

## 5

### Gn 1,1-3 como prólogo da Cosmogonia de Inauguração do Templo de Jerusalém

*No princípio do criar de ʾĕlōhîm os céus e a terra, então a terra estava uma desolação e um deserto, pois treva (havia) sobre as faces d(o) abismo e um vento tempestuoso soprava sobre as faces das águas. Então disse ʾĕlōhîm: ‘seja a luz’, e a luz foi.*

#### 5.1

##### A retórica discursivo-narrativa de Gn 1,1-3

A retórica discursivo-narrativa de Gn 1,1-3 constitui-se de uma inclusio propositivo-descritiva, no interior da qual situa-se um parêntesis de circunstância. A inclusio corresponde à declaração categórica: “no princípio do criar de ʾĕlōhîm os céus e a terra, então disse ʾĕlōhîm: ‘seja’ a luz”, e a luz foi”, ou, dito de outro modo: “quando ʾĕlōhîm começou a criar os céus e a terra, então ʾĕlōhîm disse: ‘seja a luz’, e a luz foi”. A inclusio descreve o início do gesto criador de ʾĕlōhîm, que consiste, todo ele, em duplo sentido, de um lado, em haurir a possibilidade genética das águas e do abismo, que guardam dentro de si, em potência, a criação, e, de outro, superar, por via do enfrentamento, a resistência da treva e do vento.

A dupla relação entre o gesto criador da divindade e a plataforma original sobre a qual ela opera está pressuposta na tradição cosmogônica próximo-oriental, e, não seria de outra forma, encontra-se descrita parenteticamente no v. 2. Aí, uma série de circunstâncias – cosmogonicamente clássicas no contexto próximo-oriental – são marcadas como instaladas e operantes no momento em que a divindade começa sua obra. Não se deixe passar – o conjunto das ocorrências dos

termos-chave de Gn 1,1-3 na Bíblia Hebraica ratificam, corroboram, homologam a mesma percepção.

Primeiro: afirma-se que a terra, objeto último da criação, constitui, nesse momento, uma desolação e um deserto. Desolação, porque está destruída, e, deserto, porque – em tese<sup>1</sup> – está desabitada.

Segundo: afirma-se que a terra – expressão geopolítica – desolada e deserta, hipostasia-se, miticamente, no mitoplasma cosmogônico das águas originais e do abismo, sinônimos. Ou seja, “a terra” de Gn 1,2a identifica-se com as águas e o abismo de 2b. Em 2a, história – a terra destruída. Em 2b, mito – as águas cosmogônico-potenciais, de onde saem as cidades, quando criadas, e para onde retornam, quando destruídas. Quando se diz “terra”, diz-se geopoliticamente. Quando se diz “águas” e “abismo”, diz-se mitoplasticamente.

Terceiro: afirma-se que “a terra” está uma desolação e um deserto por causa da treva e do vento – tempestuoso – que põem-se/atuam sobre ela, a cidade, mas, já, agora, não mais a cidade, mas sua hipóstase mitoplástica, “as águas/o abismo”.

Quarto: pressupõe-se que a “criação”, para que aconteça, deve começar pela expulsão dessa “treva” – e desse “vento” –, providência necessária para que as “águas”, por conseguinte deixadas em estado de repouso, possam sofrer passivamente as rotinas de separação narradas no corpo principal da cosmogonia.

Quinto: evidencia-se que a evocação da luz, por parte da divindade, tem por objetivo essa fundamental intenção – expulsar a treva para os limites até aonde as fronteiras da criação não de se estender. É dentro dessa fronteira estabelecida pela “luz” – lá fora, a “treva”, rondando – que a “criação” é construída.

Essa é a condição mitoplástica de Gn 1,1-3. O mito tem, aí, a função fenomenológico-religiosa de emprestar à “criação” – gesto e ação humana em função de instalar uma sociedade e seus equipamentos sócio-funcionais – o caráter sagrado, logo, “real”, logo, político, que a cosmogonia concede à retórica mítico-civilizatória.

Esse mito, contudo, constitui “apenas” hipóstase de fenômenos histórico-sociais presentes no horizonte de produção da narrativa, que, a seu tempo e modo, tem a função de não apenas os representar – também isso – mas de legitimar a sua superação político-social. Os elementos retóricos discursivo-narrativos dão conta

---

<sup>1</sup> Cf. R. P. CARROLL, *The Myth of the Empty Land*, p. 85.

da seguinte expressão.

Primeiro, “os céus e a terra” equivalem à abóbada – a “redoma”, a οἰκουμένη – civilizatória e existencial, ou seja, o conjunto constituído pela “terra”, na condição de plataforma fixa sobre a qual erguem-se a sociedade e seus equipamentos recém-construídos, pelos “céus”, na condição de abóbada fixa e dura, estendida sobre a sociedade e seus equipamentos, e, pela própria sociedade em si, instalada nesse espaço circunscrito, em cima, pelos “céus”, e, embaixo, pela “terra”.

Segundo, a “terra” constitui, então, não a expressão moderna do “globo terrestre” – conseqüentemente, nenhuma referência à moderna concepção do “Universo” pode ser daí apreendida, se a leitura da cosmogonia pressupõe captar o seu sentido histórico-social rigorosamente original – e mormente se em seu *Sitz im Leben*. A “terra” tem, aí, o mesmo sentido que, por exemplo, aquele em que o termo aparece nas “promessas” a Abraão, como referência ao solo pátrio da “futura” nação israelita<sup>2</sup>. Não se trata de um conceito cosmológico moderno, mas de um conceito geopolítico e social próximo-oriental.

Essa terra encontra-se uma desolação e um deserto, porque, há pouco, ela foi destruída. A “criação” próximo-oriental nada tem de ontológico, e está longe de caracterizar-se por expressões que lhe consagrem aspectos definitivos. Não se trata, absolutamente, de “a” criação, no sentido especulativo, teológico, filosófico, metafísico e ontológico com que a teologia cristã, compreensivelmente, aprendeu a lidar com o tema, herdado traditivamente do trato idealista greco-helênico mais tardio. Trata-se de um conceito histórico-cultural, originado do fato compreensível de que, sendo a “criação” a hipóstase mitoplástica da emergência de uma determinada sociedade<sup>3</sup> (sempre necessariamente constituída por três elementos indissociáveis: equipamento social: as construções concretas, seja a fundação do território como um todo, seja a construção da cidade, do templo e/ou das casas], o governo e o povo), sempre que essa sociedade emerge, seja pela primeira vez (cf. Dn 7,2.17), seja em contextos de restauração (cf. Sl 102,17-19; Is 65,18; Is 44,27-28), após catástrofes naturais ou militares, é uma “criação” – a sua criação – que acontece. E assim também quanto ao lado negativo do acontecimento histórico:

<sup>2</sup> Cf. M. OTTOSSOM, *Eden and the Land of Promise*, in: J. A. EMERTON (ed), *Congress Volume: Jerusalem*, 1986, p. 177-188.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 187.

quando, depois de ter sido construída, essa sociedade é destruída, essa destruição é tomada mitoplasticamente – mítico-traditivamente, mágico-simpaticamente – como *descriação*, ou seja, como o regresso “dos céus e da terra” (a οἰκουμένη) ao seu estado pré-criacional de submersão nas águas cosmogônicas. Depreende-se daí, necessariamente, que, se em Gn 1,1-3, a terra encontra-se uma desolação e um deserto, e se, além disso, encontra-se, ainda, submersa nas águas, isso significa que a “terra” fora destruída, razão pela qual regrediu à sua condição pré-cosmogônica, e jaz tragada pelas “águas”<sup>4</sup>.

