como relevantes.

Nos mitos, a atuação dos deuses é apresentada como norma de comportamento a ser seguido pelas tribos e culturas. Nesse sentido, ele atua como proposta de um modelo de comportamento. Mais do que “ensinar” certos costumes, os deuses os praticam pela primeira vez, conferindo-lhes eficácia social.

Assim, o mito é tomado como fonte de legitimação do modo de viver de um povo. Os hindus, por exemplo, têm no Bhagavad-Gita, seu livro sagrado, a legitimação do sistema de castas que expressa a instauração da ordem cósmica e social nos cânticos 4 e 18 (CROATTO, 2004, p. 291 e 296).

Na conclusão do relato sacerdotal da criação, percebemos o exemplo deixado pela divindade e que deve ser seguido pelo povo no sentido de descansar um dia na semana e não ser escravo do trabalho, situação muitas vezes enfrentada pelo povo hebreu. O texto assim se expressa: “Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e

no sétimo dia descansou, depois de toda a obra que fizera. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda a sua obra da criação” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Gn 2,2-3).

Percebemos, dessa maneira, que “o mito mais que “legitimar”, inspira uma práxis social ou o exercício de um direito” (CROATTO, 2004, p. 297). Não dá espaço, no entanto, para que haja contestação de determinada maneira de organização da sociedade porque se assim os deuses determinaram assim deve ser por todo o sempre. Se sempre foi assim não há porque mudar já que foi dessa forma que os deuses organizaram o cosmos e puseram ordem no caos primitivo.

2.4 Alguns mitos da criação

A criação do mundo e de tudo que existe sempre foi abordado pelas mitologias de diversos povos e culturas para indicar como foram criados o ser humano, os animais, as plantas, etc. Philip Wilkinson e Neil Philip em sua obra *Mitologia* (2007, p.18), afirmam que em geral, os mitos sobre a criação falam de um mundo primitivo de espaço vazio ou de água e gelo, que é moldado por um criador, ou ainda de uma batalha cíclica entre a ordem e o caos.

Muitos mitos da criação demonstram o desejo de um deus, que para criar, separa a terra dos céus, molda as paisagens e cria pessoas a partir do barro e de outras matérias primas como galhos e pedras. A seguir, vamos mostrar alguns desses mitos e sua concepção de como o mundo foi criado.

A água é um elemento presente em muitos mitos, tanto no mito egípcio, no qual um monte de terra emerge do oceano de Num, quanto no mito babilônico que fala sobre o nascimento de todas as coisas a partir da união de águas doces e salgadas, percebemos a presença desse elemento aquoso primordial (PHILIP WILKINSON e NEIL PHILIP, p.18).

Na mitologia africana, da região do Vale do Nilo, no Egito Antigo, também há um oceano primitivo do qual Num (o grande oceano) se afasta para que surja uma ilha em que ele pudesse se firmar. Esta ilha torna-se modelo para as pirâmides. O deus

sol e criador (Rá) pensou em seu coração como as coisas deveriam ser e depois fez surgir de Num todas as plantas, aves e outros animais da terra. Ele pronunciou seus nomes e eles passaram a existir (E. A. WALLIS BUDGE, 2009, p. 226-227).

Em alguns mitos, a criação é concretizada a partir do corpo de algum deus ou de algum ser primordial, de onde é retirada a matéria-prima utilizada na composição do universo ou da humanidade. No mito babilônico, o mundo é feito a partir do corpo da deusa Tiamat, enquanto que, para os europeus da Islândia, a história da criação tem início com a interação de uma região congelada e outra quente. Dessa junção nasce um ser primitivo, o gigante do gelo e Ymir, que acaba sendo morto e de seu corpo é criado o mundo por três deuses: Odin, Vili e Vê (SNORRI STURLUSON, 2009, p.114).

Os povos asiáticos da China, contam que a criação teve início com Pan Gu, o criador primordial, que depois de acordar de um longo sono começa a criação golpeando os elementos caóticos com a mão. Antes de voltar a adormecer, ele mantém a terra e o céu separados e seu corpo se torna o resto do cosmos. A deusa Nü Wa aprova a criação, mas sente falta de alguma coisa e complementa essa necessidade com a criação da humanidade. (HSU CHUNG, 2009, p.172).

Na cultura clássica da Grécia Antiga, tudo tem início a partir da deusa Gaia, a mãe da terra, que assumiu a forma de uma pomba e pôs um ovo enorme, o ovo do universo ou primordial, do qual surgiu Urano (o céu), Ouréa (as montanhas), Pontos (o mar) e as outras partes do cosmos. Do amor de Gaia e Urano surgiram os Ciclopes e depois os Titãs sendo estes os deuses do monte Olimpo (APOLÔNIO DE RODES, 2009, p.36).

A criação dos seres humanos se dá de diversas formas de acordo com aquilo que cada cultura retrata em seus mitos. Para os Incas, os homens e mulheres foram moldados das pedras ainda maleáveis na época da criação (BERNABÉ COBO 2009, 216). Os europeus da Islândia contam que os seres humanos foram moldados a partir de dois troncos de árvores mortas trazidas à praia pela água (SNORRI STURLUSAN, 2009, p.115).

A cultura africana, do Vale do Nilo, no Egito Antigo, diz que os primeiros seres humanos surgiram das lágrimas da deusa Hathor que ficou irritada ao perceber que outro olho havia tomado seu lugar na face do deus Rá (E. A. WALLIS BUDGE, 2009, p. 227). Em Marind-anins, na Nova Guiné, Oceania, o mito dos marind-anins, sobre a origem da humanidade, afirma que os seres humanos emergiram de um poço como peixes e receberam a forma humana de Aramemb, o déma (o espírito) dos curandeiros (J. VAN BAAL, 2009, p. 251).

Ainda para os gregos, o deus Prometeu fez inicialmente duas tentativas frustradas de criar a raça humana utilizando ouro e prata. Por fim, com o barro criou a raça de bronze que se multiplicou (HESÍODO e ÉSQUILO, 2009, p. 37). Já para os asiáticos da China, a deusa Nü Wa, com um pouco de argila, fez uma figura, e quando a colocou no chão, ela viveu começando a correr e dançar. Satisfeita com sua criação, ela fez muitas outras figuras e após um tempo o mundo estava povoado por uma raça de homens e mulheres (HSU CHUNG, 2009, p. 173).

Cada povo retrata a história da criação empregando elementos próprios de sua cultura, tanto com relação à origem do universo quanto da humanidade. Os povos nórdicos falam de regiões congeladas, por se situarem em lugares extremamente frios, enquanto que os povos das Américas, de Keres, sudoeste dos EUA, onde há muitas mulheres tecelãs, a criação é fruto de uma mulher pensadora que remete seus pensamentos para o espaço e os usou para tecer o universo.

Além desses diferentes relatos que mencionamos anteriormente, abordaremos agora como o povo judeu relatou, a partir de seu ponto de vista, a criação utilizando-se de elementos que lhes eram compreensíveis em sua época.

2.5 O mito na Bíblia

Cada povo, cada cultura e cada época têm seus mitos e, a Bíblia que nasceu em uma cultura específica e nasceu da experiência de fé de um povo também tem seus mitos, sejam eles criados pela cultura judaica, sejam absoldidos no contato que o povo hebreu teve com os povos vizinhos como egípcios, assírios, babilônios, etc.

Conforme Jacir Faria (2002, p. 25), Israel conheceu vários mitos oriundos das culturas das diversas nações com as quais conviveu como Canaã, Egito, Mesopotâmia. Na Bíblia, encontramos narrativas míticas que querem ser a tentativa de fortalecer o imaginário coletivo de uma sociedade já estabelecida referente à sua origem divina.

Enquanto que os mitos nos demais povos têm um caráter politeísta, em Israel, esses mitos advindos de outras culturas, recebem um caráter monoteísta. Deus assume, na narração bíblica de cunho mítico, atitudes próprias dos seres humanos e intervém falando com eles. Encontramos muitas vezes características como irar-se, ter compaixão e vingar-se atribuídas a Deus nos relatos das Sagradas Escrituras.

Vários são os textos que trazem características míticas no Pentateuco. Destacamos apenas o texto de (Gn 1,1-2,4a) porque esse texto diz respeito à criação que é o assunto que está sendo abordado em nosso trabalho dissertativo, ou seja, é o foco que norteia nossa pesquisa. A nosso ver, esse texto tem a função de deslegitimar o mito oficial da criação segundo os babilônios.

Em (Gn 1-11) encontramos o espaço privilegiado do elemento mítico de Israel. Os textos contidos nesses capítulos têm a função de explicar o porquê das situações difíceis enfrentadas pelos homens e mulheres não só dos dias em que esses textos foram escritos, como também para as gerações futuras.

Croatto (1996, p. 16-22), afirma que os textos míticos da Bíblia querem ser uma resposta às perguntas fundamentais do homem que faz a experiência com o Deus dos pais e da libertação do Egito. Afirmar que Deus está na origem é dizer tudo. Nesse sentido, o Pentateuco como um todo é um grande mito fundacional.

De tudo quanto vimos neste capítulo percebemos que os mitos, segundo Croatto (2004, p. 272 – 273), são anônimos e comunitários, apesar de Merie-Louise von Franz (2003, p. 19), afirmar que cada um deve ter “o seu mito pessoal”. Os mitos pertencem ao grupo e não a pessoas isoladas.

Concluimos, diante do que expusemos, ao longo deste capítulo que todo mito é “delimitador” de uma cosmovisão, ou seja, da experiência que cada grupo tem do

sagrado em relação à sua realidade. Os deuses criadores são naturalmente os específicos de cada grupo e todo mito tem um ensinamento e legitima o modo de percepção do mundo. Franz (2003, p. 20), nos relata que para os povos antigos, “o mundo foi feito dessa maneira e essa crença reflete sua concepção de mundo”.

Passaremos agora para o terceiro e último capítulo de nossa dissertação onde buscaremos mostrar até que ponto o mito babilônico influenciou a religião judaica. Tentaremos identificar se o texto bíblico de Gênesis 1,1—2,4a tem alguma semelhança com o mito babilônico da criação, intitulado Enuma Elish, principalmente no tocante à criação do universo, do firmamento, dos astros e do homem.

CAPÍTULO 3

A “INFLUÊNCIA” DO POEMA BABILÔNICO DA CRIAÇÃO, ENUMA ELISH, EM GÊNESIS 1,1-2,4a

O ser humano sempre é influenciado pelo meio em que vive, e o contato com culturas diferentes possibilita mudança de mentalidade que repercute na maneira de

agir. O povo judeu, ao longo de sua história, teve contato com vários povos e culturas: egípcios, hititas, assírios, cananeus, etc.

Decisivamente marcante foi o contato com os babilônios e sua cosmovisão. Como citado no primeiro capítulo, durante o período do exílio, que ocorreu no século VI a.C., e que abrangeu cerca de meio século, o povo de Judá precisou fazer uma releitura de sua própria história, a fim de encontrar meios de conservar sua identidade.

Muitos dos escritos que se encontram no Antigo Testamento foram revistos nesse período, outros foram compilados nesse mesmo tempo quando os que foram exilados de Judá, deportados pelo rei Nabucodonosor, estiveram em contato direto com a cultura babilônica.

Nos capítulos anteriores ressaltamos o que vem a ser um mito, demonstrando o que ele é, como é entendido e em que sentido este termo está sendo empregado nesse nosso trabalho, bem como, os fatos históricos, sociais e políticos de Judá e da Babilônia.

Isso nos demonstrou que cada cultura e cada povo têm seu modo de conceber como se deu a origem das coisas existentes. Veremos, a partir de agora, como os babilônios e o povo de Judá relataram a obra da criação. A seguir faremos à comparação desses relatos contidos nos textos do Enuma Elish e de Gênesis 1,1-2,4a, abordando as semelhanças e diferenças existentes entre eles.

3.1 Aspectos comuns e divergentes entre os poemas Enuma Elish e Gênesis 1

O texto do poema Enuma Elish que utilizaremos para fazer a comparação foi traduzido por nós a partir do texto em espanhol de Frederico Lara Peinado (2008) e o texto bíblico foi extraído da Bíblia de Jerusalém (2002). O texto babilônico é composto por sete tábuas, porém, utilizamos apenas alguns trechos que julgamos

pertinentes à nossa análise comparativa. O mesmo ocorreu com o texto de Gn 1 do qual utilizamos apenas alguns versículos pelo mesmo motivo.

3.1.1 A criação do universo

ENUMA ELISH (Tábua I)

“Quando no alto o céu ainda não havia sido nomeado, e, abaixo, a terra firme não havia sido mencionada com um nome, só Apsu, seu progenitor, e a mãe, Tiamat, a geradora de todos, mesclavam juntos suas águas: ainda não se haviam aglomerado os juncos, nem os canaviais tinham sido vistos. Quando os deuses ainda não haviam aparecido, nem tinham sido chamados com um nome, nem fixado nenhum destino, os deuses foram procriados dentro deles” (Tábua 1, linhas 1-9).³⁸

GÊNESIS 1

No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga³⁹, as trevas cobriam o abismo, e um sopro de Deus agitava a superfície das águas. Deus disse: “Haja luz”, e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou a luz “dia” e as trevas “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Gn 1,1-5).

