

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA - MESTRADO**

ATHOS AIRES

**HÁ INFLUÊNCIA MITOLÓGICA DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO NAS
NARRATIVAS HEBRAICAS DA CRIAÇÃO HUMANA (GN 2,4B-2,25)?**

CURITIBA

2023

ATHOS AIRES

**HÁ INFLUÊNCIA MITOLÓGICA DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO NAS
NARRATIVAS HEBRAICAS DA CRIAÇÃO HUMANA (GN 2,4B-2,25)?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia. Área de concentração: Análise e Interpretação das Sagradas Escrituras, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Vicente Artuso

CURITIBA

2023

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Sônia Maria Magalhães da Silva – CRB 9/1191

A298h Aires,Athos
2023 Há influência mitológica do antigo oriente próximo nas narrativas hebraicas da
criação humana (GN 2,4B-2,25)? / Athos Aires ; orientador: Vicente Artuso. – 2023.
90 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2023
Bibliografia: f. 84-90

1. Vida – Origem. 2. Cosmologia. 3. Mitologia. 4. Bíblia. A.T. Gênesis.
5.Teologia. I. Artuso, Vicente, 1952-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD. 20. ed. – 230

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM TEOLOGIA

Aos vinte e oito de novembro de dois mil e vinte e três, às 14h por videoconferência* reuniu-se a Banca Examinadora composta pelos professores doutores Vicente Artuso, Claiton André Kunz, Clovis Torquato Junior, para a defesa de Dissertação do mestrando **Athos Aires**, ingressante no 1º semestre de 2022 no Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, intitulada: **HÁ INFLUÊNCIA MITOLÓGICA DO ANTIGO ORIENTE NAS NARRATIVAS HEBRAICAS DA CRIAÇÃO (GN 2,4-3,24)?**. Tendo sido feita a apresentação e a arguição, a banca considerou o candidato **APROVADO**.

Curitiba, 28/11/2023



Prof. Dr. Vicente Artuso-Presidente Orientador

Prof. Dr. Claiton André Kunz- Convidado Externo

Prof. Dr. Clovis Torquato Junior - Convidado Interno



Prof. Dr. Rudolf von Sinner

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Stricto Sensu**



ATHOS AIRES

**HÁ INFLUÊNCIA MITOLÓGICA DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO NAS
NARRATIVAS HEBRAICAS DA CRIAÇÃO HUMANA (GN 2,4B-2,25)?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia. Área de concentração: Análise e Interpretação das Sagradas Escrituras, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Teologia.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Clovis Torquato
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. Claiton Kunz
Faculdades Batista do Paraná

Prof. Dr. Vicente Artuso (Orientador)
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba, 28 de novembro de 2023.

RESUMO

A busca investigativa por respostas que explicam a origem da vida, em particular a humana, suscita extensos questionamentos existenciais que desafiam a capacidade intelectual e possibilitam a difusão de mitos cosmogônicos milenares na tentativa de atribuir sentido à existência e revelar uma iniciativa transcendente presente na criação. Por intermédio da metodologia qualitativa de revisão bibliográfica, a partir das referências teóricas da teologia comparada, a presente pesquisa acadêmica presta-se: 1) à avaliação do grau de influência conceitual exercido pelos mitos das origens produzidos pelas antigas civilizações suméria, acádica(mesopotâmicas), babilônica e egípcia, situadas na região denominada Antigo Oriente Próximo, na concepção judaico-cristã histórica, enumerando a importância dos mitos cosmogônicos para as narrativas da criação humana constantes no livro bíblico Gênesis; 2) ao exame das condições históricas, políticas, geográficas, sociais e religiosas dos períodos exílicos no intuito de determinar a tentativa de preservação da identidade cultural do povo hebreu; 3) à constatação e análise historiográficas do progressivo desenvolvimento das concepções cosmogônica e antropológica e da evolução de elementos narrativos, partindo dos mitos cosmogônicos oriundos do Antigo Oriente Próximo até as manifestações hebraicas da criação, como obra literária historicamente mais recente. Na medida em que as narrativas hebraicas referentes à criação humana são constituídas, no plano literário, por um colorido mítico, seu valor particular reside na transmissão de uma mensagem original, que resgata a dignidade do ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, valoriza o ideal de liberdade e funda a sociedade humana sobre as bases do amor.

Palavras-chave: Origem da vida; Mitos cosmogônicos; Narrativas hebraicas.

ABSTRACT

The investigative search for answers that explain the origin of life, in particular human life, raises extensive existential questions that challenge intellectual capacity and enable the dissemination of ancient cosmogonic myths to attribute meaning to existence and reveal a transcendent initiative present in creation. Through the qualitative methodology of bibliographic review, based on theoretical references of comparative theology, this academic research lends itself to: 1) the evaluation of the degree of influence exerted by the origin myths produced by the Sumerian, Akkadian (Mesopotamian) and Egyptian civilizations, located in the region called the Ancient Near East, in the Jewish-Christian historical conception, listing the importance of cosmogonic myths for the narratives of human creation contained in the biblical book Genesis; 2) the examination of the historical, political, geographic, social and religious conditions of the exilic periods in order to determine the attempt to preserve the cultural identity of the Hebrew people; 3) the verification and historiographical analysis of the progressive development of cosmogonic and anthropological conceptions and the evolution of narrative elements, starting from cosmogonic myths from the Ancient Near East to the Hebrew manifestations of creation, as a historically more recent literary work. To the extent that the Hebrew narratives referring to human creation are constituted, on the literary level, by a mythical coloring, their value resides in the transmission of an original message, which rescues the dignity of the human being, created in the image and likeness of God, values the ideal of freedom and founds human society on the foundations of love.

Keywords: Origin of life; Cosmogonic myths; Hebrew narratives.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O SAGRADO ATRAVÉS DO MITO.....	12
1.1 <i>Definição e gênero literário</i>	12
1.2 <i>Teorias sobre o mito do final do século XIX ao século XX.....</i>	15
1.3 <i>Relação entre mito, história e vida social.....</i>	16
1.4 <i>Mitos da criação.....</i>	18
2 ORIGEM E EVOLUÇÃO DAS NARRATIVAS DA CRIAÇÃO NA BÍBLIA HEBRAICA	20
2.1 <i>Antropogonia segundo os mitos do Antigo Oriente Próximo.....</i>	24
2.2 <i>Elementos arquetípicos nos mitos da criação produzidos no antigo oriente próximo</i>	28
2.3 <i>Imagem de Deus.....</i>	29
2.4 <i>Definição de ser humano no Antigo Oriente Próximo</i>	30
2.5 <i>Função humana segundo as fontes mitológicas</i>	33
3 COMPARAÇÃO DOS RELATOS BÍBLICOS COM RELATOS DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO	35
3.1 <i>Situação político-geográfica da Palestina</i>	35
3.2 <i>Egito.....</i>	37
3.2.1 <i>Geografia do Egito</i>	38
3.2.2 <i>Geopolítica do Egito</i>	39
3.2.3 <i>Estatismo faraônico</i>	41
3.2.4 <i>Cultura egípcia.....</i>	41
3.2.5 <i>Religião egípcia</i>	43
3.2.6 <i>Criação humana nas narrativas egípcias.....</i>	48
3.3 <i>Mesopotâmia</i>	51
3.3.1 <i>Geografia da Mesopotâmia.....</i>	52
3.3.2 <i>Geopolítica da Mesopotâmia</i>	53
3.3.3 <i>Cidades mesopotâmicas.....</i>	54

3.3.4 <i>Religião mesopotâmica</i>	57
3.3.5 <i>Criação humana nas narrativas mesopotâmicas</i>	60
3.4 <i>Israel</i>	64
3.4.1 <i>Pentateuco</i>	65
3.4.2 <i>Gênesis</i>	69
3.4.3 <i>Gênesis 2,4b-2,25</i>	71
3.4.4 <i>Criação humana nas narrativas hebraicas</i>	74
3.5 <i>Comparação entre os mitos da criação do Antigo Oriente Próximo</i>	76
3.6 <i>Contribuição dos relatos mitológicos para a compreensão da origem do ser humano</i>	80
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	84

INTRODUÇÃO

De celebrações ritualísticas ancestrais até complexas aferições epistemológicas propostas pela cosmologia moderna, a incansável busca da humanidade por explicações plausíveis para a origem do universo observável, em particular para o surgimento da vida, expressa seu fascínio máximo pelo mistério da criação. As raízes dessa extensa perquirição existencial se perdem em tempos remotos da pré-história e remontam culturas milenares que tentaram entender não somente a origem da vida, como também do universo à sua volta. Ao versejar belas metáforas, adotar um riquíssimo simbolismo religioso, prescrever um corpo de ensinamentos doutrinários ou reproduzir experimentos laboratoriais no campo da genética, a imaginação humana continua a confrontar o vasto mistério da criação.

Eis uma das razões para a apreciação pelos primeiros registros escritos da humanidade, não apenas em virtude da originalidade de seu conteúdo, mas principalmente porque se dedicam em atribuir uma carga de significação à vida por meio dos chamados “mitos das origens”. Embora existam variadas maneiras de compreensão da definição de “mito”, sua leitura exige uma adequada metodologia hermenêutica, uma vez que contém visões culturais e religiosas particulares e independentes do empirismo científico. Segundo Sanches (2007, p.1), em razão da impossibilidade de verificabilidade e reprodução científica, os mitos “precisam de pessoas que acreditem neles para que sejam aceitos, por isso são expressões da verdade para as comunidades onde foram gerados”. Por expressar profundo conhecimento antropológico, alguns mitos de origem excedem os limites da comunidade original e se tornam conhecidos em outras regiões do mundo, a exemplo da concepção judaica da criação.

Há controvérsias quanto à datação da produção Javista (J) acerca da gênese humana. Cabe salientar que, devido ao prolongado contato com as culturas orientais circunvizinhas, particularmente em lapsos diaspóricos ou exílicos, a perspectiva criacionista hebraica pode ter sofrido influência das concepções mitológicas egípcia e mesopotâmica (durante o cativeiro babilônico).

Ao decorrer dos primeiros séculos da presente era, a religião cristã incorporou as narrativas criacionistas herdadas da tradição judaica nos escritos bíblicos, por sua vez constituídos expressão única da verdade e sustentáculo de sua fé. Contudo, se depende da adesão humana para fundamentar sua existência, segundo afirma

determinada concepção do termo, pode-se questionar como o mito pode ser uma forma de expressão da verdade. E ainda, cabe indagar como é possível que os autores bíblicos tenham recebido inspiração em fontes literárias de outras culturas antigas.

Por volta do século XVII, com o início dos estudos histórico-críticos do Antigo Testamento, o levantamento de diversas aproximações narrativas e linguísticas entre os relatos da criação orientais, em particular das tradições hebraica, egípcia e mesopotâmica, evidenciou a incorporação proposital de elementos religiosos oriundos das culturas da Alta Antiguidade no relato da origem em Gênesis. A influência decorre do prolongado contato intercultural durante os períodos exílicos e diaspóricos do povo hebreu, principalmente durante o século VI AEC.

Atribui-se ao estudo comparativo do erudito alemão Hermann Gunkel, intitulado “Criação e caos no início e no fim do tempo” (do alemão *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*), publicado em 1895, a tese original de que o relato criativo presente na obra bíblica Gênesis deriva do mito babilônico *Enuma Elish* e do poema épico mesopotâmico Epopeia de Gilgamesh, por meio de uma influência massiva com o paradigma da criação ligado a uma entidade divina em conflito com o caos. Nessa época, circulavam opiniões variadas entre os estudiosos acerca da suposta origem mesopotâmica do relato hebraico, dissenso provocado pela discussão sobre o provável período em que teria ocorrido a adoção dos elementos míticos mesopotâmicos por parte do povo hebreu. Enquanto alguns afirmavam que a incorporação ocorreu durante o exílio babilônico, no século VI AEC, outros defendiam o contato intercultural na antiga cidade suméria Ur dos caldeus.

Seguindo a linha de pensamento sugerida por Hermann Gunkel, o erudito norte-americano Brevard S. Childs (1985, p. 255) defendeu um plano de fundo mitológico sobre o qual se desenvolveu as narrativas hebraicas e profetas judeus acerca da criação em confronto com o caos. Segundo Childs (1985, p. 255), a criação seria ameaçada pela presença e ação precedentes de forças caóticas primordiais, mistério sem forma e vazio, “cuja derrota se apresenta como condição para a criação”. A suposição parte da ideia de que o termo hebraico *tehom* (“abismo”) deriva diretamente do nome de Tiamat, deusa babilônica do oceano primordial, conhecida em *Enuma Elish*. Na análise das narrativas sapienciais e proféticas que tratam sobre a criação, o autor concluiu que as descrições supõem claramente a sujeição das forças hostis, nomeadas pelo mar, por parte de Yahweh.

Nesse sentido, a presença do elemento do caos no relato bíblico da criação, precisamente na narrativa da tradição Sacerdotal (do alemão *Priestercodex*), não denotava meramente a matéria sem forma e vazia que formou o cosmos, mas o mar, ou monstro marinho, ou ainda o oponente de Deus. Essa proposta sugere que o tema da criação narrado pelos escritores judeus foi definido a partir da ordenação do caos.

De acordo com Watson (2005, p. 27), a ideia proposta por Gunkel gerou certo consenso entre especialistas até a descoberta arqueológica e decodificação dos mitos ugaríticos na cosmopolita cidade cananeia Ras Shamrah (antiga Ugarit), quando “a posição foi modificada o suficiente para se admitir uma mais imediata derivação cananeia dos temas israelitas”. Embora tenha possibilitado a abertura de novas perspectivas de compreensão relacionadas ao surgimento da narrativa hebraica, a ideia de mediação dos relatos de Gênesis pelos textos cananeus não suplantou a antiguidade remota da tradição judaica da criação sugerida pela obra de Gunkel. Contudo, segundo Dorneles (2021, p. 30), a tese da derivação ou cópia mecânica dos relatos orientais antigos esbarra na ampla difusão da narrativa arquetípica das origens, demandando novas perspectivas para o estudo dos relatos da origem e sua reprodução nos textos antigos.

A presente dissertação acadêmica presta-se ao estudo analítico e comparativo sobre a influência da concepção mitológica cosmogônica do Antigo Oriente Próximo nos relatos hebraicos da criação humana, transcritos posteriormente nas narrativas bíblicas. Objetiva também o arrolamento de dados literários, similares e díspares, presentes em ambas as narrativas, destacando o desenvolvimento progressivo da perspectiva antropológica e cosmogônica dos textos bíblicos, como obra literária historicamente mais recente.

A proposição do tema de pesquisa teológica, além de possibilitar o desenvolvimento da identidade cultural do indivíduo através da compreensão dos processos históricos envolvidos na formação de sua experiência religiosa, proporciona o resgate e preservação das tradições cosmogônicas milenares. Pode-se observar que há no mito de Adão e Eva, e em muitos outros, uma ordem na criação e na natureza, compreensível à capacidade intelectual humana. A valorização de princípios e teorias primordiais elaboradas pelas culturas orientais antigas torna-se imprescindível, uma vez que se propõem a enaltecer o mistério da criação e contêm suas particulares similaridades.

1 O SAGRADO ATRAVÉS DO MITO

1.1 *Definição e gênero literário*

Conquanto existam variadas definições do termo “mito”, geralmente entende-se que se trata de narrativas em que os deuses são os personagens principais. Todavia, é possível considerar que a função básica da mitologia não se restringe à observação de suas ponderações sobre o divino. Ainda mais importante, os mitos oferecem explicações sobre o funcionamento do mundo e transmite uma identidade originária da realidade profunda para os povos antigos. Croatto (2004, p. 209) aborda o mito como uma “definição de um acontecimento originário, no qual os deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa”. Pertencente ao gênero narrativo, os mitos relatam as atitudes e comportamentos divinos em um tempo primordial ou escatológico. Embora essas ações sejam distantes do presente mundo habitado, servem de referência para o comportamento de determinados povos e culturas.

Segundo a perspectiva de Croatto (2004, p. 210), os mitos são atemporais e escritos segundo a realidade de cada povo com o intuito de assegurar a preservação de sua identidade cultural. Na medida em que eram criados com a finalidade de satisfazer os anseios sociais, a aceitação popular dos mitos dependia das situações que interferiam em determinada população, cultura ou tribo. São narrativas provenientes de um tempo determinante para o mundo, em que as ações divinas geram estabilidade para situações desequilibradas. As nuances das narrativas se desenrolam em um contexto próprio com estruturas de pensamento diferentes do mundo cotidiano.

Segundo o dicionário Michaelis (2023), o substantivo comum masculino “mito” denota: “História fantástica de transmissão oral, cujos protagonistas são deuses, semideuses, seres sobrenaturais e heróis que representam fenômenos da natureza, fatos históricos ou aspectos da condição humana; fábula, lenda, mitologia” ou ainda “Interpretação ingênua e simplificada do mundo e de sua origem”. O dicionário Houaiss (2001) define o “mito” como um “relato fantástico de tradição oral, geralmente protagonizado por seres que encarnam, sob forma simbólica, as forças da natureza e os aspectos gerais da condição humana” e ainda uma “narrativa acerca dos tempos heroicos, que geralmente guarda um fundo de verdade”.

O antropólogo Everardo Rocha (2001, p. 7) define o mito como uma narrativa, um discurso, uma fala utilizada pelas sociedades para espalhar contradições e exprimir paradoxos, dúvidas e inquietações sobre a existência e o cosmos. Dentre as diversas formas de empregá-lo, pode assumir diversos significados, representar várias ideias e ser usada em múltiplos contextos.

O astrofísico carioca Marcelo Gleiser (1997, p. 23) define os mitos como histórias que, ao procurar viabilizar ou reafirmar os sistemas de valores, atribuem sentido à existência e servem de instrumento no estudo de uma determinada cultura. O poder do mito não se revela na classificação em verdadeiro ou falso, mas em sua efetividade. Na tentativa de explicar a origem do cosmos, as diferentes culturas dispõem de uma linguagem essencialmente metafórica, baseada em símbolos significativos nos mitos de Criação. Devido ao seu profundo significado, esses mitos fornecem um retrato fundamental sobre o modo de percepção e organização de determinadas culturas.

Segundo o mitólogo romeno Mircea Eliade (2002, p. 334), a principal função do mito é estabelecer modelos paradigmáticos para todos os ritos e ações humanas, sendo, portanto, o fundamento de todas as grandes festas e dos cultos secretos. E mesmo que não esteja ligado a um sentido estritamente religioso, o mito ainda serve de modelo a outras ações humanas significativas.

O mito constitui um gênero literário narrativo, escrito tanto em prosa como em verso, cuja finalidade é provocar um significado espiritual e humano ao tema narrado. Susin (2003, p. 27) o compara ao leito de um rio que orienta as suas águas, que representam o significado do mito, até novas paisagens. Ao admitir a comparação, pode-se afirmar que o mito expressa uma esperança que o perpassa do início ao fim, muitas vezes, atravessando gerações. Portanto, a despeito do senso comum, “o 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” (SUSIN, 2003, p. 27).

Conforme Katz (2003, p. 56), os egípcios e mesopotâmicos não acreditavam que seus mitos fossem fantasiosos ou fictícios, mas que os relatos sobre as divindades eram reais e apresentavam uma maneira importante de entender o mundo e a vida em geral. A consideração produzida pelo egiptólogo Jan Assmann acerca do Egito, pode também ser aplicada às demais culturas religiosas do Antigo Oriente Próximo:

“O tema do mito não era a essência das divindades, mas, sim, [...] a essência da realidade. Os mitos instituem e delimitam a área em que é possível influenciar ações e experiências humanas. As histórias a respeito das divindades visam a lançar luz sobre a estrutura que dá sentido à realidade. Os mitos estão sempre situados no passado e sempre se referem ao presente. O que dizem sobre o passado visa esclarecer o presente” (ASSMANN, 2001, p. 112).

Segundo Paul Veyne (1983, p. 28), os mundos lendários narrados pelos mitos eram considerados cruamente verdadeiros, no sentido de que não se duvidava deles, porém não se acreditava como se acredita nas realidades que circundavam os povos. Em geral, os fiéis situavam a vida dos heróis e mártires, permeadas de maravilhas, em um passado distante, do qual se sabe apenas que era anterior, exterior e heterogêneo à atualidade. O autor ressalta que os gregos costumavam situar os mitos na época das gerações heroicas, quando os deuses ainda se misturavam aos humanos.

O historiador canadense Luc Brisson (2014, p. 16) associa o mito e o mistério como “dois meios complementares utilizados pela divindade para revelar a verdade às almas religiosas”. Enquanto o mito descreve a revelação por intermédio de palavras, os mistérios se apresentam sob a forma de dramas. A partir das definições, o poeta é considerado um iniciado para o qual foi revelada uma verdade particular de outro nível de realidade e que deve ser transmitida de forma acessível a somente um pequeno grupo de pessoas dignas dela. O modo de transmissão dessa verdade requer o emprego de um discurso codificado, geralmente de duplo sentido, inscrito na dimensão do segredo, na qual se encontra a expressão enigmática e simbólica.

As histórias veterotestamentárias cumpriam uma função similar para os israelitas, os quais também consideravam Yahweh e suas ações, reais e importantes. A exemplo dos demais povos antigos, os israelitas acreditavam que a causa dos acontecimentos e da existência estava na divindade.

1.2 Teorias sobre o mito do final do século XIX ao século XX

Entre as teorias que se lançaram na tentativa de determinar o significado do mito, destacam-se: a naturalista, a historicista, a animista, a estruturalista, a psicológica e a teoria da Escola do Mito e Ritual.

Segundo Rocha (2001, p. 30), a teoria naturalista defende a ideia de que os fenômenos naturais afetavam marcadamente as relações sociais das sociedades primitivas, de tal modo que as forças naturais se tornaram elementos principais na construção mítica. O conjunto de corpos celestes ocupam destacada posição na produção misopoética, sobretudo o Sol, cujos mitos desempenhavam um papel primordial devido à sua própria posição central em relação ao sistema planetário, e a Lua, da qual as fases estavam relacionadas aos grandes mistérios da morte e ressurreição.

Segundo a teoria historicista, a origem do mito estaria ligada a um exercício de crônica diante dos episódios históricos e não ao exercício contemplativo. A teoria animista, cujo pressuposto era a possibilidade de personificação dos elementos naturais, foi formulada pelo antropólogo inglês Edward B. Tylor (1832-1917), em sua obra “Primitive Culture” (1871). O autor classifica o animismo como a primeira etapa da evolução do pensamento religioso, que começa com o politeísmo e culmina no monoteísmo.

A Escola do Mito e do Ritual admitia três possibilidades básicas destinadas à explicação do mito: a primeira afirmava que o mito se originava do ritual em maior proporção do que o inverso; a segunda definia o mito como a dimensão falada do ritual, caracterizada pela dimensão escrita; e a terceira situava a origem do mito como resultado de sua relação com o rito.

O exegeta argentino José Severino Croatto (2004, p. 182-205) referenciou um conjunto de autores ocidentais com perspectivas divergentes em relação ao mito. Alguns manifestam uma visão negativa a respeito do tema, como: os filósofos Wilhelm Wundt (1832-1920), Hermann Usener (1834-1905) e Henri Bergson (1859-1941), para quem o mito manifesta uma cosmovisão primitiva sem quaisquer resquícios de verdade. Partidários da teoria animista, os autores Edward Tylor (1832-1917) e Andrew Lang (1844-1912) o consideravam contos irracionais e degradantes procedentes da fantasia inconsciente.

Em contrapartida, há autores que apresentam uma visão positiva em relação ao mito: para o filósofo polonês Ernst Cassirer (1874-1945), o mito apresenta uma forma intelectual de apreensão do mundo, uma forma de pensamento verdadeira, embora diversa do sistema teórico-científico; segundo Rafael Pettazzoni (1883-1959), a recitação do mito reforça sua força mágica e atualiza os atos primordiais, onde reside sua absoluta verdade; o célebre psiquiatra suíço Carl Gustav Jung (1875-1961) atribui o surgimento dos mitos, dos símbolos e das figuras mitológicas ao “inconsciente coletivo”, pelo qual, através da linguagem figurada e simbólica, se expressam os arquétipos anímicos. Outro defensor da manifestação mítica foi Mircea Eliade (1907-1986), para o qual os mitos não se opõem ao pensamento lógico e merecem posição honrosa entre as manifestações do espírito humano, embora depreciados pelas correntes científicas do passado. Ainda, o teólogo Paul Tillich (1886-1965) interpreta o mito como uma realidade absoluta reveladora da verdade metafísica, por meio de imagens e ideia oriundas do universo fenomênico.