Terceiro, quer seja a criação, quer seja a *descriação* – ou seja, quer seja a emergência de uma sociedade, quer seja a sua destruição –, ambas constituem operações humanas. Homens constroem. Homens destroem. E esses homens – que escrevem essas cosmogonias, sabem disso! Quando a criação emerge das águas, isso é assim porque uma sociedade de homens e mulheres construíram uma cidade, uma nação, um templo, uma casa. Quando a criação naufraga, é porque, ou uma catástrofe natural – um terremoto, por exemplo – destruiu a cidade, ou porque uma tragédia nacional – uma invasão militar, por exemplo – destruiu tudo. Se a terra de Gn 1,2a está uma desolação e um deserto, isso significa que ela foi destruída. As forças de destruição da cidade encontram-se referidas na ação contra-criativa da “treva” e do “vento”. Trata-se, contudo, de uma destruição concreta, e ela se refere, nesse caso – hipótese de trabalho da presente Tese – à destruição de Jerusalém, pela Babilônia, culminada em 587/586. Nesse dia, para Jerusalém, a “criação” – a antiga – acabou.

Quarto, o ato de criação de ʔēlōhîm começa quando a terra está uma desolação e um deserto, porque a criação só acontece quando da emergência inaugural de uma civilização, ou quando da reconstrução de uma outra que, já tendo existido, tenha sofrido destruição violenta e total. Jerusalém sofreu uma tal

<sup>4</sup> Para o dizer, bastaria “transformar” a perspectiva com que J. Sailhamer interpreta a palavra “terra” em Gn 1,2. Para ele, aí, diferentemente de no v. 1, onde ela teria o significado “teológico” tradicional, “Universo”, “terra” significa a Terra Prometida de Abraão, que ainda não fora preparada para ele, e que o será, conforme a História de Israel, nos termos narrados nas Escrituras, o atesta (cf. J. SAILHAMER, *Old Testament History*, p. 26). Nos termos desta Tese, dir-se-ia tratar-se, sim, rigorosamente, sim, da “terra de Abraão”, menos um pouco, Jerusalém, mas não “antes” de ser preparada por Yahweh/ʔēlōhîm. Pelo contrário – depois de – para usar um motivo cosmogônico – “Yahweh a ter sacodido até os fundamentos”. Mas, em certo sentido, sim, Seilhamer está certo, já que a “terra” que sairá dessas águas cosmogônicas é, afinal, a Terra de Abraão. Menos um pouquinho – Jerusalém. No momento em que essa Jerusalém emerge das águas cosmogônicas – 515 a.C. – ela é tudo quanto Abraão pode esperar ter. Cf. M. OTTOSSOM, *Eden and the Land of Promise*, in: J. A. EMERTON (ed), *Congress Volume: Jerusalem, 1986*, p. 177-188.

destruição, e agora, ela será reconstruída.

Quinto, em termos histórico-sociais, a “luz” torna-se possível pela autorização persa de reconstrução do Templo de Jerusalém. Dizer que ʔēlōhîm disse que a luz deve re-instalar-se, significa dizer que a cidade deve reconstruir-se, o que significa que os judeus podem reconstruir a cidade, o que significa que a Pérsia autoriza os judeus a reconstruírem a cidade. Para todos os efeitos, a declaração de ʔēlōhîm concentra em si, de uma só vez, a autorização persa, a autoridade de Zorobabel, e a força de trabalho da população judaica. ʔēlōhîm é mesmo a Pérsia<sup>5</sup>.

## 5.2

### Mito como projeção hermenêutica da realidade

Quando Haroldo Reimer concluiu seu artigo da *Fragmentos*, ele escreveu:

Gênesis 1 é uma narrativa mítica que, a partir das experiências históricas de Israel e da utilização de elementos culturais de outras culturas, projeta uma representação contracultural sobre as origens da humanidade desde a perspectiva própria de Israel<sup>6</sup>.

Parte-se de uma proposição desta envergadura, e, agora, amplia-se-lhe, mas para dentro. Tenta-se compreender o que significa essa projeção<sup>7</sup>. O ponto da Fenomenologia da Religião que se retoma é aquele em que se afirma que as

<sup>5</sup> O que se está dizendo é que, em Gn 1,3, quando, mitoplasticamente se faz ʔēlōhîm “dizer a criação”, isso quer fazer mítico-simpaticamente a divindade ser a responsável e a legitimadora da construção do templo, da cidade, da “civilização” de Jerusalém. Ora, uma vez que, no horizonte de produção da narrativa, quem, de fato, “reconstrói” o templo, a cidade, a “civilização” de Jerusalém/Judá é a Pérsia, em termos retóricos, em termos políticos, ʔēlōhîm, aí, consiste, para todos os efeitos histórico-sociais, numa hipótese da Pérsia, a real responsável pelas grandezas construídas.

<sup>6</sup> H. REIMER, “Em um Princípio...” *Sobre a linguagem mítica em Gn 1,1-2,4a*, p. 760. Cf. C. PETERSEN, *Mythos im alten Testament: Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Element in den Psalmen*, p. 36-38.

<sup>7</sup> Para sua função desintegradora tanto quanto integradora, cf. E. LEACH, *Myth as a Justification for Faction and Social Change*, in: R. A. GEORGES, (ed). *Studies on Mythology*, p. 184-198.

elaborações teológico-religiosas são expressões humanas historicamente circunstanciadas e interessadas<sup>8</sup>. Considerando-se seriamente a proposição fenomenológico-religiosa como pressuposto epistemológico, significa então dizer que, no discurso de Gn 1,1-2,4a, respectivamente os v. 1-3, encontra-se um núcleo proposicional humano – e como tal, intencional. Não é acerca de outro tema – e sob outra perspectiva – que se pronuncia E. O. James:

A função do mito consiste em consolidar e estabilizar a sociedade; sobre a base da psicologia da massa e a lealdade inquestionável a um chefe ou a um grupo, dotados de uma autoridade sobrenatural ou quase divina, cumpre seu objetivo como uma força cultural ou uma carta constitucional sociológica<sup>9</sup>.

A Tese assume a condição de Gn 1,1-3, respectivamente Gn 1,1-2,4a, como mito<sup>10</sup>. Com efeito, Gn 1,1-2,4a carrega em si todos os elementos indispensáveis à classificação do conteúdo de uma narrativa como mito<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Cf. M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, p. 23-63.

<sup>9</sup> E. O. JAMES, *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*, p. 110. Com Roland Barthes, por exemplo: “O mito é uma fala (...). Naturalmente, não é uma fala qualquer. São necessárias condições especiais para que a linguagem se transforme em mito (...). Mas o que se deve estabelecer solidamente desde o início é que o mito é um sistema de comunicação, é uma mensagem. Eis porque não poderia ser um objeto, um conceito, ou uma idéia: ele é um modo de significação, uma forma” (R. BARTHES, *Mitologias*, p. 131). Mas “é preciso (...) evitar falar, para as religiões tradicionais, de ‘sobrenatural’, termo que supõe a oposição entre natureza e sobrenatureza própria ao pensamento ocidental” (P. LABURTHE-TOLRA e J.-P. WARNIER, *Etnologia-Antropologia*, p. 199).