Percebemos a partir destes dois textos que os relatos sobre a criação do mundo não são exclusividade de Israel, mas outros povos, como os babilônios, trataram, com sua linguagem própria, deste mesmo assunto. Os dois textos analisados aqui, são duas narrativas poéticas da criação. O Enuma Elish é composto por sete tábuas e era proclamado na liturgia da festa do Ano Novo babilônico⁴⁰.

Milton Schwantes (1988, p. 83), ao explicar a estrutura de Gênesis 1,1—2,4a, afirma que o poema bíblico é composto por sete estrofes, intercaladas por um refrão⁴¹ sendo delimitado por uma frase introdutória⁴² e outra conclusiva⁴³. Todo conteúdo está agrupado dentro de um esquema correspondente ao número sete. Por isso, como o número de obras da criação são nove, foram atribuídas duas obras a alguns dias (terceiro, quinto e sexto). Segundo o mesmo autor, este poema era utilizado na

³⁸ Tradução feita por mim a partir do texto em espanhol de Federico Lara Peinado, 2008.

³⁹ Segundo a nota de rodapé (c) da Bíblia de Jerusalém (2002, p. 33), a expressão “vazia e vaga” em hebraico, significa *tohu* e *bohu*, expressão que se tornou proverbial para toda falta de ordem, sobretudo quando é considerável. Esses termos, assim como o de “águas”, formam um quadro negativo em relação ao qual aparecerá a novidade da intervenção do Deus pessoal criando tudo por sua palavra.

⁴⁰ Abordaremos a utilização do poema Enuma Elish, na liturgia do Ano Novo, na página 69 desta dissertação.

⁴¹ “Houve uma tarde e uma manhã...” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Gn 1, 5).

⁴² “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gn 1, 1).

⁴³ “Essa é a história do céu e da terra, quando foram criados” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gn 1, 4a).

liturgia do povo que estava exilado na Babilônia talvez em responsório entoado pelos que presidiam a reunião.

Enquanto no poema babilônico tudo é criado a partir de dois princípios (Apsu e Tiamat), no Gênesis tudo tem origem por obra de um só Deus. Percebemos que os dois textos remetem para um tempo muito longínquo quando nada havia sido ainda criado. Percebemos que as duas narrativas poéticas têm a mesma estrutura ao iniciarem sua construção literária reportando-se à “categoria tempo” (IBÁÑES ARANA, 2003, p. 29).

A expressão *tohu* e *bohu* foi utilizada no texto bíblico para desmitologizar as cosmogonias politeístas. As antigas cosmogonias costumavam começar por descrever a situação prévia ao momento criador utilizando a expressão *tohu wabohu*. *Tohu* refere-se a algo que está vazio e *bohu* deve ser entendido como um sinônimo que reforça a idéia de *tohu*, de vazio (IBÁÑES ARANA, 2003, p. 26).

Clifford e Murphy (2007, p. 63) tratando da construção literária dos poemas, babilônico e bíblico, querendo provar que há semelhança entre esses dois poemas, chama a atenção para os termos “quando... então” se expressando assim:

A tradução “no principio Deus criou o céu e a terra” tem sido tradicional pelo menos desde o século III a.C., quando a LXX traduziu desta forma, mas é improvável. As duas primeiras palavras hebraicas do v. 1 sintaticamente falando não podem ser traduzidas dessa maneira. Outras cosmogonias bíblicas e vétero-orientais usam a construção “quando... então”, p. ex... *Quando* Deus começou a criar o céu e a terra – a terra estava sem forma e vazia...

Heinrich Krauss e Max Küchler (2007 p. 21) comentando sobre o Gn 1,2 afirmam que a expressão: deserta e caótica significam também “inóspida e vazia”, portanto inabitável e inimiga da vida. Vamos demonstrar, nos comentários a respeito do firmamento, que Deus cria um ambiente vital favorável onde a vida possa surgir.

Destacamos a seguir alguns temas em que há semelhança ou diferenças com relação aos dois poemas.

✓ A Água

O primeiro tema que gostaríamos de comparar é o da água. O poema babilônico começa descrevendo o universo primitivo como uma confusão de águas personificadas pelo casal divino Apsu e Tiamat. Apsu era o princípio cósmico masculino, uma espécie de abismo primordial, formado pelas águas doces, e Tiamat, era o princípio cósmico feminino, esposa de Apsu, personificada pelas águas salgadas.

No relato babilônico, águas doces e águas salgadas ainda estão intimamente confundidas o que nos lembra o caos que depois vem a ser transformado em cosmo na obra da criação. Percebemos que no texto do Gênesis, o elemento água também está presente no v. 2, mas não é mencionado que Deus tenha dito: faça-se a água. Porém, quando no v.1, o autor bíblico destaca Deus como Criador do céu e da terra, subentende-se que Ele criou tudo, inclusive a água.

Lara Peinado (2008, p. 93) recorda que “no princípio, segundo a cosmogonia mesopotâmica, tudo havia sido água. O desague dos rios Eufrates e Tigre⁴⁴ no mar (a mistura de águas doces e salgadas) possibilitou a crença da união de Apsu com Tiamat”.

✓ O Vento

Percebemos um ponto em comum entre as duas narrativas poéticas do Enuma Elish e o Gênesis 1,1—2,4a. O texto bíblico afirma que sobre as águas “um sopro de Deus agitava”⁴⁵ (v.2). No Enuma Elish, o Deus Anu cria quatro ventos e Marduk usa sete ventos adicionais quando vai à batalha contra Tiamat.

“Ele soltou os quatro ventos para que nada dele escapasse: Vento Sul, Vento Norte, Vento Leste, Vento Oeste, Presente de seu avô Anu; ele atou a rede em seu flanco. Ele criou vento doentio, vendaval, ciclone, vento de quatro caminhos, vento de sete caminhos, vento destrutivo, vento

⁴⁴ O rio Eufrates é um dos rios que forma a Mesopotâmia (que significa terra entre rios) juntamente com o Rio Tigre, onde hoje se encontra o atual Iraque e tem aproximadamente 2.780 km de extensão. O rio Tigre tem 1.900 Km de extensão e é o mais oriental dos dois grandes rios que delineiam a Mesopotâmia. Disponível na internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/eufrates> e Disponível na internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/tigre>

⁴⁵ A Bíblia de Jerusalém, em sua nota de rodapé (letra d) comenta que poder-se-ia traduzir essa expressão entre aspas por “grande vento”. Diz ainda que não é preciso ver aí uma afirmação do papel criador do espírito de Deus. A Idéia não aparece muito no Antigo Testamento. Aqui ela quebraria a descrição do caos e tiraria toda novidade da intervenção de Deus. A intervenção em atos é provavelmente mais tradicional como ideia cosmogônica que a intervenção da palavra, aqui elas estão coordenadas.

irresistível: ele libertou os ventos que havia criado, os sete deles, montados em prontidão em sua retaguarda para remexer o interior de Tiamat” (Tabua IV, linhas 42-48).⁴⁶

✓ A Luz

Outro tema que enfocamos é o da luz. A luz é, na versão bíblica, a primeira obra que Deus realiza pela força de sua palavra: “E Deus disse: “Haja luz”. E houve luz”. (v.3). Torralba mencionando que a luz foi a primeira criatura de Deus, afirma:

A voz divina chama e é obedecida: a palavra é eficaz. Deus chama à existência e a criatura obedece... A luz, primogênita de toda criatura, penetra no caos, rompe-o e surge por separação um espaço com duas faces: o dia e a noite. A luz é uma criatura, independente e anterior aos astros. As trevas não são chamadas a existir: a noite é um resíduo da escuridão do caos... Deus chamou a luz dia e a treva chamou noite (2002, p. 39).

Kraus e Küchler (2007, p. 25) referindo-se à criação da luz comentam que a afirmação “**E houve luz**” faz da luz uma criatura de Deus, provavelmente para não relacionar a origem da luz com o sol, considerado no Egito e na Babilônia como a mais alta das divindades.

Conforme abordaremos, de forma mais detalhada, quando analisarmos a criação dos astros, Schwantes (1988, p. 88), comenta que a luz é uma criação muito importante, pois foi a primeira a ser concebida. No primeiro dia, quando ainda não havia os astros, Deus fez a luz que foi criada independentemente destes. Nesse sentido, os astros não têm luz própria, mas apenas refletem a luz criada por Deus.

✓ O dar nome

Paralelo ao tema da luz, enfatizamos que Deus realiza sua primeira criação pelo ato de nomear. Torralba (2002, p. 39 e 40) enfoca que nomear, segundo o hebraico, significa que aquele que dá nome tem poder sobre as coisas criadas ou nomeadas, ou seja, ao dar nome aos mares e a terra, ao dia e a noite, Deus manifesta-se como Senhor do espaço e do tempo.

⁴⁶ Tradução feita por mim a partir do texto em espanhol de Frederico Lara Peinado, 2008.

Klein faz a seguinte relação entre a criação e a palavra de Deus:

Os versículos 3-5 de Gn 1 ilustram modelo rigorosamente estruturado que se repete em todo o capítulo (versículos: 6-8,9-10,11-13,14-19,20-23,24-31): fórmula declarativa (“Deus disse”); ordem (“Haja luz”); execução (“E houve luz”); aprovação (“E Deus viu que a luz era boa”). A palavra de ordem de Deus que realiza a criação é a mesma palavra que causa eventos posteriores na história. Se algo de especial acontece na história, é necessário que antes tenha havido uma palavra de Deus – esta é a visão sacerdotal (1990, p. 147).

No relato da criação, que tem como fonte o autor Javista, e que se encontra nos capítulos 2 e 3 de Gênesis, percebemos que, o dar nome implica superioridade sobre o que é nomeado. Para demonstrar a superioridade do homem em relação aos animais, estes são trazidos à sua presença e ele lhes dá o nome. O relato bíblico ilustra este fato afirmando que:

lahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nome a todos os animais; as aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para o homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Gn 2,19-20).

A Tábua I referindo-se à questão do nome, na versão babilônica, diz em um verso: “Quando nenhum dos deuses começara a existir, e coisa alguma tivesse recebido nome...” Receber o nome é o mesmo que passar a existir. Não tê-lo implica em não ter existência. As coisas têm valor e são reconhecidas quando são nomeadas. A partir disso entendemos a importância do nome nas culturas daquela época, inclusive para os povos da Bíblia.

Kraus e Küchler (2007 p. 26) afirmam que na linguagem da Bíblia e de seu mundo circundante, a “**denominação**” é muitas vezes o exercício de um poder soberano. Com isso demonstra que tanto a luminosidade do dia quanto a escuridão da noite estão submissas a Deus.

3.1.2 A criação do firmamento

ENUMA ELISH (Tábua IV)

“Voltou atrás em direção a Tiamat que ele havia abatido. O *Senhor* pôs seus

GÊNESIS 1

Deus disse: “Haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas”, e assim se fez. Deus

pés sobre a parte inferior de Tiamat e com sua arma inexorável, despedaçou-lhe o crânio. Depois cortou as artérias de seu sangue, e deixou que fossem levadas a lugares secretos pelo vento do norte. Ao ver isto, seus pais se alegraram jubilosos e os mesmos levaram-lhe dons e presentes. Com a cabeça repousada, o senhor contemplava o cadáver de Tiamat. Dividiu (logo) a carne monstruosa para fabricar maravilhas, a dividiu em duas partes, como se fosse um peixe (destinado) a secagem, e dispôs uma metade, com a qual fez o céu, em forma de abóbada. Esticou a pele, e pôs uns guardiões, mandando-lhes que não permitissem sair suas águas” (Tábua 4, linhas 128-140).⁴⁷

fez o firmamento, que separou as águas que estão sob o firmamento das águas que estão acima do firmamento, e Deus chamou ao firmamento “céu”. Houve uma tarde e uma manhã: segundo dia. Deus disse: “Que as águas que estão sob o céu se reúnam num só lugar e que apareça o continente”, e assim se fez. Deus chamou ao continente terra e a massa das águas chamou mares”, e Deus viu que isso era bom (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Gn 1, 6-10).

O tema do firmamento está presente em ambos os textos que relatam a criação do universo. Na versão babilônica, Marduk mata Tiamat e, dos restos mortais de seu corpo, forma o universo. Na versão bíblica, Deus mais uma vez, por meio de sua palavra criadora, faz com que surja um firmamento no céu separando as águas que estão acima e abaixo desse firmamento.

Conforme está abordado no comentário sobre a criação do Universo e dos astros⁴⁸, os autores bíblicos esquematizaram toda a obra da criação num esquema de sete dias. Neste dia (segundo da criação), ocorre uma só obra, o que não se ajusta muito bem ao restante do esquema dos sete dias. Ao reservar um dia todo para uma só obra, a constituição do firmamento, Gn 1,1—2,4a lhe atribui um significado especial, uma relevância (SCHWANTES, 1988, p. 84).