O estudo sobre os mitos envolve diversas correntes de pensamento que se lançam na tentativa de explicar sua origem e importância social. A despeito da constatação negativa de alguns teóricos, que atribuem conteúdo falacioso e fantasioso ao mito, pode-se interpretá-lo como um gênero literário perpetrado por uma mensagem verdadeira, conquanto oculta na fala e no simbolismo.

1.3 Relação entre mito, história e vida social

Conforme Croatto (2004, p. 304), a história perpassa o mito sob uma perspectiva religiosa, em sua relação com a dimensão transcendental. O mito, por sua vez, corresponde à realidade existencial das sociedades, cujas crenças e cosmovisão influenciam nas relações interpessoais e na legitimação de determinados comportamentos. Desse modo, o mito atribui sentido às atitudes populares e culturais diante de determinadas circunstâncias.

Apesar de constituído de relatos sobre as origens, é improvável determinar o início do acontecimento mítico, uma vez que não é espacial nem cronológico. Ainda assim, todo mito possui uma preocupação histórica, pois interpreta as realidades existenciais das sociedades e manifesta cosmovisões associadas a diversas expressões religiosas. Trata-se de uma tentativa de vivenciar no tempo presente um acontecimento retratado por uma manifestação ritualística cultural do passado.

Os mitos representam paradigmas de todo ato humano significativo, considerando que se destinam a conhecer a origem das coisas. Refere-se à Criação de algo, qual seja o modo como um comportamento ou instituição foi fundado. A respeito do mito, o antropólogo Everardo Rocha (2001, p. 14) destaca três aspectos:

O primeiro está relacionado à origem do universo, cujas questões foram o pretexto para diversas polêmicas e estudos. A origem do mito data de tempos remotos, o que revela a preocupação da humanidade em conhecer o surgimento do universo, da terra, da vida, do homem, das línguas.

O segundo aspecto proposto refere-se à interpretação do mito, posto que a mensagem do gênero literário não é direta, mas cifrada e dependente de um discurso interpretativo proveniente de diversas áreas do conhecimento, dentre as quais a Antropologia, a Psicanálise, a História das Religiões, a Mitologia e a própria Teologia. Assim sendo, considera-se que a interpretação do mito depende da perspectiva científica de abordagem.

O terceiro ponto enfatizado pelo autor aborda a relação entre mito e verdade. Embora o conteúdo literal e manifesto do mito não seja verdadeiro, seu valor e eficácia nas relações sociais devem ser considerados. Rocha (2001, p. 14) pondera que a eficácia do mito deve ser o critério para pensá-lo, pois a própria ideia de verdade é um conceito discutível. Alguns pensadores sugerem que a verdade “não passe, no fundo, de uma versão bem-sucedida sobre um determinado acontecimento”. Nesta esteira, seria inútil investigar se o mito revela estritamente a verdade ou não, ao considerar a relatividade desta.

Segundo Rocha (2001, p. 14), o valor do mito não reside apenas no âmbito da manifestação ritual, mas também no plano da prática social histórica. Ao passo em que impulsiona determinadas ações e comportamentos, o mito também atribui sentido e legitimidade às práticas sociais vigentes. Institui-se a atuação dos deuses como modelo de comportamento a ser seguido pelas tribos e culturas, conferindo eficácia social aos costumes culturais.

Ao cumprir o papel de legitimação da prática social, o mito não permite haver contestação de determinada forma de organização da sociedade, uma vez que o modelo de comportamento foi instituído pelos deuses. Um exemplo de comportamento cultural perpetuado pelo mito pode ser identificado no dia de descanso semanal dos hebreus, a partir da santificação divina do sábado após a conclusão da obra da criação (Gênesis 2,2-3).

1.4 Mitos da criação

Conforme Wilkinson (2007, p. 18), a cosmogonia está entre as temáticas mais abordadas pelas mitologias de diversos povos e culturas, sobretudo para indicar a origem da vida. Em geral, os mitos dedicados à narração da criação descrevem um mundo primitivo, formado por um espaço vazio ou por água e gelo, que sofre a intervenção criativa de uma entidade divina ou ainda de uma batalha cíclica entre a ordem e o caos. Uma característica apresentada por muitos mitos é a representação do anseio criativo de um Deus, que se utiliza de matérias primas simples, como barro, galhos e pedras, para criar a vida.

Um elemento natural comum aos mitos da criação é a água, principal componente do mundo primitivo. Pode ser encontrado tanto no mito egípcio, no qual uma ilha emerge do oceano primordial Num, quanto no mito babilônico da criação, que descreve a mistura das águas doce e salgada como elemento básico para a origem de todas as coisas.

Wallis Budge (2009, p. 226-227) afirma que na mitologia egípcia, originária da região do Vale do rio Nilo, a divindade criadora (Deus-Sol Rá) pensou como as coisas deveriam ser e, ao pronunciar seus nomes, fez surgir a vida animal e vegetal a partir de Num. A humanidade surgiu das lágrimas da Deusa Hathor, ao perceber que outro olho a havia substituído na face do Deus Rá.

Em contrapartida, em outros mitos, a criação é concebida a partir do corpo de algum Deus ou ser primordial, que se torna o substrato composicional do universo ou da humanidade. A narrativa do mito babilônico enuncia que o mundo e a humanidade foram criados a partir dos corpos dos Deuses revoltosos Tiamat e Kingu, respectivamente.

De acordo com a Edda Poética (CRAWFORD, 2015), para a mitologia nórdica, a origem do mundo associa-se à interação entre regiões congeladas e quentes, a partir da qual nasce um ser primitivo, o gigante de gelo Ymir. Seus restos mortais serviram de matéria prima para a criação do mundo por três divindades: Odin, Vili e Vê. Os seres humanos, por sua vez, foram moldados a partir de dois troncos caídos depositados pelo oceano à beira da praia.

Um famoso mito da criação chinês (REIS, 2004), elaborado por monges taoístas e referenciado pelo autor Xu Zeng no século I EC, a iniciativa parte do ser primordial Phan-Ku, uma espécie de duende adornado por pelos de urso, que parte

o ovo cósmico em duas partes. Dos pedaços resultantes da cisão, aqueles que eram puros e luziam, rapidamente formaram os céus (Yang), e os outros, que eram impuros, caíam e formaram a terra (Yin). Após adormecer, o corpo de Phan-Ku torna-se o restante do cosmos. A deusa Nü Wa, embora tenha aprovado a criação, sentiu a necessidade de complementar a vida terrestre e decidiu criar seres à sua imagem e semelhança, moldando o primeiro humano a partir da lama retirada da beira de um lago.

A mitologia grega clássica propõe a criação do mundo a partir do ovo cósmico primordial chocado pela deusa Gaia (mãe da terra), ao assumir a forma de pomba. Do enorme ovo cósmico, surgiram as divindades Urano (céu), Ouréa (montanhas), Pontos (mar) e outros corpos celestes. Do amor entre Gaia e Urano, nascem os Ciclopes e os Titãs, a saber os deuses do monte Olimpo (APOLÔNIO DE RODES, 2009, p. 36). Após duas tentativas frustradas de criar a humanidade através do ouro e da prata, protagonizadas pelo deus Prometeu, finalmente o barro deu forma à raça de bronze, capaz de se multiplicar.

Walton (2021, p. 56) ressalta que entre os antigos povos americanos, a criação da humanidade se relaciona também com as práticas culturais relatadas em seus mitos. Para a sociedade inca, das pedras maleáveis da época da criação foram criados os primeiros seres humanos. Os povos nativos da região de Keres, no sudoeste dos Estados Unidos, onde se praticava a tecelagem, acreditavam que o universo foi idealizado e tecido por uma mulher pensadora.

A exemplo das demais culturas, o mito bíblico da criação nasceu da experiência de fé do povo hebreu durante os períodos exílicos e diaspóricos, quando houve o contato cultural com as nações do Antigo Oriente Próximo (WALTON, 2021, p. 56). As narrativas hebraicas resultantes desse contato constituem a tentativa de fortalecimento do imaginário coletivo de uma sociedade consciente de sua origem divina. Nessas narrativas, o Deus Yahweh assume atributos humanos, como a capacidade de comunicação, indignação, compaixão e vingança. Os textos bíblicos, particularmente Gênesis 1-11, possuem a função de explicar o motivo das dificuldades enfrentadas no tempo em que foram escritos.

Segundo Franz (2003, p. 20), pode-se concluir que o mito é um fator delimitador de uma cosmovisão cultural, produzida a partir da experiência da realidade social com o sagrado. As entidades criadoras são peculiares e sua atuação legitima a concepção de mundo de cada grupo cultural.

2 ORIGEM E EVOLUÇÃO DAS NARRATIVAS DA CRIAÇÃO NA BÍBLIA HEBRAICA

No livro bíblico Gênesis (no original hebraico *Bereshit*), a perícopes 2,4b-2,25, cuja autoria é atribuída à fonte Javista (J), menciona as etapas criativas do mundo e do ser humano, procurando fornecer respostas acerca de suas origens. Descreve a condição original de felicidade e perfeição dos primeiros humanos interrompida pela prática do pecado, por sua vez, responsável perda da vida no paraíso e consequente decadência de um estado original de elevação. Do início até meados do século XVIII, a representação genesíaca bíblica foi concebida, sem contestações, como o grande tratado a respeito das origens do ser humano, meta e coroação da criação, ajudando-o a conhecer-se a si mesmo e sua incomparável dignidade. Embora seja fruto de uma experiência libertadora, a concepção dessa narrativa cosmogônica foi considerada por muito tempo uma espécie de “lei básica”, ao impor condições para a existência e suprimir a liberdade humana.

Segundo uma leitura bíblica literalista, o ser humano é um ser criado diretamente por Deus que, em virtude do próprio espírito que lhe fora insuflado, difere de todas as outras criaturas, ocupando assim a primeira posição na escala criativa.

Contudo, tal concepção mítica tradicional sofreu severas críticas a partir da revolução científica. Seus inícios remetem primeiramente a Galileu, físico italiano do século XVII, segundo o qual a terra não deveria ser considerada o centro da tradicional criação. O desenvolvimento do pensamento evolutivo proposto por correntes científicas modernas, como o darwinismo e a psicologia, desferiu também duros golpes que provocaram o abalo da crença na clássica doutrina. Reconhecido como pai da Psicanálise, Sigmund Freud (1856-1939) apresentou o processo demolidor deflagrado pela evolução científica em oposição à concepção antropológica tradicional: "Ao longo do tempo, a humanidade teve de suportar dois grandes golpes em sua autoestima. O primeiro foi constatar que a Terra não é o centro do Universo. O segundo ocorreu quando a Biologia desmentiu a natureza especial do homem e o relegou à posição de mero descendente animal" (FREUD, 1940, p. 294).

De acordo com Freud (1940, p. 294), o homem não deve ser considerado como a criatura perfeita de caráter predominantemente divino, mas apresentado

como um fruto do desenvolvimento de um passado animal. Segundo o psicanalista, o surgimento da concepção evolutiva da criação provocou profundo abalo interpretativo da tradição teológica eclesiástica acerca dos capítulos iniciais de Gênesis, assim como da criação de modo geral. Desse modo, existe uma oposição entre a visão tradicional, responsável por afirmar que o homem é um ser espiritual não passível de posterior desenvolvimento espiritual ou físico, e a teoria evolutiva, que reduz a figura humana a um complexo produto biológico do reino animal.

Acerca do reducionismo científico da idade moderna, o psiquiatra austríaco Viktor E. Frankl (1905-1997) cita a seguinte definição de homem: “O homem não é nada mais que um mecanismo bioquímico, alimentado por um sistema de combustão, que fornece energia aos computadores” (FRANKL, 1967, p. 344). O contraste entre a visão tradicional do ser humano e a concepção científica pode ainda ser observado pelos estudiosos modernos, como Walter Heitler (1967, p. 722):

No decurso de sua história, o homem se tem visto na forma de diversas imagens que variam entre extremos, difíceis de conceber mais contrastantes. Na Bíblia (no Gênesis) lemos: ‘Deus criou o homem à sua imagem, criou-o à imagem de Deus’. Um ramo da moderna biologia pretende conhecer os seres vivos enquanto sistema físico-químico. ‘A vida química é complicada’ – ouve-se dizer com bastante frequência. Pela mesma forma, o homem é determinado por uma complicada disposição de átomos. No entretempo, eis que encontramos ‘o membro intermediário entre o animal e o anjo’ de Schiller e o “animal maximamente evoluído” do darwinista. A ciência mudou radicalmente a imagem do homem. Na passagem bíblica citada, não se diz somente uma palavra sobre o ser físico do homem. Ele é apenas o retrato de Deus [...]. O elemento primário é, portanto, a alma imortal. O surto de interesse pelo corpo humano tem verdadeiramente início, segundo parece, apenas no Renascimento, contemporaneamente ao florescimento da ciência em geral. Antes o homem era principalmente uma ‘alma imortal’ e possuía um corpo só em caráter secundário. Com a descoberta do corpo humano, teve início a descida do homem para a matéria, chegando até à sua estrutura molecular (HEITLER, 1967, p. 722)

O progresso científico, embora tenha provocado, em primeiro momento, um impasse para a tradição teológica, ofereceu uma nova possibilidade de reflexão baseada na releitura exegética. O método de releitura consiste na distinção entre a interpretação histórica e a exegese alegórica dos textos bíblicos. A ideia sugeria uma oposição entre a interpretação literal, baseada no conceito da inspiração verbal ou plenária da Bíblia, e a interpretação alegórica, abordagem que atribui uma duplicidade de sentidos ao conteúdo do texto.

Grelot (1980, p. 17) sugere que a publicação dos primeiros textos de escrita cuneiforme a partir do início do século XVIII marcou a redescoberta do Antigo Oriente e revolucionou completamente a exegese bíblica, até então norteadas pelos escritos dos teólogos e estudiosos patrísticos. Um dos textos orientais mais marcantes foi publicado em dezembro de 1872 pelo jovem pesquisador do Museu Britânico, George Smith (1840-1876), que anunciou sua decifração da narrativa babilônica, descrita em um tablete de escrita cuneiforme, a respeito de um dilúvio universal em paralelo com a história bíblica, e três anos depois, de outra narrativa babilônica sobre a criação. Esses documentos orientais lançaram uma nova perspectiva exegética sobre os textos bíblicos, possibilitada pelo emprego de uma exegese filológico-histórica decorrente desses documentos oriundos do mesmo ambiente da narrativa hebraica.

Destarte a interpretação bíblica assume um caráter experimental próprio, embora tenha sofrido a perda de sua excepcionalidade como documento único em seu gênero literário em virtude da descoberta e tradução de manuscritos milenares produzidos por civilizações circunvizinhas dos hebreus. Seu estudo demonstra que a concepção tanto hebraica, quanto dos povos orientais antigos, sobre a origem do mundo e da vida manifestavam uma natureza mítica, o que só era possível recorrendo a tradições narrativas de culturas contemporâneas ou anteriores.

Segundo a Hipótese Documentária Clássica do Pentateuco, proposta pelo orientalista alemão Julius Wellhausen (1844-1918), os textos integrantes de Gênesis 1-11 foram escritos em épocas diferentes, alguns no século X e outros no século VI AEC. As primeiras narrativas teriam surgido logo após o estabelecimento do povoado de Israel na região de Canaã e se ocuparam em registrar sua própria história sob a magnífica ação divina que então passou a ser projetada nas origens do gênero humano. A condição do exílio (587-538 AEC) e pós-exílio (538-450 AEC), período histórico caracterizado pela experiência de perda para a nação israelita, é o pano de fundo mais provável para a redação final.

O traumático exílio babilônico provocou a perda da esperança popular nas promessas divinas, haja vista que os sinais visíveis da Aliança deixaram de existir. O suntuoso Templo fora destruído, a terra prometida fora invadida e suas melhores lideranças levadas cativas. Restou somente desolação, fome, doença e o caos, simbolizado pelas águas, densas trevas, secura e morte. Porém, entre as ruínas da

destruição, pairava o *ruach* (do hebraico, traduzido por “espírito” ou “vento”) do Senhor capaz de outorgar vida.

De acordo com Artuso (2019, p. 49), esse contexto se tornou um cenário ideal para o desenvolvimento de extensa literatura teológica e espiritual, como as narrativas deuteronomistas e proféticas, escritas à luz da fidelidade ou infidelidade popular com a intenção de provocar a conversão e anunciar a consolação e esperança da volta para Israel e reconstrução do Templo.

Nesse contexto também Gn. 1-11 foi escrito para trazer vida e esperança. A reflexão sobre o sentido da vida, as origens, o problema do mal, do sofrimento, surge da experiência da perda. É preciso rever a história, tirar uma lição dos fatos, voltar-se para Deus que dá a vida, para superar a crise e recomeçar. Gênesis apresenta, luzes de esperança, em meio à luta pela vida (ARTUSO, 2019, p. 49)

Como dito, a noção de criação é antiga e registrada por outras culturas do Antigo Oriente Próximo, algumas das quais os hebreus tiveram contato em lapsos exílicos ou diaspóricos, em particular, as culturas egípcia e mesopotâmica. Desse modo, algumas semelhanças podem ser observadas entre a narrativa hebraica e tais tradições orientais. Segundo Tavares (1978, p. 52), as semelhanças entre a narrativa bíblica e as tradições orientais antigas possivelmente se originaram em um estágio pré-literário de tradições comuns.

Ao contarem as origens do mundo e concretamente da humanidade, os autores bíblicos foram beber direta ou indiretamente às tradições do Próximo Oriente Antigo. Embora haja pontos de contato com o Egito, as semelhanças parecem maiores com os textos da Mesopotâmia. Isto não quer dizer necessariamente dependências literárias. As semelhanças podem ter origem num estágio pré-literário de tradições comuns, em que havia várias maneiras de apresentar a criação (TAVARES, 1978, p. 52)

O tema da criação, narrado pelos mitos mesopotâmicos em forma poética (Épico de *Atrahasis* e *Enuma Elish*), chegou até os hebreus que redigiram e deram forma literária ao livro de Gênesis. Vale ressaltar, contudo, que os autores bíblicos não imitaram servilmente as tendências da tradição antiga e adaptaram as expressões literárias à realidade específica de seu povo. Quando interpretado em sentido mais teológico e menos literal, o mito cosmogônico hebraico apresenta elementos antropológicos exclusivos e o ideal de liberdade como fator determinante para a criação. Sanches (2007, p. 6) destaca o ideal de liberdade para o qual Deus

cria a humanidade: “Afirma-se assim a liberdade de Deus, combate-se as ideias que tentariam impor limites a Deus, e por outro lado mostra que a criação foi uma decisão de Deus, realizada somente por Deus e por ele mesmo, pela sua palavra.”

O autor de Dêutero-Isaías (Isaías 40-55), ao anunciar a libertação do povo israelita dos domínios babilônicos (587-538 AEC), proclama Deus como salvador e, por conseguinte, o criador. A primeira narração genesíaca, produzida pela tradição Sacerdotal (P – de *Priester*), parte desse contexto, enquanto a segunda, da fonte Javista (J – utiliza o nome de Deus – Javé), registra os frutos da libertação do Egito, tempos depois da consolidação monárquica em Israel.

Artuso (2019, p. 50) destaca que essas experiências de libertação demonstram que Deus desejava para si um povo livre de todas as servidões, o que impunha ao povo responder com amor e obediência às alianças propostas por seu libertador. A maestria dos autores hebraicos reside no modo em que se elevaram da história de um povo particular para a história de todos os povos. Partindo do pressuposto de que Deus é o libertador de uma história particular, deduzem que logo é o senhor de toda história, criando a humanidade para a liberdade.

Com o objetivo de situar a narrativa hebraica da criação humana em seu contexto histórico, julga-se necessário examinar em primeiro instante o universo cultural no qual os textos de Gênesis se situaram, para então destacar sua originalidade e valor particular.

2.1 *Antropogonia segundo os mitos do Antigo Oriente Próximo*

Segundo Walton (2021, p. 207), a compreensão correta do ambiente cognitivo do Antigo Oriente Próximo trata-se de um exercício desafiador, uma vez que as concepções de vida dos povos orientais está cada vez mais distante da sociedade contemporânea. Para tanto, se faz necessário sublinhar, além dos relatos das origens da raça humana, o modelo de pensamento dos autores desses mitos. Os mitos antropogônicos ou alusões a seu respeito são encontrados em extratos textuais de origem suméria, acádica e egípcia. Walton (2021, p. 207) ressalta que a maioria dos relatos é breve, compostos por poucas linhas, e os mais longos, como os épicos mesopotâmicos *Enki e Ninmah* e *Atrahasis*, se estendem por várias dezenas de linhas.

De acordo com Lambert (2013, p. 350-360), os textos produzidos no Antigo Oriente Próximo tratam das origens humanas em termos coletivos (poligênese), postulando a existência de diferentes linhagens para a raça humana. Não há qualquer indicação de um casal original de seres humanos que se torna progenitor de toda população (monogênese). Sob esse aspecto, o relato bíblico de Gênesis 1 não constitui uma exceção, ao se referir somente à população humana, a despeito do capítulo 2, que trata da existência de um casal progenitor. O único texto remanescente do Antigo Oriente Próximo, acerca do qual surgiu uma conjectura que descreve um casal original de seres humanos, é o *KAR 4*. Trata-se de um texto peculiar com versões acádica e suméria, cuja principal cópia, proveniente de Assur, data de aproximadamente 1100 AEC. As perícopes mais importantes do texto descrevem o plano divino de criação humana, embora não relatem propriamente sobre as origens. Destacam-se as linhas opostas 11 e 12, que descrevem: “Dareis a eles os nomes de *Ullegarra* e *Annegarra*”. A princípio, a citação dos nomes sugere atribuição aos primeiros seres humanos, entretanto, são precedidos pelo determinativo divino, uma indicação provável de que pertencem à esfera sobre-humana.

De acordo com Walton (2021, p. 209), a despeito do ambiente de criação identificado nas narrativas acádicas, nem os relatos egípcios nem os sumérios relacionam as origens humanas no contexto de conflito entre os deuses, conquanto dois textos sumérios, a saber *Enlil e Ninmah* e *KAR 4*, indiquem a assunção do trabalho divino por seres humanos. Geralmente os relatos se concentram na descrição do processo e nos materiais utilizados na criação, bem como nas funções desempenhadas pela humanidade.

Segundo Van Dijk (1992, p. 27), embora existam inúmeros temas comuns, na região do Antigo Oriente Próximo os relatos registravam diferentes materiais a partir dos quais os seres humanos foram feitos. Enquanto os relatos sumérios *Cântico da Enxada* e *Hino a E-engura* atribuem o surgimento humano a partir do chão, o substrato egípcio *Texto das Pirâmides* e o mito sumério *Enki e Ninmah* citam o barro como material básico da criação. Outros relatos de origem egípcia remetem a um elemento originário do deus criador vivo, como as lágrimas divinas no *Texto dos Sarcófagos*, e o corpo na *Instrução a Merikare*. Nestes relatos, a infusão divina podia ser representada mediante a concepção de uma deusa mãe que origina seres humanos ou através do sopro divino. Lê-se, no *Texto dos Sarcófagos*, a seguinte

afirmação divina: “Eu os conduzirei e os avivarei por meio da minha boca, a qual é vida nas narinas deles. Levarei o meu fôlego às suas gargantas”. No *Épico de Atrahasis*, há uma combinação de elementos material comum (carne) e divino (sangue), uma peculiaridade entre os relatos antropogônicos produzidos no Antigo Oriente Próximo, como *Enuma Elish* e *KAR 4*, em que apenas o sangue proveniente da morte de uma divindade rebelde foi utilizado para a criação humana. A variedade de concepções antropogônicas não reverbera diversas constatações científicas, mas compreensões distintas acerca da identidade humana.

Segundo o relato Javista, registrado na perícope de Gênesis 2,4b-2,25, os elementos constitutivos são o pó e o fôlego divino que, embora pareçam familiares, possuem distinções importantes. Como em alguns relatos do Antigo Oriente Próximo, nenhum elemento físico é fornecido pela divindade, como lágrimas, sangue ou carne. Tal como nos relatos egípcios, o fôlego não integra a divindade, embora haja indicação de que ela é a fonte da vida. Tanto no Egito quanto em Israel, o fôlego divino caracteriza a vida sensível em totalidade, não somente os seres humanos. Não obstante, vale salientar que, quanto aos ingredientes terrenos constitutivos dos seres vivos, há diferenças entre o barro e o pó. O primeiro material pode ser moldado de maneira a impor uma forma sobre o corpo, portanto detém importância para o processo artístico. Conquanto, ao contrário do pó em Gênesis, o barro não tenha associação explícita com a morte nas obras literárias que o indicam como matéria prima da criação, era considerado o que restava após a perda do sangue. O pó, por sua vez, não é fértil nem pode ser modelado, apresentando uma ligação com a terra após a morte dos seres vivos.