<sup>10</sup> Cf. H. REIMER, “*Em um Princípio...*”, p. 745-747; A. S. KAPELRUD, *Mythological features in Genesis chapter 1 and the author's intentions*, p. 178-186; C. WESTERMANN, *A Thousand Years and a Day. Our time in the Old Testament*, p. 8

<sup>11</sup> A condição cosmogônica da narrativa, a ação da divindade, a ambientação do sucesso no mundo das origens – *in illo tempore*; a explicação do “presente” à luz do sucesso inaugural. Expressões relativas a Gn 1,1-2,4a como a de P. TRIGO (*Criação e História*, tomo II, série III, p. 118) – “o texto desmitologiza ao máximo” – ficam a dever. Pedro Trigo imagina que o fato de a narrativa polemizar com os astros – sol, lua e estrelas, o que é então entendido como uma polêmica com as divindades astrais – deva apontar necessariamente para a sua desmitologização. Não é essa, contudo, uma inferência exclusiva. Diferentemente da Assíria, que simplesmente aplica a figura de seu deus Assur ao mito de Marduk – cooptando-o –, o mito cosmogônico de Gn 1,1-2,4a é milimetricamente pensado, projetado e promulgado pelo poder oficial, político-religioso, de Judá. Em que pese tamanha programação ideológica, é ainda assim um mito (cf. J. S. CROATTO, *El Hombre en el Mundo*, p. 19: “el Génesis es el libro que más paralelos mitológicos ha heredado”. Nem por isso Croatto se furta a falar de “mensaje inspirado” (p. 19) e de “historia salutis” (p. 21), o que, no entanto, para Croatto, vê-se revestido de “lenguaje mitológico” (p. 20); polêmico, se comparado a von Rad: “el lenguaje (de Gn 1) es extremadamente a-mítico” (G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, p. 56). Fica-se, contudo, com a declaração de Haroldo Reimer: “narrativa mítica, assumida como testemunho” (H. REIMER, “*Em um Princípio...*”, p. 753). Israel e Judá ter-se-iam eventualmente servido dos mitos comuns dos semitas, e teriam desenvolvido suas próprias composições míticas – Gn 1, por exemplo –, sendo que, entretanto, o “gênio religioso” israelita/judaíta teria convertido em *monoteísmo* o que era *politeísta*, e em *moral* o que era *ímoral* (cf. E. C. BALDWIN, *Types of Literature in the Old Testament*, p. 34, essa última observação por conta e risco do próprio Baldwin). E ainda: “o mito da Criação do começo de Génesis” é obra de

Avançando a discussão sobre a condição de mito de Gn 1,1-3, recorde-se que, com J. S. Croatto, se pode afirmar que o que há de histórico no mito não é o que a narrativa diz plasticamente, “mas a realidade humana *que ele quer interpretar* na forma de uma conexão com o mundo transcendente dos Deuses. Tal realidade histórica está ‘refletida’ no relato mítico”<sup>12</sup>.

Convém precisar-se o sentido da citação Croatto. Ela está inserida na seção Mito e História, segundo o próprio Croatto, “quase no fim da análise do mito”. Ali a discussão desenvolve-se em torno do problema da historicidade do mito, e Croatto afirma que “a alternativa ‘mito/história’ supõe uma falsa visualização do tema”. Nessa altura, Croatto declara:

O mito pretende ser “história verdadeira”, como dizia Rafael Pettazzoni (...), assim como todos os fenomenólogos da religião. Acontece que o mito não está localizado no plano dos acontecimentos contingentes, que são estudados pela historiografia. Sabemos que *imagina* um acontecimento primordial, que evidentemente nunca existiu do ponto de vista da história fática e, portanto, não é um acontecimento recuperável por meio dos monumentos culturais, entre eles, a escritura. O mito pertence a um tempo e um espaço diferentes (...), que não correspondem a (sic) historiografia determinar. O que o mito narra é um *transacontecimento* que tem a função de ser o modelo exemplar de acontecimentos históricos<sup>13</sup>.

---

P, “escrito por um sacerdote” que “indubitavelmente estava familiarizado com a forma que o mito tinha assumido na Babilônia” (BALDWIN, *op. cit.*, p. 35). Os autores que negam a Gn 1,1-3 – Gn 1,1-2,4a – a sua condição de mito, fazem-no pela redução signífica da palavra. Se com isso pretender-se-á afirmar que a narrativa “sacerdotal” não entrevê batalhas entre a divindade e o dragão cosmogônico – e é verdade, não entrevê, plasticamente, ainda que a idéia original esteja presente, mas de forma despersonalizada – isso não significa, absolutamente, que a narrativa não permaneça na dimensão do mito, nem que, como gênero literário, deixe de ser necessariamente classificada como tal. Há por parte desses autores apenas uma clara preocupação: estabelecer a diferença fundamental entre a excepcionalidade visionária de Gn 1,1-2,4a em face da “verdade”, e a ostensiva condição bruta da reflexão mitológica dos povos “pagãos”. Numa palavra: ideologia.

<sup>12</sup> J. S. CROATTO, *As Linguagens da Experiência Religiosa*, p. 301s.

<sup>13</sup> J. S. CROATTO, *As Linguagens da Experiência Religiosa*, p. 301. Antes dele, Michel Meslin já o havia dito, ainda que a Tese tenha se introduzido na retórica do mito por meio da obra de Croatto. A citação de Michel Maslin é relevante: “certamente, o relato mítico se apresenta sob a aparência de um discurso persuasivo, paradigmático. E disso poderia deduzir-se que está *orientado melhor até o futuro do homem que até um tempo primordial*, mais carregado de virtualidades e de potencialidades que de referências a um *passado original*. Para explicar essa realidade que o homem não pode apreender racional e cientificamente, o mito *inventa uma situação*, com frequência personalizada, que localiza em um tempo e um espaço dados. Esta situação adquire, assim, valor de experiência singular. E por conseguinte pode ser proposta como modelo de ação ou como tipo de explicação, e o mito que a propõe resulta, por conseguinte, mediante uma operação de sobredeterminação totalmente análoga à operação simbólica, carregado de um dinamismo apto para suscitar atividades humanas. Poderia dizer-se que um mito é uma história que refere pedagogicamente uma realidade ainda misteriosa a uma experiência singular que explica um estado de coisas existente no cosmos ou relações estabelecidas na sociedade humana” (M. MESLIN, *Aproximación a una Ciencia de las Religiones*, p. 229s).

Noutro lugar, Croatto afirmara que “o mito é um *relato* sobre uma ação ou *acontecimento* dos *deuses*, que se dá no *princípio* (do mundo físico ou da história) e expressa o *sentido* de uma realidade, instituição ou costume do presente”<sup>14</sup> – afirmação relativamente semelhante à de Pixley: “criação (...) não é um mero começo das coisas em um passado distante. No rito da criação o mito se faz uma experiência presente”<sup>15</sup>. Croatto ainda dirá mais a respeito do mito. Em *Quem pecou primeiro?*, Croatto afirmou:

(...) mito que é, fala de um acontecimento “sucedido” *in illo tempore*, mas o que verdadeiramente faz é “interpretar” sucessos vividos *no horizonte da produção do próprio texto*, ou seja, da vida de Israel, num momento determinado de sua história. Remontar “às origens” significa buscar o sentido, orientar-se, explorar possibilidades, pôr em jogo a divindade, conectar-se com o absoluto. Cada mito está configurado para “dizer” algo sobre o presente, não sobre o passado. O “passado” do mito é o sentido do “presente” vivido<sup>16</sup>.