Krauss e Küchler (2007, p. 27) afirmam que o autor sagrado não discute a respeito de com que Deus “fez” o firmamento. O intuito do autor é despertar conscientemente a impressão de um ato criador sem esforço, diferentemente do mito babilônio. Ali, Marduk, o deus criador, luta com o monstro marinho Tiamat e, depois da vitória, divide seu corpo em duas partes: de uma ele fez o céu, e da outra, faz a terra.

⁴⁷ Tradução feita por mim a partir do texto em espanhol de Federico Lara Peinado, 2008.

⁴⁸ Ver páginas 58 e 63.

O firmamento é uma lâmina delgada, porém dura e resistente, como a que os antigos acreditavam que se formava a abóboda do céu, assentada sobre as altas montanhas do mais distante horizonte. Tem duas funções: separar as águas inferiores das superiores, como dique daquelas, impedindo que inundem a terra e servir de suporte ao movimento dos astros (IBÁÑES ARANA, 2003, p. 26).

Segundo Clifford (2007, p. 64), Deus cria o firmamento como um imenso prato côncavo no meio das águas, criando um imenso buraco entre a água na parte de cima e na parte inferior. Ele ainda determina limites às águas, aos mares, de tal forma que a terra seca aparece.

O termo firmamento é empregado na narração bíblica sacerdotal. Torralba afirma que utilizando-se desse termo o autor de Gênesis 1 usa uma linguagem adequada às concepções do seu tempo e descreve a criação.

Sobre a massa abissal e aquosa eleva-se a terra assentada sobre colunas: estando acima a abóboda côncava e compacta do firmamento com os astros; ainda mais acima está outra parte do depósito das águas, ameaça constante para a terra emersa (TORRALBA, 2002, p. 42).

Krauss e Küchler (2007, p. 28) referindo-se à antiga visão de mundo da época do escritor bíblico assim comentam os conhecimentos geográficos daquele período:

As informações acerca do segundo dia baseiam-se em concepções, que, para nós, hoje, são as mais estranhas de todas as obras da criação. Ainda que o narrador bíblico, com vistas à sua meta específica, tenha realizado repetidamente novas interpretações das tradições míticas da humanidade, em todo caso, ele partiu forçosamente dos modelos de pensamento cosmológicos e de conhecimentos geográficos que, naquela época, eram patrimônio comum das nações do Oriente e também do Mediterrâneo.

A Bíblia de Jerusalém (2002, p. 33), em sua nota de rodapé (letra f), nos esclarece que a “abóboda” aparente do céu era para os antigos semitas uma cúpula sólida, mas também uma tenda armada, retendo as águas superiores por suas aberturas, por elas Deus faz vir sobre a terra a chuva e a neve e faz também jorrar o dilúvio.

Abaixo ilustramos a cosmovisão⁴⁹ com uma representação gráfica que retrata como o universo era entendido pelos povos do Oriente Médio daquela época. A Bíblia da Editora Vozes (2005, p. 24) assim descreve a representação gráfica da concepção hebraica do mundo como na figura 1.

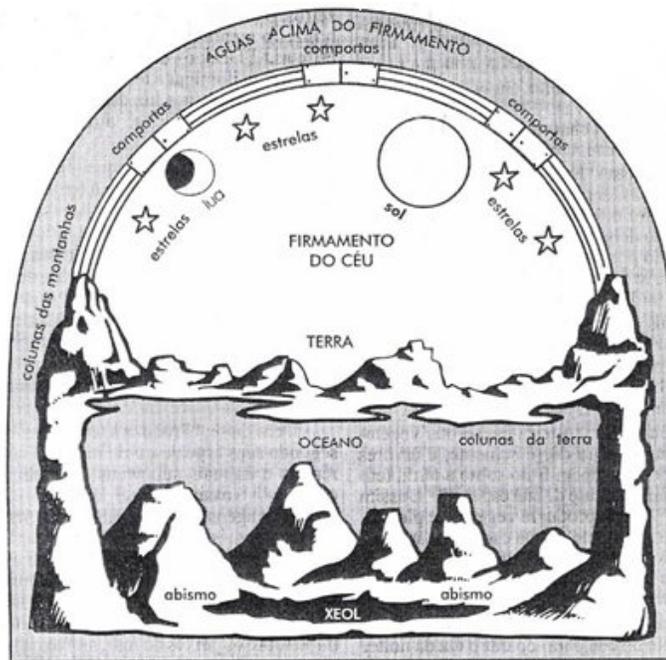


Figura 2: representação gráfica da concepção hebraica do mundo

A morada celeste de Deus fica acima das águas superiores. Abaixo destas águas está o firmamento ou céu, que se assemelha a uma tigela emborcada, sustentada por colunas. Através das aberturas (comportas) na abóbada das águas superiores caem sobre a terra, como chuva ou neve. A terra é uma plataforma sustentada por colunas e rodeada de água, os mares. Por baixo e ao redor das colunas estão as águas inferiores. Nas profundezas da terra está o Xeol, a morada dos mortos (chamada também "infernos"). Esta mesma concepção pré-científica do universo existia também entre os povos pagãos vizinhos. (BIBLIA, 2005, p. 24)

Em seguida, faremos a comparação a respeito da criação dos astros no poema babilônico Enuma Elisha, tábuas IV, com o texto bíblico de Gênesis 1,14-19 procurando perceber as semelhanças e diferenças existentes entre estes textos.

⁴⁹ É um conjunto de pressuposições que sustentamos sobre a formação básica do nosso mundo.

ENUMA ELISH (TÁBUA IV)

Oh Marduk, tu és o mais importante entre os grandes deuses! Teu destino não tem igual, teu mandato é como o de Anu! Desde este dia tuas ordens serão irrevogáveis, exaltar ou rebaixar dependerá de tua mão. À sua palavra, segundo sua ordem, a Constelação desapareceu e a uma nova ordem a Constelação ficou restaurada. Quando os deuses, seus pais, viram a eficácia de sua palavra o saudaram alegremente: “Só Marduk é o rei!” (Tábua 4, linhas 5-8.25-28).⁵⁰

GÊNESIS 1

Deus disse: “Que haja luzeiros no firmamento do céu para separar o dia e a noite; que eles sirvam de sinais tanto para as festas quanto para os dias e os anos; que sejam luzeiros no firmamento do céu para iluminar a terra”, e assim se fez. Deus fez os dois luzeiros maiores: o grande luzeiro como poder do dia e o pequeno luzeiro como poder da noite, e as estrelas. Deus os colocou no firmamento dos céus para iluminar a terra, para governar o dia e a noite, para separar a luz e as trevas, e Deus viu que isso era bom. Houve uma tarde e uma manhã: quarto dia (BÍBLIA DE JERUSALÉM, Gn 1, 14-19).

3.1.3 A criação dos astros

Mais uma vez retomamos a questão do poder da palavra criadora que abordamos quando comentamos a tábua I e percebemos que também no poema babilônico a divindade, Marduk, cria a constelação pelo comando de sua palavra como o faz Deus na narrativa bíblica ao criar as estrelas, e os grandes luzeiros dizendo: “haja”. A diferença é que, enquanto no relato babilônico, Marduk cria e destrói, no Gênesis Deus não destrói, mas vê que tudo o que fez é bom.

Gilles Drolet (2008, p. 43) enfatiza que um dos traços mais marcantes da narrativa Enuma Elish é o de apresentar uma criação que surge a partir da palavra de Marduk, Deus da Babilônia. Reconhecemos aqui o refrão de Gênesis 1 que também é uma narrativa de criação pela palavra de Deus: “Deus disse... e assim se fez”.

Enquanto que nas culturas do Oriente Médio, especialmente, dos povos vizinhos a Israel, os astros tinham grande importância, por serem considerados como deuses. Na redação bíblica eles não passam de criaturas de Deus e não recebem nem

⁵⁰ Tradução feita por mim a partir do texto em espanhol de Federico Lara Peinado, 2008.

sequer um nome sendo apenas chamados de grande luzeiro e pequeno luzeiro (Gn 1,16) para que estes fossem desmitificados.

Na religião babilônica o deus sol (Shamash) e a deusa lua (Sin), eram divindades proeminentes e populares, nos afirma Klein, mas o autor bíblico reduziu a função desses luzeiros à de relógio, ou de calendário ou de lâmpada que ilumina a terra (v. 14). As estrelas, cujos movimentos eram acompanhados pelos antigos astrólogos para orientação, aparecem, no relato do Gênesis, praticamente como uma ideia secundária (KLEIN, 1990, p. 146-147).

Kraus e Küchler (2007 p. 34) assim comentam a respeito dos astros:

O sol e a lua são denominados apenas “**o grande e o pequeno luzeiros**”, presumivelmente porque os nomes deles, na linguagem do ambiente, indicavam ao mesmo tempo também divindades. O sol, no Egito, e a lua, na Mesopotâmia, gozavam de especial veneração. É curioso que não se atribuam funções específicas às **estrelas**... Sua menção apenas incidental pode ter uma razão na imensa importância do culto antigo-oriental às estrelas, que era negado na religião judaica.

Querendo enfatizar a questão do monoteísmo, que é a crença no Deus único e que faz parte da identidade do povo de Judá a “escola sacerdotal desmitiza profundamente as forças siderais, às quais nega honras divinas, e as coloca a serviço do homem e do calendário” (TORRALBA, 2002, p. 40).

Storniolo (2002, p. 14) ressalta que Deus como criador universal des-diviniza a natureza com seus seres e forças, principalmente os astros que, para os babilônios, eram divindades. Dessa forma, toda natureza é apresentada como criatura de Deus, libertando o homem de uma submissão religiosa diante das coisas.

Percebemos que vários autores reforçam o ponto de vista de Storniolo a respeito da desdivinização dos astros que são tidos como deuses para povos contemporâneos de Israel e que crêem na existência de vários deuses. Veremos em seguida mais um autor que compartilha desse pensamento a respeito dos astros como divindades.

Drolet (2008, p. 43) em sua obra, Compreender o Antigo Testamento, diz: “na narrativa bíblica não se nomeiam o sol e a lua, que foram divinizados na

Mesopotâmia. Na Bíblia, eles são reduzidos a simples luzeiros. Assim, entre os hebreus, Deus jamais é visto como uma parte do mundo, mas se distingue dele”.

Outro autor também parte desse mesmo pressuposto de que os astros eram tidos como divindades entre outros povos ao afirmar que: “Se aos astros se presta culto na Mesopotâmia como a deuses, era antes de tudo, porque deles se recebia o milagre da luz.” “De todas as criaturas de Deus, as únicas que em todo o Oriente Médio antigo eram divindades, e divindades de máxima categoria, eram o sol e a lua” (IBÁÑES ARANA, 2003, p. 30 e 34).

O poema da criação em Gn 1,1—2,4a dedica dois dias, o primeiro e o quarto, à questão da luz e dos astros para mostrar a relevância dessa temática, para os escritores sagrados. Trata-se de dois momentos muito importantes, o início e o centro, da criação no esquema de sete dias. Para os autores sagrados⁵¹ não importa seguir o sol, lua ou estrelas, pois eles não são deuses, mas parte da criação e têm tarefas específicas. Separar o dia e a noite, iluminar a terra. Não lhes cabe nem um traço de divindade (SCHWANTES, 1988, p. 85).

Na religião do império babilônico, os maiores símbolos de sua crença oficial eram os astros, que eram tidos como deuses. Todo império se entendia como representante do sol e os sacerdotes da capital serviam a este deus, em um santuário, na parte central da cidade. Porém, na fase final do império, o último soberano babilônico adotou o culto à lua negligenciando a devoção ao sol. Essa atitude trouxe a inimizade dos sacerdotes da capital (SCHWANTES, 1988, p. 88).

O Gênesis 1,1—2,4a se situa em meio a esse debate nacional e afirma que tanto faz seguir a lua, o sol ou as estrelas, pois eles não são deuses e estão no firmamento porque lá foram postos por Deus apenas para separar o dia da noite e iluminar a terra. Ele fez a luz independente dos astros, nesse sentido, os astros não são fontes de luz, mas somente repassadores dela. Partindo desse pressuposto, os astros são

⁵¹ Referimo-nos a autores sagrados, no plural, porque, segundo Milton Schwantes, *Projetos de esperança – meditações sobre Gn de 1-11* (1988, p. 85), In: LOPES, Maurício. (Org.). *Construir a esperança: encontro Latino-Americano e Caribenho de organismos ecumênicos*, afirma que ex-sacerdotes e ex-cantores do Templo de Jerusalém teriam dado a forma final ao poema.

destronados de vez, de sua suposta qualidade divina, fazendo com que o edifício religioso, que dava ares sagrados ao império babilônico, fosse destruído (SCHWANTES, 1988, p. 88-89).

Veremos agora a tábua VI do poema babilônico *Enuma Elish* comparando-a com o texto bíblico de Gênesis 1,26-29, que aborda a criação do homem e a importância do gênero humano, bem como, seu papel tanto para os babilônicos quanto para o escritor sagrado.