De acordo com Abusch (1998, p. 371), tanto no Antigo Oriente Próximo quanto no Antigo Testamento, os materiais utilizados na criação humana fornecem uma análise arquetípica acerca da concepção antropológica dos responsáveis pela preservação desses relatos. A diferenciação entre o poligenismo e o monogenismo pode apresentar uma distinção básica na função desempenhada pelo arquétipo e uma perspectiva antropológica em seguida. Em textos mesopotâmicos, há duas formas identificáveis de representação: a primeira e mais comum remete à dimensão comunitária e coletiva, na qual os relatos da criação humana, suas funções e ingredientes, incluem toda a humanidade; a segunda ocorre no mito *Enki e Ninmah*, em que, em estado de embriaguez, Enki, o deus da sabedoria, e Ninmah, a deusa-mãe, são desafiados a criar arquétipos de determinados grupos humanos portadores

de deficiência ou incapacidade física, para os quais a outra divindade deve descobrir um papel. A competição baseia-se na determinação de funções humanas.

Por definição, as análises arquetípicas estabelecem oferecem um paradigma na tentativa de representar uma classe descrita. Nesse sentido, os conceitos de conectividade e relacionamento são fundamentais para a compreensão da antiga percepção de identidade pessoal e coletiva. Um exemplo dessa relação pode ser definido pelo jogo de palavras acádio que associa o vocábulo para “homem” (*awillu*) ao termo que significa “deus” (*ilu*). O idioma hebraico também oferece associações arquetípicas através de um jogo nominal, indicando que o vocábulo para “homem” (*‘adam*) seria apropriado, porquanto foi tirado do “solo” (*‘adamá*), e a “mulher” (*‘ishishâ*) foi gerada a partir do “homem” (*‘ish*). Segundo Walton (2021, p. 214), ao apresentar essa correspondência de palavras, as associações nominais apresentam um senso de ordem, tratando de papéis no cosmo e na sociedade. De modo similar, outras relações arquetípicas são apresentadas nas sociedades antigas, por exemplo: as associações entre seres humanos e divindades; macho e fêmea; seres humanos e o mundo criado; seres humanos e gerações passadas e futuras.

De acordo com Walton (2021, p. 214-215), os relatos das origens humanas tratam de relações arquetípicas parecidas, concentradas fundamentalmente em questões funcionais estabelecidas por meio da identidade. Embora façam menções específicas sobre os materiais usados para a criação humana, os tratam sob a perspectiva arquetípica (associação, relacionamentos e funções), não tendo como finalidade a compreensão da ontologia material, nem tampouco a composição química do ser humano. Contudo, o uso de arquétipos não significa uma produção literária metafórica e não literal, mas a expressão de realidades mais importantes nesse ambiente cognitivo. O sentido arquetípico indica, por exemplo, que o sangue e a carne significam conexão com a divindade, enquanto o barro ou pó apontam a ligação com a terra. As associações descritas fornecem informações importantes sobre a antiga compreensão coletiva.

Em razão da natureza coletiva da autocompreensão no Antigo Oriente Próximo, inclusive a autoconsciência possuía um valor arquetípico. Vale ressaltar que o conceito moderno de pessoa apresenta uma grande distância em relação à ideia antiga de personalidade, uma vez que essa noção não era considerada uma categoria universal e inata. O estudioso holandês Karel van der Toorn (1996, p. 115) destaca: “Em culturas antigas, como é o caso da mesopotâmica, a pessoa humana é

entendida como uma personagem ou um papel, e não como uma personalidade; o indivíduo não é *personne* (pessoa), mas *personage* (personagem)”. Nesta esteira de pensamento, seria intrinsecamente contraditório a literatura acácia iniciar a narração da criação com pessoas individuais. No primeiro capítulo do livro bíblico Gênesis, todas as outras criaturas vivas são criadas em populações, como pássaros, peixes e outros animais, e não há indícios de que a humanidade não deva ser pensada de maneira similar.

2.2 *Elementos arquetípicos nos mitos da criação produzidos no Antigo Oriente Próximo*

Segundo Walton (2021, p. 213), o texto Javista de Gênesis 2,4b-2,25 sugere que todos os seres humanos foram criados a partir do pó, não se aplicando apenas a figura masculina Adão. A personagem feminina Eva, porquanto constituída do “lado” (em hebraico *tse lá*) do homem, também foi feita do pó. Apesar de constituir uma expressão com nuances arquitetônicas, apenas em Gênesis 2,24 é empregada em sentido anatômico, referindo-se à carne e aos ossos. Pode-se sugerir, a partir dos elementos constitutivos “pó” e “costela” dos primeiros seres humanos, que as figuras masculina e feminina são descrições arquetípicas que demonstram a totalidade formada pelos dois lados humanos.

Conforme Batto (1992, p. 54), a perspectiva antropológica do Antigo Oriente Próximo ressalta os elementos arquetípicos de conectividade, intrínsecos em suas classificações. Todos os seres humanos estão associados ao solo, são mortais e se tornam funcionais, não apenas em razão de serem criados à imagem de Deus, mas por sua interrelação com o cosmo, com Deus e uns com os outros. Conquanto a importância arquetípica dos primeiros seres humanos não implique em excluir sua individualidade, cumpre destacar que os textos bíblicos neotestamentários os tratam em sentido arquetípico.

No que tange à representação arquetípica dos seres humanos, há tanto diferenças quanto semelhanças entre as apresentações dos israelitas e dos demais povos do Antigo Oriente Próximo. Os relatos desses povos tratam de um arquétipo coletivo vinculado à divindade devido à sua composição de elementos divinos e ao trabalho de corveia prestado ao panteão. O texto veterotestamentário trata de um arquétipo formado por um casal humano, que retrata o vínculo entre macho e

fêmea motivado pela forma que a fêmea foi originada, e a relação com o solo na morte devido aos seus elementos composicionais. No relato israelita, a relação humana com a divindade não se deve aos componentes utilizados na criação, mas ao propósito da criação humana. Uma semelhança interessante entre os relatos do Antigo Oriente Próximo e de Gênesis se relaciona à tarefa de cultivar alimentos, o que ocorre, para Israel, fora do jardim e destinado para consumo humano, e para o restante do Antigo Oriente Próximo, com a finalidade de oferecer à divindade. Em ambas as narrativas, o estado mortal é uma preocupação fundamental, embora haja diferenças na identificação de sua origem: os israelitas a consideravam consequência da desobediência, enquanto outros povos da região a representaram como uma concessão divina para a solução do problema original de superpopulação. Lambert (1980, p. 58) apresenta uma proposta de reconstrução de um trecho do *Épico de Atrahasis* sugere a possível origem da morte, especificamente na tábuia III, coluna VI, linhas 47 a 50: “[Você,] deusa do nascimento, criadora de destinos, [atribua morte] aos povos”.

2.3 *Imagem de Deus*

Por todo Antigo Oriente Próximo, era comum atribuir a representação da imagem de Deus à figura do monarca, à exceção do relato egípcio *Instrução a Merikare*, datado do segundo milênio AEC, que aplica a ideia a todos os seres humanos (CURTIS, 1984, p. 80-90). A atribuição deve-se à associação entre a imagem e a essência da divindade, que a habilitava a desempenhar funções divinas. Segundo Winter (2003, p. 373-376), em seu estudo sobre imagens régias, as representações dos monarcas não procuravam captar somente seus atributos físicos, mas transmitir uma representação mais abstrata e conceitual, condizente com o valor de seu cargo. A concepção acádica não se refere à aparência física, mas aos contornos abstratos que representam os atributos divinos. Assim, ao atribuir a qualidade de “perfeita semelhança do deus” à figura real assíria, o famoso provérbio se refere aos predicados do monarca, imbuído da imagem divina (BAHRANI, 2003, p. 121).

Para uma compreensão precisa acerca do significado da atribuição da imagem divina ao ser humano, faz-se necessário um exame de outros usos de imagem. Tanto no Egito quanto na Mesopotâmia, um ídolo detinha a imagem da divindade, de

modo a arrecadar seus atributos, mediar sua adoração e indicar sua presença. Não obstante, considerava-se que a imagem do rei indicava sua presença em monumentos erigidos em territórios conquistados.

Segundo Walton (2021, p. 220), por toda região do Antigo Oriente Próximo, a imagem de Deus era capaz de executar suas obras na terra. Na concepção israelita, a coletividade de seres humanos foi feita segundo a imagem de Deus, o que habilitava a personificar seus atributos e executar seu trabalho. A imagem divina define a identidade humana, possibilitando às pessoas se tornarem símbolos de sua presença e representantes de sua soberania.

2.4 Definição de ser humano no Antigo Oriente Próximo

O conhecimento teológico moderno ainda discute a compreensão mais razoável sobre o ser humano, sendo as principais: a tricotomia (corpo-alma-espírito), a dicotomia (corpo-alma/espírito) ou a unidade. Embora partilhasse a preocupação em entender o ser humano, a compreensão antropológica predominante no Antigo Oriente Próximo era diferente da moderna.

Segundo Walton (2021, p. 216), a concepção antropológica mesopotâmica mais evidente aparece na *Epopeia de Atrahasis*, em que os vários ingredientes empregados na criação da humanidade parecem corresponder aos inúmeros aspectos da natureza humana. A interpretação de Abusch (1998, p. 363-383) sugere que a origem do espírito humano (*etemmu*) corresponde à carne da divindade, enquanto o sangue (*damu*) divino origina o intelecto (*temu*), ou seja, o ego ou a alma humana. Em seguida, destaca: “O sangue é a qualidade dinâmica da inteligência, e a carne é a forma do corpo que é imposta ao barro” (ABUSCH, 1998, p. 371).

Em contrapartida, as literaturas egípcia e israelita representam a divindade concedendo o fôlego de vida a materiais terrenos a fim de vivificá-los para servirem de imagens divinas. De acordo com a concepção egípcia, a natureza humana era composta de corpo (em egípcio *djet* ou *ha’u*), do *akh*, do *ka* e do *ba*, assim como de designações como coração, ventre, sombra e nome. Walton (2021, p. 217) destaca que os vocábulos *ka* e *ba* não podem ser traduzidos adequadamente nos idiomas ocidentais, porquanto expressam ideias peculiares à cultura egípcia. O autor (2021, p. 217-223) define as dimensões da natureza humana, segundo a concepção egípcia antiga, da seguinte forma:

Ka

Segundo Walton (2021, p. 217), a dimensão da natureza humana pode designar a individualidade em geral, podendo ser traduzida, a depender do contexto, por “caráter”, “natureza”, “temperamento” ou “disposição”. Em razão de uma possível predeterminação promovida pelo caráter na vida humana, o termo *ka* também pode significar “destino” ou “providência”. Essa utilização do termo provocou o surgimento de uma tradição que o interpretava equivocadamente como uma força vital universal, contudo a ideia é abstrata em demasia, uma vez que permite a associação com a personalidade.

Salienta-se a existência de um *ka* interno e outro externo. O primeiro constituía o aspecto da natureza humana vinculada à dimensão transcendental e, em menor proporção, às gerações futuras. Por outro lado, o *ka* externo estava associado à placenta, nascia com a pessoa e permanecia vivo após a morte, recebendo oferendas em seu nome.

Ba

De acordo com Walton (2021, p. 218), apesar das imprecisões nominais, a dimensão é frequentemente traduzida por “alma”. Em geral, o *ba* está ligado às capacidades cognitiva e mental, o aspecto humano manifesto ao mundo em seu redor. Depende da reputação pública de um indivíduo e existe independentemente do corpo humano. O *ba* deixa o corpo em decorrência da morte, embora continue existindo. Este aspecto, quando ligado à natureza divina, entra na imagem para torná-la utilizável e viva no culto. Conquanto seja possível que o termo tenha um sentido próximo ao vocábulo acádio *temu*, é razoável que coincida com o conceito moderno de personalidade.

Akh

Com frequência, o termo *akh* é traduzido por “espírito” e continua a existir após a morte, a exemplo dos primeiros aspectos da natureza humana. Similar ao vocábulo acádio *etemmu*, esta dimensão humana era capaz de produzir o bem ou o mal, seja na vida ou na morte. A terminologia hebraica *ruah-yhwh* é frequentemente associada à ideia do *akh* egípcio, uma capacitação que vinha sobre o ser humano para torná-lo eficaz na execução do bem ou do mal. Entretanto, Greenfield (1973, p. 46-50) argumenta que o termo hebraico *nephesh* equivale ao vocábulo acádio

etemmu. Os conceitos hebraicos utilizados para designar as dimensões humanas, como *basar* (traduzido por “carne”), *nephesh* (traduzido frequentemente por “alma” ou “ego”) e *ruah* (em geral traduzido por “espírito”), não se sobrepõem aos modelos mesopotâmico ou egípcio. Para Walton (2021, p. 218-219), essa afirmação poderia ser explicada pelo fato de que os conceitos egípcios podem ser interpretados à luz da teleologia, a saber, a crença sobre a vida após a morte, ao passo que as concepções mesopotâmicas foram elaboradas à luz da protologia, ou seja, a crença sobre as origens humanas. Em contraste com os povos do Antigo Oriente Próximo, os conceitos hebraicos estão conscientemente relacionados não à protologia nem à teleologia, mas à teologia, o relacionamento direto com Deus.

Nephesh

Apesar da tradicional tradução do termo por “alma”, a palavra hebraica *nephesh* jamais caracteriza aquilo que continua a existir após a morte, embora a dimensão parta quando ocorre a morte (conforme Gênesis 35,18). A esse respeito, consta a seguinte observação de Wolff (1974, p. 10): “o homem não tem [*nephesh*], ele é [*nephesh*], ele vive como [*nephesh*]”. Embora Deus também tenha sido caracterizado como *nephesh*, concedida a Adão quando o fôlego da vida fora insuflado em suas narinas, vale ressaltar que não se trata de uma parte do divino, mas apenas tem sua fonte em Deus. Como parte integrante do corpo humano, a *nephesh* comumente é associada à garganta. Na esfera metafísica, trata-se de uma dimensão que experimenta a vida e representa o que vive, como pode ser constatado em Levítico 17,11, em que a vida está no sangue, e em Deuteronômio 12,23, em que o sangue é a própria *nephesh*. No plural, o termo pode ser referir a pessoas e, frequentemente, é associado ao “eu” (WALTON, 2021, p. 219).

Ruach

O *ruach* está associado à consciência e à vitalidade, enquanto a *nephesh* está relacionada com a percepção e ao discernimento. Não se entende que o *ruah* continue a existir após a morte. Embora seja difícil demonstrar, cada pessoa possui o *ruah* divino, que volta a Deus porque lhe pertence. O próprio Deus possui um *ruah*, que sustenta a vida humana (Jó 34,14; Salmo 104,29). As ideias israelitas a respeito da “constituição humana se expressam mais predominantemente no relacionamento

da pessoa com Deus durante a vida e na dependência dele para viver” (WALTON, 2021, p. 221).

2.5 *Função humana segundo as fontes mitológicas*

As funções delegadas aos seres humanos estabelecem uma condição comum e os vinculam em serviços aos deuses. Enquanto os mitos egípcios não fornecem explicações para a criação dos seres humanos, as fontes sumérias e acádias afirmam sistematicamente que o propósito da criação está ligado à execução do trabalho divino, essencial à existência contínua das divindades, cansadas de fazer por si mesmos.

Segundo o mito mesopotâmico *Enki e Ninmah*, os seres humanos foram criados para servir aos deuses: “A corveia dos deuses foi imposta a ele”; “Os trabalhos forçados dos deuses serão os trabalhos forçados deles: eles fixarão os limites dos campos de uma vez por todas e apanharão na mão enxadas e cestos para benefício da casa dos grandes deuses” (LISMAN, COS 1.159, p. 48). Observa-se que o papel sacerdotal era uma característica incluída no perfil humano, mas ainda assim com intento de prover sustento para os deuses. O *Épico de Atrahasis* descreve: “Que ele carregue o jugo, a tarefa de Enlil, que o homem assuma o trabalho penoso de deus” (LISMAN, COS 1.130, p. 196). De modo similar, o mito *Enuma Elish* (VI: 8, 34, 36) também afirma: “Carregar o fardo dos deuses para que eles possam descansar”.

Walton (2021, p. 222-223) destaca que, para os israelitas, embora os seres humanos também houvessem sido criados para servir a Deus, haviam recebido um papel sacerdotal no espaço sagrado e não um penoso labor escravo a fim de satisfazer as necessidades dos deuses. O jardim foi plantado por Deus com a finalidade de fornecer alimentos para as pessoas, não para os humanos oferecerem alimentos aos deuses. A começar pelo ambiente cognitivo compartilhado, é evidente o interesse dos povos antigos em investigar o componente divino existente na humanidade, bem como o relacionamento ontológico entre os seres humano e divino. Os relatos mesopotâmicos revelam o funcionamento cósmico, no qual o ser humano atua em nível secundário, em favor e em relação com os deuses. Em contrapartida, os relatos israelitas indicam que o cosmo funciona em favor das

pessoas e em relação com elas. Embora o Deus criador não precise do cosmo, decidiu habitar nele, tornando-o um espaço sagrado.

3 COMPARAÇÃO DOS RELATOS BÍBLICOS COM RELATOS DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Segundo Grelot (1973, p. 13), a reflexão antropológica não era desconhecida no Antigo Oriente, embora não tomasse contornos abstratos a exemplo dos filósofos gregos do século IV AEC. Os primeiros textos são documentos econômicos, nos quais se pode constatar questões fundamentais da existência, da relação com potências cósmicas, do misterioso universo dos deuses, do sentido da vida e das incertezas do destino.

Os primeiros registros escritos discorrem sobre a origem do cosmos e por se tratar de uma literatura mítica própria de uma mentalidade acientífica, sua leitura exige uma adequada metodologia hermenêutica. Para tanto, constitui trabalho indispensável para o leitor moderno o exercício eventual da “desmitologização”, método de interpretação existencial proposto pelo teólogo alemão Rudolph Bultmann (2003, p. 37), uma vez que essa literatura ora transparece uma visão de conjunto com certa unidade gnosiológica, ora uma história de carga lendária e fantasiosa sem consistência. Conforme Grelot (1973, p. 13), essa expressão literária se tornou o meio preferido das primeiras civilizações orientais por registrar ideias religiosas através de imagens e símbolos que lhe proporcionam penetrar no terreno do divino.

Por detrás das narrativas míticas, caracterizadas por certos exageros de fantasia em relação ao universo divino e profano, cabe lembrar que deveras há algo de verdadeiro e desafiador no que concerne ao ser humano. Uma minuciosa consulta às concepções da criação humana abordadas nos textos mais representativos do Egito, da Mesopotâmia e de Israel, permitirá enumerar elementos similares a essas narrativas e destacar novidades nos relatos de Gênesis.

3.1 *Situação político-geográfica da Palestina*

De acordo com Houston (1986, p. 20), o território geográfico não contínuo da Palestina, localizado na região do Oriente Médio, compreende as áreas do Estado de Israel, Cisjordânia e Faixa de Gaza, cuja totalidade da extensão territorial se aproxima de 27.000 km². Limita-se geograficamente com o Mar Mediterrâneo a oeste, o Mar Morto a leste, o Líbano ao norte, e a península egípcia do Sinai ao sul.

A ocupação histórica do Oriente Médio data da antiga Idade da Pedra, a qual compreende os Períodos Paleolítico, ou Idade da Pedra Lascada (do surgimento da humanidade até 8000 AEC), e Neolítico, ou Idade da Pedra Polida (de 8000 AEC até 5000 AEC). Ao decorrer do tempo, a região recebeu o domínio de diversos povos, quais sejam, egípcios, israelitas, assírios, babilônios, persas e romanos. Não obstante, foram atribuídas diferentes nomenclaturas para designar o território geográfico, dentre os quais: terra de Canaã, em decorrência da ocupação cananeia; terra de Israel, quando o povo israelita havia se estabelecido; e, mais tarde, Palestina, em referência direta ao povo filisteu, que disputou o domínio das terras com os judeus, na época sob a jurisdição do imperador romano Adriano.

Em decorrência de sua localização estratégica, uma via de ligação de rotas comerciais entre o Oriente e o Ocidente, ligando o continente asiático à África e à Europa, o território palestino sempre foi considerado privilegiado. A vegetação do território era composta por figueiras, videiras e oliveiras, por isso havia contínua demanda das nações vizinhas por óleo, vinho, uvas e figos secos. Sua produção ocorre por meio da irrigação nas regiões mais secas e depende da estação chuvosa nas áreas de maior índice pluviométrico. A pecuária e a atividade pesqueira historicamente também constituem setores econômicos relevantes, sobretudo na Faixa de Gaza, com saída para o Mar Mediterrâneo.

Pulga (2000, p. 20) frisa que o território palestino jamais sediou um governo que se estendesse para além de suas fronteiras, mas quase sempre esteve submetido a poderes estrangeiras, em geral sediados nos continentes africano, asiático ou europeu. As principais potências imperiais que disputaram o domínio sobre a Palestina foram: os impérios assírio (722 AEC), babilônico (final do século VII AEC), persa (539 AEC), helênico (331 AEC) e romano (63 AEC).

Após quatro séculos sob o domínio egípcio, o povo hebreu retornou ao território palestino por volta do ano 1250 AEC, que já era ocupado pela civilização cananeia. A princípio, fixaram-se na região oeste do Mar Morto para depois ocuparem as margens do Mar Mediterrâneo e o norte da Palestina. No século seguinte, a ocupação das planícies litorâneas por outros povos desencadeou intensos conflitos entre filisteus e hebreus, dos quais os últimos foram vitoriosos. Devido ao enfraquecimento dos imponentes impérios vizinhos no século X, a Palestina expandiu seu território e alcançou seu apogeu durante os reinados de Davi e Salomão. Entretanto, após a morte de Salomão, a nação foi dividida em dois

reinos: Israel, ao norte, que incluía as regiões de Samaria e Galileia; e Judá, ao sul, onde estava situada a Judéia. O Reino do Norte subsistiu até a invasão do exército assírio, em 721 AEC, quando tornou-se vassalo da Assíria, enquanto o Reino do Sul conseguiu conservar precária independência até 587 AEC, quando foi invadido pela Babilônia.

No ano 539 AEC, as forças babilônicas foram derrotadas e submetidas ao Império Persa, sob o domínio de Ciro II, permitindo que muitos judeus exilados pudessem regressar à Palestina. No século seguinte, com a deflagração das guerras médicas, os persas foram derrotados para os gregos, que estenderam a influência helenística para a Palestina.

A progressiva organização do povo hebreu permitiu a criação de sua própria literatura religiosa, na qual relata suas reflexões, costumes, fé, preces e orações. Registraram sua história a fim de apresentar sua eleição como povo de Deus para as gerações futuras.

3.2 *Egito*

De acordo com Reinke (2019, p. 79), os egípcios desenvolveram uma riquíssima cultura milenar ao longo do extenso sistema fluvial, concentrado no curso inferior do rio Nilo. O complexo de civilizações constituídas no Vale do Nilo, situado no Antigo Oriente Próximo do norte da África, do qual participavam os territórios modernos de Egito, Sudão, Eritreia, Etiópia e Somália, está também relacionado aos primórdios do povo hebreu, haja vista que os patriarcas se estabeleceram na região em suas peregrinações. O Egito serviu de berço para o crescimento populacional dos hebreus, onde 70 pessoas se transformaram em uma multidão de clãs aparentados em tribos. Foi uma das primeiras grandes civilizações da Antiguidade e conseguiu manter uma continuidade política, artística, literária e religiosa durante sua existência. A relação entre os povos egípcio e hebreu deve-se a um período exílico de intenso contato cultural, do qual destaca-se algumas consequências: influência da concepção cosmogônica egípcia nas narrativas hebraicas; proximidade das concepções de verdade e justiça com a proposta dos hebreus; similaridade de ideias henoteístas com os relatos monoteístas posteriores.