Essa *nova* afirmação de Croatto evidencia um dado não explícito nas declarações de seu curso de Fenomenologia da Religião e que não é de todo claro em seu artigo-capítulo de 1985: os sucessos *reais* constantes do mito situam-se no “horizonte da produção do próprio texto”. É verdade que *se pode* ler assim já desde 1985 e 1994<sup>17</sup>, mas lá então não se dizia assim tão explicitamente. Agora, contudo, está dito: o que há de histórico no mito é a realidade do horizonte da produção do texto – realidade essa que se projeta para dentro do mito com objetivos tanto fundantes quanto ideológicos<sup>18</sup>. Nas palavras de E. O. James: “a

<sup>14</sup> J. S. CROATTO, Os Deuses da Opressão, in: J. S. CROATTO e OUTROS, *A Luta dos Deuses. Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*, p. 42.

<sup>15</sup> J. PIXLEY, *Pluralismo de Tradiciones en la Religion Bíblica*, p. 50.

<sup>16</sup> J. S. CROATTO, *Quem Pecou Primeiro? Estudo de Gênesis 3 em perspectiva utópica*, p. 15s.

<sup>17</sup> De 1985 é o artigo-capítulo Os Deuses da Opressão, em J. S. CROATTO e OUTROS, *A Luta dos Deuses*, p. 39-66, e 1994 é a data de publicação do original argentino de sua introdução à fenomenologia da religião, *As Linguagens da Experiência Religiosa*.

<sup>18</sup> O conceito de mito tem sofrido modificações (cf. R. BARTHES, *Mitologias*, p. 131ss). Loyal Rue, por exemplo, define o mito de forma ampla, de modo que possa o termo ser empregado sem que necessariamente fale apenas de acontecimentos *in illo tempore*, mas na condição de uma “big-picture”, através da qual os homens eventualmente poderiam construir sua orientação no cosmo (cf. L. D. RUE, *Religion is not about God: how spiritual traditions nurture our biological nature and what expect when they fail*, p. 79). Já com L. KOLAKOWSKI, *La Presencia Del Mito*, 1975, estava-se acostumado a uma definição mais genérica do mito – e mesmo a identificá-lo nas percepções e proposições da *modernidade*. Requer-se, contudo, que não se perca de vista que os *mitos*, não sendo “coisas”, mas *linguagem* (cf. R. BARTHES, *op. cit.*, p. 131: “o mito é uma fala”), devem necessariamente refletir, na fala em que se constituem, que é função da cultura, do momento histórico, da funcionalidade sócio-religiosa a que se destinam os mitos, aquela condicionalidade histórico-social, *intencionalidade* e *projeções* peculiares a que estão ideologicamente vinculados. *Cada mito deve ser compreendido à luz de sua projeção histórico-*



mitologia surge a partir das realidades concretas do presente”<sup>19</sup>. E, de Kolakowski:

Todos os fundamentos em que se enraíza a consciência mítica, tanto em sua versão inicial quanto em seus prolongamentos metafísicos, são, portanto, atos de afirmação de valores. Podem ser frutíferos na medida em que satisfaçam a necessidade real de dominar o mundo da experiência por meio de sua interpretação compreensiva, referindo-a a um ser incondicionado<sup>20</sup>.

Em Milton Schwantes, a condição circunstancial do mito é explicitada em relação a Gn 1-11:

Os eventos que são articulados em Gn 1-11 *não estão no passado* (...). Estes textos articulam e elaboram situações e circunstâncias presentes. A partir delas esboçam o passado. Em Gn 1-11 há um retrocesso do presente para o passado<sup>21</sup>.

Com isso, Schwantes quereria sugerir a classificação de etiologia para essas narrativas de Gn 1-11<sup>22</sup>, a que se poderia agregar a declaração de G. von Rad: “por mais pretensioso que pareça, devemos afirmar que a criação pertence à etiologia de Israel”<sup>23</sup>. No que cabe à cosmogonia, contudo, etiologia não seria exatamente uma classificação precisa, porque a etiologia tem a função de explicar, enquanto que a cosmogonia tem a função de *assentar*, de *fundar*, de *instaurar*. Uma etiologia não se deixa carregar, necessariamente, do regime mágico-simpático que marca toda e qualquer cosmogonia próximo-oriental. A classificação de “criação” como etiologia ainda está epistemologicamente presa à tendência de aproximação

---

*social* – caso contrário, corre-se o risco de criar-se uma “ontologia do mito”, como foi criada uma “ontologia teológica” da criação, na história do cristianismo, dissociada absolutamente das condições de emergência da funcionalidade político-religiosa instrumental das cosmogonias.

<sup>19</sup> E. O. JAMES, *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*, p. 108. O fato de que os mitos constituem expressão do ambiente onde são elaborados pode ser observado em três afirmações de E. O. James: primeira, a de que as festas estacionais no Egito seguiam os ritmos das enchentes regulares do Nilo (cf. E. O. JAMES, *Los Dioses del Mundo Antiguo. Historia y difusión de la religión en el Antiguo Oriente Próximo y en el Mediterráneo Oriental*, p. 157s) – o que conseqüentemente determinava as configurações redacionais dos mitos relacionados à festa; segunda, que os rituais correspondentes na Mesopotâmia tanto eram diferenciados nos detalhes quanto na expressão mítica por conta da irregularidade das cheias do Tigre e do Eufrates (p. 163ss); terceira, que os mesmos festivais e mitos na Síria eram adaptados de acordo com as condições do clima próprias daquela região (p. 170). Poder-se-ia pensar nesses mitos como *grades estruturais* cujo conteúdo – as recitações – correspondiam às especificidades locais.

<sup>20</sup> L. KOLAKOWSKI, *La Presencia Del Mito*, p. 15.

<sup>21</sup> M. SCHWANTES, *Teologia do Antigo Testamento – anotações*, São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1982, v. 2, p. 44s (texto datilografado por Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer).

<sup>22</sup> Idem, p. p. 45.

<sup>23</sup> G. VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento*, v. 1, p. 146.

filosófico-ontológica cristã ao tema da “criação”. Quando se dá conta de que, lá e então, “criação” é – sobretudo – a construção ou reconstrução de cidades e templos, constata-se que, nesse caso, não há uma realidade “presente” que se deva ou possa “explicar” etiologicamente. Antes, o “presente” está sendo criado, fundado, construído – e isso é “criação”.

Pois bem, por meio desses raciocínios teórico-metodológicos, assume-se ter-se dado passos ainda mais largos do que os que dera, em 1912, W. H. R. Rivers, quando propunha que dados incidentais da realidade estão presentes no mito<sup>24</sup>, ou, ainda do que os de Clyde Kluckhohn: “mitos e rituais são produtos culturais, parte da hereditariedade social de uma sociedade”<sup>25</sup>. Avançou-se muito de lá para cá.