3.1.4 A criação do homem

ENUMA ELISH (Tábua VI)

Quando [Marduk] ouviu as palavras dos deuses, seu coração o empurrou a criar maravilhas; e [abrindo] sua boca dirige sua palavra a Ea para comunicar-lhe o plano que havia concebido em seu coração: “vou juntar sangue e formar ossos; farei surgir um protótipo humano que se chamará “homem”! Vou criar este protótipo, este homem, para que lhe sejam impostos os serviços dos deuses e que eles estejam descansados” (Tábua 6, linhas 1-8). Ataram-no (Kingu) e o mantiveram coagido diante de Ea. Infligiram-lhe seu castigo: cortaram-lhe o sangue. E com seu sangue (Ea) formou a humanidade. Impôs sobre ela o serviço dos deuses, liberando a estes (Tábua 6, linhas 31-34).⁵²

GÊNESIS 1

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra.” Deus disse: “Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento...” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Gn 1, 26-29).

Enquanto no relato babilônico o ser humano foi feito para assumir as tarefas pesadas, que eram atribuídas aos deuses, sendo assim escravos destes, na versão bíblica, o ser humano é livre e semelhante a Deus que o criou tendo autoridade sobre a criação.

Talvez possa ser identificada, no texto bíblico acima, uma polêmica dirigida contra a ideologia do império babilônico. Sendo o ser humano criado a partir do sangue do

⁵² Tradução feita por mim a partir do texto em espanhol de Federico Lara Peinado, 2008.

deus Kingu, o cabeça da antiga revolta, conseqüentemente os seres humanos têm dois defeitos: sua vocação é executar, como escravos, o trabalho penoso que os deuses estavam cansados de fazer e, os seres humanos são essencialmente maus, por serem criados do sangue da principal divindade rebelde (KLEIN, 1990, p. 146).

Drolet (2008, p. 44) salienta que a expressão: “o homem”, utilizada no poema bíblico, não designa apenas um primeiro homem, mas toda espécie humana. “Homem e mulher ele os criou” (Gn 1,27). Além disso, ao invés de serem escravos dos deuses, como na concepção mesopotâmica, o homem e a mulher são colocados em situação de realeza, à maneira do próprio Deus que tem o domínio de toda a criação.

Kraus e Küchler (2007, p. 43) também acentuam a diferença existente entre as concepções da mitologia mesopotâmica, que viam os seres humanos como trabalhadores e escravos a serviço dos deuses, e a concepção bíblica que utiliza o verbo “**dominar**” para indicar a posição do ser humano como representante de Deus e capaz de intimidade com ele.

Além das diferenças entre o texto mesopotâmico e o bíblico há também semelhanças. Enquanto o texto mesopotâmico afirma que “Marduk, ao ouvir o que diziam os deuses, sente vontade de formar algo engenhoso” e forma o homem. O texto bíblico utiliza a expressão “**façamos**” que, segundo Kraus e Küchler (2007 p. 42), é uma expressão solene que mostra a importância do que está para acontecer, a criação do homem e da mulher.

Para alguns autores como Ibáñez Arana, Storniolo e Torralba, a obra da criação alcança seu ápice na criação do ser humano, enquanto que para outros autores como Kraus e Küchler (2007, p. 56), a santificação do sábado é o ponto culminante de todo o relato da criação, e não como se costuma dizer, a criação do ser humano.

Apesar de Ibáñez Arana considerar que a criação do homem é a grande obra-mestra de Deus, ele não deixa de afirmar que a santificação do sétimo dia não é um tema marginal. Diz ele: “Poderia parecer a alguém que o autor Sacerdotal levante aqui um

tema alheio ao da criação. Mas não se trata para ele de um tema marginal. Ao contrário, tudo estava orientado para tal tema” (2003, p. 38 e 45).

A partir de agora, situaremos o leitor a respeito do poema *Enuma Elish*, com informações como: autor, título, datação, estrutura e a importância de Marduk e Tiamat, para aclarar em qual contexto e porque esse poema foi composto.

3.2 O relato babilônico Enuma Elish

Os povos e culturas do passado sempre criaram, inicialmente de forma oral e, posteriormente de forma escrita, mitos a respeito da origem das coisas e da própria cultura em que estavam inseridos para legitimar as mais diversas posturas religiosas, políticas e sociais.

O relato da criação intitulado *Enuma Elish* está dentro deste contexto e sua importância se justifica para nós porque o povo de Judá, com certeza, conheceu esse mito no período em que esteve exilado na Babilônia no século VI a.C.

A região onde Israel foi exilado é a Mesopotâmia, localizada entre dois grandes rios, o Tigre e o Eufrates, que podiam inundar os distritos que lhes ficavam mais próximos, destruindo as plantações e afetando assim a vida da população daquelas localidades.

John Gray (1987, p. 29) afirma que essa ligação do homem com a natureza fazia com que para se obter proteção diante das catástrofes naturais fossem criados rituais que invocassem a proteção divina contra os males que pudessem prejudicar as populações situadas nesse contexto geográfico.

A busca de proteção divina constituía um dos mais importantes elementos das antigas religiões. Elas tentavam influenciar, através de ritos baseados em mitos, as forças da Providência por auto-sugestão e, conseqüentemente, transformar em esperança para o futuro a fé em um deus que tivesse sido a ajuda para vencer as ameaças em tempos passados (GRAY, 1987, p. 28).

A festa do Ano Novo na religião babilônica, segundo Juan Guillén Torralba (2002, p. 38 e 39), era celebrada durante sete dias e tinha como centro a recitação do poema da criação, Enuma Elish. Nesta festa se buscava a proteção divina através de rituais, que recordavam o conflito entre o cosmos e o caos. A criação era vista como resultado da vitória da divindade que punha ordem no caos. Essas divindades correspondiam aos deuses locais de Canaã e tinham ligação com as mitologias mesopotâmicas que influenciaram Israel (GRAY, 1987, p. 29).

Lara Peinado (2008, p. 11) reforça que pela importância do poema Enuma Elish, seu conhecimento era obrigatório por parte dos sacerdotes e eruditos mesopotâmicos, já que o mesmo devia ser recitado anualmente por ocasião das solenes festas regeneradoras do Ano Novo (Akitu) e em outras ocasiões cúlitas.

Traremos agora algumas informações sobre o poema Enuma Elish que nos ajudarão a conhecer um pouco melhor este importante relato babilônico a respeito da criação do mundo, que foi utilizado na comparação com o relato bíblico sacerdotal da criação na ótica do povo de Judá.

3.2.1 Autor, título e datação

Lara Peinado relata que não conhecemos o nome nem a personalidade do autor do poema Enuma Elish porque uma das características da produção literária da Mesopotâmia geralmente era o anonimato (LARA PEINADO, 2008, p. 12).

Ainda de acordo com Lara Peinado (2008, p. 12), Enuma Elish é o título desse mito, porque são as primeiras palavras com as quais se inicia esse belo poema e tem como significado “quando no alto”. Esse poema também é conhecido, impropriamente, com o título de *Poema Babilônico da Criação*, por se tratar de um mito sobre as origens cuja finalidade é a exaltação de Marduk, o deus local da Babilônia.

Discordamos do pensamento do autor ao afirmar que o título “Poema Babilônico da Criação” é impróprio, pois lendo o poema na íntegra, percebemos que, mesmo exaltando a figura do deus Marduk, o poema Enuma Elish aborda também que a

criação do universo e da humanidade se deu como resultado da luta entre as divindades.

Com relação à afirmativa de que Marduk era, a princípio, um deus cultuado apenas na cidade de Babilônia e conhecido apenas neste local, também se pode pensar que este poema foi escrito para justificar a supremacia adquirida por Marduk sobre os outros deuses do panteão babilônico (A CRIAÇÃO E O DILÚVIO, 2005, p 15).

Esse poema foi descoberto no final de 1876 por George Smith. O fato da imagem de Marduk ter sido trazida de volta de Elam para Babilônia, no período do reinado do soberano Nabucodonosor I (1124-1103 a.C.), tem permitido considerar que o poema Enuma Elish tenha sido composto nessa época (LARA PEINADO, 2008, p. 12).

3.2.2 Estrutura do poema Enuma Elish

Afirma Lara Peinado (2008, p. 12 e 13) que o poema Enuma Elish é composto de sete cantos com cerca de 1.100 versos. As irregularidades encontradas em seu conteúdo mostram que foram realizadas sucessivas adições sobre um material literário anterior de caráter cosmogônico⁵³ e teogônico⁵⁴. Utilizando-se desse material, cuja maior parte é de inspiração suméria, os sacerdotes babilônicos compuseram um poema unitário, apologético e teológico no qual Marduk assume o papel principal.

A obra se estrutura em torno de cinco temas: o mito da criação, a origem dos deuses, o mito de Ea e Apsu, o mito de Tiamat e o hino a Marduk. Além desses temas, o autor de Enuma Elish conhecia alguns outros temas que, juntando todos eles, e fazendo uma excelente re-elaboração, resultou numa composição de boa qualidade literária, conseguindo-se assim uma verdadeira obra prima da literatura mesopotâmica (LARA PEINADO, 2008, p. 13).

⁵³ Cosmogonia (do [grego](#) κοσμογονία; κόσμος "universo" e -γονία "nascimento") é o termo que abrange as diversas lendas e teorias sobre as origens do universo de acordo com as [religiões](#), [mitologias](#) e [ciências](#) através da história. Disponível na internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Cosmogonia>

⁵⁴ Teogonia é um conjunto de [deidades](#) que formam a [mitologia](#) de um povo. É também considerada doutrina sobre a origem dos deuses e a origem do mundo. Disponível na internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Teogonia>

William R. Farmer (2000, p. 333) nos dá um resumo de como está estruturado o Enuma Elish em cada uma das tábuas que o compõem:

Tábua I

Apsu e Tiamat criam os primeiros deuses, porém depois se arrependem e planejam destruí-los. Os deuses se defendem matando Apsu e atacam Tiamat. Esta, por sua vez, prepara um espantoso exército de monstros.

Tábua II

Os deuses buscam um herói que possa combater contra Tiamat. Todos têm medo com exceção de Marduk, o jovem guerreiro filho do deus Ea. Marduk põe como condição que, se vencer, os deuses o nomeiem rei dos deuses.

Tábua III

Os deuses se reúnem em um banquete para analisar as exigências de Marduk. Têm medo e se refugiam no álcool, embriagando-se.

Tábua IV

Os deuses aceitam as condições de Marduk. Este demonstra seu poder criando com sua palavra, e eles o nomeiam rei. Para atacar Tiamat, Marduk reúne as armas: o raio, o trenó e o vento. Marduk mata Tiamat e forma o mundo com seu corpo, partindo-o ao meio, e fazendo o céu e a terra.

Tábua V

Marduk define para cada deus sua função nos céus.

Tábua VI

Marduk faz os seres humanos mesclando argila com o sangue de Kingu, o principal ajudante de Tiamat. Os seres humanos têm que servir aos deuses. Os deuses, por sua vez, constroem para Marduk um palácio em Babilônia. Ali, Marduk celebra um banquete e declara concluída sua obra e os deuses aclamam seu poder.

Tábua VII

Os deuses proclamam 50 grandes nomes de Marduk, dando-lhe poder sobre todas as coisas.

3.2.3 Marduk e sua importância

Inicialmente, Marduk havia sido uma divindade local titular da cidade de Babilônia, sem especial importância religiosa. Com o passar do tempo, os sacerdotes o fizeram Senhor, fazendo com que absorvesse a personalidade do deus da região de Eridu, chamado Asallukhi e crido filho de Enki (o deus Ea semita). Conseqüentemente, Marduk chegou a ser filho de Enki (Ea), tendo Zarpanitu como esposa e como filho, Nabu, o deus Borsippa (LARA PEINADO, 2008, p. 17).

Lara Peinado (2008, p. 17) ainda afirma que aquilo que possibilitou a exaltação, poderio e glória de Marduk, mais do que méritos teológicos, que eram pouquíssimos no início, foi o tríplice triunfo (militar, político e social) dos semitas amorreos que fizeram da cidade-estado da Babilônia a capital de um império. Marduk chegou a acumular em sua personalidade os caracteres teológicos dos demais deuses que representavam os povos vencidos. Esta supremacia se viu coroada com o título de Bel, Senhor, o que politicamente equivalia a ser considerado o deus nacional absoluto.

Lara Peinado (2008, p. 17) diz que segundo o Enuma Elish, Marduk era filho de Ea e de Damkina e tinha quatro orelhas e quatro olhos para significar o poderio de sua majestosa personalidade. Seu poder era incomparável e foi o único dos deuses que

se atreveu a enfrentar Tiamat e após derrotar essa divindade, alcançou o domínio absoluto sobre os demais deuses (Figura 2).



Figura 3: Marduk derrota Tiamat a temida deusa das profundezas (Disponível na internet. <http://www.ufodisgest.com/imagens/marduk-tiamat.jpg> ; 150x214, acesso dia 03/07/2009).