3.2.1 Geografia do Egito

Reinke (2019, p. 80) cita o célebre geógrafo e historiador grego Heródoto de Halicarnasso, aclamado como o “pai dos historiadores”, que definiu o Egito como “uma terra nova e um presente do Nilo” (HERÓDOTO, Livro II, V), ao perceber a importância do rio para a sociedade egípcia. O lendário Nilo é um dos dois rios mais longos e volumosos do mundo, formado pela conjunção de dois outros rios: o Nilo Branco, que executa a drenagem dos grandes lagos da Tanzânia e do Congo, e o Nilo Azul, oriundo das montanhas da Etiópia, onde as chuvas intensas no término da primavera provocam o aumento da vazão do rio. A união ocorre no Sudão, de onde corre por regiões montanhosas por cerca de seis mil quilômetros até se abrir em vários braços secundários nas planícies do norte, formando o Delta do Nilo, desaguando finalmente no Mar Mediterrâneo. Apesar do funcionamento dos rios Tigre e Eufrates, o Nilo sofre uma inundação anual menos violenta e com periodicidade regular, geralmente entre julho e outubro, abastecida pelo regime pluvial nas zonas tropicais próximas às nascentes.

Devido à assombrosa fertilidade do solo no entorno do rio Nilo, impregnado de limbo depositado pela inundação fluvial anual, os antigos egípcios designavam a terra de “terra negra” (em egípcio *kemet*) ao distingui-la da região desértica, ou “terra vermelha” (em egípcio *deshret*), predominante nas encostas. Por essa razão, o povo egípcio se denominava “o povo da terra negra” (em egípcio *remet-en-kemet*). A economia egípcia era fundamentalmente centralizada na agricultura: com a secagem das terras inundadas, a sementeira iniciava em novembro e se estendia até fevereiro; e a colheita era feita a partir de março até junho, durante o período de estiagem. A sementeira, executada com o solo ainda mole, permitia aos camponeses o plantio de grandes safras de trigo, cevada e linho e o cuidado de hortas, vinhedos e pomares. Entre os animais domésticos, estavam os bois, asnos, carneiros, cabras, porcos, aves e cavalos, estes últimos criados a partir da presença dos hicsos, no século XVII AEC. Os produtos agrícolas e as criações animais proporcionavam a fabricação de pão, cerveja, roupa e carne. Ainda, o rio Nilo fornecia argila, para a produção de cerâmica e tijolos, e papiro, uma erva aquática cultivada às margens para a confecção de cestas, móveis, cordas e materiais de escrita.

O historiador brasileiro Ciro Cardoso Flamarion (1986, p. 63-65) destaca que, por possuir espécies arbóreas de madeira frágil para a construção civil, como sicômoros, palmeiras e acácias, o Egito costumava importar madeira de cedro da cidade de Biblos, na Fenícia. A exemplo das madeiras, o território egípcio também não possuía pedreiras, importando as rochas de sua arquitetura monumental de territórios sob seu domínio, do deserto do Sinai e da Núbia, ao sul. Além da importância agropecuária, o rio Nilo possibilitava a navegação como meio de transporte de matérias primas entre o sul do Egito e o Mar Mediterrâneo, as ilhas de Creta e Chipre, e a costa do Levante, onde um intenso e lucrativo comércio era praticado entre egípcios e fenícios.

Em suma, a vida no Egito dependia do Nilo em todos os aspectos. Ainda assim, não houve uma divinização direta do rio, embora os egípcios relacionassem as divindades aos seus efeitos, como são os casos dos deuses Hapi, relacionado ao conceito de abundância, e Osíris, ligado à fecundidade da terra pelas águas, símbolo de sua ressurreição.

3.2.2 Geopolítica do Egito

Segundo Cardoso (1982, p. 49-79), a extensa história do Egito começa com a manutenção de uma unidade política por cerca de 2700 anos, iniciando aproximadamente em 3000 AEC, até a perda de sua autonomia após a conquista do rei macedônio Alexandre Magno, em 332 AEC. À época, havia cerca de 40 nichos produtivos ao longo do rio Nilo (chamados de *spat* pelos egípcios e *nomos* pelos gregos), que se tornaram províncias faraônicas.

Conquanto não seja possível determinar com precisão o processo de unificação real do Egito, sabe-se que resultou de um lento agrupamento tribal até o surgimento de duas grandes confederações: a do Vale, situada ao sul, cujo protetor dinástico era o deus Seth; e a do Delta, ao norte, devota do deus Hórus. Por volta do ano 3000 AEC, a confederação do Norte conquistou o Sul e unificou ambas as confederações sob uma única autoridade monárquica.

Durante o período Dinástico Primitivo (2920-2575 AEC), houve a unificação dos reinos e a consolidação da escrita hieroglífica. Nessa época, eventualmente, quando ocorria a morte do faraó, seus servidores e concubinas eram sacrificados

em seu sepultamento, um costume que desapareceu completamente nas fases subsequentes.

O Reino Antigo (2575-2134 AEC) representou um período marcado por crescente centralização e organização estatal, quando o faraó atingiu o poder absoluto, chegando a ser venerado como um rei deus, a encarnação de Hórus. Durante esse período, ocorreu a construção das icônicas pirâmides de *Khufu*, *Khafra* e *Menkaura* (chamadas pelos gregos, respectivamente, de *Queóps*, *Quéfren* e *Miquerinos*). Essa época altamente organizada entrou em colapso com o Primeiro Período Intermediário (2134-2040 AEC), quando várias inundações fracas, crise econômica e enfraquecimento da autoridade faraônica provocaram a descentralização do poder, distribuído a pequenos monarcas locais.

O Reino Médio (2040-1640 AEC) foi marcado pelo surgimento de uma nova dinastia em Tebas, que impôs a reunificação do reino ainda sob a autoridade divina do faraó. Gradativamente, a região do Delta foi povoada por povos asiáticos, até que os hicsos (em egípcio *hekau-khasut*, que significa “soberanos estrangeiros”) conquistaram o poder do Egito. O Segundo Período Intermediário (1640-1550 AEC) foi caracterizado pela assunção da cultura egípcia pelos hicsos, criação da capital Avaris, separação da Núbia e favorecimento de novas tecnologias, como o uso do carro de guerra e do cavalo.

A expulsão dos hicsos determinou o nascimento do Reino Novo (1550-1070 AEC), quando o domínio imperial egípcio se estendeu para Canaã e Síria graças a criação de um exército permanente e uma marinha de guerra. Dessa época data o reinado de Ramsés II, em que a extensão territorial do império atingiu o ápice, controlando as regiões de Núbia, Egito, Sinai e Canaã. Entretanto, após o apogeu imperial, a decadência foi anunciada com a deflagração do Terceiro Período Intermediário (1070-712 AEC), uma longa fase de divisões e dinastias paralelas.

O início da Época Tardia (712-332 AEC) foi marcado pela conquista da reunificação do Egito por um rei núbio, período marcado pela resistência à invasão assíria, expulsa após duas décadas de guerra, e pela calmaria durante o Império Persa. A unidade política e monárquica do Egito sofreu a derrocada com a invasão macedônica de Alexandre Magno, em 332 AEC. Ainda assim, sua importância no contexto histórico se manteve devido à imensa produtividade agrícola da região, razão que motivou a conquista romana, liderada por Otaviano em 30 AEC, com a finalidade de garantir o abastecimento de cereais para o Império Romano.

3.2.3 *Estatismo faraônico*

De acordo com Reinke (2019, p. 85), a estrutura governamental do Egito executava a extração dos excedentes produtivos das comunidades urbanas e rurais através da cobrança de impostos e do trabalho compulsório, popularmente chamado *corveia*, a saber uma “convocação temporária de camponeses para prestação de serviços nas lavouras reais, templos e construções públicas, como mineiros e soldados do exército”. Os produtos em geral eram armazenados na corte do faraó e, em seguida, eram redistribuídos para os trabalhadores em quantidades consideravelmente menores em relação aos bens recebidos por artesãos e funcionários da administração. O responsável pela supervisão da estrutura era o grão-vizir (em egípcio *tjati*), um alto funcionário de carreira encarregado pelo controle da cobrança de impostos e organização do trabalho. Embora somente os agentes palacianos pudessem praticar o comércio, aumentando suas riquezas, a partir do Reino Novo, surgiram os comerciantes privados no território egípcio.

Algumas poucas comunidades camponesas gozavam de certa autonomia em relação ao estatismo faraônico. Distantes das grandes cidades, conquistavam êxito ao unir artesanato e agricultura, controlar seus próprios sistemas de irrigação e desenvolver localmente as funções administrativa e judiciária.

Para sustentar a estrutura estatal centralizadora, era necessário o trabalho de um enorme contingente camponês nas mais diversas atividades, registradas pelo monumental acervo iconográfico do Egito Antigo. O cotidiano do humilde camponês egípcio era centrado no trabalho, envolvendo atividades como semear, ceifar, carregar feixes, estocar trigo, pastorear rebanhos, colher papiro, puxar redes de pesca, descarregar embarcações, fabricar cerveja, pisar uvas, entre outras. Nos períodos de cheia do rio Nilo, enquanto não era possível plantar ou colher na região, a massa de trabalhadores era deslocada para a construção de obras públicas, como pirâmides, templos e cidades. Ao final do período, retomavam o interminável ciclo de trabalho na lavoura e agropecuária.

3.2.4 *Cultura egípcia*

Vogel (1974, p. 105) afirma que a unificação política do Egito Antigo possibilitou o desenvolvimento de técnicas sofisticadas de urbanismo, escrita,

literatura e medicina. Conquanto fosse imensa a distância social entre camponeses e burocratas, houve uma experiência de relativa igualdade para os padrões sociais antigos.

As impressionantes obras de engenharia egípcias são demonstrações da genialidade e habilidade exímia de seus idealizadores, tanto que há quem atribua a construção das imensas pirâmides à intervenção extraterrestre. A arquitetura foi marcada por padrões rigorosos de formas: o suporte geométrico, geralmente reto, plano e monolítico, sobre o qual eram aplicadas formas orgânicas de plantas e animais em relevo ou pintura; a verticalidade de prédios e monumentos, como pirâmides e obeliscos direcionados para o céu; e a horizontalidade de templos e palácios, que ocupavam espaços amplos. Outra característica arquitetônica peculiar expressava o fascínio egípcio pela morte, perceptível pela construção de mausoléus para faraós. De modo a organizar um território densamente povoado, as cidades egípcias eram orientadas segundo os pontos cardeais, estabelecendo como referências o rio Nilo, que corre no sentido sul-norte, e o Sol, que percorre o sentido leste-oeste. A planta das ruas era regular, os palácios e santuários se situavam no centro, cercados por muralhas, e os bairros, localizados do lado de fora delas, eram organizados e divididos de acordo com a ocupação profissional de seus moradores.

A escrita constituiu outra técnica robusta desenvolvida após a unificação do reino egípcio, que utilizava o idioma africano, com influência semítica. Reinke identifica três fases linguísticas durante o período faraônico: o egípcio arcaico, o clássico e o neoegípcio. Os egípcios desenvolveram uma técnica peculiar e complexa de escrita, caracterizada pelo emprego do hieróglifo (termo grego que significa “inscrição sagrada”), criado no fim do período pré-dinástico e aperfeiçoado durante as primeiras dinastias. Tratava-se de um sistema organizado de escrita composto por cerca de seiscentos caracteres em formas de pictogramas, fonogramas e consoantes grafadas. Por representar o símbolo mediador entre a mente criativa divina e o mundo criado, a sagrada escrita hieroglífica foi empregada em textos gravados nas paredes de templos, túmulos e estelas reais. Outra inovação no campo da escrita foi a fabricação e distribuição do papiro, produzido a partir da secagem dos talos da planta aquática *Cyperus papyrus*, abundante no Rio Nilo. As folhas eram dispostas abertas e unidas, de tal modo que após a secagem, formavam um suporte liso e estável sobre o qual se escrevia com um pincel fino feito de junco. Por ser mais leve e prático do que as tábuas de argilas mesopotâmicas e

mais barato do que o pergaminho, o papiro foi rapidamente popularizado por toda região mediterrânea até o século VII EC, quando foi substituído pelo papel produzido a partir de trapos de linho.

Conforme Aymard (1974, p. 105), a produção literária do Egito Antigo foi marcada por uma vastidão de contos, poemas e histórias com narrativas criativas complexas e emocionantes. A apreciação egípcia por temas da realidade vivida provocou o desenvolvimento de provérbios de sabedoria, a saber instruções e conselhos com fundo moral acompanhados por textos introdutórios. Outra característica literária popular no Egito foi a produção de tensões narrativas, desdobradas a partir de diálogos e acontecimentos que prolongavam a resolução dos conflitos, resolvidos no final da trama.

Com relação à medicina, os profissionais egípcios eram os mais conhecidos e requisitados do Antigo Oriente Próximo, fama que se difundiu até ao mundo greco-romano. Vários especialistas e manuais médicos versavam sobre anatomia, lista de doenças, instrumentos cirúrgicos, drogarias, oftalmologia e ginecologia. O encantamento mágico e a circuncisão eram procedimentos médicos comuns no Egito Antigo, embora não tão populares quanto o embalsamento ou mumificação. Essa técnica permitiu a preservação de cadáveres para o estudo das doenças, alimentação e medicina pela ciência paleopatológica contemporânea.

Diferente da maioria dos povos antigos, os egípcios costumavam valorizar a presença feminina na sociedade. A ascendência materna era invocada com a mesma frequência e valor que a paterna, e uma mulher podia exercer a liderança familiar perante o Estado. A figura feminina desempenhou funções fundamentais na realeza egípcia, como a rainha-faraó Hatchepsut, do século XV AEC; Nefertiti, do século XIV AEC; ou mesmo Cleópatra, do século I AEC. Os filhos também eram valorizados no modelo familiar, tanto que “as crianças e seus brinquedos apareciam frequentemente na arte egípcia, e os textos de sabedoria saudaram muitas vezes a felicidade da infância”.

3.2.5 *Religião egípcia*

Consoante Reinke (2019, p. 92-93), a concepção religiosa egípcia era monista, ou seja, atribuía um único princípio constitutivo à existência, em contraposição à afirmação de realidades separadas, defendida pelas correntes

dualista e pluralista. Segundo esse conceito, não há separação entre as dimensões física e espiritual, humana e divina. Sendo assim, como o mundo constituía uma totalidade coerente, as cerimônias ritualísticas e os encantamentos mágicos eram consideradas práticas religiosas altamente eficazes. Um atributo peculiar à religião egípcia era o raciocínio balizado por oposições complementares, representadas pela combinação sintética de conceitos supostamente contraditórios. A exemplo, pode-se citar a simbologia da realeza egípcia: o faraó costumava usar uma coroa dupla e era condecorado como o rei do Alto e Baixo Egito, cujos padroeiros Set e Hórus eram divindades rivais. A reconciliação de conceitos opostos constituía o princípio político e o dinamismo religioso do Egito Antigo.

A crença monista em uma verdade profunda ou espiritual por trás da realidade física permitiu o levantamento de uma imensa variedade de abordagens sobre a multiplicidade de conceitos. Por esse motivo, um único mito pode invocar um conjunto de imagens e simbologias relacionadas à representação iconográfica e a outros mitos protagonizados pela mesma divindade. Pode-se citar, por exemplo, o mito do deus Osíris, que morreu e ressuscitou, tornando-se o representante de fenômenos cíclicos como os períodos de cheia do rio Nilo ou a passagem da vida para a morte. Como na Mesopotâmia, a religião e a mitologia egípcias jamais se estabeleceram como um dogma sistematizado ou uma teologia elaborada, mas apenas como “superposição de crença dos *nomos* espalhados ao longo do Nilo”. Não havia, portanto, um panteão unificado, mas a assunção de divindades locais ao grau de divindade suprema e criadora do universo.

Conquanto uma variedade de objetos, lugares e seres fossem considerados sagrados pela cultura egípcia, jamais um ser humano podia ser reverenciado como uma divindade, à exceção do faraó. Praticava-se o politeísmo típico, em que eram venerada uma imensa variedade de deuses intercambiáveis, cada qual dotado de uma composição ontológica plural.

Conforme Reinke (2019, p. 93-94), a nomenclatura das divindades era atribuída segundo a natureza de sua atividade, conhecida como *ren*: o deus chacal Upuaut, cujo nome significa “abridor de caminhos”; a leoa Pakhet, “a dilaceradora”; o poderoso e invisível deus Amon, “o oculto”; Hórus significa “o afastado” ou “a altura”. Embora os nomes dos deuses fossem atribuídos por seres humanos, cada um deles possuía um nome secreto, seu verdadeiro nome. O conhecimento do verdadeiro nome divino possibilitava aos magos se apropriar desse segredo na prática da

magia negra, temida pelos egípcios. Uma estratégia comum aos deuses era ocultar sua natureza em sua multiplicidade de nomenclaturas, uma expressão do imenso e multiforme poder divino.

Traunecker (1995, p. 43-50) salienta que as divindades eram também compostas pelo *ba*, um princípio de transferência de energia, transposição de limites e deslocamento de dimensões, que possibilitava a manifestação do invisível divino em objetos profanos visíveis. Essa característica justificava a eficácia da representação divina em estátuas. O *ka* era o princípio vital das divindades, uma força de sustentação. Outro elemento constitutivo dos deuses era o *shut*, uma projeção áurea que emanava da transcendência divina. O coração, considerado a sede intelectual e mental, era chamado *ib*. O espírito, conhecido como *akh*, era uma capacidade mágica que permitia aos deuses assumirem forma física. Além dos elementos associados à personalidade, as divindades possuíam habilidades de manipulação de poderes, por exemplo, o *sekhem*, uma potência avassaladora capaz de beneficiar ou prejudicar seu adorador.

O culto prestado nos templos envolvia sacrifício de ofertas acompanhadas pelo incenso, consagradas pelos sacerdotes à divindade. Acreditava-se que os ritos de sacrifícios, as preces e as invocações dos deuses garantiam a manutenção da ordem da criação, o ciclo regular de cheias do rio Nilo e o equilíbrio da vida social. Os deuses eram representados pela riquíssima arte egípcia com frequência, seja em pintura ou em escultura, especialmente preservada nas paredes das tumbas subterrâneas dos faraós. Ao utilizar maneiras e símbolos diversos para definir um significado às imagens divinas, a arte egípcia suscita a percepção da multiplicidade e complexidade espiritual.

Predominava a imagem antropomórfica dos deuses no imaginário sagrado dos egípcios, embora pudessem ocorrer certos exageros fantasiosos para representar os atributos divinos. Alguns deuses eram representados com múltiplos olhos, o que simbolizava a funcionalidade de seu poder perscrutador. Podiam ser apresentados em idade adulta ou infantil, a exemplo do deus Hórus, retratado como um menino sentado sobre o colo de sua mãe. Por outro lado, as deusas eram representadas somente como mulheres em idade adulta. A figura do deus andrógino Hapi, personificação das épocas de enchente do rio Nilo, possuía barba farta, seios e barriga de gravidez a fim de simbolizar a fartura alimentícia. As divindades masculinas, como Amon, Aton e Osíris, podiam também ser chamadas de “pai” ou

“mãe” devido à metáfora dualista do poder criativo. Havia também figuras divinas híbridas, com corpo humano e cabeça de animal ou corpo de animal e cabeça humana. São exemplos: Thot, com corpo humano e cabeça da ave íbis; Anúbis, com cabeça de chacal; e Hórus, com cabeça de falcão. As posturas e os objetos representados nas figuras divinas definiam sua posição canônica no panteão (TRAUNECKER, 1995, p. 60-72).

Reinke (2019, p. 96) afirma que era comum representar o panteão divino egípcio em coligações. As divindades que nasceram a partir do relacionamento entre entes divinos eram frequentemente representadas no modelo familiar. No entanto, os deuses originados de outra fonte eram retratados segundo o pensamento religioso dualista, por exemplo: o deus Seth, nascido da boca de Nut, operava eterna rivalidade com o antagônico Hórus; as deusas Isis e Néftis desempenhavam funções similares no panteão; as personificações divinas Sia e Hu representavam poderes complementares. A união de divindades em tríades era comum nos centros religiosos, embora pudesse também ocorrer “grupos de quatro, como os quatro filhos de Hórus, em agrupamento de nove, como a composição divina de Heliópolis, ou mesmo em multidões de divindades”.

Era comum a combinação dos deuses em tríades. Entre muitas as mais usuais eram: Osíris-Isis-Hórus (em Abidos); Amon-Mut-Khonsu (em Karnak); Ptah-Sekhmet-Nefertum (em Mênfis); Khnum-Satet-Anuket (em Elefantina); e Khepri-Rá-Atum (em Heliópolis). Essa tendência de agrupamento tendia a colocar o deus principal como masculino, o segundo elemento feminino e o terceiro, o deus-filho. Mas nem sempre era assim: por vezes, a tríade podia ser composta apenas por adultos masculinos e femininos, como no grupo Osíris-Isis-Néftis, todos eles do mesmo gênero, como as formas solares Khepri-Rá-Atum ou mesmo com deusas importadas de fora do Egito, como a tríade Qadesh-Astarte-Anat. De maneira geral, os agrupamentos divinos em tríades eram expressões de pluralidade e de unidade ao mesmo tempo. Elas tentavam responder a um problema dentro do politeísmo: como compreender uma essência fundamental do sagrado se ele tinha múltiplos atributos? De alguma forma, a tríade acabou sendo percebida pelos egípcios como um símbolo da unidade do múltiplo divino (REINKE, 2019, p. 96-97)

A prática popular do *henoteísmo*, a saber a adoração a uma única divindade sem negar a existência de outras, foi estabelecida a partir da influência política sobre a religião, quando os faraós passaram a coagir os deuses de suas cidades a ocupar a chefia do panteão divino. O caso mais conhecido foi do deus Amon-Rá, de Tebas, representado com o sol ou com a cabeça de uma ave de rapina em lugar da própria cabeça. Outra forma de veneração era o *kathenoteísmo*, ou seja, a adoração a

apenas um deus criador do universo, embora se admitisse a existência de outros criadores. Uma derivação do henoteísmo, que se assemelhou ao monoteísmo, aconteceu com a reforma promovida pelo faraó Akhenaton, no século XVI AEC, que ordenou a adoração exclusiva a Aton, o disco solar com raios como mãos estendidas sobre os seus fiéis, proibindo a prática de cultos aos outros deuses tradicionais. Os efeitos da reforma duraram apenas no governo de Akhenaton e, após a sua morte, os cultos tradicionais voltaram a ser realizados.

Traunecker (1995, p. 30-32) nota que a religião egípcia experimentou concepções próximas ao monoteísmo a partir da adoração a divindades relacionadas ao disco solar, sobretudo o deus Aton, representado como a emanção dos raios solares. Há ainda estudiosos que defendem a ideia de que a religião egípcia era baseada em uma única divindade criadora, partindo da descoberta da crença do *Neter*, um princípio cósmico cuja pretensa tradução seria “sagrado”. Não obstante, o conceito aludiria a um conjunto de leis ou divindades que manifestam a totalidade da criação. Porém, essa hipótese reflete um posicionamento tendencioso e anacrônico de pouca aceitação acadêmica.

Reinke (2019, p. 100) declara que os poderes político e religioso estavam concentrados na figura do faraó, um título autoritário atribuído ao rei egípcio após a unificação territorial no longínquo terceiro milênio AEC, cuja transliteração do egípcio antigo *per aa* significa “grande casa”, a moradia do rei. Essa autoridade deriva da suposta encarnação de Hórus na figura faraônica, um símbolo vivo da humanidade, uma ponte que liga as dimensões divina e humana. Além de garantir o estatismo unificado, o faraó era o responsável por manter a ordem e praticar a justiça (em egípcio *Maat*), trabalhando em prol do bem comum na sociedade. Os sacerdotes eram funcionários do faraó, responsáveis pela execução metódica dos rituais, que envolvia as seguintes práticas: purificação em banhos antes de adentrar o templo; raspagem de cabelos e pelos corporais; uso de roupas de linho; e abstenção de relações sexuais e alimentos impuros durante o seu turno. Os ritos consistiam em pronúncia de fórmulas sagradas para despertar os deuses, oferecimento de oblações, troca de roupa da estátua, limpeza com aspersões, entre outras práticas. Em resumo, o ritual egípcio era regido por dois princípios fundamentais: a polissemia, ou seja, a multiplicidade de significados atribuídos às imagens; e o caráter performático da palavra, qual seja, o poder de trazer à existência através da pronúncia.