Aonde tal discussão leva? À hipótese epistemológica e teórico-metodológica que lê o mito como uma legitimação da realidade do horizonte de produção do próprio mito, a partir da imaginação fantástica – mitoplástica – e de sucessos acontecidos *in illo tempore*, quando então e onde o(s) próprio(s) deuse(s) dão, assim, sentido à realidade histórica<sup>26</sup>. Não deixando, contudo, de trazer à mente (sempre) a advertência de E. O. James – já agora incontornável:

(...) Porém a função do mito segue sendo a de estabilizar a ordem existente conferindo-lhe sacralidade<sup>27</sup>. “Assim foi no *Alcheringa*”, ou outra

<sup>24</sup> Cf. a reimpressão de W. H. R. RIVERS, *The Sociological Significance of Myth*, *Folk-Lore*, v. 23, 1912, p. 307-31, na forma de artigo-capítulo homônimo em A. GEORGES, *Studies on Mythology*, p. 27-45. Por exemplo: “eu proponho, então, aceitar sem questão o valor, como evidência histórica, de referências incidentais a condições sociais e de cenário social de narrativas míticas” (p. 31).

<sup>25</sup> C. KLUCKHOHN, *Myths and Rituals: a general theory*, in: A. GEORGES, *Studies on Mythology*, p. 167.

<sup>26</sup> Para uma análise de fenômeno semelhante, mas agora em solo grego, cf. o capítulo *A Organização do Espaço*, em J.-P. VERNANT, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, p. 113-206, mas aí, agora, já na aurora das decodificações alegórico-idealistas dos mitos.

<sup>27</sup> Cf. o entendimento que Vítor Westhelle extrai de Ernst Cassirer: “Ernst Cassirer (...) vê o mito, em analogia ao princípio kantiano do *a priori* transcendental, como sendo um princípio *poiético* que a mente utiliza para organizar os dados da experiência. Aqui o mito não leva a conotação de estória, ou de fábula. As estórias, os mitos concretos, são expressão deste princípio sintético da razão em dados concretos sociais” (V. WESTHELLE, *Modernidade, Mito e Religião: crítica e reconstrução das representações religiosas*, p. 16). O próprio Westhelle, contudo, é da opinião de que “o mito não é uma forma de cartografia, é antes uma forma de detectar a realidade, construindo uma rede de significados que dependem de sua articulação narrativa” (V. WESTHELLE, *op. cit.*, p. 16). “Detectar”, contudo, aponta para um procedimento *filosófico*, enquanto parece ser mais razoável supor que o mito seja mais do que *filosófico* – o mito é linguagem política. Quando, por exemplo, discutindo sobre a afirmação de Hölderlin (cf. F. HÖLDERLIN, *Gesammelte Werke: Philosophische Nachlass, Übersetzungen*. Postdam: Gustav Kiepenheuer, 1921, *apud* WESTHELLE, *op. cit.*, p. 18) de que “‘de acordo com sua essência a religião é poética’, mas enquanto fenômeno é mítica”, Westhelle afirma que “no entanto, definir o

expressão análoga, é uma referência transcendente que confere valor permanente e prestígio ao costume e à crença. Em consequência, os mitos miram à passada Idade de Ouro, buscando a razão de ser das instituições atuais<sup>28</sup>.

Seja feita, então, de uma vez, a pergunta a fundamental. Se Gn 1,1-3 é mito:

---

religioso como essencialmente poético dificilmente explica o fenômeno religioso, a saber, a submissão do crente ao misterioso poder do mito” (WESTHELLE, *op. cit.*, p. 18), parece haver uma certa ausência da percepção de que o *crente não se submete necessariamente ao misterioso poder do mito*, mas a um outro poder – o mágico-institucional personificado no *sacerdote-(inter)mediador* – para o qual o *mito*, aí sim, é instrumento político-religioso. Isso que aqui é tratado como uma “ausência de percepção” torna-se incontornável caso se dê conta dessa outra afirmação de Westhelle na seqüência de seus argumentos: “o tom ingênuo é caracterizado, assim como a religião, por uma atitude de união contemplativa e harmônica entre o sujeito que crê e o objeto mitológico” (WESTHELLE, *op. cit.*, p. 19) – mais uma vez Westhelle não parece preocupado com a simplificação do esquema sujeito-objeto, ainda que as estruturas funcionais religiosas tornem patente o triplo relacionamento sujeito – (inter)mediador – objeto. Mesmo numa suposta relação sujeito-objeto [para manter a terminologia de Westhelle] como a pressuposta na relação homem-Deus (logo *leitor-Escrituras*) pressuposta nos argumentos de Lutero contra Erasmo, testemunha-se o inapelável recurso de Lutero (em última análise) a si mesmo enquanto (inter)mediador hermenêutico entre o “verdadeiro crente” e o “sentido das Escrituras” (cf. R. POPKIN, *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*, p. 45-49). Um enfrentamento da questão do mito não pode prescindir de sua análise a partir de suas instrumentalizações funcionais *in loco*. Uma *ontologia mítica* presta-se ao mesmo papel que uma *ontologia teológica*. Afinal, nesse preciso caso da instrumentalização, *mito* e *teologia* são estrutural e funcionalmente equivalentes: não são elaborados *em si e por si mesmos*, mas *a fim de que*. Não são *fim*, são *meio*. Especialmente ilustrativo nesse sentido é o artigo de C. P. MELLO, A Noção da Persona Divina do Rei Egípcio na XVIII Dinastia: Aspectos Político-Sociais e Religiosos, in: A. L. CHEVITARESE (org), *Sociedade e Religião na Antiguidade Oriental*, p. 34-55). Claudio Mello argumenta que o sistema cosmogônico egípcio tinha por objetivo a sustentação da Ordem (p. 37): “neste sentido, as formas do Estado egípcio, tão desiguais, tendiam a não serem questionadas”. É que a base desse sistema, nos termos em que Claudio Mello o apresenta, eram “as águas primordiais, descritas como um oceano de movimentos caóticos e a necessidade de estabilidade e ordenação” (p. 37). O papel do rei nesse sistema é descrito da seguinte maneira: “através da propaganda da sua própria imagem, o Poder Central (...) procurava manter a sociedade *tal como os mitos de criação* sugeriam que ela devesse ser” (p. 40). Esse Poder Central, era representado pelo rei, que era rei, mas “não somente um Rei, mas também Sumo Pontífice, já que o Rei era o principal sacerdote da Religião do Estado e teoricamente era ele que oferecia o mais importante ritual – o Ritual Diário” (p. 35), ritos esses que representam “o constante estabelecimento da Ordem e a manutenção do equilíbrio sobre a terra” (p. 38). Vê-se assim a relação entre *cosmogonia* e *manutenção do status quo do poder e da sociedade*. Sobre o tema da criação em Israel, por exemplo, ainda que nem de longe toque na perspectiva aqui adotada, Helmer Ringgren reconhece que, conforme estabelecido nas narrativas de *criação*, “God protects the world against a renewed invasion of chaos; therefore man can live in safety” (H. RINGGREN, *Israelite Religion*, p. 109). Lendo em chave hermenêutica *histórico-social*, depara-se com a mesma função político-religiosa que aqui se defende para a *cosmogonia* de Gn 1,1-2,4a. Não seria por outra razão, quem sabe, que se poderia dizer, com Ringgren, que “creation is a continuous activity, which man gratefully accepts” (H. RINGGREN, *op. cit.* p. 109). E. C. Baldwin, por sua vez, estabelece a diferença entre lenda e mito da seguinte maneira: primeiro, lenda traduz um desenvolvimento fabuloso sobre um núcleo histórico (consequentemente, faltaria ao mito *esse núcleo histórico*) [E. C. BALDWIN, *Types of Literature in the Old Testament*, p. 32]. Discorrendo sobre o *mito* de Pandora, por exemplo, Baldwin concluiu generalizando que o *mito* carrega em si a dimensão da “imaginação criativa” (p. 32), funcionando *simbolicamente*. A segunda diferença que aponta seria a seguinte: “enquanto a lenda é um desenvolvimento imaginativo de alguma coisa histórica, o *mito* é sempre uma primitiva explicação de algum fenômeno natural” (E. C. BALDWIN, *op. cit.*, p. 33). Nessa última definição, que soa *ontológica*, faltaria o aspecto da *funcionalidade* político-religiosa que [me] parece fundamental como característica do *mito*.