Após ter derrotado Tiamat e as forças caóticas, Marduk construiu o universo, formado pelo céu e terra, criando as constelações e astros para o céu e povoando a terra com os seres humanos, animais e plantas. Os deuses, em agradecimento, constroem um magnífico templo na Babilônia celestial para Marduk e outorgam-lhe cinquenta títulos ressaltando suas prerrogativas (LARA PEINADO, 2008, p. 17).

3.2.4 Tiamat e outros deuses babilônicos

Tiamat era tido inicialmente pela teologia mesopotâmica como um princípio cósmico, o mar, como um ente feminino. Porém, como se cria que do mar procedia a boa parte dos seres fantásticos, por extensão, Tiamat adquiriu, no Enuma Elish um aspecto de ser monstruoso de corpo sólido (Figura 2). Corpo este que é utilizado por Marduk, depois de derrotar Tiamat, para fazer a abóboda celeste (LARA PEINADO, 2008,p. 18 e 19).



Figura 4: Tiamat em seu corpo sólido, como dragão fêmea em seu aspecto monstruoso (Disponível na internet. <http://www.goddessaday.com/imagens/tiamat.jpg> ; 320x384, acesso dia 08/09/2009).

Além do deus Kingu, segundo esposo de Tiamat, cujo sangue foi utilizado para criar a humanidade, outros deuses babilônicos assumem funções muito modestas no poema Enuma Elish como Anshar e a Kishar, assim como Anu, considerado teologicamente como o pai dos deuses. Ea, conhecido também como Nudimmud, e Damkina são os pais de Marduk. Também são citados Kaka, Enlil, Nanna, Shamash, Adad, Gibil, além de outros de menor importância (LARA PEINADO, 2008, p. 18).

3.2.5 Descrições das imagens de Marduk e de Tiamat

Lara Peinado (2008, p. 25 e 26) faz uma descrição de como seria a imagem de Marduk e afirma que, ao longo da história, não poucas vezes, a imagem fora levada pelos conquistadores da Babilônia a diferentes países estrangeiros, como Assíria e Pérsia, por exemplo. A estátua teria, presumivelmente, cerca de cinco metros de altura e era fixada em um trono com pedestal todo em ouro. Segundo o historiador Heródoto, a estátua, trono e pedestal, pesariam em torno de vinte toneladas.

Devido ao peso exagerado, a estátua original de ouro, não participava dos atos e cerimônias das festas de Ano Novo. Era substituída por uma réplica bem menor que era transportada por terra e por água. Provavelmente, havia grande semelhança entre a estátua de Marduk e as esfinges, mas, lamentavelmente, não podemos fazer uma ideia de como era essa semelhança (LARA PEINADO 2008, p. 26).

Lara Peinado (2008, p. 26) afirma que uma das mais famosas estátuas, aquela do período de 854-819 a.C., representava um Marduk barbado com alta tiara decorada com palmeiras e coroada com plumas; recoberto com uma ampla veste portando em sua mão esquerda um cetro e um círculo de medir, enquanto que da mão esquerda parece sair uma espada curva e a seus pés se tem um dragão mítico (Figura 4).



Figura 5: Marduk e seu dragão mítico (Disponível na internet. <http://mirhyamcanto.blogspot.com/2009/03/12-de-março-calendario-magico.html> ; 59x104, acesso dia 08/09/2009)

No Museu Britânico há uma imagem do ano 800 a.C. que representa a cena do combate travado entre Marduk e Tiamat. Nesta imagem Tiamat tem forma de serpente (Figura 5).



Figura 6: Tiamat representada como serpente na luta contra Marduk. (Disponível na Internet. <http://colinadodragao.blogspot.com/2009/07/tiamat-deusa-mae-dos-dragoes.html> ; 321x400, acesso em 11/09/2009)

Muitas outras imagens representam Tiamat com aspecto de leão ou de dragão; estas imagens são de um período mais recente, pois são variantes artísticas de épocas anteriores em que só se representava Tiamat como serpente (LARA PEINADO, 2008, p. 26 e 27).

Apresentaremos, em seguida, como está estruturado o Pentateuco, para que o leitor tenha possibilidade de perceber que o poema bíblico da criação, contido em (Gênesis 1,1-2,4a), faz parte de um conjunto maior de relatos onde estão presentes diversos mitos que abordam tempos diversos.

3.3 A Estrutura do Pentateuco

O livro do Gênesis está dentro de um conjunto maior denominado de Pentateuco. É necessário, pois, antes de nos debruçarmos sobre o primeiro capítulo do Gênesis, apresentar algumas questões que dizem respeito ao Pentateuco, o conjunto de escritos no qual o Gênesis está inserido, para que assim o leitor possa se situar melhor no campo bíblico.

3.3.1 A questão do nome

Teukos é uma palavra grega para o “estojo” onde se costumava guardar o rolo de papiro; mais tarde passou a significar simplesmente “volume”, “livro”. Penta significa cinco. Daí, *pentateukos biblos*, seria “o livro composto de cinco volumes”. Desta expressão grega veio a expressão latina *Pentateuchus*, e dela procede a nossa, Pentateuco. Os judeus de língua hebraica, porém, não usam esta terminologia, mas se referem aos cinco primeiros livros como Torá⁵⁵, “a Lei de Moisés”, “o livro da Lei”, “o livro da lei de Moisés” (SICRE, 1999, p. 76).

⁵⁵ Torá é o nome dado aos cinco primeiros livros do [Tanakh](#) e que constituem o texto central do [judaísmo](#). Contém os relatos sobre a criação do mundo, da origem da humanidade, do pacto de [Deus](#) com [Abraão](#) e seus filhos, e a libertação dos filhos de [Israel](#) do [Egito](#) e sua peregrinação de quarenta anos até a terra prometida. Inclui também os mandamentos e leis que teriam sido dadas a [Moisés](#) para que entregasse e ensinasse ao povo de [Israel](#). O [cristianismo](#) baseado na tradução grega [Septuaginta](#) também conhece a Torá como [Pentateuco](#), que constitui os cinco primeiros livros da [Bíblia cristã](#). Disponível na internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Torá>

3.3.2 A questão do autor

Esta obra, como quase todas do Antigo Testamento, é anônima; porém a tradição buscou para ela um autor. A autoria de Moisés atribuída ao Pentateuco se deu porque a partir da fase desta obra, que compreende o livro do Êxodo, tudo é marcado pela figura de Moisés, ao qual é atribuído, entre outros papéis decisivos, o de promulgador de todas as leis (IBÁÑES ARANA, ANDRÉS, 2003, p. 10).

Albert de Pury (2002, p. 18) relata que Moisés sempre foi tido, pela tradição judaica, como autor dos cinco primeiros livros da Bíblia. Essa forma de pensar levou os rabinos a chamar o Pentateuco de “os cinco livros de Moisés”. A Lei então estava associada à pessoa de Moisés e o Pentateuco, como sendo de sua autoria. No entanto, surgiram problemas com relação a essa concepção já que em Dt 34,5-12 é narrada a morte de Moisés. Teria ele mesmo narrado sua morte? O Talmud⁵⁶ já se permitiu duvidar disso sugerindo que os oito últimos versículos do Pentateuco teriam sido acrescentados por Josué.

A Bíblia Hebraica é composta de três partes: a Torá, os Profetas e os Escritos. Jean Louis Ska (2003, p. 24) nota que a primeira parte, Torá ou Pentateuco, tem uma preeminência em relação às duas partes seguintes. Essa preeminência se dá devido a importância de Moisés a quem é atribuída a autoria do Pentateuco.

Três pontos são elencados a respeito da importância de Moisés, para que o Pentateuco seja superior aos Profetas e aos Escritos na Bíblia Hebraica: o primeiro é que Moisés é considerado o maior de todos os profetas; segundo, a superioridade de Moisés é resultado de seu “contato direto” com Deus (cf. Ex 33,11); por fim, devido ao fato do êxodo ser o acontecimento fundamental da história de Israel (SKA, 2003, p.24).

Pury (2002, p. 18) ainda acrescenta que A. B. Karlstadt (1486 – 1541) foi o primeiro teólogo protestante a demonstrar que “Moisés não foi o escritor dos cinco livros” e evocava a hipótese segundo a qual Esdras seria o verdadeiro autor do Pentateuco. Para o jurista católico Andreas Masius (1516 – 1573), são Esdras e seus colegas

⁵⁶ Registro das discussões rabínicas que pertencem à lei, ética, costumes e história do judaísmo.

que a partir de documentos compilaram e redigiram o Pentateuco e os livros históricos.

3.3.3 A questão das fontes

Na época Patrística, Moisés era considerado o autor do Pentateuco devido à influência do helenismo, para o qual as grandes obras não podiam ser anônimas. Na Idade Média, acontece uma evolução: começou-se a buscar o sentido literal da Bíblia e a autoria do Pentateuco foi contestada, pois certos textos dificilmente podem ser atribuídos a Moisés (SKA, 2003, p. 111 e 113-114).

No início da Idade Moderna, surge o Humanismo, que destacou duas personalidades principais: Baruch Spinoza, que diz que o Pentateuco não foi escrito por Moisés, mas por Esdras, muito tempo depois dele; e Richard Simon, que admitiu a autoria mosaica do Pentateuco, mas aponta Esdras como redator final. Além desses, muitos autores, nesse período, contestaram essa origem mosaica, especialmente Dt 34 que narra a morte de Moisés (SKA, 2003, p. 116).

Em 1711, Bernhard Witter afirmou que Moisés utilizou várias fontes para compor o Pentateuco. Jean Astruc também construiu sua teoria baseando-se na de Witter dizendo que Moisés serviu-se de três fontes ou documentos. A partir disso, os especialistas começaram a se dividir em três grupos que propõem três teorias sobre a origem do Pentateuco: a hipótese dos documentos, dos fragmentos e a dos complementos (SKA, 2003, p. 117).

A hipótese dos documentos afirma que na origem do Pentateuco atual há vários documentos paralelos, completos e independentes. A Hipótese dos fragmentos supõe que houve originalmente, muitas fontes formadas por pequenas unidades narrativas e por textos esparsos e incompletos, reunidos depois da morte de Moisés. Por fim, a hipótese dos complementos defende a existência de um documento base, o Eloísta, acrescido de textos mais antigos (SKA, 2003, p. 118).

No século XIX surge o Iluminismo, que influenciou o mundo cristão na busca de conciliar a razão e a fé; e o Romantismo, que desenvolveu uma atitude negativa em

relação à época pós-exílio voltando os olhares para o Novo Testamento. Wilhelm Martin Leberecht de Wette mostra que há uma grande distância entre os acontecimentos descritos no Pentateuco e as várias épocas em que os textos foram redigidos. Por isso, dificilmente Moisés escreveu os cinco livros da Torá (SKA, 2003, p. 119 e 121).

Já em 1800, muitos exegetas distinguem duas fontes principais a Eloísta e a Javista. Por volta de 1866, Karl Heinrich Graf afirma que a Eloísta não é a primeira, mas a última fonte do Pentateuco. O código eloísta passou a ser chamado de código Sacerdotal e recebeu a letra P pela primeira vez por Abraham Kuenen (SKA, 2003, p. 122 e 123).

Posteriormente, Julius Wellhausen vai conferir a esses estudos uma forma clássica e definitiva das fontes, a saber, a “hipótese documental clássica” defendida por muitos exegetas: J (Javista), E (Eloísta), D (Deuteronomista) e P (Priestercodex ou Sacerdotal) (SKA, 2003, 123 e 125).

Os inúmeros estudos posteriores retocaram e poliram a hipótese documental clássica, mas sem alterá-la em seus pontos fundamentais. Só nos últimos decênios, alguns autores a abandonaram totalmente e propuseram outros modos de entender a formação do Pentateuco. Entretanto, Ibáñez Arana (2003, p. 11) defende que a teoria documentária é ainda hoje a que melhor pode facilitar a leitura do Pentateuco e a do Gênesis.

Pury (2002, p. 20) diz que as observações que dependem da lógica literária levaram os exegetas a levantarem a questão das “fontes”. Estas “fontes” seriam quatro documentos e tradições de tempos distintos, que foram unificados e formaram o que chamamos de Pentateuco, que teria sido compilado por volta de 400 a.C.

Sicre (1999, p. 87) traz um cronograma das datas em que estes documentos ou fontes foram redigidos. Seria o seguinte esquema apresentado na tabela 1.

Tabela 1: Hipótese Documental Clássica

ANO	FONTE OU DOCUMENTO				TEXTO FINAL
800 a.C	Javista (J)				
750 a.C.	-----	Eloísta (E)			
722 a.C	Javista (J)	Eloísta (E)			
622 a.C.	-----		Deutoronomista (D)		
600 a.C.	Javista (J)	Eloísta (E)	Deutoronomista (D)		
450 a.C.	-----	-----	-----	Sacerdotal (P)	
400 a.C	Javista (J)	Eloísta (E)	Deutoronomista (D)	Sacerdotal (P)	PENTATEUCO (Torá)

Fonte: Dados retirados de Sicre (1999, p. 87).