Segundo Vogel (1974, p. 115-119), o ponto de encontro entre os mundos humano e divino era o templo, um horizonte que possibilitava a passagem da dimensão visível para a invisível. Em geral, os templos eram construídos no sentido leste-oeste, a fim de que os raios solares penetrassem diretamente na entrada frontal ao nascer do dia. A construção religiosa era basicamente constituída por três partes: o monumental pórtico de entrada, que dava acesso ao pátio interno; a antecâmara aberta para o pátio de entrada; e o interior do templo, dividido em capelas, galerias sagradas, e o santíssimo lugar no centro, uma sala escura, sem janelas, totalmente fechada, onde estava a estátua da divindade. Por também ser reverenciado como uma divindade, eventualmente o faraó fundia seu palácio à estrutura do templo, formando um imenso complexo religioso. Um exemplo foi Ramsés III, que formou uma cidadela ao unir o palácio, o templo e a fortaleza durante seu reinado.

Conforme Reinke (2019, p. 103), em decorrência da crença egípcia no além-vida, os monumentos funerários eram valiosas construções arquitetônicas, o que pode ser observado na imensa quantidade de oferendas aos mortos e na suntuosidade das tumbas dos nobres e reis. Os primeiros túmulos construídos foram uma casa simbólica sobre a tumba subterrânea que, com o tempo, foram ganhando novos andares, formando, assim, as mastabas até chegar ao rigoroso formato geométrico das pirâmides. Suas rampas, que conduziam ao alto, a tornavam o ponto de encontro entre céu e terra. A arquitetura das pirâmides obedecia a critérios geométricos puros e absolutos, dentre os quais, a base quadrada para remeter ao sagrado número de pontos cardeais e a simetria de triângulos que apontam para os céus. Pode ser, ainda, que o formato das pirâmides represente os raios solares, que partem do alto e descem até o mundo em um ângulo perfeito, haja vista que o faraó era considerado o legítimo filho do deus-sol Rá.

3.2.6 *Criação humana nas narrativas egípcias*

A antiga civilização oriental oriunda do extremo norte africano, concentrada ao longo do curso inferior do Rio Nilo, construiu um complexo conjunto de lendas cosmológicas, que assumem variantes conforme as regiões. Na antiga cidade de Heliópolis, conhecida no Egito como berço de todo panteão, se atribua ao deus Atom um papel decisivo na criação. Não obstante, era adorado como deus

primordial e criador desde o Antigo Império. Datados de aproximadamente 4500 anos, os Textos das Pirâmides representam Atom em uma colina primordial emergente das águas do imenso oceano, conhecido por Nun. Os textos registram, além do surgimento de Atom (em algumas traduções chamado Rá), o nascimento de outros oito deuses, juntos reverenciados como a Grande Eneade: Shu, deus do ar; Tefnut, deusa da umidade; Geb, deus da terra; Nut, deusa do céu; e os deuses Osiris, Isis, Seth e Nephtys.

Em vários textos do Antigo Egito, o deus Atom é definido como uma divindade autocriada e pré-existente. Nos textos recolhidos pelo antropólogo britânico James Pritchard (1786-1848), é possível encontrar uma antiga referência à origem de Atom: “o que veio à existência por si mesmo” (PRITCHARD, 1955, p. 3). Segundo Tavares (1978, p. 38), há a possibilidade de estabelecer um paralelismo com a revelação nominal do Deus bíblico, como narrado no famoso episódio de Êxodo 3,14, designado pelo tetragrama sagrado יהוה (as letras do alfabeto hebraico *yod-hê-vav-hê*), as quatro consoantes usualmente transliteradas por YHWH (em hebraico *Ehyeh asher Ehyeh*, que pode ser traduzido como “Eu sou o que sou” ou “Eu sou o que existe”), indicando sua auto existência.

Datado de pelo menos dois milênios antes de Cristo, em escrita hieroglífica cursiva, outro expressivo manuscrito egípcio, o Livro dos Mortos do Antigo Egito (NEGRAES, 1982), conserva um curioso mito baseado em uma antiga crença, segundo a qual o navio do deus-sol Re, viajava por sobre os céus durante o dia e por debaixo dele à noite. Contudo, na viagem noturna, enfrentava o risco da destruição por um ameaçador dragão que se escondia embaixo da terra, cujo nome era Apófis. Para esconjurar o ameaçador dragão, perigoso inclusive para a humanidade, um ritual mágico era celebrado no templo. Seus registros contêm referências à criação humana.

O senhor-de-tudo disse, após ter vindo à existência: Eu sou o que veio à existência como Kepri. Quando vim à existência, foi o próprio existir que veio à existência, e todos os seres existiram depois de mim. Muitos são os seres que saíram da minha boca antes de o céu, a terra, o campo e os répteis serem criados no seu lugar. Eu pus em conjunto alguns deles em Nun como seres incômodos, antes de eu poder encontrar um lugar onde pudesse estar. Parecia vantajoso para mim, cá no meu íntimo; eu planeei com a minha face; e concebi (fiz em conceito) cada forma, quando eu estava só, antes de eu ter desovado aquilo que foi Shu, antes de eu ter cuspidido aquilo que foi Tefnut, e antes de qualquer outro ter vindo à existência e que pudesse atuar comigo. Eu planeei no meu próprio coração e veio então à existência uma multidão de formas de seres, as formas das

crianças e as formas dos seus filhos. Eu fui o único que pratiquei cópula com a minha mão fechada, masturbei-me com a minha mão. Depois vomitei com a minha boca. Eu desovei aquilo que foi Shu e cuspi aquilo que foi Tefnut. Foi meu pai Nun que os criou, e o meu olho seguiu-os desde as idades em que estavam distantes de mim. Depois de eu ter vindo à existência como único deus, houve três deuses a seguir a mim. Vim à existência nesta terra, enquanto Shu e Tefnut sentiam prazer onde estavam. Eles trouxeram-me o meu olho com eles. Depois de eu ter juntado os meus membros, chorei sobre eles. Foi assim que vieram à existência os homens, a partir das lágrimas que saíram do meu olho (PRITCHARD, 1955, p. 3)

Segundo Tavares (1978, p. 40), embora alguns trechos do texto despertem dúvidas, é possível notar que o deus Re (ou Atom) se intitula como aquele que existe por si mesmo, anterior a todos os outros seres, criados por ele pelo poder de sua palavra. Nele se exprime um conceito elevado de divindade, uma força transcendente que se manifesta pela pronúncia de suas palavras criativas, a exemplo da divindade hebraica, o Deus bíblico que ordena “faça-se”, narrado nos primeiros versos de Gênesis. Chama a atenção o fato de que o Deus criador trouxe à existência seres que havia primariamente idealizado. A referência utilizada no processo concreto da criação parece afirmar que os seres, em especial Shu e Tefnut, surgiram de suas lágrimas.

Quando o deus Re percebeu que seu olho vagava perdido fora de seu corpo, chorou copiosamente sobre seus membros. Para substituí-lo, criou então outro olho que desagradou ao perdido na ocasião do seu regresso. O deus então o acalmou ao colocá-lo na sobancelha, símbolo de poder. O antropólogo Pritchard (1955, p. 4) afirma haver uma elaboração literária na explicação da criação humana que alterna os termos egípcios *remit* (traduzido como “lágrimas”) e *romet* (traduzido como “humano”). Um elemento esclarecedor, entretanto, que desperta a atenção é que o ser humano nasce das lágrimas do deus.

Como expressões de uma crença generalizada, vários manuscritos do Antigo Egito repetem a afirmação da criação humana a partir das lágrimas divinas, a fim de salientar que todos foram criados em igualdade pelo deus-sol. Outro trecho de um texto escrito no Império Médio, de cerca de 3000 AEC, descreve: “Eu trouxe à existência os quatro deuses a partir do meu suor, ao passo que os homens são as lágrimas do meu olho” (PRITCHARD, 1955, p. 10). Pode-se supor que estes quatro deuses, e não os nove habituais, são encarregados de assistir o homem morto em sua passagem para o submundo. Segundo o texto, embora sejam provenientes da mesma fonte, os deuses provêm do suor do criador e os homens de suas lágrimas.

De acordo com Pritchard (1955, p. 10), o texto registrado nas paredes dos túmulos dos faraós Seti I, Ramsés II e Ramsés III na cidade de Tebas, entre os séculos XIV e XIII AEC, reproduz informações de mitos mais antigos. Um dos trechos afirma: “Então Re disse a Nun: ‘Oh mais antigo dos deuses por quem eu vim à existência, deus ancestral, olha para a humanidade que veio à existência a partir do meu olho. Olha o que fizeram contra mim...” (PRITCHARD, 1955, p. 10).

Ainda segundo Pritchard (1955, p. 11), outro produto literário da antiga cultura egípcia data do século XVI AEC e remete a um belo hino de adoração ao deus-sol, Amon-Re, na região de Karnac. A seguinte passagem contém referências à origem da humanidade: “Tu és o único que fez o que existe, de cujos olhos saiu a humanidade e de cuja boca os deuses vieram à existência...” (PRITCHARD, 1955, p. 11).

Tavares (1978, p. 42) indica que apesar de suas variantes e eventuais sincretismos, alguns textos da complexa religião egípcia se dedicam a apresentar a origem da humanidade em posição de realce, uma vez associada à criação dos deuses. Algumas apresentam o deus Atom como supremo criador, outras, o deus Amon. No entanto, todas concordam ao afirmar de modo poético que o ser humano surge a partir das lágrimas de um deus, com o intuito de destacar sua dignidade especial por trazer algo divino em sua natureza.

3.3 *Mesopotâmia*

A narrativa bíblica veterotestamentária cita o território mesopotâmico (Gênesis 11,31), quando o patriarca Abraão parte da antiquíssima cidade suméria de Ur, situada no extremo sul da Mesopotâmia, e torna a mencionar a mesma região, quando houve a deportação dos israelitas para a Assíria, ao norte, em 721 AEC, e dos judeus para a Babilônia, ao centro-sul, em 587 AEC. Além da ligação histórica, a possível relação conceitual entre os mitos de origem hebraico e mesopotâmico, especialmente quanto à cosmogonia, se deve a um período de contato cultural, que possibilitou o compartilhamento de experiências religiosas. Reinke (2019, p. 37) aponta algumas congruências que podem manifestar essa relação: concepção de mitos cosmogônicos em narrativas sagradas, tanto hebraicas quanto mesopotâmicas; impressionante similaridade de extratos literários que tratam

detalhadamente do dilúvio; compartilhamento de simbologias e rituais de sacrifício sagrados.

Cabe salientar que são considerados “povos mesopotâmicos” um grande conjunto de sociedades e culturas estabelecidos ao longo dos rios Tigre e Eufrates, situados na região do Antigo Oriente Próximo, durante milênios. Reinke (2019, p. 38) destaca: “Não se trata de uma única cultura, mas de um complexo de culturas que compartilham características e permitem a análise unificada”.

3.3.1 Geografia da Mesopotâmia

Conforme Reinke (2019, p. 39), a palavra grega *Mesopotâmia*, cujo significado é “entre rios”, denomina uma região desértica localizada entre os grandes rios Tigre e Eufrates, território geográfico atualmente pertencente ao Iraque. Por constituir uma terra de passagem, inúmeros povos antigos habitaram a região, atraídos pela fertilidade do solo garantida pelos ciclos de cheias dos rios, entre os quais se destacam os sumérios, os amorreus, os assírios, os caldeus, os acádios e os elamitas. Os assírios chamavam o rio Tigre de *Idiglat* (palavra acádia que significa “flecha”) e o Eufrates de *Purattu* (palavra acádia que significa “bom”). Suas nascentes situam-se nas altas montanhas do norte, atualmente na Turquia, de onde ganham volume em torrentes que perpassam os rochedos, passando pelo atual território sírio até desembocar nas planícies iraquianas, onde transbordam e mudam de curso com frequência. Ambos os rios possuem um ciclo de cheia, com início em março, atingem o ápice em maio e retornam ao estado normal em setembro. De modo a controlar o turbulento fluxo fluvial, os povos mesopotâmicos construíram diques e canais para garantir a melhor utilização dos recursos no transporte, na agricultura e na urbanização.

Liverani (2016, p. 45-46) indica que, durante os tempos bíblicos, a região norte da Mesopotâmia era montanhosa, as planícies desérticas predominavam na região central e o sul era pantanoso. Embora a navegação fluvial fosse impossível na região norte devido às corredeiras, era bastante intensa a partir do centro até a região sul. Enquanto, ao norte, as árvores eram grandes e robustas, com pinheiros, carvalhos e nogueiras, em direção ao sul, a vegetação era gradativamente substituída por palmeiras e figueiras, até sobrarem apenas palmeiras e juncos antes de chegar ao Golfo Pérsico. Apesar do processo de desertificação

contemporâneo, a região era extremamente fértil e populosa na Antiguidade, apesar de delimitada por desertos na região oeste. Os recursos de solo e subsolo eram abundantes no norte, onde se encontravam minas de metais, basalto e calcário, enquanto no sul, havia somente argila e areia.

De acordo com Conteneau (1979, p. 21-31), uma infinidade de nichos ecológicos distintos, formados na extensão dos rios Tigre e Eufrates, separados por zonas áridas, caracterizavam a geografia mesopotâmica, produzindo uma variedade de vivências urbanas. As diversas civilizações realizaram trocas de produtos, tecnologias e experiências, o que resultou em grande dinamismo cultural. Os primeiros povos a colonizar o território mesopotâmico foram os sumérios e os asiáticos, seguidos dos semitas, dentre os quais inicialmente acadianos, divididos entre assírios e babilônicos, e posteriormente os amorreus e arameus. Mais tarde, a região foi habitada por povos indo-europeus, durante a invasão persa.

3.3.2 Geopolítica da Mesopotâmia

Conforme Liverani (2016, p. 52-53), as condições ambientais proporcionaram o desenvolvimento de cidades independentes no território mesopotâmico, cujo povoamento foi descontínuo devido à esparsa disponibilidade de água potável nas montanhas e ao longo dos rios. O surgimento das cidades ocorreu em regiões isoladas, onde havia disponibilidade de água e recursos alimentícios, com lugares desertos e inabitados entre elas.

O desenvolvimento da Mesopotâmia ocorreu basicamente de duas formas: uma mais lenta, em que as pequenas comunidades agropecuárias não produziam recursos de subsistência, vivendo dos insumos naturais e mantendo preservada a reserva de recursos; e outra mais intensa, caracterizada por forte centralização estatal, na qual o governo arrecadava os produtos camponeses excedentes, construía barragens e canais fluviais, palácios e templos para armazenar as colheitas. Neste modelo, houve a profissionalização do exército local a fim de adquirir recursos e ampliar o domínio sobre outras cidades.

O primeiro modelo econômico mesopotâmico correspondia à produção doméstica, resultante da formação neolítica precedente às sociedades regionais, na qual os camponeses cultivavam, extraíam e trocavam seus alimentos com outros produtores, em um regime político descentralizado. O segundo modelo econômico

era representado pelo modo palatino, baseado na concentração de recursos produtivos em palácios e templos, construídos pela iniciativa estatal centralizada no poder monárquico. Ao recolher a produção dos camponeses, o centro administrativo redistribuía os recursos para a população por intermédio de festas religiosas. Com o tempo, o modo palatino subordinou o modo doméstico à sua estrutura de poder e configurou uma cultura urbana intensa e desenvolvida.

Segundo Reinke (2019, p. 41-42), a estrutura estatal permitiu a especialização profissional e a inovação tecnológica através da demanda por atividades que não estão diretamente ligadas à produção alimentícia, a exemplo de técnicas contábeis, prestação de serviço militar e culto oficial. Desse modo, a especialização técnica se torna possível somente com o fornecimento de recursos alimentícios, provenientes do modo de produção doméstico, para os indivíduos dos centros urbanos.

Bouzon (1998, p. 47) afirma que acelerado crescimento urbano e o aumento da especialização técnico-administrativa da Mesopotâmia ganharam contornos mais expressivos a partir do ano 3500 AEC, quando o modelo palaciano já era mais evidente. Ao passo em que o desenvolvimento socioeconômico aumentava a produtividade e melhorava as condições da vida urbana, surgiram classes sociais muito diferentes das encontradas em ambientes rurais, baseadas em pequenas lideranças familiares locais. A divisão social consistia na criação de uma casta privilegiada, formada por produtores de alimentos e especialistas, como burocratas, sacerdotes e escribas, diante de uma extensa massa popular de camponeses. Gradualmente, o centro da vida social, política e econômica da cidade-Estado mesopotâmica passou a ser ocupado por palácios e templos e o entorno urbano por grandes proprietários de terras produtivas.

3.3.3 Cidades mesopotâmicas

Reinke (2019, p. 45) frisa que alguns historiadores atribuem a invenção do conceito “cidade” aos povos mesopotâmicos, uma vez que foram “os primeiros a concebê-la como um centro urbano organizado, regido politicamente por um governo monárquico, com plano urbanístico incluindo parques, estruturas religiosas, sistema de defesa e ruas projetadas”. São algumas das principais cidades mesopotâmicas: *Eridu, Uruk, Churupaque, Acádia, Ur, Nipur, Sippar, Assur, Nínive e Babilônia*. A

cidade de *Eridu* era venerada como a mais antiga entre elas, onde houve a criação do mundo, por isso sua importância era apenas simbólica e religiosa. *Uruk*, berço da Epopeia do rei Gilgamesh, foi a cidade pioneira da burocracia, da contabilidade, da escrita e da arquitetura monumental. A cidade de *Churupaque* ficou famosa por originar a escrita em forma de cunha, tradicionalmente conhecida como cuneiforme. Embora não encontrada por arqueólogos, *Acádíá* está constantemente presente em escritos mesopotâmicos, que a descrevem como o primeiro império regional e capital de um reino, cujas fronteiras foram expandidas durante o reinado de Sargão I (2340-2284 AEC). *Ur* constituía um importante e longo centro cerimonial e religioso, que desfrutou de momentos de domínio territorial, como quando sediou o reino de Ur III (2113-2029 AEC) que se estendeu até *Nínive*. Em *Nippur*, havia um centro religioso e educacional de treinamento de escribas a partir do idioma sumério. Por sua posição fluvial peculiar, a cidade de *Sippar* tornou-se um centro comercial e mercantil disputado por impérios, especialmente por seus postos aduaneiros e cobranças de impostos. *Assur*, a sagrada cidade do deus com o mesmo nome e que também nomeou os assírios, era um importante centro comercial do norte da Mesopotâmia, ligando a região da Anatólia ao sul e sediando o poderoso Império Assírio. O centro religioso da deusa *Ishtar* era a imponente e murada cidade de *Nínive*, transformada em capital assíria pelo rei Senaqueribe (705-681 AEC), onde foi construída a maior biblioteca da Mesopotâmia. Finalmente, a *Babilônia* tornou-se um importante centro religioso que experimentou seu ápice durante o reinado de Nabucodonosor II (604-562 AEC), que construiu imensos monumentos e ornamentou magnificamente a cidade. Esses centros urbanos foram os responsáveis pelo desenvolvimento de um corpo de técnicas e tecnologias popularizadas ao longo dos séculos, como a escrita, o calendário, os sistemas numéricos e os códigos jurídicos.

A tentativa mais famosa de composição de um código jurídico unificado para o Estado foi a do imperador Hamurabi (1810-1750 AEC), rei do I Império Babilônico, responsável por unir a Mesopotâmia desde o Golfo Pérsico até o deserto da Síria. Esculpido em uma estela de rocha negra, o código era composto por “leis que puniam delitos, regulavam o patrimônio da família e das heranças, organizavam classes especiais, determinavam preços e salários, e tratavam da posse de escravos”. A família desempenhava papel central no corpo jurídico e na estrutura social babilônica e, embora a poligamia fosse permitida, a monogamia se tornou o

padrão pois apenas uma das mulheres possuía prerrogativa legal de esposa. A lei do Talião nº 196 foi responsável por atribuir a famosa expressão “olho por olho, dente por dente” que, a rigor, não existe no código de Hamurabi, apesar de descrever precisamente suas características. Ela descreve: “Se um *awillum* (termo que designa a classe social composta por homens livres, proprietários de terras, que não dependiam do palácio ou do templo) destruiu o olho de um (outro) *awillum*, destruirão o seu olho”. Tratava-se, destarte, de uma legislação punitiva, baseada na retribuição específica a cada ação cometida (REINKE, 2022, p. 43).

Outro elemento populacional característico da Mesopotâmia, além dos grandes centros urbanos cercados por aldeias camponesas, era a presença de nômades, em geral semitas ocidentais que viviam às margens do desenvolvimento social. Eram chamados de *martu*, na língua suméria, e de *amurru*, na língua acádia, ou simplesmente designados como povos amoritas ou amorreus. Vivendo em contínua tensão com o Estado sedentário, a população nômade era muito heterogênea, normalmente grupos pastoris, tropas mercenárias e comerciantes de produtos artesanais, como punhais e peças curtidas. Uma grave crise envolvendo os nômades foi desencadeada na passagem do terceiro para o segundo milênio antes da Era Cristã, ao invadirem violentamente as terras de Canaã, em seguida o norte da Síria e a Alta Mesopotâmia, até chegarem à Baixa Mesopotâmia, ao sul.

Os nômades subsistiam como grupos armados que transitavam nos espaços vazios entre as cidades mesopotâmicas, embora pudessem fixar residência eventualmente. Por esse motivo, os reis procuravam rechaçá-los para o mais longe possível, porém sem sucesso. Os conflitos entre o modo sedentário e agrícola urbano e o meio nômade e pastoril eram intensos e contínuos na Antiguidade, particularmente grave em uma região geográfica de alta circulação popular como a Mesopotâmia.

Resumidamente, a Mesopotâmia era formada por várias cidades autônomas e independentes, governadas por monarquia e administração próprias, que subsistiam em intenso conflito umas com as outras e com os grupos nômades habitantes das zonas livres. Conquanto a escrita utilizada fosse essencialmente a cuneiforme, criada a partir da língua suméria, existiam diversas línguas locais no território. A extensão territorial do reino se expandia à medida em que uma cidade submetia outras, passando a exigir tributos, oferendas e, casualmente, contingentes militares. Apesar do surgimento de vários reinos na Mesopotâmia, como a Acádia, Mitani, Ur,

e outros, foram os impérios assírio e babilônico que atingiram maior territorialidade e imponentes conquistas, inclusive para além das terras mesopotâmicas.

3.3.4 *Religião mesopotâmica*

Conteneau (1979, p. 83-88) aponta que o território mesopotâmico era formado por diversas cidades independentes, que desenvolveram seus próprios sistemas religiosos, representados por seus panteões divinos. A princípio, o politeísmo mesopotâmico era baseado em recursos e fenômenos naturais, como o rio, a montanha, o fogo, a tempestade. Ao longo do tempo, as divindades passaram a ser concebidas em forma humana, tanto masculina como feminina. Cada cidade era representada por seu padroeiro, embora admitisse cultos dedicados a outras divindades, ainda que no nível oficial das realezas. Ao conquistar o predomínio imperial, a cidade comumente anexava os deuses de seus súditos como entidades subalternas de seu panteão. Percebe-se a existência de intenso sincretismo religioso entre as divindades mesopotâmicas.

As divindades mesopotâmicas eram concebidas como seres humanos gigantes, dotados de poderes sobrenaturais infinitamente superiores aos dos humanos comuns, e embora fossem essencialmente imortais, poderiam sofrer a morte em determinadas circunstâncias. Todos os deuses eram ilustrados com uma espécie de coroa com chifres (de dois a sete), possivelmente a representação de raios luminosos, conhecidos como *melan*, que causavam medo e fascinação nos fiéis diante do mistério divino. Também podiam ser representados por símbolos, como o disco solar, o crescente lunar, a estrela de oito pontas de *Ishtar*, a enxada de *Marduk*, entre outros. Cada objeto podia assumir sacralidade e ser associado a um determinado deus.

A cultura politeísta desenvolveu diferentes formas de organizar as posições das divindades dentro do panteão, segundo a preferência local. Ao dominar o território mesopotâmico, os assírios proclamaram o deus *Assur* como o principal de todo panteão; de modo semelhante, a ascendência babilônica proporcionou ao deus *Marduk* assumir a hegemonia e se tornar o grande herói dos mitos cosmogônicos. Era comum conceber o funcionamento das divindades em tríades, sendo as principais a primordial e a astral, como representação de dinastias divinas com relação de parentesco, a exemplo de pai-mãe-filho.