<sup>28</sup> E. O. JAMES, *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*, p. 111.

consiste, assim, em projeção de um horizonte histórico contemporâneo à produção da narrativa mítica; constitui imaginação fantástica ambientada no mundo dos deuses – a propósito, no mundo de ʾĕlōhîm – e cujo objetivo é dar sentido legitimador à realidade de onde se projeta e da qual constitui o positivo de um negativo fotográfico. Pois bem – com essa afirmação teórico-metodológica, aprofunda-se a compreensão de Gn 1,1-3? Em que direção?

### 5.3

#### **Gn 1,1-3 como projeção político-hermenêutica da realidade**

Assumindo-se que Gn 1,1-3 pertença redacionalmente ao século VI, em seu momento imediatamente pós-exílico, raciocinando-se, então, por meio das proposições teórico-metodológicas a respeito do mito que se vem de dizer, considerando-se, evidentemente, que Gn 1,1-3 constitua prólogo de um mito cosmogônico, resulta dever-se, necessariamente, então, deduzir que o horizonte da produção do texto é esse mesmo século VI, esse mesmo momento imediatamente pós-exílico, e a realidade histórica que Gn 1,1-3, enquanto mito que se propõe legitimar uma determinada realidade histórica, quer legitimar é a realidade histórica desse mesmo momento e lugar. A questão corolária se põe: que realidade histórica e tempo são esses?

Deve-se perseguir a resposta à pergunta heurístico-metodológica – que realidade histórica do século VI hipostasia-se em Gn 1,1-3? – observando-se a própria retórica discursivo-narrativa de Gn 1,1-3. E a resposta é muito evidente: “a criação dos céus e da terra” – “e a luz foi”. Para todos os efeitos, o fenômeno histórico-social, próprio do século VI, que se pode vislumbrar através de Gn 1,1-3 é, precisamente, aquele que Gn 1,1-3, enquanto cosmogonia, descreve – a “criação”. Resta, entretanto, discernir que “a criação dos céus e da terra” constitui uma retórica traditiva para a referência mítico-litúrgica à fundação e construção de cidades e templos – como se viu à exaustão! De modo que a pergunta desdobra-se: que cidade e que tempo estão sendo construídos ou reconstruídos no século

VI? A resposta surge imediatamente: Jerusalém, o Templo de Jerusalém e o povo (do templo) de Jerusalém<sup>29</sup>. Em Gn 1,1-3, “a criação dos céus e da terra” significa a reconstrução do Templo de Jerusalém<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Jorge Pixley segue argumentos diferentes dos presentes, mas acaba percebendo uma relação entre mito cosmogônico e criação do povo, mas naturalmente como tendente às tradições do êxodo, *leitmotiv* compreensível de sua teologia (cf. J. PIXLEY, *Pluralismo de Tradiciones em la Religion Bíblica*, p. 60): “Não surpreende então que temas do mito da criação comum aos povos semitas do Antigo Oriente Próximo se tenham associado com o que era o mito de criação autônomo de Israel, não a criação cósmica, mas a criação por Yahweh de um povo para si”. Pixley refere-se textualmente a Is 51,9-10, e chega a afirmar que Gn 1,1-2,4a funciona como uma censura sacerdotal à utilização do tema teogônico nas tradições exílicas. Também Loren Fisher relaciona as perspectivas do êxodo e da criação. Seu argumento é o de que a criação de um povo não é necessariamente igual à criação do mundo, mas que uma vez que os temas são tratados juntos, deve-se acatar a sua inter-relação (Cf. L. R. FISHER, *Creation at Ugarit and in the Old Testament*, p. 321). Sobre Gn 1, Fisher não consegue afirmar que se trate de uma cosmogonia do tipo Baal – conflito, reinado da divindade, ordenação do caos, construção do templo – porque sua perspectiva é a de que o êxodo esteja na base da reflexão teológica. Além disso, Fisher não parte do conflito social; antes, parece abarcar com o olhar toda a grandeza “Israel”, como nessa afirmação: “minha tese é de que a criação de tipo Baal era mais proveitosa e significativa para os hebreus do que a criação do tipo El ou teogonia” (L. R. FISHER, *op. cit.*, p. 321; cf. ainda p. 322, 323). No que concerne ao século VI, criação e êxodo estão relacionados não aos hebreus – seja lá o que esse termo a essa altura signifique, mas à *golah*; são os exilados que participam do retorno, do êxodo para casa, e é a *golah* quem dirige a reconstrução da “terra” – da cidade, do templo, da casa de Yahweh, o microcosmo que garante a fundação da terra e do povo. Fisher, por exemplo, afirma que os “hebreus” olham para trás, do êxodo para a criação (*op. cit.*, p. 323). Sua perspectiva de visão, histórica, trata a criação de forma ontológica – o fato “histórico-ontológico” em si mesmo – e, o êxodo, de forma histórico-traditiva, além de situar a perspectiva como evento relacionado à grandeza “hebreus”. Mude-se a perspectiva, contudo, considere-se a grandeza *golah*, efetivamente o agente histórico do êxodo (retorno do cativo) e da criação (construção do templo) e o que teremos é a ordem inversa: primeiro êxodo, depois criação. É que o êxodo encontra a terra um deserto e uma desolação – acatamento teológico da idéia teológica da *golah* a respeito da terra (Canaã) durante o cativo, e perfeitamente de acordo com o momento histórico do “êxodo” babilônico – e não nem o anterior, nem o posterior. A afirmação classifica Gn 1,1-2,4a na segunda rubrica apontada por R. J. Clifford para as cosmogonias do Oriente Próximo Antigo: elas falam do “produto” que emerge da criação, e, segundo suas próprias palavras, “a sociedade humana organizada em determinado lugar era o emergente” (R. J. Clifford, *The Hebrew Scriptures and the theology of creation*, p. 509).