Sicre (1999, p. 80-82) e Pury (2002, p. 21-22) nos mostram que muitos foram os fatores que levaram a essa hipótese das “fontes”: as contradições observadas nos textos; a presença de tradições duplicadas e triplicadas; diferenças de estilo e de vocabulário e etc. Passamos agora a comentar alguns desses fatores:

O primeiro deles se refere às contradições sobre quantos pares de animais de cada espécie Noé levou para a arca: se um par (Gn 7,15) ou sete pares (7,2). A respeito de quantos dias durou o dilúvio: quarenta (Gn 8,6) ou cento e cinquenta (8,24). O motivo que levou Jacó para a Mesopotâmia: se para escapar da vingança de Esaú (Gn 27,41-45) ou para encontrar uma mulher de sua própria raça (27,46--28,5). Por fim, por quem José foi levado ao Egito: se por uma caravana de ismaelitas (Gn 37,27) ou de madianitas (37,28).

O segundo aspecto diz respeito às tradições duplicadas e triplicadas. Há dois relatos da criação (Gn 1,1—2,4a; 2,4b-24); duas descendências de Adão (Gn 4 e 5); dois relatos do dilúvio misturados (Gn 6—9); duas vezes é relatado que a esposa de Abraão encontrava-se em perigo (Gn 12,10s; 20;26); duas alianças de Deus com

Abraão (Gn 15 e 17); dois relatos de vocação de Moisés (Ex 3 e 6) e duas promulgações do decálogo (Ex 20 e Dt 5).

O terceiro está relacionado às diferenças de vocabulário. Em alguns textos se dá a Deus o nome genérico de Elohîm e em outros, seu nome concreto, Yahweh. O monte onde Deus se revelou recebe, em alguns casos, o nome de Sinai, em outros, o de Horeb. O sogro de Moisés ora se chama Ragüel em Ex 2,18 e ora é chamado de Jetro em Ex 3,1; 18,1.2.6.12.

Ska (2003, p. 145 e 147) refere-se aos problemas das diversas fontes. Com relação à fonte Eloísta, o problema consiste em acolher o que não era integrado nas outras fontes. No que diz respeito à fonte Javista, o problema está em sua datação e em sua existência como fonte. Alguns autores preferem falar de “textos não sacerdotais” e talvez se venha a abandonar a sigla J uma vez que depois do Eloísta a fonte Javista perdeu consistência e tem seu perfil cada vez mais indefinido.

Em certos casos, o debate sobre a delimitação do relato Sacerdotal tem como principais problemas a sua natureza, a sua conclusão, seu relacionamento com a “lei de santidade”, sua teologia e a sua datação (SKA, 2003, p. 159).

3.3.4 A questão do conteúdo e sua esquematização

Segundo Sicre (1999, p. 76), o Pentateuco abarca, à primeira vista, de forma harmônica, uma narrativa que vai da criação do mundo (Gn 1) até a morte de Moisés (Dt 34). Conta as origens de Israel, desde seus remotos antecedentes patriarcais, até sua conversão em povo escolhido da aliança que está às portas da Terra Prometida. Trata-se de uma obra basicamente narrativa, “histórica” ainda que contenha amplas seções legais (parte do Êxodo, todo o Levítico, grande parte do Deuteronômio).

Sicre ainda esquematiza o Pentateuco da seguinte forma:

1. História das origens (Gn 1—11)
2. Os Patriarcas (Gn 12—50)
3. Opressão e liberdade (Ex 1,1—15, 21)

4. Primeiras etapas rumo à terra prometida (Ex 15, 22—18, 27)
5. Aos pés do Sinai (Ex 19 – Nm 10, 10)
6. Do Sinai à estepe de Moab (Nm 22 – Dt 34)

3.3.5 A importância do Pentateuco

Apesar de existirem outras formas de integrar os primeiros livros do Antigo Testamento como Tetrateuco (quatro rolos), Hexateuco (seis rolos) e Eneateuco (nove rolos), Ska nos diz que há razões suficientes para continuarmos falando de um “Pentateuco” porque se deve levar em conta sua forma canônica normativa da Bíblia tanto para o povo de Israel quanto para as Igrejas cristãs (SKA, 2003, p. 23).

Os cinco livros do Pentateuco ocupam um lugar de destaque, pois têm um caráter “normativo”, ausente nos outros textos bíblicos, ou seja, o Pentateuco é único porque Moisés é único e é nesses cinco livros que está reproduzida, em grande parte, a biografia de Moisés que tem início com seu nascimento em Ex 2 e finaliza em Dt 34, com a morte desse grande homem de Deus (SKA, 2003, p. 28).

Após darmos alguns subsídios a respeito do Pentateuco, julgamos pertinente tecer algumas informações sobre o livro do Gênesis para que o leitor conheça melhor o livro no qual se encontra o poema da criação por nós analisado. Abordaremos questões tais como: a estrutura de Gn 1—11, a redação sacerdotal e as características literárias de Gn 1,1—2,4a.

3.4 *O Gênesis*

O nome Gênesis significa origem, nascimento e vem da tradução grega dos Setenta (ou Septuaginta). O livro do Gênesis é o primeiro de um conjunto de cinco livros que compõem o Pentateuco. Relata as “origens do mundo”, do universo e da humanidade, bem como a história dos patriarcas de Israel.

Esse livro é chamado o “primeiro livro de Moisés”, por encabeçar os cinco rolos atribuídos a Moisés. Mas, como vimos quando tratamos a respeito das fontes do Pentateuco, percebemos que há mais de um autor na composição deste livro.

Richard J. Clifford e Roland E. Murphy (2007, p. 61) nos afirmam que o Gênesis não é uma coleção ao acaso de episódios pitorescos, mas uma narrativa bem planejada na qual os seguimentos principais (a origem das nações em Gn 1,1—11,26 e a origem de Israel em Gn 11,27—50,26) são colocados em paralelismo intencional.

Ainda, segundo esses autores, o redator final foi o autor Sacerdotal (P) – embora alguns postulem um redator posterior – que parece ter organizado o material em grandes blocos, mediante a fórmula “estas são as gerações de...” Esta fórmula das gerações ocorre cinco vezes no bloco da origem das nações e cinco vezes na origem de Israel. Esta fórmula serve de guia geral através das histórias.

Cada estudioso estrutura o livro do Gênesis de uma forma diferente. Optamos pela maneira como Sicre (1999, p. 77) o estrutura, pois achamos que a mesma é abrangente e sintética.

A primeira parte que compreende os capítulos de 1—11 tem início falando das origens do mundo e da humanidade, numa situação inicialmente paradisíaca que logo é rompida pelo pecado. Segue-se uma sequência de injustiças e crimes que desembocam no dilúvio. Devido ao pecado do orgulho é construída a torre de Babel e a humanidade é dispersa pela face da terra. Deus, porém, responde com a promessa da salvação para todos os homens através de Abraão.

Na segunda parte, a narrativa, que compreende os capítulos 12—50, é focada nas tradições de Abraão, Isaac e Jacó. A aliança se dá na dupla promessa de Deus: uma descendência numerosa como as estrelas do céu e uma terra fértil onde tudo o que se planta dá.

Agora, para delimitarmos ainda mais nosso trabalho científico, faremos referência à estrutura de Gênesis 1—11, e, dentro destes onze capítulos, trabalharemos de forma mais detalhada Gn 1,1—2,4a onde está contido o poema bíblico da criação que utilizamos para fazer uma comparação com o poema babilônico, o *Enuma Elish*.

3.5 Estrutura de Gênesis 1—11

Os onze primeiros capítulos do Gênesis descrevem uma pré-história que serve de moldura para a narrativa dos patriarcas de Israel. O que está relatado nestes primeiros capítulos não são acontecimentos cientificamente comprováveis porque não era essa a intenção dos autores sagrados que compuseram o que aí está contido.

Torralba (2002, p. 37) afirma que os onze primeiros capítulos “são pinceladas independentes que relatam e justificam aspectos diversos do estado original e dos acontecimentos que o modificaram; por isso, seu desenvolvimento não é cronológico...”

Vários estudiosos consideram que Gênesis de 1—11 é obra de dois autores, a saber, o javista e o sacerdotal. Esses autores deram suas respostas aos anseios de sua época, em situações e lugares diferentes.

Harrington (2004, p. 237) informa que o autor Javista escreveu por volta do século X a.C., durante o reinado de Salomão. Gilles Drolet (2008, p. 35) acrescenta que o autor Javista mostra um Deus pessoal, agindo como homem com características de oleiro, jardineiro, anestesista, cirurgião, costureiro. Além disso, passeia no jardim à procura do homem, fecha a porta da arca de Noé e desce à terra para ver a cidade e a torre que os homens construíram.

Enquanto isso, o autor Sacerdotal escreveu no período do exílio da Babilônia, no século VI a.C., cerca de 400 anos depois do escritor javista. Descreve um Deus mais transcendente que cria a partir do poder de sua palavra. Não é de admirar que o Gênesis comece com a versão sacerdotal da criação (Gn 1,1—2,4a) já que foi este escritor que efetuou a compilação final do Pentateuco⁵⁷ (DROLET, 2008, p. 36).

Duas das quatro fontes que compõem o Pentateuco são facilmente identificadas em Gênesis de 1—11: a Sacerdotal e a Javista. Os estudiosos que aceitam esta hipótese sobre a formação do Pentateuco estão praticamente de acordo na distribuição dos 299 versículos do texto (RINALDO FABRIS, 1993, p. 134).

⁵⁷ Para mais informações consultar HARRINGTON, 2004, p. 235.

O material tratado nos onze primeiros capítulos é recolhido em dois núcleos narrativos principais que se referem respectivamente às origens do mundo e da humanidade (Gn 1—4), e aos fatos que gravitam em torno da catástrofe primordial conhecido como dilúvio (Gn 6,5—11,9) (FABRIS, 1999, p. 134).

Deve-se considerar a concepção do cosmo que está na base do chamado “relato da criação” (Gn 1,1—2,4a), a qual encontra uma correspondência notável na visão do cosmo que está na base do poema babilônico Enuma Elish (FABRIS, 1999, p. 137).

Veja tabela abaixo a ordem como estão seqüenciados os onze primeiros capítulos:

Tabela 2: As Fontes Literárias em Gênesis 1—11

CAPÍTULOS	AUTOR	TEMAS
Gênesis 1	Sacerdotal	A criação em sete dias
Gênesis 2	Javista	O jardim do Éden
Gênesis 3	Javista	A “falta”
Gênesis 4	Javista	Caim e Abel
Gênesis 5	Sacerdotal	Genealogia antes de Noé
Gênesis 6 – 9	Javista/Sacerdotal	O dilúvio
Gênesis 10	Sacerdotal	Genealogia depois de Noé
Gênesis 11,1-9	Javista	A torre de Babel
Gênesis 11,10-26	Sacerdotal	Genealogia até Abraão

Fonte: Dados retirados de Drolet (2008, p. 36).

Dentre os temas abordados na tabela acima, a nosso ver, o dilúvio ocupa um lugar central dentro da estrutura dos onze primeiros capítulos do Gênesis, por esboçar o relato da Aliança que Deus fez com a humanidade.

Segundo Maria Antônia Marques e Shigeyuki Nakanose (2007, p. 23) o texto sagrado (Gn 6—9) relata a situação de pecado que provoca o castigo. A terra está cheia de violência por causa dos homens e Deus faz uma aliança com Noé, com toda a humanidade e com todas as criaturas.

A aliança que Deus faz após o dilúvio com Noé, e que é simbolizada por meio do arcoíris, terá continuidade com Abraão através da promessa de uma descendência numerosa e de uma terra onde mana leite e mel.

O ponto central dos onze primeiros capítulos do Gênesis é o tema da Aliança que Deus faz com o povo de Judá, escolhendo este povo dentre os demais. Apesar do povo ter rompido, por meio do pecado, sua relação com Deus, é feita a promessa de que Deus não abandonaria seu povo, mas enviaria o Messias (cf. Gn 3,15).

Clifford e Murphy (2007, p. 74), enfatizam que uma aliança é um acordo entre duas partes. E que a aliança de Deus com Noé é a primeira mencionada na Bíblia. É a primeira em um esquema de quatro alianças, estabelecido pelo autor sacerdotal. As demais foram estabelecidas com Abraão (17,1-14), com Israel no Sinai (Ex 19,24), e com Finéias (Nm 26,12-13).

3.6 O poema da criação em Gênesis 1,1—2,4a

O livro do Gênesis traz dois relatos da criação, sendo um de autoria Sacerdotal (1,1—2,4a) e outro de autoria Javista (2,4b-25). O texto analisado por nós será o de narração Sacerdotal por ter alguns aspectos que se assemelham ao relato babilônico da criação. Optamos no terceiro capítulo de nossa dissertação pelo trecho de Gênesis 1,1—2,4a para fazermos uma comparação entre este e o Enuma Elish.