A tríade primordial era formada pelos deuses *An*, *Enlil* e *Enki*. O primeiro, também conhecido como *Anu*, habitava o terceiro céu, era considerado a divindade da abóbada noturna e pai dos deuses. Raramente o deus *An* era representado iconograficamente, embora em eventuais circunstâncias, fosse ilustrado simbolicamente em união com *Urash*, a terra. O segundo deus da tríade primordial era *Enlil*, conhecido também como *Ellil*, o senhor da atmosfera, residia no alto da montanha, ligando os mundos humano e divino, comumente representado como guerreiro e legislador, mantenedor da ordem. Por fim, o terceiro era *Enki*, ou *Ea*, reconhecido como herói civilizador, ligado às águas, à magia e aos encantamentos. A tríade primordial era composta pelos deuses mais antigos da Mesopotâmia, relacionados aos mitos da criação.

Conforme Reinke (2019, p. 51), outra configuração divina importante era a tríade astral, composta pelos deuses *Nanna*, *Shamash* e *Ishtar*. A primeira divindade, conhecida pelos nomes *Nanna*, *Suen* ou *Sin*, era representada pela Lua, o senhor do conhecimento, simbolizava o combate divino contra o caos, haja vista que os eclipses lunares eram considerados ataques demoníacos contra a ordem do mundo. O deus *Shamash*, ou *Utu*, era simbolizado pelo Sol, ligado às forças naturais que permitem a vida e a vegetação, emergia todas as manhãs das montanhas do leste, navegava pelo céu até chegar, no crepúsculo, aos portais das montanhas do oeste. Representava o guardião da justiça, dos pactos e da verdade. Ainda, a divindade feminina *Ishtar*, também chamada *Inanna*, era representada pelo planeta Vênus, cujo culto foi muito difundido em toda Mesopotâmia. Associada à prostituição e à fertilidade, era a deusa do sexo e do amor, possuidora de numerosos amantes, todavia também era reconhecida como a divindade da guerra e proteção real. Comumente cultuada por outras culturas, a divindade era associada às deusas *Afrodite* dos gregos, *Vênus* dos romanos e *Astarte* dos cananeus. Sua iconografia era variada: representada como uma mulher nua (ou seminua) ou como uma guerreira, cercada por astros ou estrelas de oito pontas.

Conteneau (1979, p. 88-94) indica que essas divindades, embora associadas em tríades, também executavam tarefas individuais. Além destas, havia também numerosos outros deuses, dos quais são os principais: *Marduk*, reverenciado como divindade suprema da Babilônia, filho de *Bel*, era representado como deus agrário, da sabedoria e dos encantamentos, o criador da humanidade; *Assur*, conquistador e batalhador, reconhecido como suprema divindade na cidade que recebeu seu nome;

Ninurta, representado como o deus da guerra; e *Nergal*, a divindade do mundo inferior, assistido por sua esposa *Ereshkigal*, responsável por governar os mortos com mansidão e justiça.

A supremacia pontifical constituía um encargo real, função delegada ao sumo sacerdote. Além do rei e do sacerdote, havia sacerdotes especializados em cerimônias e rituais religiosos, tais quais: proferir lamentações e encantamentos perante o panteão divino; executar ritos de unção, expurgo e purificação; interpretar os sinais divinos; explicar presságios; cantar; entre outros. O corpo sacerdotal também era composto por sacerdotisas como as de *Ishtar*, divididas em duas classes: as encerradas, que prestavam culto no templo, sem contato exterior; e as prostituídas, participantes de rituais de prostituição cultual.

Os cultos consistiam na execução de preces com as mãos levantadas, cantos de hinos de louvor com acompanhamento instrumental, cerimônias penitenciais com lamentações, queima de incensos e perfumes, e sacrifícios oferecidos aos deuses, em forma de libações, alimentos e animais mortos. Em geral, “a libação era derramada com leite, vinho, cerveja ou água com mel, e os sacrifícios eram de pães, bolos, frutas e animais como cordeiros, cabritos, touros e bezeros” (CONTENEAU, 1979, p. 108-112).

Na execução do serviço religioso, foram desenvolvidas múltiplas técnicas de adivinhação, que incluía a especialização na análise de presságios, hepatomancia (análise do fígado de animais sacrificados), nascimentos monstruosos (considerados sinal de mau agouro), oniromancia (interpretação de sonhos), palmomancia (análise de movimentos instintivos dos indivíduos), ornitomancia (interpretação do voo dos pássaros), lecanomancia (análise do formato da mancha de óleo sobre a água), piromancia (análise das chamas em braseiro), astrologia (análise de signos astrais), hemerologia e menologias (assimilação de dias e meses favoráveis a determinadas atividades), entre muitos outros. Os intérpretes dos oráculos divinos eram chamados de *baru* (em assírio, significa “aquele que inspeciona”), costumavam registrar as técnicas de adivinhação por escrito, formando imensas coletâneas ao decorrer dos milênios, as quais eram consultadas quando um presságio era percebido. Por essa razão, os palácios reais mesopotâmicos, em especial na Babilônia, contavam com a presença numerosas desses adivinhos acompanhados por suas vastas bibliotecas a fim de interpretar os presságios divinos recebidos pelos governantes (CONTENEAU, 1979, p. 148-181).

Vogel (1974, p. 95-96) indica que, a princípio, o templo mesopotâmico consistia em uma pequena capela de oração e sacrifício, mas ao decorrer do tempo, evoluíram para edifícios complexos, formados por um pátio central cercado por salas menores de acesso público. A área principal, composta pelo santuário, era restrita ao clero, de modo que a imagem da divindade era posicionada em um recinto mais interior, em que somente o rei ou o sacerdote podiam acessar em ocasiões especiais. Outra construção mesopotâmica tipicamente religiosa era o zigurate, uma imensa estrutura maciça em forma de pirâmide escalonada, na qual era construída uma escadaria lateral que conduzia até o templo da divindade situado no topo. O conceito religioso associado à construção dos zigurates tratava da escadaria para unir o céu e a terra, um caminho de acesso da divindade para o mundo humano. O maior zigurate foi chamado *Etemenanki*, construído durante o reinado de Nabucodonosor II na Babilônia, uma imensa torre com base quadrada de 90 metros, com 90 metros de altura, cercada por um pátio de 400 metros de comprimento. A combinação entre templos, capelas e zigurates eram comuns, sendo o complexo religioso mais famoso o empreendimento arquitetônico idealizado por Sargão II, composto por três pátios, três templos e três capelas em possível referência à tríade divina.

3.3.5 Criação humana nas narrativas mesopotâmicas

Tavares (1973, p. 43) aponta que entre a riquíssima herança literária da civilização mesopotâmica, a reflexão antropológica se desenvolveu em obras muito diversas que se utilizaram de pelo menos dois gêneros literários para exprimir o mais elevado pensamento, a saber, a lenda e o mito. Assim como no Egito, os mitos das origens assumem diferentes formas segundo os locais de escrita. Cada cidade das civilizações paralelas da Suméria e Acade possuía seu deus principal, em torno do qual, surgiam lendas e tradições. Ambas forneceram costumes, rituais e estilos literários a todos os povos do Médio Oriente.

Na importante cidade suméria de Nippur, fora edificado um templo religioso ao deus Enlil, criador da humanidade. Criou o homem modelando com suas próprias mãos, como um oleiro. Em Eridu, outra importante cidade suméria próxima da foz do Rio Eufrates, no atual Iraque, a explicação para a criação humana parte da disputa entre os deuses, que por tanto se multiplicarem, tinham que servir uns aos outros.

Parte de Namu, primeira das Grandes Deusas-Mães, a iniciativa de pedir ao seu filho Enki para criar os homens, que seriam encarregados de prover às necessidades dos deuses. Nasce, então, a humanidade criada de argila amassada com sangue divino.

Segundo Tavares (1973, p. 44), quando os acádios invadiram a Suméria a partir de 2350 AEC, subjugando o seu povo à servidão, foram influenciados por sua cultura. Deram preferência aos mitos de Eridu no que concerne à origem da humanidade, como se pode constatar na *Epopéia de Atrahasis*.

A *Epopéia de Atrahasis* (em sumério significa “o muito inteligente”), cujo nome faz menção ao herói protagonista do poema, é composta por três cantos escritos na Babilônia por volta do século XVI AEC. Segundo Grelot (1973, p. 18), a obra poética consta de cerca de 1645 linhas, que parecem ligar o mito das origens com a história primitiva do dilúvio. Após a revolta dos deuses por terem de providenciar sua própria subsistência, trata-se da criação do homem para servir aos deuses inferiores (chamados *igigi*) oprimidos até então pelos deuses superiores (chamados *Anunnanki*). Uma das recensões do poema sumério *Epopéia de Atrahasis* consta na versão francesa proposta por Labat *et. al.* (1970, p. 26-36):

Ea abriu a boca e disse aos deuses, seus irmãos: “De que podemos nós acusá-los? O trabalho deles é pesado, e longa a sua desventura; cada dia eles cavam a terra, grave é a sua lamentação. Mas há talvez um remédio para os seus males: Belet-ili, a Geradora está ali. Que ela crie um ser humano, o Homem, a fim de que suporte o jugo e liberte dele os deuses”. Chamaram e interrogaram a deusa, a parteira dos deuses, a sábia Mami: “És tu, ó Geradora, que serás a criadora da humanidade, criando o ser humano, para que ele suporte o jugo da função imposta por Enlil, para que o homem assuma o duro trabalho do deus”. Nintu abriu a boca e disse aos grandes deuses: “Não é a mim que pertence fazê-lo; essa função pertence a Enki (ou seja, Ea), é ele que purifica todas as coisas: Que me dê a argila, a fim de que eu me ponha à obra”. Ea abriu a boca e disse aos grandes deuses: “O primeiro, o sétimo e o décimo quinto dia do mês, eu prepararei como purificação um banho. Que alguém corte o pescoço a um deus e que os outros deuses, mergulhando-se lá, sejam purificados.

Com a carne e o sangue deste deus, que Nintu misture a argila a fim de que deus mesmo e o homem se encontrem mergulhados em conjunto na argila; que, nos tempos futuros, nós ouçamos o tamburim, que saído desta carne de deus seja um espírito; como vivo, que ele revele o homem por este sinal, para que não se obrigue. Que seja um espírito. Sim! Responderam na assembleia os grandes Anunnanki, que administram os destinos. No primeiro, no sétimo e no décimo quinto dia do mês, Ea preparou um banho como purificação. Na sua assembleia, os deuses degolaram então Wê-deus que tinha inteligência. Com a sua carne e o seu sangue, Nintu misturou a argila. Na sequência dos tempos, eles ouviram o tamburim. Saído da carne do deus ele teve um espírito (...) Depois que Nintu amassou essa argila, ela chamou os grandes deuses Anunnanki, os grandes deuses Igigi que cuspiram sobre a argila. Então Mami abriu a boca e disse aos grandes deuses: Vós encarregastes-me duma função: acabei-a. Vós degolastes um deus com a sua inteligência. Eu suprimi a vossa tarefa tão penosa, e o

vosso trabalho foi ao homem que eu o impus. Vós transferistes as queixas para a humanidade: por vós eu desliguei o jugo, estabeleci a liberdade”. Logo que os deuses ouviram o que ela dizia, acorreram em conjunto e beijaram-lhe os pés. Dantes, nós chamávamos-te Mami, que o teu nome seja agora soberano de todos os deuses! Entraram então na casa do destino o príncipe Ea e a sábia Mami (...). Doze centos de anos não tinham ainda passado (...) multiplicavam-se os povos. A terra dos homens mugia como um touro e o deus ficou perturbado com o alarido que eles faziam. Enlil ouviu o seu clamor e disse aos grandes deuses: “Muito me custa o clamor da humanidade; pela gritaria que eles fazem, sou privado do sono. Que haja um flagelo que os faça calar”.

Devido ao flagelo que os deuses quiseram impor sobre a humanidade, os homens se revoltaram por serem obrigados a lhes prestar serviço. O panteão decide destruir a humanidade, porém o grande sábio *Atrahasis*, seguindo os conselhos de seu deus Enki-Ea, a livra da total destruição. Para Artuso (2019, p. 50), nota-se claramente um contraste entre a perspectiva épica e bíblica no que se refere à criação humana:

Na Epopeia de *Atrahasis*, o ser humano é criado para livrar os deuses de seu castigo. Na Bíblia, Deus cria o humano desinteressadamente. Tanto na epopeia há o elemento humano (barro) e o elemento divino (sangue de um deus decaído). Na Bíblia temos o barro como elemento humano e o sopro divino que torna o homem ser vivo. Na epopeia o ser humano participa da divindade, mas se trata de um deus decaído. Na Bíblia, a perspectiva é mais otimista. Também o ser humano participa da divindade sendo criado imagem e semelhança do criador. É criado da argila, tem um sopro de vida que vem do Deus único, que é vencedor do caos.

Semelhantemente, na *Epopeia de Gilgamesh*, rei de Quis, o protagonista parte para a ilha do paraíso, além das portas do sol e das águas da morte, objetivando conquistar o segredo da imortalidade de Utanapistim, o herói do dilúvio. No entanto, ao tentar colher o segredo da planta da vida, uma serpente a rouba, não restando ao homem uma alternativa senão criar um nome para si e em seguida morrer (GRELOT, 1973, p. 17-18). A esse respeito, Artuso (2019, p. 51) comenta:

Diferente da Epopeia de Gilgamesh, Gênesis relata uma história positiva, acrescentando a promessa de que a serpente será vencida (Gn. 3,14) pela descendência da própria humanidade. Homem e mulher cederam à tentação da serpente, perderam o privilégio de continuar no Jardim de delícias, porque preferiram a ciência do conhecimento do bem e do mal ao invés de participar da árvore da vida. Porém Deus não os abandona. Toma partido do ser humano, amaldiçoa a serpente e promete que haverá uma salvação futura.

O poema babilônico *Enuma Elish* (traduzido “Quando no Alto”), recitado ao decorrer das festas de Ano-Novo, ganhou forma no século XIV AEC em sete placas

de argila. Por sua fama e divulgação, esse mito das origens tornou-se o mais conhecido de sua época a narrar o papel do demiurgo, o criador ou organizador universal. Foi composto em honra ao deus Marduk (denominado Bel, traduzido como “senhor”), que segundo a tradição babilônica, suplantou o deus Enlil.

No começo de tudo, quando ainda não havia céu nem terra, nem existiam os próprios deuses, havia somente um caos indistinto constituído pela imensidade das águas primordiais: Apsu (águas doces embaixo da terra) e Tiamat (águas salgadas do mar). Delas surgem as potências cósmicas, identificados como deuses. O mais hábil é Ea, que derrota Apsu e cria o abismo. No entanto, Tiamat reage contra os deuses, os quais delegam poder a Marduk que, por sua vez, vence a batalha e o divide em duas partes: com uma constrói o céu e com outra constrói a terra e o mar (A CRIAÇÃO E O DILÚVIO, 1990, p. 15-16). Seguida à instalação do céu e do mundo, cujas regras são determinadas por Marduk, a criação humana aparece novamente para a prestação de serviços aos deuses.

Marduk, ouvindo o apelo dos deuses, resolveu criar uma obra-prima. 'Farei canais de sangue, formarei uma ossatura e suscitarei um ser, cujo nome será: homem. Sim, vou criar um ser humano, um homem! Que sobre ele recaia o serviço dos deuses, para o bem-estar deles!' (GRELOT, 1973, p. 31)

Araújo (2022, p. 6) destaca o trecho do relato mítico *Enuma Elish* em que o deus Marduk idealizou a criação humana para servir aos deuses, a fim de que eles cuidassem melhor da administração do céu e da terra:

Os deuses suplicaram que se encarregasse Ea de organizar esse domicílio dos deuses na terra, a fim de que não lhes faltassem jamais suprimentos e que, assim, todos pudessem exercer suas tarefas no universo. Foi então que Marduk concebeu a ideia de um ser, o homem, a ser criado com sangue e ossos e a quem se encarregaria de servir aos deuses, liberando-os de seus trabalhos para que melhor administrassem o céu e a terra. (ARAÚJO, 2022, p. 6)

Dessa vez, Kingu, chefe dos deuses revoltosos, é sacrificado para criar a humanidade. A esse respeito, Araújo (2022, p. 6) acrescenta:

Marduk então convocou os deuses e ordenou que lhe dissessem, sob juramento, quem concebeu a revolta e levou Tiamat a desejar a guerra. E eles denunciaram a Kingu, que foi então amarrado e suspenso diante de Ea, e este ordenou que se lhe cortassem as veias, e do sangue jorrado criou o homem imaginado por Marduk.

Grelot (1973, p. 31) destaca: “Vê-se que o homem não é somente súdito e escravo dos deuses, aos quais serve, prestando culto, mas também o brinquedo das potências cósmicas, que fazem pesar sobre ele uma fatalidade inexorável”.

Segundo o mito, o mundo resulta da luta entre os deuses identificados com as águas doces e salgadas, enquanto no relato bíblico sacerdotal, os céus são sustentados pelo firmamento e todas as coisas são criadas pelo poder da palavra de Deus. Em meio às águas primordiais, que representam o elemento mítico do caos genesíaco, pairava o espírito (do hebraico *ruach*) criativo e organizador do cosmos.

Outro mito, que atribui ao deus Marduk as prerrogativas da criação, foi encontrado na cidade de Sippar, na época neobabilônica, e ficou conhecido como cosmologia caldaica. Além da criação dos importantes rios para a civilização mesopotâmica, Tigre e Eufrates, e dos animais e plantas, o texto pretende afirmar que a deusa Aruru modelou a argila e Marduk soprou a vida no homem.

3.4 *Israel*

Conquanto empregados pelos hebreus gêneros literários semelhantes aos dos sistemas religiosos do Antigo Oriente Próximo, convém salientar que seu conteúdo, em assuntos essenciais, revela um pensamento radicalmente novo. Desde o passado imemorial, a religião semítica rompe com as demais tradições orientais ao prestar um culto monoteísta. Apesar das forças cósmicas personificadas pelos antigos orientais como potências decaídas de sua posição divina, “Yahweh, o Deus que se manifestou aos patriarcas e a Moisés, se torna, a partir da saída do Egito, o Deus de Israel: ele é o Deus único, só a ele se presta culto” (GRELOT, 1983, p. 20).

Entretanto, a ruptura semítica com os sistemas religiosos antigos não foi total, o que se pode constatar nos títulos atribuídos a Deus (El e Yahweh, reinterpretações bíblicas de nomes divinos mais antigos) e na prestação de culto, cuja forma era conhecida na antiguidade oriental. A exclusão de outras divindades supõe um significativo processo de desmitização, possibilitado por uma lenta adaptação da mentalidade corrente dos israelitas, na qual o homem deixa de ser a vítima de conflitos entre divindades opostas para se tornar a obra prima da criação dotado de elevada dignidade.

3.4.1 *Pentateuco*

Segundo Sicre (1999, p. 76), a primeira composição literária do cânon veterotestamentário, intitulada pela terminologia de origem grega *Gênesis*, está inserida na seção *Pentateuco*, composta pelos primeiros cinco livros da Bíblia Hebraica. A etimologia do título *Pentateuco* associa duas expressões gregas: *penta* significa “cinco”, e *teukos* refere-se ao “estojo” que costumava guardar o sagrado rolo de papiro. A partir da união dos radicais, surgiu a expressão grega *pentateukos biblos*, cujo significado seria “livro composto por cinco volumes”, transcrito em latim como *Pentateuchus*. Estas composições literárias receberam designações nominais também de origem grega segundo o seu conteúdo: *Gênesis* (significa “princípio”, “nascimento” ou “criação”), *Êxodo* (significa “saída” ou “partida”), *Levítico* (referência à lei da tribo sacerdotal judaica dos levitas), *Números* (referência a dois recenseamentos dos israelitas nos capítulos 1-4) e *Deuteronômio* (significa “segunda lei”). Entretanto, na Bíblia Hebraica, os livros são nomeados pela primeira palavra ou pela primeira expressão mais importante de seu texto: o termo hebraico para *Gênesis* seria *Bereshit*, que significa “no princípio”; para *Êxodo* seria *Shemöt*, “eis os nomes”; *Levítico* é nomeado *Wayyigra*, “Yahweh chamou”; o livro de *Números* é *Bemidbar*, traduzido por “Yahweh falou a Moisés no deserto”; por fim, *Deuteronômio* é nomeado *Debarim*, traduzido pela expressão “eis as palavras”. Baseada na *Septuaginta* (terminologia latina que significa “setenta”, ou LXX), versão da Bíblia Hebraicas traduzida gradualmente para o grego helenístico entre o século III AEC e o século I AEC, a religião cristã reconhece a *Torá* como *Pentateuco*, os cinco primeiros livros de sua versão bíblica.

Franklin (2016, p. 34) ressalta que os judeus se referem à coletânea formada pelos primeiros cinco volumes do *Tanakh* (acrônimo de origem hebraica formado a partir das três primeiras letras das divisões tradicionais do texto massorético: *Torá* ou “Lei”; *Nevi'im* ou “Profetas”; *Ketuvim* ou “Escritos”) pela terminologia hebraica *Torá*, cujo significado está associado ao “ensinamento”, “instrução” ou “lei”, em referência à suposta autoria atribuída pela tradição ao patriarca Moisés. Jean Louis Ska (2003, p. 24) sustenta a proeminência da *Torá*, ou *Pentateuco*, em relação às outras seções da Bíblia Hebraica devido à importância de seu suposto autor. Elenca três motivos acerca de Moisés para que a seção legislativa seja considerada superior às demais: a superioridade profética do patriarca se comparado aos demais

profetas; seu contato direto com Deus; e a importância singular do êxodo na história do povo hebreu.

Conquanto existam outras divisões dos primeiros volumes componentes do Antigo Testamento, tais como Tetrateuco (“quatro rolos”), Hexateuco (“seis rolos”) e Eneateuco (“nove rolos”), o conteúdo canônico de caráter normativo das obras sugere adequado o emprego do título Pentateuco. Apresenta a biografia singular de Moisés, desde o seu nascimento (Êxodo 2) até a sua morte (Deuteronômio 34) (SKA, 2003, p. 28).

Segundo Pontes (2010, p. 77), a seção *Torá* constitui o texto central da religião judaica por recolher o conjunto das prescrições que regulavam a vida moral, social e religiosa do povo israelita. Contém os relatos sobre a criação do universo e da humanidade; a queda original; a aliança divina firmada com o patriarca Abraão e sua descendência; a libertação dos hebreus da escravidão egípcia; e a peregrinação desértica de quarenta anos até Canaã. Em um primeiro momento, o Pentateuco aborda uma narrativa que se estende da criação do universo (Gênesis 1) até a morte de Moisés (Deuteronômio 34). Constitui uma obra literária basicamente narrativa de natureza histórica, embora contenha numerosos capítulos legais, que compõem parte de Êxodo, a totalidade de Levítico e a maior parte de Deuteronômio.

Conforme Andrés (2003, p. 10), a autoria do Pentateuco é anônima, embora a tradição atribua ao patriarca hebreu Moisés. A inferência autoral deve-se à destacada relevância da figura de Moisés, sobretudo na narrativa bíblica do Êxodo, ao qual é atribuído a função de legislador e líder religioso.

O exegeta suíço Albert de Pury (2002, p. 18) indica que Moisés sempre foi apontado como autor dos primeiros cinco livros bíblicos, de acordo com a tradição judaica. Por essa razão, os rabinos costumavam chamar o Pentateuco de “os cinco livros de Moisés” desde o início da Era Comum, crença compartilhada inclusive por Jesus e seus apóstolos (João 1,45; 5,45-47; Romanos 10,5). No entanto, o estudo moderno desses volumes apontou diferenças de estilo, repetições numerosas, sobretudo nas leis, e desordens nos relatos, que impedem de atribuir a obra literária a um único autor. Uma das contestações da autoria mosaica deve-se à crítica textual da perícopes Deuteronômio 34,5-12, em que é narrada a morte de Moisés. Obviamente não poderia ser o patriarca considerado narrador de sua própria morte. O *Talmud*, coletânea judaica de volumes sagrados composta por discussões

rabínicas sobre a lei e ética religiosa, sugere que os oito últimos versículos do Pentateuco teriam sido acrescentados por Josué (PONTES, 2010, p. 78).