<sup>30</sup> Para dizer o que bastaria inverter a afirmação de Frederico Dattler: “não admira que o hagiógrafo tenha encarado a criação do mundo como primeiro passo da criação de seu próprio povo” (F. DATTLER, *Gênesis. Texto e comentário*, p. 26). R. J. CLIFFORD (*The Hebrew Scriptures and the theology of creation*, p. 509), citando a definição de “criação” proposta por Arvid Kapelrud (Creation in the Ras Shamra Tablets, *Studia Theologica*, n. 34, 1980, p. 3, *apud* CLIFFORD, *op. cit.* p. 509) para a mentalidade do Oriente Antigo – “criação é quando alguma coisa que não existia antes é produzida” – percebe que, com tal definição, “criação” passa a referir-se, indistintamente, a qualquer *ato criativo*, seja divino, seja humano. No caso das cosmogonias do tipo Baal, as construções culturais e religiosas são projetadas para o mundo dos deuses e das origens. São a um tempo, atos criativos humanos e divinos – sendo esse o *Sitz im Leben* desse tipo de cosmogonia, em que Gn 1,1-2,4a deve ser classificado. Interessa ainda recordar, *a fortiori*, que J. H. GROENBAECK (*Baal's battle with Yam: a Canaanite creation fight*, p. 27-44) já afirmava que, no que tange o Antigo Oriente Próximo, “creation was a feature of the mythic realm, and as such its home was in the cult whose sacred words and deeds (myths and rites, respectively) were intended to ensure the continued existence of the world, rather than explain the origin of things” (GROENBAECK, p. 27). Na seqüência, Groenbaeck não chega a constatar que seria precisamente *essa* a função de Gn 1, antes, chega a denunciar sua ausência ali. Penso que a percepção defendida no presente ensaio pode corrigir a intuição: Gn 1,1-2,4a é um texto *cúltico de renovação*, e mesmo de criação de um novo mundo – “mundo” nos termos em que uma cosmogonia semita, próximo-oriental, entende “mundo”: a terra particular de um povo. O próprio

Que já a formulação sintática de Gn 1,2a faz recair toda a atenção sobre “a terra” pode-se depreender do fato de que o sujeito antepôs-se ao verbo: wəhāʾāreš hāyṯā<sup>h</sup> ṭōhū wāḇōhū – “e a terra estava uma desolação e um vazio”. O sujeito antecipado ao verbo traduz ênfase<sup>31</sup>. A intencionalidade da ênfase torna-se mais evidente na medida em que se dá conta de que, em Gn 1,1, o escritor não tenha dado ênfase ao sujeito – logo ʾēlōhîm – mas à locução adverbial – bərēʾšîṯ. Se em Gn 1,1 o escritor quer os ouvidos do ouvinte dirigidos a bərēʾšîṯ, em Gn 1,2 ele os quer dirigidos a hāʾāreš – a terra. É hāʾāreš que está uma desolação e um deserto.

Esse estado de desolação e de deserto da terra deve-se ao fato da destruição da “terra” – de Jerusalém – pela Babilônia. Daí a ênfase, porque é essa destruição que será superada, porque Jerusalém será reconstruída, a começar pelo seu Templo. Assim, o horizonte de produção da narrativa não é o da destruição da terra, ou algum momento em que ela ainda esteja desolada e desabitada – o exílio, para ser direto. A narrativa põe-se no limite entre esse estado, e a sua superação – o que significa: no momento em que a desolação acaba, e a desabitação vai-se superando. O horizonte da produção de Gn 1,1-2,4a é o horizonte da criação, não da *descriação*. A *descriação* aconteceu em 587, a criação, em 515. A terra está sendo criada debaixo de Gn 1,1-2,4a, não destruída. O que remete à pergunta – mas que terra – que criação? Ou de outro modo, mais denunciador – o que está sendo criado, efetivamente – histórico-socialmente – no horizonte da produção de Gn 1,1-3? O Templo de Jerusalém.

#### 5.4

---

Groenbaeck, contudo, reporta-se à mesma citação de Kapelrud acima, para tratá-lo como “too restrictive” tanto para a literatura de Ugarit, quanto para o Antigo Testamento (GROENBAECK, p. 29). Insistiria, contudo, que se Gn 1,1-2,4a for tomado como uma cosmogonia de funcionalidade cültica nos termos que o presente ensaio a define, Kapelrud estaria absolvido da crítica de Groenbaeck.

<sup>31</sup> “A ordem normal das palavras numa oração verbal em hebraico é a seguinte: primeiro vem o verbo, segue o sujeito (e seus complementos) e, por fim, são mencionados o objeto direto e outros complementos do verbo (...) Quando a ordem das palavras é diferente da descrita acima, tenciona-se enfatizar a parte da oração colocada no início” (P. H. KELLEY, *Hebraico Bíblico – uma gramática introdutória*, p. 118; cf. Peter J. GENTRY, *O Sistema do Verbo Finito do Hebraico Bíblico*, p. 8).

## A Criação como hipóstase da reconstrução do Templo de Jerusalém

A idéia de que, em termos históricos, Gn 1,1-2,4a celebre político-religiosamente a reconstrução de Jerusalém, respectivamente do Templo, não é absurda em si mesma<sup>32</sup>. Aliás, nem necessariamente nova, dependendo da amplitude com que seja tomada. Em 1965, Loren R. Fisher já antecipava que “conflito, monarquia, ordenação do caos e construção do templo estão todos relacionados a um tema superestrutural que eu chamaria de ‘criação’”<sup>33</sup>. O que se está dizendo vai além da afirmação de Walter Brueggemann:

O versículo distintivo de Gn 1,2 já há muito foi reconhecido como tendo precursores mitológicos. Mas nosso argumento sugere que este versículo também pode ser entendido em termos político-históricos, sem negar, sem dúvida, seus antecedentes mitológicos. Uma compreensão político-histórica sugere que o caos (tōhû wābōhû) seja a situação de desarraigamento do exílio. E o espírito que paira no ar, dando ordens, talvez seja o ato de Yahweh reconduzindo o povo à sua terra com toda a bênção e prosperidade (...) assim, a criação é a restauração da terra<sup>34</sup>.

Por quase muito pouco Walter Brueggemann não antecipa a hipótese de

<sup>32</sup> Perceba-se a proposição intuída já nos comentários de Brueggemann sobre Gn 1,1-2,4a como “surpreendentemente apropriada a um povo no exílio” (cf. H. W. WOLFF e W. BRUEGGEMANN, *O Dinamismo das Tradições do Antigo Testamento*, p. 125). O que se tem de fazer é mais do que apenas pressupor que na redação de Gn 1,1-2,4a esteja presente a “teologia” sacerdotal da *golah*, a consciência de um “povo no exílio” – como é igualmente a afirmação de Milton Schwantes em *Projetos de Esperança*. O que se tem de fazer, agora, é perceber que não é apenas o como se diz que traduz a percepção de um povo no exílio, mas igualmente – e *a fortiori* – o que se diz justamente a partir daí: a criação é a restauração da vida social sob a perspectiva desse grupo. O que se narra em Gn 1,1-2,4a são os sucessos desse povo no seu retorno, na sua obra de reconstrução e na sua tarefa de domínio. Não se aplica diretamente à tese em foco, mas a afirmação a seguir de Karl Rahner traduz a necessidade de se tratar a narrativa de forma não literal: “Hoje todos estão de acordo em que o primeiro capítulo do Gênesis não tem a intenção de oferecer uma descrição de como nasceu o mundo” (K. RAHNER e OUTROS, *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica. Tomo Segundo: costumbres – eucaristia*, p. 6). Relevante, ainda, a afirmação de Jakob Groenbaek de que a relação entre os mitos de Baal e de Marduk com a construção dos seus respectivos templos encontra paralelo no Antigo Testamento, em Ex 15 e Sl 93, onde a presença do Templo está relacionada aos atos de poder criador e mantenedor da ordem de Yahweh. Pena que Groenbaek não se tenha dado conta de que o mesmo se poderia dizer de Gn 1,1-2,4a – ‘Elohim ‘descansa’ em seu templo (cf. J. H. GROENBAEK, *Baal's battle with Yam: a Canaanite creation fight*, p. 33). Para uma representação iconográfica do tema da luta entre os deuses e a construção do templo, cf. o cilindro metálico constante em J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures. Relating to the Old Testament*, New Jersey: Princeton University Press, 1954, p. 221, fig. 690.