3.6.1 A redação Sacerdotal (Gn 1,1—2,4a)

A redação Sacerdotal, como já dissemos anteriormente, é do século VI a.C., período em que o povo de Judá estava exilado. Nessa narração poética, Deus assume uma feição mais transcendental criando o universo pelo poder de sua palavra.

O relato Sacerdotal é esquematizado em sete dias e com Deus descansando de sua obra no sétimo dia. Essa forma de apresentar a criação, pelo autor Sacerdotal, visa mostrar que ela está em processo e não se esgotou.

Susin (2003, p. 32) se expressa dizendo que a criação inicial pode ser também chamada de primeira criação ou de criação "original". Querendo indicar assim que o universo não é eterno, que há um começo e que este começo é suposto como o primeiro momento de uma criação que está em processo. A criação não se faz toda de uma vez, mas, desde uma origem, está em processo criativo.

Esse poema, composto no exílio, procura dar esperança aos desterrados que encontravam-se em meio ao caos do exílio. Por terem perdido a terra, o templo e o rei, os exilados estavam tentados a abandonar sua fé no Deus único e achar que os deuses babilônicos eram mais poderosos. Gênesis 1,1—2,4a quer demonstrar, aos exilados em Babilônia, que a salvação que Deus prometeu através de sua palavra, realizou-a com Moisés e reiterou-a aos profetas (TORRALBA, 2002. p. 41 e 42).

3.6.2 Características literárias de Gênesis 1,1—2,4a

A Bíblia é composta por vários estilos literários. Elencamos alguns estilos como exemplo: poema, epopéia, textos legislativos, relatos históricos, orações, poema de amor, parábolas, epístolas, etc. O texto de Gênesis 1 se enquadra na categoria de poema.

Susin (2003, p. 31) referindo-se aos gêneros literários nos diz que a Bíblia necessita de interpretação, e ela mesma ensina a interpretar. Seus diferentes gêneros literários – narrativas, poemas, cânticos, hinos, provérbios, parábolas, exortações proféticas, etc. – elaborados ao longo de séculos, precisam ser situados em seus contextos culturais e históricos.

Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin (2002, p. 13) enfatizam que a narrativa sacerdotal da criação em Gênesis tem a forma de um grande poema, e assim deve ser visto, deixando de lado a comparação com as modernas concepções sobre a origem do universo.

Não podemos esquecer que o conhecimento religioso do universo existiu antes do conhecimento filosófico e científico, que há vários saberes e que o saber científico é um dentre muitos outros. Não se deve menosprezar o conhecimento religioso achando que é menos importante que o científico (SUSIN, 2003, p. 23).

Segundo Harrington (2004, p. 235), a narrativa sacerdotal da criação não é, nem pretende ser, um tratado científico da origem do mundo e dos primórdios do homem; declara apenas que, a existência de todas as coisas e seu significado, estão nas mãos de Deus.

Diante das questões levantadas pelo seu povo que estava exilado e passando por momentos de crise, o narrador, que não estava presente ao acontecimento da criação, procura dar respostas aos problemas enfrentados em sua época.

Torralba (2002, p. 38) reforça que, nesse período de exílio, Israel tinha perdido tudo que lhe dava sentido como povo e que, nesses relatos, o redator oferece um espelho onde os exilados possam mirar-se e corrigir-se, e uma mensagem de esperança ao descobrirem a origem da situação caótica em que o mundo vive. A partir de então os exilados começam a fazer uma releitura dos fatos.

3.7 A releitura judaica dos mitos da Babilônia

Partindo do pressuposto de que os autores sagrados do relato da criação em Gênesis 1,1—24a são, de certa forma, “influenciados” pela maneira como outros povos vêem o mundo, o que era comum na época, abordaremos, agora, como alguns autores partilham dessa mesma posição.

Jacques Briend (2005, p. 5) afirma que:

[...] antes de o povo de Israel ter à luz da fé sua própria visão das origens, outras culturas, no quadro literário do mito ou da lenda, tinham procurado trazer uma resposta aos grandes questionamentos do homem que vive em sociedade [...] a reflexão de Israel não é a primeira, em época precisa; sem deixar de ser original, inscreve-se em longa busca religiosa: de um lado e de outro, as perguntas são as mesmas, embora as respostas não sejam idênticas [...] (A CRIAÇÃO E O DILÚVIO, 1990).

Não só Israel, mas outros povos e culturas criaram seus mitos que falam a respeito das “origens”, buscando responder a questionamentos como: Quem somos nós? Qual a nossa relação com os deuses? Como compreender a realidade do trabalho, do culto? Qual a ordem deste mundo? Quem preside as forças presentes neste mundo e a quem elas obedecem? Como compreender os flagelos que se abatem sobre a humanidade (seca, fome, epidemias, dilúvio)?

Remetendo-se à questão da origem do mal, Susin (2003, p. 28) enfoca que a Bíblia tem em comum com diversos povos, mesmo absolutamente distantes, essa questão. De onde vem o mal que atinge tanto as criaturas? E isso se torna dramático diante da morte, o mal por excelência para quem, como criatura limitada e não divina, deseja viver e deve morrer.

Nas religiões monoteístas, nas quais as origens de todas as coisas provêm de um só princípio, o mal se torna escandaloso, e a salvação das criaturas é o que mais interessa nas narrativas da criação. A pergunta pela criação surge junto com uma pergunta maior, a pergunta pela salvação. E os mitos que falam da criação já apontam para a esperança de salvação (SUSIN, 2003, p. 28).

Também partilha desse modo de pensar Jonas C. Greenfield (1997, p. 585-600) abordando como autores bíblicos se apropriaram de vários modos e em vários graus, das tradições literárias do mundo circunvizinho do Oriente Próximo, mesopotâmico, hitita e cananeu.

Renatus Porath (1985, p. 12-13) informa que mesmo Israel tendo herdado de outros povos a linguagem simbólica e mitológica de um imaginário compartilhado com as culturas religiosas circundantes, antes de criar seus próprios mitos, o antigo Israel incorpora no seu imaginário a herança cultural destes povos com os quais tinha

entrado em contato. Israel, porém, dá nova dimensão a essa herança cultural a partir de novos conceitos antropológicos, teológicos e históricos ressignificando os textos herdados.

Ainda Ruth Leftel (1997, p. 25-32) referindo-se também aos relatos da criação do mundo, afirma que os mesmos têm “os mais surpreendentes paralelos” com os mitos do Oriente Antigo. Observa ainda que “a versão bíblica da criação deve muito às cosmogonias do Oriente Antigo”, mas os temas aí abordados foram transformados, para ser vínculo de transmissão de ideias completamente novas.

Por fim, ressaltamos a figura do professor Emanuel Bouzon (2003, p. 151). Ele assinala que o relato da criação, do texto Sacerdotal, tem a concepção de um Demiurgo que domina o caos primitivo, representado pelo *tehom* (oceano primitivo) envolvido pelas trevas. Esse Demiurgo organiza o universo dominando o oceano primordial. Esse autor percebe influências dos antigos sistemas egípcios de Heliópolis e de Hermópolis e da epopéia babilônica Enuma Elish no relato bíblico da criação.

A perda de sentido sofrida pelo povo de Judá de suas próprias confissões religiosas, no período do exílio, que tinham como base as três colunas: o templo, a realeza e a terra prometida; levou esse mesmo povo a fazer uma releitura dos fatos e de sua identidade. Johannes B. Bauer diz a respeito que:

Foi no exílio que Israel começou a discutir com as ideias de seus vizinhos orientais a cerca da criação, na base de suas próprias ideias sobre a história e sobre Deus. O que levou a essas discussões foi, antes de mais nada, a perda do sentido de suas próprias confissões religiosas. Pela perda da pátria, a fé na eleição de Israel devia naturalmente entrar em crise, pois foram derrubadas as colunas dessa fé: o templo, a realeza, o país. A situação de crise que daí resultou, tentaram superá-la teologicamente, por uma troca de perspectivas, a saber, da história (eleição) e da conservação do mundo, para os primórdios e para o ato da criação constitutiva (BAUER, 2000, p. 73).

Gilles Drolet (2008, p. 38) defende a posição de que os autores dos onze primeiros capítulos do Gênesis, o Javista e o Sacerdotal, quiseram falar do período anterior ao do patriarca Abraão, para que assim pudessem dar uma ideia completa do desígnio de Deus. Para isso, eles entenderam que a melhor maneira de retratar a

humanidade em geral, seria inspirando-se nas tradições de outros povos e para a redação daqueles capítulos eles inspiraram-se nos textos dos seus vizinhos da Mesopotâmia.

Após toda essa pesquisa comprovamos que, tendo como alicerce a realidade do exílio e tendo conhecimento do relato da criação na versão babilônica, intitulado Enuma Elish, o(s) autor (es) de Gênesis 1,1—2,4a relê sua própria história fazendo memória dos patriarcas, que são modelos de fé no Deus único, e cria uma pré-história que parte da criação do mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa escolha metodológica, a Teologia Comparada a partir de uma bibliografia definida, não elimina alguns riscos, ao contrário, até os evidencia.

O primeiro risco metodológico consiste em termos feito uma pesquisa limitada quase que na sua totalidade, apenas à literatura secundária em língua portuguesa, com exceção de algumas obras em espanhol, e não termos acesso aos poemas abordados em sua língua original, o que seria o mais adequado.

Outro risco consiste em pensar que o resultado dessa pesquisa, cujas conclusões aqui estão expressas, possa encerrar ou esgotar toda a riqueza do tema aqui trabalhado. Ao contrário, o que pensamos aqui objetivar, seria suscitar o debate, promover o exercício crítico, além de despertar o interesse do leitor em buscar aprofundar o tema pesquisado, como é próprio do cientista da religião.

Na realidade o poema da criação, contido em Gn 1,1—2,4a, é uma denúncia da situação em que se encontravam os exilados tentados a crer na superioridade dos deuses babilônicos em relação ao Deus de Israel.

O autor bíblico quer demonstrar a superioridade do Deus único e que os astros são criaturas suas e não divindades como se cria entre os povos vizinhos de Israel, inclusive os babilônicos. Deus nos é apresentado como aquele que está acima de tudo e, de quem tudo depende.

A denúncia acerca dos ídolos da Babilônia é, a nosso ver, o principal motivo pelo qual se escreveu o poema bíblico de Gn 1,1—2,4a. É uma crítica forte às divindades daqueles que haviam destruído Jerusalém e levado cativos, os principais de Judá, para uma terra distante onde não se poderia mais oferecer sacrifícios no Templo ao Deus de seus antepassados.

É uma denúncia a toda espécie de escravidão, afirmando que o ser humano foi feito à imagem e semelhança de Deus, livre, e por isso não pode se deixar escravizar por nenhum povo que se ache mais poderoso. É um grito para dizer que, as divindades

dos babilônios, nada mais são do que criaturas de Javé que fez o céu, a terra e tudo o que neles há.

Enquanto o poema babilônico Enuma Elish afirma que a criação é fruto da luta travada entre dois deuses, o relato bíblico vem afirmar que a criação é obra do Deus único. Klein (1990, p. 146) percebe em Gn 1 uma polêmica contra a religião babilônica pois, no texto bíblico pode ser visto uma completa ausência de conflito dualístico ou politeístico.

Na região da Mesopotâmia, Canaã e Egito havia a crença na existência de várias divindades criadoras. Apesar de os relatos contidos nos onze primeiros capítulos de Gênesis terem sido escritos em épocas diferentes, e de serem utilizados nomes diferentes para Deus, os textos bíblicos reafirmam a crença em um só criador do céu e da terra.

Como podemos perceber de tudo o que foi exposto em nosso trabalho, o texto de Gn 1,1—2,4a culmina no sábado, ou seja, dirige-se ao sétimo dia e nele encontra sua complementação. Os que estavam exilados na Babilônia, no intuito de manter sua identidade de povo de Deus, queriam afirmar o sétimo dia como o dia de descanso. Os babilônios, não adotavam o ritmo da semana, pois para eles os dias festivos eram derivados do ritmo da lua e eram, se muito, quinzenais.

O motivo mais profundo do sábado se encontra no próprio Deus. Quem pára suas atividades aos sábados, para descansar, corresponde ao plano de Deus. Quem, ao contrário, obedece aos babilônios, cede às suas pressões e trabalha aos sábados, renega a Deus, assume a idolatria. O sábado deveria ser um dia para recordar os tempos passados, em Jerusalém, e um dia para se renovar a esperança de retornar à terra prometida.

Deus não só cria pela força de sua palavra, mas também sustenta a obra por ele realizada. Por meio das bênçãos, Deus torna a criação capaz de se perpetuar, sustentada pela graça daquele que a criou.

Percebemos que, a convivência dos exilados de Judá que foram levados por Nabucodonosor para a Babilônia, propiciou àqueles que haviam perdido sua terra, seu rei e seu Templo, uma releitura de tudo aquilo que eles traziam como verdade. A crise pela qual passaram e o confronto com realidades totalmente diferentes das que eram habituados a lidar, ajudou-os a que fortalecessem sua identidade de povo escolhido por Deus.