Durante a época Patrística, a atribuição autoral do Pentateuco a Moisés devia-se à influência helenística, para a qual as grandes obras não podiam ser anônimas. A Idade Média testemunhou uma evolução nessa concepção devido ao início da busca pelo sentido bíblico literal e à contestação da autoria do Pentateuco (SKA, 2003, p. 111-114). Com o surgimento do movimento humanista, que marcou o início da Idade Moderna, alguns teóricos se destacaram por suas suposições a respeito da autoria do Pentateuco, dentre os quais: o filósofo Baruch Spinoza (1632-1677), que atribui a autoria ao profeta Esdras, em período muito posterior a Moisés; Jean Le Clerc (1657-1736), que julga a compilação dos relatos tradicionais após a queda de Oséias; e Richard Simon (1638-1712), o qual aponta Esdras como redator final do Pentateuco. No ano 1711, o teólogo alemão Henning Bernhard Witter (1683-1715) supôs a utilização mosaica de várias fontes documentais na composição do Pentateuco, teoria apoiada por Jean Astruc (1684-1766), que apontou três fontes elementares. A partir de então, os teóricos se dividiram na defesa de três hipóteses sobre a composição da obra: a hipótese dos documentos, que afirma a existência de diversos documentos paralelos, completos e independentes; hipótese dos fragmentos, que defende a compilação de um conjunto de fontes compostas por breves unidades narrativas e por textos esparsos e incompletos, após a morte de Moisés; e a hipótese dos complementos, baseada na existência da narrativa Eloísta como fonte básica, acrescida de textos mais antigos (PONTES, 2010, p. 79).

Após numerosas hesitações, uma teoria conseguiu impor-se aos críticos no final do século XIX, principalmente por influência dos trabalhos dos estudiosos alemães Karl Heinrich Graf (1815-1869) e Julius Wellhausen (1844-1918): a Hipótese Documental Clássica, também conhecida como Teoria das Fontes ou Crítica das Fontes, cuja premissa seria a compilação de quatro documentos para a formação do Pentateuco. Todos os documentos são posteriores a Moisés, embora sejam diferentes quanto à idade e ao ambiente de origem. As duas primeiras obras narrativas datam em período anterior ao reinado de Josias (641-609 AEC): a fonte Javista (J), que utiliza o nome *Yahweh*, com o qual Deus se revelou a Moisés, desde o relato da criação; e a fonte Eloísta (E), que nomeia Deus pelo nome comum de *Elohim*. O primeiro teria sido escrito no século IX AEC em Judá, enquanto o segundo um pouco mais tarde em Israel. Após a falência do Reino do Norte (cerca de 722

AEC), ambos os documentos teriam sido compilados e passaram a formar um único volume (JE). Após o período de Josias, a fonte Deuteronomista (D) foi acrescentada e, ainda, após o Exílio, o código legislativo Sacerdotal (P, do alemão *Priestercodex*), teria sido somado à compilação.

Um conjunto de estudos posteriores aprimoraram a hipótese documental clássica, contudo sem modificar sua premissa básica. Entre os fatores que endossaram a hipótese documentária, estão: as contradições apresentadas nos textos; a presença de referências duplicadas e triplicadas; e a diferença de estilo e vocabulário (PURY, 2002, p. 21-22).

Quanto ao primeiro fator, questiona-se a quantidade de pares de animais de cada espécie embarcaram na arca de Noé, se um par (Gênesis 7,15) ou sete pares (Gênesis 7,2). Há também divergências quanto à duração do dilúvio, se quarenta (Gênesis 8,6) ou cento e quarenta dias (Gênesis 8,24). Além disso, observa-se uma contradição na identidade dos comerciantes responsáveis pelo transporte de José ao Egito, a saber uma caravana de ismaelitas (Gênesis 37,27) ou de midianitas (Gênesis 37,28) (PONTES, 2010, p. 81).

A respeito das tradições duplicadas e triplicadas, pode-se notar dois relatos da criação (Gênesis 1,1-2,4a; 2,4b-2,25); duas listas da descendências de Adão (Gênesis 4 e 5); dois relatos do dilúvio misturados (Gênesis 6 e 9); duas vezes é relatado que a esposa de Abraão se encontrava em perigo (Gênesis 12,10s; 20; 26); duas alianças entre Deus e Abraão (Gênesis 15 e 17); duas expulsões de Agar (Gênesis 16 e 20); duas narrativas da vocação de Moisés (Êxodo 3 e 6); duas citações do Decálogo (Êxodo 20 e Deuteronômio 5); e quatro calendários litúrgicos (Êxodo 23,14-19; 34,18-23; Levítico 23; Deuteronômio 16,1-16) (PONTES, 2010, p. 80-81).

O terceiro fator relaciona-se às diferenças de vocabulário, sobretudo na diferença de grafia para se referir a Deus: em alguns textos, se emprega o nome genérico *Elohim* (significa “Deuses”) e, em outros, o nome concreto, *Yahweh*. O nome do monte em que o patriarca Moisés recebe a revelação divina, em algumas ocasiões, é chamado de Sinai e, em outras, de Horeb. Por fim, o sogro de Moisés é chamado de Raguel (Êxodo 2,18) e de Jetro (Êxodo 3,1; 18,1.2.6.12).

A partir da década de 1970, a teoria sofreu consistentes ataques empreendidos por alguns estudiosos, que propuseram outras hipóteses sobre a formação do Pentateuco. Segundo Ska (2003, p. 145-159), alguns problemas podem

ser identificados na teoria de fontes diversas, dentre os quais: a fonte Eloísta acolhe elementos inexistentes em outras fontes; o problema da fonte Javista está na datação e na existência autônoma como fonte, provocando a atribuição de “textos não sacerdotais” por parte de alguns autores; a delimitação incerta dos textos Sacerdotal devido a problemas na natureza, relação com a “lei da santidade”, conclusão, teologia e datação.

3.4.2 *Gênesis*

Conforme Pontes (2010, p. 83), derivado da tradução grega da Septuaginta (“Setenta” ou LXX), o título *Gênesis* significa “origem” ou “princípio”. A designação judaica para os livros do Pentateuco parte da primeira palavra, ou então, da primeira palavra mais importante de seu texto, portanto a obra também recebe o nome construto hebraico *Bereshit* (significa “no princípio do...” – Gn 1,1). Constitui o primeiro volume do conjunto de cinco obras literárias componentes do Pentateuco, cujos principais temas são: as origens do universo, do mundo e da humanidade, bem como a história dos patriarcas de Israel. Assim como nos demais livros do Pentateuco, percebe-se haver mais de um autor na composição desta obra.

Trata-se de uma narrativa construída a partir de segmentos principais (a origem das nações em Gênesis 1,1-11,26 e a origem de Israel em Gênesis 11,27-50,26) colocados em paralelismo intencional. Alguns autores atribuem a redação final à tradição Sacerdotal (P), e ainda outros postulam um redator posterior, que aparentemente organizou o material em blocos literários prenunciados pela fórmula “Estas são as gerações de...”, que ocorre cinco vezes no bloco que narra a origem das nações (Gênesis 1,1-11,26) e outras cinco na narrativa sobre a origem de Israel (Gênesis 11,27-50,26).

Segundo Sicre (1999, p. 77), o primeiro bloco literário compreende os capítulos 1-11, a começar pelas origens do universo e da humanidade, em um estado perfeito interrompido pela prática do pecado. A seguir, um conjunto de transgressões e crimes, praticados pelos descendentes do casal original, provocam o dilúvio, uma punição divina para exterminar a vida terrestre, à exceção da família de Noé e de outros seres vivos que embarcaram na arca. A construção da famigerada torre de Babel, resultante do orgulho, culmina na dispersão humana pela face da terra. Todavia, a promessa de salvação à humanidade é enunciada através

da aliança divina com o patriarca Abraão. O segundo bloco corresponde à narrativa dos capítulos 12-50, centralizada nas tradições patriarcais de Abraão, Isaac e Jacó, a partir da promessa divina da geração de uma descendência numerosa e do estabelecimento em uma terra fértil.

Os primeiros onze capítulos de Gênesis, constituintes do primeiro bloco literário, fornecem um pano de fundo histórico para a narrativa patriarcal de Israel, a saber, um conjunto de construções literárias independentes que relatam e justificam o estado original e os acontecimentos subsequentes que o modificaram. Por essa razão, vale salientar que seu desenvolvimento não é cronológico, nem tampouco os acontecimentos descritos podem ser cientificamente comprovados, uma vez que essa não era a intenção dos autores. Diversos estudos sugerem que o bloco de Gênesis 1-11 possui dupla autoria, quais sejam as fontes Javista e Sacerdotal, cujas obras foram escritas na tentativa de fornecer respostas aos anseios de sua época, em diferentes lugares e situações. Os estudiosos que concordam com a hipótese de que duas das quatro fontes constituintes do Pentateuco podem ser identificadas em Gênesis 1-11, estão praticamente de acordo com a distribuição dos 299 versículos do texto (PONTES, 2010, p. 85).

Gilles Drolet (2008, p. 35) afirma que o autor javista compôs a narrativa por volta do século X AEC, durante o reinado de Salomão, na qual atribui características antropomórficas e pessoais a Deus. São inferidos os atributos ocupacionais típicos de oleiro, jardineiro, anestesiista, cirurgião e costureiro. Trata-se de uma divindade imanente, que passeia no jardim à procura do homem na viração do dia, fecha a porta da arca de Noé e desce à terra para contemplar a torre de Babel construída pelos homens.

Cerca de quatro séculos depois, durante o período do exílio babilônico, no século VI AEC, o autor sacerdotal descreve uma divindade mais transcendente, capaz de criar o universo a partir do poder de sua palavra. Não obstante, o volume bíblico Gênesis é inaugurado pela versão sacerdotal da criação (Gênesis 1,1-2,4a), haja vista que este escritor foi o responsável pela compilação final do Pentateuco (DROLET, 2008, p. 36).

Segundo Rinaldo Fabris (1999, p. 134), o conteúdo dos onze primeiros capítulos de Gênesis pode ser classificado em dois núcleos narrativos principais, respectivamente, a origem do cosmos e da humanidade (Gênesis 1-4) e a catástrofe primordial, conhecida como dilúvio (Gênesis 6,5-11,9). A concepção cósmica

constitui o tema do relato da criação, que encontra notável correspondência aos mitos cosmogônicos produzidos pelo Antigo Oriente Próximo. Em contrapartida, o dilúvio ocupa também uma posição de destaque na estrutura do bloco, por esboçar o relato da aliança entre Deus e a humanidade.

3.4.3 *Gênesis 2,4b-2,25*

Os exegetas estão constantemente debruçados sobre o extrato literário de Gênesis 2-3 de modo a propor novas interpretações textuais. A conclusão geralmente reconhecida pressupõe a autoria de Gênesis 2-3 a uma literatura diferente da fonte produtora de Gênesis 1. O reconhecimento da sessão como uma narrativa independente foi um dos resultados mais importantes e decisivos da crítica literária, método que possibilitou uma interpretação mais precisa da perícopes. O teólogo alemão Karl Budde (1850-1935) cogitou a teoria no livro “A Pré-História Bíblica” (traduzido do alemão original *Die Biblische Urgeschichte*), lançado em 1883, no subtítulo “A Árvore da Vida” (p. 46-88), em que toma como ponto de partida o que considerou a única verdadeira dificuldade do texto, qual seja, a presença de duas árvores no paraíso. Ao remover os versículos ou suas partes que tratam sobre a árvore da vida, considerando-os como acréscimos posteriores, pensou isolar todas as dificuldades textuais e restaurar a narrativa original unificada de Gênesis 2-3.

Segundo Claus Westermann (1984, p. 186-187), esse exercício de crítica textual está intimamente ligado a uma filosofia teológica já formada, que considera “A Árvore da Vida” uma adição posterior, representante da mitologia predominante da religião popular, enquanto a “árvore do conhecimento do bem e do mal” representa a religião espiritual e ética característica da escola javista. A suposição de Budde foi endossada por vários estudos subsequentes com conclusões semelhantes.

Holsinger (1898 apud WESTERMANN, 1984) assumiu as conclusões de que a narrativa em Gn 2-3 é independente e os versos que tratam da “Árvore da Vida” são adições posteriores.

Smend (1912 apud WESTERMANN, 1984) cita expressamente duas fontes: uma anterior, ligada à fonte Javista (J), escrita por nômades que tratam da “Árvore da Vida”; e outra posterior, escrita por agricultores relacionados à fonte Eloísta (E), que relatam a “árvore do conhecimento”.

Gunkel (1901 apud WESTERMANN, 1984) defende a existência de dois relatos javistas, mas trata da “Árvore da Vida” como algo independente e separado harmonizado ao fio narrativo principal. Propõe uma nova abordagem para o estudo do estágio pré-literário da história, baseado no reconhecimento da linha de demarcação da tradição oral e na avaliação da unidade narrativa. Segundo o autor, o extrato de Gn 2-3 forma um tecido composto por duas tradições: uma história sobre o paraíso e a expulsão dele; e uma espécie de história sobre a criação. Apesar do conceito de “unidade” abordado pela crítica literária, Gunkel utiliza a palavra para designar, de forma ampla, a subsistência de Gn 2-3 como histórias independentes narradas pela tradição oral no estágio pré-literário.

O cenário original da vida de cada uma dessas narrativas independentes em Gênesis 2 e 3 reside no passado remoto. Elas pertencem a um ciclo de narrativas sobre a criação da raça humana que, ao mesmo tempo, deve ter sido de maior significado para a comunidade. Podemos tirar essa conclusão da variedade e número de relatos da criação que ainda se conservam como fragmentos. Quanto à tradição oral, sua extensão e suas etapas, podemos apenas fazer conjecturas. O que é certo é que a criação da humanidade foi um fluxo independente de tradições com grande número de variações e motivos distintos da criação do mundo, e que deve estar conectada com eventos definidos na vida de pessoas no passado distante [...] (WESTERMANN, 1984, p. 196)

Acerca do desenvolvimento da tradição oral, Westermann (1984, p. 196) afirma que as duas partes narradas nos capítulos 2 e 3 de Gênesis são representativas dos dois principais grupos de narrativas sobre a criação humana: um grupo estava preocupado com a criação real dos seres humanos, e o outro, com o sentido da existência humana, mais especificamente com o estado de criatura e suas limitações. O autor javista selecionou essas duas narrativas das muitas conhecidas e as compilou em uma unidade, porque o produto lhe pareceu adequado para introduzir a primeira parte de sua obra, a saber, o relato da história primeva. Inserida em uma obra maior, a narrativa dos dois capítulos assume uma nova função, em que a criação do homem e da mulher, sua queda e expulsão do paraíso, é retomada na concepção histórica centralizada na aliança de Deus com a nação de Israel e seus ancestrais.

Nesse sentido, o conteúdo de Gn 2-3, enquanto parte da história primeva, assume novo significado: a apresentação do pacto entre Deus e Israel tendo como pano de fundo uma atividade universal em relação a toda a humanidade. O ser humano, criado com suas limitações, participa da história particular do povo de Deus. A intenção do autor javista, ao narrar a história primeva, seria de atribuir

sentido à ação de Deus para com a humanidade em geral, contrastando a maldição decorrente da queda humana no paraíso com as bênçãos prometidas ao seu povo, descritas a partir de Gênesis 12.

A sessão literária Gênesis 2,4b-2,25 integra a tradição javista devido ao uso sistemático do título divino composto *Yahweh Elohim*, que também pode ser atribuído a uma revisão tardia do texto. Não se trata simplesmente de um segundo relato da criação, pois o paralelismo com a narrativa de Gênesis 1,1-2,4a é somente parcial. Trata-se da narração da formação do homem e da mulher unida a uma outra sobre o paraíso e a queda. Portanto, há pelo menos duas grandes tradições narrativas: a que aborda a criação do homem e da mulher, a saber, a antropogonia (Gn 2,4b-8 e 18-24); e a que trata do paraíso e da queda (Gn 2,9-16 e 3). A existência de um jardim em ambas as narrativas pode ter ajudado o autor final a reuni-las em um conjunto coeso, embora as proposições pareçam diferentes: a descrição de um solo que o homem deve cultivar, em Gn 2,8, comparada ao relato de um jardim de delícias que não precisa de cultivo, haja vista a punição divina em decorrência da falta grave cometida pelo casal humano, enunciada em Gn 3,17. O elemento de unificação dos dois relatos fica claro na passagem curta de Gn 3,22.24, em que Deus guarda a entrada do jardim para impedir o acesso do ser humano às duas árvores, mencionadas anteriormente em Gn 2,9. Aparentemente, o texto não designa uma punição para o homem por uma falta já cometida, mas de uma medida preventiva.

O conjunto narrativo forma um relato colorido e popular que, ao relacionar a origem da humanidade, dos animais e, por implicação, de toda criação, a Deus, objetiva explicar as limitações do homem e da mulher (Gn 3,16-19). A existência da limitação não se identifica com o fato de ser criatura, logo ela não pode ter origem em Deus, a menos que se trate de um castigo infligido em decorrência de uma falta grave cometida pelo primeiro casal humano. Por ser coextensiva ao conjunto da humanidade, a falta deve se situar na origem, a saber, no casal que não apenas é o primeiro da perspectiva cronológica, como também é o princípio de toda a humanidade (WESTERMANN, 1984, p. 190-196).

3.4.4 Criação humana nas narrativas hebraicas

Segundo a Teoria Documentária Clássica, o primeiro volume bíblico, que resume a concepção cosmogônica hebraica, apresenta dois relatos da criação identificados com duas tradições entrelaçadas. O relato mais antigo, oriundo da tradição Javista (simbolizada pela letra J), foi composto no tempo do reinado de Salomão (970-931 AEC) e pode ser encontrado no capítulo II, mais precisamente a partir da segunda metade do verso 4 até o verso 25. Na versão bíblica Almeida Revista e Atualizada (ARA, 2006), lê-se:

Quando o Senhor Deus os criou, não havia ainda nenhuma planta do campo na terra, pois ainda nenhuma erva do campo havia brotado; porque o Senhor Deus não fizera chover sobre a terra, e também não havia homem para lavrar o solo. Mas uma neblina subia da terra e regava toda a superfície do solo. Então, formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente.

E plantou o Senhor Deus um jardim no Éden, na direção do Oriente, e pôs nele o homem que havia formado. Do solo fez o Senhor Deus brotar toda sorte de árvores agradáveis à vista e boas para alimento; e também a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal. E saía um rio do Éden para regar o jardim e dali se dividia, repartindo-se em quatro braços.

O primeiro chama-se Pisom; é o que rodeia a terra de Havilá, onde há ouro. O ouro dessa terra é bom; também se encontram lá o bdélio e a pedra de ônix. O segundo rio chama-se Giom; é o que circunda a terra de Cuxe. O nome do terceiro rio é Tigre; é o que corre pelo oriente da Assíria. E o quarto é o Eufrates.

Tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar.

E o Senhor Deus lhe deu esta ordem: De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás.

Disse mais o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea.

Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todos os animais do campo e todas as aves dos céus, trouxe-os ao homem, para ver como este lhes chamaria; e o nome que o homem desse a todos os seres viventes, esse seria o nome deles. Deu nome o homem a todos os animais domésticos, às aves dos céus e a todos os animais selváticos; para o homem, todavia, não se achava uma auxiliadora que lhe fosse idônea.

Então, o Senhor Deus fez cair pesado sono sobre o homem, e este adormeceu; tomou uma das suas costelas e fechou o lugar com carne.

E a costela que o Senhor Deus tomara ao homem, transformou-a numa mulher e lhe trouxe.

E disse o homem: Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada.

Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne. Ora, um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam. (Gênesis 2,4-2,25)

Fortemente identificada com um estilo popular, com histórias e imagens ingênuas narradas em linguagem antropomórfica, a narrativa representa a mentalidade humana primitiva habituada com o pequeno espaço geográfico que a rodeia. A narrativa Javista poderia introduzir os textos da tradição Sacerdotal (simbolizada pela letra P – do alemão *Priestercodex*), que descrevem a ação magnífica de Deus sob imagens inesquecíveis e apresentam o ser humano como sacerdote da criação (ARTUSO, 2019, p. 54).

Quando o Senhor Deus fez a terra e o céu, não havia ainda nenhum arbusto no campo nem tinha ainda germinado qualquer erva, pois o Senhor Deus não tinha feito chover sobre a terra nem havia ninguém para a cultivar. Só havia uma espécie de fonte que regava a superfície da terra. O Senhor Deus tomou então pó da terra e fez daí um homem: insuflou-lhe nas narinas o sopro de vida e o homem começou a viver. (Gênesis 2,4b-2,7)

O texto Javista, estruturado com muita arte, descreve primeiramente as condições primitivas do mundo precedentes à criação humana. Esse modelo remete a um conjunto de mitos tradicionais sobre a criação de origem vétero-oriental em que o mundo, caracterizado pela falta absoluta de vegetação, precisa de umidade para possibilitar o desenvolvimento da vida vegetal. Tal elemento poderia ser obtido pela captação das águas pluviais ou através da interferência externa para irrigar a terra e torná-la fértil. Caberia, portanto, ao homem providenciar a irrigação. Apesar da narrativa sacerdotal, o ser humano entra em um sistema que não lhe oferece a menor possibilidade de vida, não fosse a interferência divina. As demais criaturas viventes são criadas após o homem, a fim de satisfazer suas necessidades vitais. Quanto à origem humana, o mito javista recorre à tradicional formação do homem a partir do barro que, graças à infusão do hálito vital, se torna um ser vivente (LORETZ, 1979, p. 122-123).

A terminologia “homem” empregada no trecho bíblico alude ao radical hebraico “adam”, derivado de “adamach”, que significa terra, tratando-se de um título coletivo. Quanto à criação do homem e da mulher, o idioma original se utiliza do mesmo étimo (hebraico *ish* -homem e *isha* -mulher) no intuito de indicar a natureza de igualdade entre os dois. A origem da mulher a partir da extração de uma costela masculina pode indicar possível paralelismo com o poema sumério “Dilmun”, no qual a deusa Ninti fora criada para curar a costela do deus Enki. O nome da deusa, inclusive, significa “senhora da costela” ou “senhora criadora da vida”, assinalando

certa semelhança com o texto bíblico narrado em Gênesis (KRAMER, 1963, p. 172-173).

A outra tradição a que se atribui a primeira narrativa da criação humana está registrada em Gênesis 1,1-2,4a e liga-se à fonte Sacerdotal, na qual o homem constituía a sétima e última obra divina no esquema de sete dias criativos. Trata-se de uma narrativa de teor mais abstrato e teológico, que pretende atribuir uma classificação lógica dos seres segundo um planejamento organizado e executado em um quadro de seis dias, sendo o sétimo dedicado ao descanso. A nova exposição do texto revela que o homem assume um caráter relativo em relação a Deus.

Por fim Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele mande sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os grandes animais da terra e sobre os animais pequenos que se movem e rastejam sobre a terra. Foi assim que Deus criou o homem à sua imagem. Criou-o à sua semelhança. Criou-os homem e mulher. Depois abençoou-os dizendo-lhes: crescei e multiplicai-vos, povoai e dominai a terra...” (Gên.esis1,26-28)

O autor bíblico se utiliza de uma linguagem marcante para expressar o caos primitivo e a ausência de vida antes do início do processo criativo. Pode-se recordar a potência mesopotâmica Tiamat no sentido de designar a massa informe das águas primordiais quando o autor menciona o termo “abismo”, tradução do hebraico *tehom* (TAVARES, 1973, p. 52). Sobre a face das águas, adejava o espírito (“vento” ou “sopro”) como uma ave que sobrevoa seu ninho para aquecer e alimentar seus passarinhos. Nesse sentido, o espírito de Deus adeja sobre o abismo para gerar vida.

Embora a expressão pareça não ser clara, o texto afirma que o homem foi criado à imagem e semelhança do criador. Provavelmente, o vocábulo “imagem” descreve a aparência material, enquanto “semelhança” se refere à dimensão espiritual ou ainda alude ao domínio humano sobre toda a criação divina.

3.5 Comparação entre os mitos da criação do Antigo Oriente Próximo

A seguir, apresenta-se um quadro comparativo que destaca as semelhanças e contrastes entre elementos constitutivos da criação humana segundo as tradições mitológicas do Antigo Oriente Próximo, a saber, as narrativas do Livro dos Mortos do

Antigo Egito, do poema épico mesopotâmico *Epopéia de Gilgamesh*, do poema babilônico *Enuma Elish* e da narrativa Javista de Gênesis 2,4b-2,25.