Aprenderam que a situação pela qual estavam passando não era porque Deus os havia abandonado, mas era consequência da infidelidade à Aliança que Deus havia feito com os patriarcas. Os acontecimentos deixaram claro que a queda de Jerusalém era resultado inevitável e justificado de vários séculos de busca de outros deuses, como nos diz Klein (1990, p. 169).

O distanciamento de sua pátria fez com que os exilados não deixassem de sonhar com seu regresso a Jerusalém, mas reforçasse sentimentos de patriotismo e de unidade em torno de um mesmo objetivo, reconquistar o que haviam perdido por sua própria negligência. A situação que os exilados enfrentaram durante o período do exílio, na Babilônia, fez com que aqueles que estavam numa situação de crise, pudessem crescer em sua fé. A esperança nas promessas antigas que Deus tinha feito foi fundamental para olharem além dos problemas.

Desejamos que nosso trabalho de pesquisa do Mestrado em Ciências da Religião sirva de subsídio para ajudar aqueles que buscam aprofundar seus conhecimentos na área bíblica, bem como nos estudos sobre mito e afins.

Sabedores de que nossa pesquisa não esgotou, nem de longe, o assunto que nos propusemos aprofundar, esperamos que outros possam acrescentar ainda mais informações que possibilitem uma visão mais ampla do que aqui foi abordado.

REFERÊNCIAS

Livros

A criação e o dilúvio: segundo os textos do Oriente Médio Antigo. Trad. de M. Cecília de M. Duprat. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção Documentos do Mundo da Bíblia; v. 7). 120 p.

ASURMENDI, Jesús e GARCIA MARTÍNEZ, Florentino. História e instituições do povo bíblico. *In:* GONZÁLEZ ECHEGARAY, Joaquín (org.). **A Bíblia e o seu contexto: introdução ao estudo da Bíblia.** Trad. de Antônio Eduardo Quirino de Oliveira e Mário Gonçalves. 2. ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2000, p. 111-347.

BOUZON, Emanuel. Gn 2,4b-24 e os relatos mitológicos do Antigo Oriente. *In:* MÜLLER, Ivo (org.). **Perspectivas para uma nova teologia da criação.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003, 279 p.

BRIEND, Jacques. Prólogo. *In:* **A criação e o dilúvio:** segundo os textos do Oriente Médio Antigo. Trad. de M. Cecília de M. Duprat. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005, 120 p. (Coleção Documentos do Mundo da Bíblia; v. 7).

BRIGHT, John. **História de Israel.** Trad. de Luiz Alexandre Solano Rossi e Eliane Cavaliere Solano Rossi. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2003. (Nova Coleção Bíblica), revista e ampliada. 640 p.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa:** uma introdução à fenomenologia da religião. Trad. de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2004. 521 p. (Coleção Religião e Cultura).

DE VAUX, R. **As instituições de Israel no Antigo Testamento.** Trad. de Daniel de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2004. 2 vol., 622 p.

DROLET, Gilles. **Compreender o Antigo Testamento:** um projeto que se tornou promessa. Trad. de Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2008, 527 p. (Coleção Biblioteca de estudos bíblicos).

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões.** Trad. de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 479 p.

_____. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1994, 182 p.

FABRIS, Rinaldo (org.). **Problemas e perspectivas das ciências bíblicas.** Trad. de Luiz João Gaio. Revisão de Yvone. São Paulo: Loyola, 1993, 402 p.

FOHRER, Georg. **História da religião de Israel**. Trad. de Josué Xavier; revisão de João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulinas, 1982, 542 p. (Nova coleção bíblica; 15).

FRANZ, Marie-Louise von. **Mitos de criação**. Trad. de Maria Silvia Mourão. São Paulo: Paulus, 2003, 334 p. (Coleção Amor e Psique).

GONÇALVES, J. F. El “distierro”. Consideraciones históricas. Facultad de Teología San Dámaso: Centro de Estudios San Dámaso. **Separata de Estudios Bíblicos. Volumen LV – Cuaderno 4**, 1997.

GOTTWALD, Norman K. **Introdução sócio-literária à Bíblia hebraica**. Trad. De Anacleto Alvarez; revisão de H. Dalbosco. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1988. 639 p.

GRAY, John. **Biblioteca dos grandes mitos e lendas universais**. Próximo Oriente. Trad. de Ana Maira Almeida Martins. Impresso por Printer Portuguesa, VERBO, 1987, p. 26-35.

HARRINGTON, Wilfrid John. **Chave para a Bíblia**: a revelação, a promessa, a realização. Trad. de Josué Xavier e Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulus, 1985, 644 p. (Biblioteca de estudos bíblicos).

HOUSTON, James. Descobrir a Bíblia: a Bíblia e o seu ambiente. *In*: **O mundo da Bíblia**. Trad. de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 10-23.

IBÁÑEZ ARANA, Andrés. **Para compreender o livro do Gênesis**. Trad. de Pedro Lima Vasconcellos. São Paulo: Paulinas, 2003, 666 p. (Coleção Bíblia e história).

KLEIN, Ralph W. **Israel no exílio**: uma interpretação teológica. Trad. de Edwino Royer; revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1990. (Coleção temas bíblicos).

KRAUSS, Heinrich; KÜCHLER, Max. **As origens**: um estudo de Gênesis de 1-11. Trad. de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2007, 248 p. (Coleção cultura bíblica).

LARA PEINADO, Federico. **Enuma Elish**: poema babilônico da criação. 2 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2008. Macintyre. São Paulo: Paulus, 1985, 116 p. (Biblioteca de estudos bíblicos).

PULGA, Rosana. **Beabá da Bíblia**: uma introdução à visão global. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 2000. 48 p.

PURY, Albert de. (Org.) **O Pentateuco em questão**: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Trad. de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, 324 p.

ROCHA, Everardo. **O que é mito?** São Paulo: Brasiliense, 2001, 97 p. (Coleção Primeiros Passos; 151).

SICRE, José Luis. **Introdução ao Antigo Testamento.** Trad. de Wagner de Oliveira Brandão. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, 318 p.

SAULNIER, Christiane e ROLLAND, Bernard. **A Palestina no tempo de Jesus.** Trad. de José Raimundo Vidigal. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986. 96 p. (Cadernos Bíblicos; 27).

SILVA, Severino Celestino e AZARIA, Gad. **Bereshit: Deus e a criação.** João Pessoa: Idéia, 2007, 341 p.

SKA, Jean Louis. **Introdução à leitura do Pentateuco:** chaves para a interpretação dos primeiros cinco livros da Bíblia. Trad. de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2003, 304 p. (Coleção Bíblica Loyola; 37).

STORNILO, Ivo e BALANCIN, Euclides M. **Como ler o livro do Gênesis:** origem da vida e da história. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2002, 61 p.

SUSIN, Luis Carlos. **A criação de Deus:** Deus e criação. São Paulo: Paulinas, 2003, 170 p. (Coleção Livros básicos de teologia; 5).

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos:** uma teoria do cristianismo primitivo. Trad. de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2009, 447 p.

Revistas

CROATTO, José Severino. **O mito como interpretação da realidade:** considerações sobre a função da linguagem e estrutura mítica do Pentateuco. RIBLA (Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana) 23, Petrópolis: Vozes, 1996, quadrimestral p. 16-22. ISSN 1676-3394.

LIMA, Cláudia de Castro. **Babilônia, a morada dos deuses.** Aventuras na História. São Paulo. n. 72, p. 29-35, julho. 2009. Mensal. ISSN1806-2415.

PORATH, Renatus. Fragmentos do diálogo inter-religioso na Bíblia Hebraica ou a absorção do imaginário ugarítico no culto jerusalemita. In: **Estudos de Religião 31.** Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião. Universidade Metodista de São Paulo. Pós-Graduação em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 1985, 284 p. ISSN 0103-801X.

Bíblias

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova ed. revista e ampliada. Tradução em língua portuguesa diretamente dos originais. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

BÍBLIA. Português. **Antigo Testamento**. Trad. de Ludovico Garmus. 50. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. 1631p.

Dicionários

BAUER, Johannes Baptist. **Dicionário Bíblico-teológico**. Trad. de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 2000. 458 p.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI**: o dicionário da Língua Portuguesa. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2006, 1649 p.

Comentários Bíblicos

CLIFFORD, Richard J.; MURPHY, Roland. E. Gênesis. *In: Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Antigo Testamento. Trad. de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Editora Academia Cristã; Paulus, 2007, p. [59-127](#).

MURPHY, Roland E. Introdução ao Pentateuco. *In: Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. Trad. de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Editora Academia Cristã; Paulus, 2007, p. 49-57.

FARMER, Willian R. **Comentário Bíblico Internacional**. Comentario católico y ecumênico para el siglo XXI. 2. ed. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000, 1968 p.

TORRALBA, Juan Guillén. **Comentário ao Antigo Testamento I**. Trad. de José Joaquim Sobral. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2002, p. 31-43.

Guias

BAAL, J. Van. A Origem da Humanidade. *In: WILKINSON, Philip; PHILIP, Neil. Guia ilustrado Zahar*: mitologia. Trad. de Áurea Akemi. Revisão de Miriam Sutter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 251.

BUDGE, E. A. WALLIS. *et al.* A criação. *In: WILKINSON, Philip e PHILIP, Neil. Guia ilustrado Zahar*: mitologia. Trad. de Áurea Akemi. Revisão de Miriam Sutter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 226-227.

COBO, Bernabé; BETANZOS, Juan de e URTON, Gary. Os Filhos do Sol. *In*: WILKINSON, Philip; PHILIP, Neil. **Guia ilustrado Zahar**: mitologia. Trad. de Áurea Akemi. Revisão de Miriam Sutter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 216.

CHUNG, Hsu e XUJUNG. A criação de Pan Gu e Nü Wa. *In*: WILKINSON Philip; PHILIP Neil. **Guia ilustrado Zahar**: mitologia. Trad. de Áurea Akemi. Revisão de Miriam Sutter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 172-173.

DE RODES, Apolônio. O ovo primordial. *In*: WILKINSON Philip; PHILIP Neil. **Guia ilustrado Zahar**: mitologia. Trad. de Áurea Akemi. Revisão de Miriam Sutter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 36.

GREENFIELD, Jonas C. A Bíblia hebraica e a literatura cananéia. *In*: ALTER, Robert e KERMODE, Frank (org.). **Guia literário da Bíblia**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1997, 725 p.

HESÍODO e ÉSQUILO. Os Primeiros Homens. *In*: WILKINSON Philip; PHILIP Neil. **Guia ilustrado Zahar**: mitologia. Trad. de Áurea Akemi. Revisão de Miriam Sutter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p. 37

STURLUSON, Snorri. A criação do mundo. *In*: WILKINSON Philip; PHILIP Neil. **Guia ilustrado Zahar**: mitologia. Trad. de Áurea Akemi. Revisão de Miriam Sutter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, p.114.

WILKINSON Philip; PHILIP Neil. **Guia ilustrado Zahar**: mitologia. Trad. de Áurea Akemi. Revisão de Miriam Sutter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009, 352 p.

Apostila

FARIA, Jacir de Freitas. **Torá Pentateuco**: resistência e esperança de terra. Belo Horizonte: 2002. 155 p.

Internet

Disponível na Internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/eufrates>. Acesso em: 12/01/2010

Disponível na Internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/tigre>. Acesso em: 14/01/2010

Disponível na Internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Cosmogonia>. Acesso em: 22/12/2009

Disponível na Internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Teogonia>. Acesso em: 03/07/2009

Disponível na Internet: <http://www.ufodisgest.com/imagens/marduk-tiamat.jpg>. Acesso em: 03/07/2009

Disponível na Internet: <http://www.goddessaday.com/imagens/tiamat.jpg>. Acesso em: 08/09/2009

Disponível na Internet: <http://mirhyamcanto.blogspot.com/2009/03/12-de-março-calendario-magico.html>. Acesso em: 08/09/2009

Disponível na Internet: <http://colinadodragao.blogspot.com/2009/07/tiamat-deusa-mae-dos-dragoes.html>. Acesso em: 11/09/2009

Disponível na Internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Torá>. Acesso em: 29/12/2009

Disponível na Internet: <http://es.wikipedia.org/wiki/Hierofan%C3%ADa>. Acesso em: 14/01/2010

Disponível na Internet: http://www.triplov.com/hist_fil_ciencia/palestin/petitio.html. Acesso em: 06/01/2010

Disponível na Internet: http://www.triplov.com/hist_fil_ciencia/palestin/petitio.html. Acesso em: 29/12/2009

Disponível na Internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Palestina>. Acesso em: 22/12/2009

Disponível na Internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Judeia>. Acesso em: 06/01/2010

Disponível na Internet: <http://www.historiadomundo.com.br/babilonia/civilizacao-babilonica.htm>. Acesso em: 15/01/2010

Disponível na Internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Zigurate>. Acesso em: 12/01/2010

Disponível na Internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/palestina>. Acesso em: 06/01/2010

Disponível na Internet: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Amonitas>. Acesso em: 15/01/2010