Quadro 1 – Comparação entre os elementos dos mitos da criação humana do Antigo Oriente Próximo

	Livro dos Mortos (Heliópolis / Antigo Egito)	<i>Epopéia de Gilgamesh</i> (Suméria / Mesopotâmia)	<i>Enuma Elish</i> (Babilônia / Mesopotâmia)	Gênesis 2,4b-2,25 (narrativa Javista / Israel)
Propósito	Formar uma realeza totalmente estruturada nas relações de parentesco “Todos esses deuses formam parte da narrativa sobre a origem e surgimento de uma realeza totalmente estruturada na base do parentesco” (CAMPAGNO, 2006, p. 21)	Assumir o trabalho árduo outrora desempenhado pelos deuses inferiores (<i>igigi</i>) “Eu suprimi a vossa tarefa tão penosa, e o vosso trabalho foi ao homem que eu o impus. Vós transferistes as queixas para a humanidade: por vós eu desliguei o jugo, estabeleci a liberdade” (LABAT, 1970, p. 26)	Prestar serviços subordinados aos deuses, para que estes conseguissem administrar melhor o céu e a terra “Marduk concebeu a ideia de um ser, o homem, a ser criado com sangue e ossos e a quem se encarregaria de servir aos deuses, liberando-os de seus trabalhos para que melhor administrassem o céu e a terra” (ARAÚJO, 2022, p. 6)	Cultivar e guardar o jardim do Éden, dominar sobre os animais criados por Yahweh “Yahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar (...) 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” (Gênesis 2,15;19 – BÍBLIA DE JERUSALÉM)
Contexto	Após planejar e criar todo o cosmo com o poder da pronúncia de sua palavra, o	Após a revolta dos deuses inferiores (<i>igigi</i>), oprimidos pelo trabalho pesado de	Os deuses delegam poderes a Marduk, que vence a batalha contra o revoltoso	Depois de criar a terra e o céu, Yahweh plantou um jardim em Éden e ali colocou

	autoexistente deus Re percebe que um de seus olhos estava vagando fora de seu corpo “Muitos são os seres que saíram da minha boca antes de o céu, a terra, o campo e os répteis serem criados no seu lugar [...] Eu planeei no meu próprio coração e veio então à existência uma multidão de formas de seres, as formas das crianças e as formas dos seus filhos” (PRITCHARD, 1955, p. 3)	subsistência, as divindades superiores (<i>Annunanki</i>) decidem criar a humanidade para substituir a mão-de-obra “És tu, ó Geradora, que serás a criadora da humanidade, criando o ser humano, para que ele suporte o jugo da função imposta por Enlil, para que o homem assuma o duro trabalho do deus” (LABAT, 1970, p. 26)	Tiamat e sacrifica o chefe dos rebeldes Kingu para, com o seu sangue, criar a humanidade “Marduk então convocou os deuses e ordenou que lhe dissessem, sob juramento, quem concebeu a revolta e levou Tiamat a desejar a guerra” (ARAÚJO, 2022, p. 6)	o homem que modelara para o cultivar e o guardar “No tempo em que Yahweh Deus fez a terra e o céu(...) plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara” (Gênesis 2,4b;8 – BÍBLIA DE JERUSALÉM)
Agente(s) criativo(s)	Deus-sol Re (ou Atom) cria o ser humano após se entristecer e chorar (PRITCHARD, 1955; NEGRAES, 1982)	Deus Enki (ou Ea) convoca uma assembleia dos deuses <i>Annunanki</i>, que outorga a criação humana à deusa Nintu “Com a sua carne e o seu sangue, Nintu misturou a argila. Na sequência dos tempos, eles	Deus Enki (ou Ea) cria o ser humano idealizado pelo deus Marduk “E eles denunciaram a Kingu, que foi então amarrado e suspenso diante de Ea, (...) criou o homem imaginado por Marduk” (ARAÚJO, 2022, p. 6)	Deus Yahweh modela o ser humano e o coloca no jardim do Éden “Então Yahweh Deus modelou o homem (...)” (Gênesis 2,7a – BÍBLIA DE JERUSALÉM)

		ouviram o tamburim. Saído da carne do deus ele teve um espírito” (LABAT, 1970, p. 26)		
Modo de criação	O deus-sol Re chorou copiosamente sobre seus membros ao perceber que um de seus olhos havia fugido “Eles trouxeram-me o meu olho com eles. Depois de eu ter juntado os meus membros, chorei sobre eles” (PRITCHARD, 1955, p.3)	A deusa Nintu misturou argila, saliva dos deuses e a carne e sangue do deus decaído Wê, morto na assembleia “Com a carne e o sangue deste deus, que Nintu misture a argila a fim de que deus mesmo e o homem se encontrem mergulhados em conjunto na argila (...) ela chamou os grandes deuses Anunnanki, os grandes deuses Igigi que cuspiram sobre a argila” (LABAT, 1970, p. 26)	O chefe dos revoltosos, o deus Kingu, foi amarrado e suspenso diante de Ea, que ordenou que cortassem suas veias e criassem o homem a partir do sangue jorrado “E eles denunciaram a Kingu, que foi então amarrado e suspenso diante de Ea, e este ordenou que se lhe cortassem as veias, e do sangue jorrado criou o homem imaginado por Marduk” (ARAÚJO, 2022, p. 6)	Yahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou o hálito de vida em suas narinas e o tornou um ser vivente; tomou a costela do homem e modelou uma mulher “Então Yahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente (...) Depois, da costela que tirara do homem, Yahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem” (Gênesis 2,7;22 – BÍBLIA DE JERUSALÉM)
Material(is) empregado(s) na criação	Lágrimas do deus-sol Re (ou Atom) “Foi assim que	Mistura de argila, saliva dos deuses, carne e sangue do deus decaído Wê	Sangue do deus decaído Kingu, chefe dos deuses rebeldes	Argila do solo e o hálito de vida insuflado por Yahweh nas

	vieram à existência os homens, a partir das lágrimas que saíram do meu olho” (PRITCHARD, 1955, p. 3)	“Com a sua carne e o seu sangue, Nintu misturou a argila (...) Depois que Nintu amassou essa argila, ela chamou os grandes deuses Anunnanki, os grandes deuses Igigi que cuspiram sobre a argila” (LABAT, 1970, p. 26)	“(…) do sangue jorrado criou o homem imaginado por Marduk” (ARAÚJO, 2022, p. 6)	narinas do homem; e a costela tirada do homem e modelada para criar a mulher “Então Yahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente (...) Depois, da costela que tirara do homem, Yahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem” (Gênesis 2,7;22 – BÍBLIA DE JERUSALÉM)
--	---	---	--	--

Fonte: Quadro do autor Athos Aires

3.6 Contribuição dos relatos mitológicos para a compreensão da origem do ser humano

Mesmo que a expressão mítica seja carregada de significativos traços culturais delineados por sistemas religiosos de passado imemorial, seria um erro afirmar trata-se de um gênero literário anacrônico e sem valor histórico. O mito ainda é uma realidade presente alicerçada sobre a força da crença humana. Não obstante, uma infinidade de mitos, antigos e modernos, ainda é difundida, seja porque as comunidades continuam crendo em sua validade ou porque ajudam o ser humano a atribuir uma carga de sentido e significação às coisas ao seu redor. A crença

humana nos mitos estabelece, portanto, uma sintonia com as potencialidades espirituais da vida (SANCHES, 2007, p. 5).

Constitui uma possibilidade válida aceitar as expressões míticas e ao mesmo tempo as teorias científicas atuais, intuindo compreender o funcionamento da natureza e o sentido de sua existência, ou seja, como a humanidade chegou até o presente e qual o sentido de sua existência. Embora por vezes sejam objetos de contradições, teorias e mitos, ciência e religião, se tornam campos do conhecimento complementares, presentes em toda história humana. Tanto a humanidade dos tempos pré-históricos, como contemporânea, continua a construir e a destruir teorias e mitos, “sempre que o conhecimento exigir um método mais adequado ou uma crença mais bem fundamentada”. Contudo, vale destacar que, na perspectiva cronológica, as teorias científicas são abandonadas mais regularmente do que as crenças.

Por representar uma perspectiva de realidade nem sempre coincidente com a visão defendida pela sociedade científica atual, os mitos sofreram contínuas releituras após o advento científico. Por fundamentar a crença monoteísta quanto à origem humana, o mito bíblico de Adão e Eva passou a ser interpretado por grupos cristãos em um sentido mais teológico e menos literal, a fim de afirmar a liberdade divina e o poder de sua palavra, instâncias decisivas no contexto da criação. Dessa forma, pode-se inferir que a intenção do conceito bíblico de criação não seria defender a formação dos cosmos, mas destacar a decisão de construir sentido de existência frente ao pertencimento a Deus.

Os relatos antigos estabelecem um vínculo com as teorias científicas ao apresentar uma determinada ordem na criação e na natureza, oposta ao caos. Permite-se inferir que se existe ordem, logo se torna viável a compreensão, o estudo e a análise da natureza. As pesquisas científicas são possíveis graças à organização universal, compreensíveis à capacidade intelectual da humanidade. A tarefa de responder como a compreensão do universo pode ser perfeitamente acomodada à mente humana pode ser outorgada ao mito, cuja perspectiva pode atribuir um sentido mais amplo à indagação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao narrar as origens cósmica e, em particular, a humana, os autores bíblicos encontraram possivelmente inspiração em fontes cosmogônicas de outros sistemas religiosos desenvolvidos no Antigo Oriente. Segundo Tavares (1973, p. 52), as semelhanças, que aparentemente são maiores com a mitologia mesopotâmica do que com a egípcia, provavelmente deriva de um estágio pré-literário de tradições comuns que representavam a criação de forma variável.

Não seria possível que os mitos egípcio e mesopotâmico, com quem os hebreus tiveram prolongado contato intercultural, fossem ignorados pelos autores que deram forma literária ao relato de Gênesis. Entretanto, na medida em que suas narrações são constituídas, no plano literário, por um colorido mítico, seu valor particular reside na transmissão de uma mensagem original, que apresenta uma nova concepção de Deus, seus propósitos universais e seu relacionamento com a humanidade, em especial com a nação hebraica.

Cabe ressaltar que os escritores bíblicos não imitaram servilmente as tradições religiosas de outras culturas orientais, antes repensaram tais heranças culturais, adaptando-as às tradições de seu povo a fim de salvaguardar sua fé monoteísta. Por conseguinte, a criação deixa de ser concebida como fruto de conflitos entre divindades rivais para ser efeito da poderosa palavra criadora de Deus.

Enquanto nas civilizações situadas na região do Antigo Oriente Próximo, dentre as quais a mesopotâmica e a egípcia, havia a crença na existência de várias entidades criadoras, a narrativa Javista (J) de Gênesis 2,4b-2,25 estabelece uma divindade suprema que decide criar os seres humanos por iniciativa própria. A criação humana não é apresentada como resultante da luta de divindades entre si ou contra as potências do caos, mas ganha vida pelo soprar do espírito (do hebraico *ruach*) proveniente de Deus.

As narrações descritas no primeiro capítulo de Gênesis resgatam ainda a dignidade do ser humano, criado à imagem e semelhança do Deus que lhe insufla o hálito da vida, e não a partir das lágrimas ou do sangue divino, como defendiam as mitologias egípcia e mesopotâmica da criação. Embora reconheça que dependa de Deus e deva obedecê-lo para experimentar a liberdade segundo a aliança proposta

por ele, o ser humano deixa de ser concebido como um escravo, forçado a trabalhar a serviço dos deuses. Constitui a obra prima da criação, encarregada de exercer domínio sobre a terra e os seres vivos.

De acordo com Pontes (2010, p. 94), a narrativa Javista de Gênesis 2,4b-2,25 constitui uma denúncia a toda espécie de escravidão ao afirmar que os seres humanos foram criados segundo a liberdade de que o Criador usufrui. Segundo o autor, trata-se de uma crítica assídua às opressões a que o povo hebreu foi subordinado durante os períodos de cativeiro e exílio.

Tanto o homem como a mulher assumem elevada dignidade como fonte de vida na sociedade, fundada sobre a força do amor humano demonstrado no verso: “Esta é agora osso dos meus ossos e carne da minha carne” (Gênesis 2,23). Desta plena relação de correspondência entre homem e mulher, atribuída ao fato de que ela fora plasmada de uma parte dele, ambos se deparam tão fortemente atraídos um pelo outro, face este novo amor, que até o amor pelos próprios filhos e pais se mostra enfraquecido (LORETZ, 1968, p. 131).

Embora o avanço do conhecimento científico tenha proporcionado melhorias na qualidade de vida, o ser humano segue na busca de um sentido para responder suas aspirações mais íntimas. Encontra no sistema religioso um suporte espiritual que lhe possibilita construir valores morais e atribuir um novo sentido para a vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Livros

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

A Epopeia de Gilgamesh. Tradução de Carlos Daudt de Oliveira. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ABUSCH, Tzvi. Ghost and god: some observations on a Babylonian understanding of human nature. In: Baumgarten; Assmann; Stroumsa, orgs., **Self, soul and body in religious experience**, p. 371.

APOLÔNIO DE RODES. **Os Argonautas de Apolônio de Rodes, e a tradição literária.** CODEX: Revista de Estudos Clássicos, 2009; p. 36.

ARENHOEVEL, Diego. In: **Assim se formou a Bíblia.** São Paulo: Paulinas, 1978; p. 57.

ARTUSO, Vicente. A relação: Deus, ser humano e todo ser vivo em Gn 1-11. In: Luiz Alexandre Solano Rossi (Organizador) **Teologias do Antigo Testamento. Liberdade, Justiça e Solidariedade.** São Paulo: Fonte Editorial, 2019.

ASSMANN, John. **The search for God in Ancient Egypt** . Ithaca: Cornell University Press, 2001; p. 112.

AYMARD, André. **O oriente e a Grécia antiga.** Rio de Janeiro: DIFEL, 1977.

BAHRANI, Zainab. **The Graven Image.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003; p. 121-148.

BATTO, Bernard F. **Slaying the dragon: mythmaking in the biblical tradition.** Louisville: Westminster John Knox, 1992; p. 52.

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

BRISSON, Luc. **Introdução à Filosofia do Mito** / Luc Brisson; tradução José Carlos Baracat Junior. – 2. edição revisada e aumentada. São Paulo: Paulus, 2014. – (Coleção cátedra) título original: Introduction à la Philosophie du Mythe; p. 15-17.

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.

BULTMANN, Rudolph. **Jesus Cristo e Mitologia**. Trad. de Daniel Costa. São Paulo: Editora Novo Século, 2003; 80 p.

CHILDS, Brevard. S. **Old Testament theology in a canonical context**. Philadelphia: Fortress, 1985; p. 255.

CONTENEAU, Georges. **A civilização de Assur e a Babilônia**. Coleção Grandes Civilizações Desaparecidas. Editora Otto Pierre, 1979; 398 p.

CORDENAU, Georges. **A vida cotidiana na Babilônia e na Assíria**. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 1968.

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).

CROWFORD, Jackson. **The Poetic Edda**. Hacket Publishing Company, 2015; 392 p.

CURTIS, Edward M. **Man as the image of God in Genesis in light of ancient Near Eastern parallels**. Ann Arbor: University Microfilms, 1984; p. 80-90.

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

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: A essência das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

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

ERICKSON, Millard J. **Teologia sistemática** / Millard J. Erickson; tradução de Robinson Malkomes, Valdemar Kroker, Tiago Abdalla Teixeira Neto. São Paulo: Vida Nova, 2015; 1232 p.

FLAMARION, Ciro Cardoso S. **O Egito antigo**. São Paulo: Ática, 1986; p. 63-65.

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).

FOX, Robin L. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, Alan K.; WOOLF, Greg. **Cultura escrita e poder no mundo antigo**. São Paulo: Ática, 1998; p.154-182.

FRANKL, Viktor E. **Psicologia profunda e dimensão antropológica**. Berlim, 1967; p. 344.

FRANKLIN, Timothy J. **Apostila de Velho Testamento**. Natal: SIBB, 2016.

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

FREUD, Sigmund. **Palestras de introdução à Psicanálise**. Londres, 1940; 294 p.

GLEISER, Marcelo. **A dança do Universo: Dos Mitos de Criação ao Big-Bang**. São Paulo: Companhia de Bolso, 1997; p. 4-16.

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

GRAVES, Robert; PATAI, Raphael. **Los mitos hebreos**. El libro del Génesis. Buenos Aires: Editorial Losada, 1969.

GREENFIELD, J. C. **Un rite religieux araméen et ses parallèles**. Librairie Lecoffre, 1973; p. 46-50.

GRELOT, Pierre. **Homem, quem és?** Os onze primeiros capítulos do Gênes. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1982. 87p. (Cadernos Bíblicos, 4) EBi/GREh/1982.

GUNKEL, Hermann. **Creation in the Old Testament (Issues in Religion and Theology)**. In: ANDERSON, Bernhard W. (Ed.). Filadélfia, Fortress, 1984; p. 25-52.

HEITLER, W. **Schöpfung, die Öffnung der Naturwissenschaft zum Göttlichen**. Tradução de Antônio Augusto Tavares. Berlim, 1967; 722 p.

HERÓDOTO. **Histórias - Livro II – Euterpe**. Trad. de Maria Aparecida de Oliveira Silva. Editora Edipro, 2016; 160 p.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.

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.

KATZ, Dina. **The image of the netherworld in Sumerian sources**. Bethesda: CDL, 2003; p. 56.

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

KRAMER, Samuel N. **A história começa na Suméria**. Lisboa, 1963; p. 172-173.

LABAT, René *et. al.* **Les Religions du Proche-Orient, textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques—hittites**. Trad. de Antônio Augusto Tavares. Paris: Fayard-Denöel, Collection Le trésor spirituel de l'humanité, 1970; 583 p.

LAMBERT, Wilfred G. **Babylonian Creation Myths**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.

LAMBERT, Wilfred G. The theology of death, in: B. Alster, org. **Death in Mesopotamia**. Copenhagen: Akademisk, 1980; p. 53-66.

LÄPPLE, Alfred. **A Bíblia hoje: documentação de história, geografia, arqueologia**. São Paulo: Paulinas, 1979.

LARA PEINADO, Federico. **Enuma Elish: poema babilônico da criação**. 2. Ed. Madrid: Editorial Trotta, 2008. Macintyre. São Paulo: Paulus; p. 116 (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

LISMAN, Jan J. W. **Cosmogony, Theogony and Anthropogeny in Sumerian Texts**. Munster: Ugarit-Verlag, 2013; Vol. 409; 422 p.

LIVERANI, Mario. **Antigo Oriente: história, sociedade e economia**. Trad. de Ivan Esperança Rocha. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016; p. 45-46.

LORETZ, Oswald. **Criação e mito: homem e mundo segundo os capítulos iniciais de Gênesis**. São Paulo: Edições Paulinas, 1979; p. 5-49.

MONTEIRO, Aldora et al. **A visão da mulher na antropologia: mitos da criação e crenças em relação à gravidez**. São Paulo: Millenium, 2016; p. 38-50.

O LIVRO DOS MORTOS DO ANTIGO EGITO. Tradução de Edith de Carvalho Negraes. São Paulo: Hemus, 1982. 356 p.

PRITCHARD, James. **Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament**. Tradução de Antônio Augusto Tavares. Princeton, 1955; p. 3-11.

PULGA, Rosana. **Beabá da Bíblia**. Coleção Bíblia na mão do povo. Editora 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**. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002, 324 p.

REINKE, André D. **Os outros da Bíblia: história, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino**. Editora Thomas Nelson, 1ª Edição, 2019; 352 p.

REIS, João C. **O Livro de Lao Zi**. Lisboa: Vento Sul, 2004.

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

SANCHES, Mario A. **Origem da vida: Uma perspectiva mitológica**. Edição especial Scientific American Brasil, v. 7, 2007; p. 9-15.

SCHÖKEL, L. Alonso. A palavra inspirada. Composição literária na bíblia. **A Bíblia à luz da ciência da linguagem**. São Paulo: Loyola, 1992; p. 161.

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

SILVA, Severino Celestino e AZARIA, Gad. **Bereshit: Deus e a criação**. João Pessoa: Ideia, 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).

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

TAVARES, Antônio Augusto. **A criação do homem nos mitos das origens**. DIDASKALIA, v. 008. Lisboa: 1978; p. 35-54.

TRAUNECKER, Claude. **Os deuses do Egito**. Trad. de Emanuel Araújo. Paris: PUF, 1995; 4ª Edição; p. 30-72.

TSUMURA, David Toshio. **Creation and destruction: A Reappraisal of the Chaostkampf Theory in the Old Testament**. Eisenbrauns, 2005.

VAN DER TOORN, Karel. **Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life**. Leiden: Brill, 1996; p. 115.

VAN DIJK, J. **Civilizations of the ancient Near East**. In: J. M. Sasson (Ed.), Vol. 3, 1697. Myth and Mythmaking in Ancient Egypt, 1995.

VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** Ensaio sobre a imaginação constituinte. Tradução de Horácio González e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983; p. 27-29.

VOGEL, Arno. **A vida sexual no Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1974; p. 95-119.

VON RAD, Gerhard. **Genesis**. Auflage: Ed. Paideia, 1978; 606 p.

VV. AA. **A Criação e o Dilúvio segundo os textos do Oriente Médio Antigo**. São Paulo: Paulinas, 1990 (Documentos do Mundo da Bíblia, v.7).

WALTON, John H. **O pensamento do Antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento**: introdução ao mundo ocidental da Bíblia hebraica/ John H. Walton; trad. de Marcos Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2021; 416 p.

WATSON, Rebecca S. **Chaos Uncreated**. A Reassessment of the Theme of "Chaos" in the Hebrew Bible. New York: Walter de Gruyter, 2005.

WESTERMANN, Claus. **Genesis 1-11: A Continental Commentary**. Mineápolis: Casa de Publicação Londres e Augsburg, 1984.

WILKINSON, Philip; PHILIP, Neil. **Guia ilustrado Zahar: Mitologia**. Trad. de Áurea Akemi. Revisão de Miriam Sutter. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009; p. 226-227.

WINTER, Irene J. **Art on empire: the royal image and the visual dimensions of Assyrian ideology**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003; p. 373-376.

WOLFF, Hans W. **Antropology of Old Testament**. Philadelphia: Fortress, 1974; p. 10. [ed. em português: *Antropologia do Antigo Testamento*, ed. rev. e atual., tradução de Antônio Steffen. São Paulo: Hagnos, 2014].

Artigos

BRANDÃO, Jacyntho L. **No princípio era a água**. Belo Horizonte: Revista UFMG, v. 20, n.2, 2013; p. 22-41.

CARVALHO, Ulisses Q.; COSTA, Valeriano dos S. **O cosmos bíblico e sua representação no esquema do tabernáculo**. São Paulo: Revista Caminhando, o v. 24, n. 2, 2019; p. 113-123.

DORNELES, Vanderlei. **A tradição das origens: revisões na teoria de Gunkel e a antiguidade da narrativa da criação**. São Paulo: Revista Rever, v. 21, n. 2, 2021; p. 29-44.

DRESCH, Paulo Cesar. **A influência das primeiras civilizações do Oriente próximo na construção da religião do povo hebreu**. Vitória: Revista Unitas, v. 6, n. 2, 2018; p. 95-109.

PONTES, Antonio Ivemar da Silva. **A “Influência” do Mito Babilônico, Enuma Elish, em Gênesis 1,1-2,4a**. Orientador: Cláudio Vianney Malzoni. Universidade Católica de Pernambuco, Pró-reitoria Acadêmica, 2010; 100 p.

SALES, José C. **A criação do mundo no Gênesis, na cosmogonia hermopolitana e na teologia menfita**. Niterói: Periódicos UFF, n. 27867, 2018; p. 8-28.

Bíblias

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Almeida Revista e Atualizada**. Barueri: SBB, 2006; 1728 p.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Palavras-Chave Hebraico-Grego**. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

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. **Bíblia de Referência Thompson**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e corrigida. Compilado e redigido por Frank Charles Thompson. São Paulo: Vida, 1992.

Dicionários

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

CHAMPLIN, Russel Norman. **Novo Dicionário Bíblico Champlin**. São Paulo: Editora Hagnos, 2020; 5431 p.

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

MICHAELIS, Henriette. **Dicionário Michaelis**. Editora Melhoramentos: 2023. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/mito>. Acesso em: 20/jun/2023.

Comentários

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.

FARMER, Willian R. **Comentário Bíblico Internacional**. Comentário 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.

Internet

ARAÚJO, Waldísio. O Enuma Elish, poema babilônico da criação do mundo. Academia. Disponível em: https://www.academia.edu/19137587/O_Enuma_Elish_poema_babil%C3%B4nico_da_cria%C3%A7%C3%A3o_do_mundo. Acesso em: 22/jun/2023.

CAMPAGNO, Marcelo. Curiosidades do Egito Antigo: mitos, deuses e os segredos das pirâmides. National Geographic Brasil. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/historia/2022/03/curiosidades-do-egito-mitos-deuses-e-os-segredos-das-piramides>. Acesso em: 22/jun/2023.