<sup>33</sup> Loren R. FISHER, *Creation at Ugarit and in the Old Testament*, p 316.

<sup>34</sup> H. W. WOLFF e W. BRUEGGEMANN, *O Dinamismo das Tradições do Antigo Testamento*, p. 133s.

trabalho da presente Tese. Fazem-se necessárias, contudo, algumas correções à posição de Walter Brueggemann:

a) primeiro acrescentar a ela as proposições da Fenomenologia da Religião<sup>35</sup> de que ela se ressentir;

b) segundo corrigir a tradução “caos”, contaminada que está pela releitura de Gn 1,2 à luz das mitologias helênicas e a absoluta historização<sup>36</sup> do tema na leitura cristã posterior. Não se trata de “caos”, mas, sim, de “desolação (destruição) e deserto (despovoamento)”;

c) terceiro, corrigir que a expressão *ṭōhû wāḇōhû* não descreve a situação de desarraigamento do povo exilado; pelo contrário, descreve a terra destruída deixada para trás, a cidade de Jerusalém, quando do desterro da *golah* – a *golah* lê-se é como “Noé”<sup>37</sup>;

d) quarto, corrigir depressa a afirmação de que *rûḥ* em Gn 1,2 represente o “espírito que paira no ar”, e ainda a dar ordens<sup>38</sup>. Em Gn 1,2, *rûḥ* funciona sintática e poeticamente melhor como agente de destruição da terra.

Propostas – e feitas – as observações corretivas – e corretivas, claro, a partir da perspectiva a partir da qual aqui se entendem os fatos – Walter Brueggemann pode ter já antevisto que, assim como na Mesopotâmia, o Apsu (lagoa de água doce de Eridu) tornou-se *Apsu* (o deus das águas doces do *Enuma eliš*), assim também a terra de Israel tenha se convertido em “os céus e a terra”, e sua destruição, em *ṭōhû wāḇōhû*<sup>39</sup>. A diferença fundamental entre a proposição desta

<sup>35</sup> Concorde-se com Lane William de que a porta de entrada ao texto de Gn 1,2, se o objetivo é descobrir do que se está falando, é a *sintaxe* (L. WILLIAM, *Initiation of creation*, p. 64). Até onde é teórico-metodologicamente possível, é o texto que deve falar. Contudo, não se deve esquecer que o texto vai falar do que é possível a partir da visão de mundo do seu escritor (ou escritores). Logo, *sintaxe* e *fenomenologia da religião* são ferramentas indispensáveis para a tarefa: esta, para acessar a estrutura religiosa por trás do texto; aquela, para alcançar essa estrutura de forma minimamente objetiva – sem positivismo hermenêuticos, naturalmente.

<sup>36</sup> J. S. Croatto trata essa historização como leitura literalista (J. S. CROATTO, *Quem Pecou Primeiro? – Estudo de Gênesis 3 em perspectiva utópica*, p. 16), chegando a afirmar constituir-se em erro (p. 26). G. von Rad, contudo, registre-se, gosta dela, e a usa abundantemente (G. VON RAD, *El Libro del Génesis*, p. 56-58 e *passim*).

<sup>37</sup> Cf. S. GALLAZZI, *A Teocracia Sadocita*, p. 30.

<sup>38</sup> A Tese também não está de acordo com Holladay, quando afirma que os dias da catástrofe jerosolimitana, segundo *Jeremias*, eram “um tempo de caos e trevas noturnas, quando a confusão reinava, como ela reinava antes que o grande vento de Deus começasse a soprar sobre a face das águas (Gn 1,2)” (cf. W. L. HOLLADAY, *Jeremiah: Reading the Prophet in His Time - And Ours*, p. 85).

<sup>39</sup> Como se fosse tomada a afirmação de Klaus Homburg: “o v. 2 (...) descreve a situação do mundo, antes que Deus iniciasse a criação”, e a fizesse reverter para a historicidade do horizonte de produção do texto: o mundo é a terra de Israel e a criação é Jerusalém, seu Templo e seu povo



Tese e a opinião de Walter Brueggemann é que aqui se acata até as últimas conseqüências a proposta teórico-metodológica de tratar-se o mito – também cosmogônico – como projeção de grandezas histórico-geopolíticas, com o que se poderia afirmar que o que há de histórico em Gn 1,1-3 é a reconstrução de Jerusalém, hipostasiada no mito judaíta da criação. Walter Brueggemann ainda se defende: “não sugiro que a linguagem da criação seja simplesmente uma linguagem em código para a restauração da terra”<sup>40</sup>. O que parece faltar na interpretação de Walter Brueggemann é tanto a dimensão do conflito histórico<sup>41</sup> – Israel aparece sempre como grandeza que se pronuncia –, quanto a percepção possível de que o mito é, sim, uma “linguagem” – forma de dizer a história antes que a própria história ou figura dela<sup>42</sup>.

## 5.5

### O oráculo de Jr 4,5-31

A hipótese de fundo é que Gn 1,1-3 tenha sido redigido como resposta à crítica profética da destruição de Jerusalém como resultado do castigo de Yahweh

---

(cf. K. HOMBURG, *Gênesis – textos selecionados*. Adaptado e traduzido por Nelson Kirst. Texto datilografado por Edeli Peter Hoefelmann, Ivoni Richter Reimer e Haroldo Reimer. São Leopoldo: Faculdade de Teologia IECLB, 1984, p. 25).

<sup>40</sup> H. W. WOLFF e W. BRUEGGEMANN, *O Dinamismo das Tradições do Antigo Testamento*, p. 136.

<sup>41</sup> “Os escritores sacerdotais entenderam profundamente as necessidades de seus contemporâneos” (H. W. WOLFF e W. BRUEGGEMANN, *O Dinamismo das Tradições do Antigo Testamento*, p. 137). Da forma como aqui se raciocina, não; suas expressões teológicas são afirmações monarquicamente comprometidas com sua própria expectativa de readaptação hegemônica sobre a comunidade restaurada, contra as proposições de resistência provenientes do remanescente da terra. Numa palavra: conflito. Para uma reflexão – em outro momento e chão – a respeito da relação entre campesinato, experiência religiosa e resistência, cf. T. BALDUÍNO, A dimensão religiosa nas mobilizações do campesinato, in: A. Leonardo CHEVITARESE (org), *O Campesinato na História*, p. 257-267.

<sup>42</sup> Em que pese a parcialidade das afirmações de Walter Brueggemann, que não chega, efetivamente, mas por um triz, a quebrar o olhar tradicional com que se tem analisado Gn 1,1-2,4a, algumas reações têm sido apresentadas às suas manifestações (por exemplo, J. R. MIDDLETON, *Is Creation Theology Inherently Conservative? A Dialogue with Walter Brueggemann*, p. 257-277), a que o próprio Brueggemann tem respondido (por exemplo, W. BRUEGGEMANN, *Response to J. Richard Middleton*, p. 279-89).

aplicado sobre a liderança da nação<sup>43</sup> – Jr 4,5-31<sup>44</sup>.

O oráculo inicia anunciando a desgraça: a trombeta deve ser tocada (Jr 4,5); deve-se fugir depressa para Sião e para as cidades fortificadas (v. 6), porque o destruidor de nações pôs-se em marcha (v. 7). A terra – isto é, o “país” – será arrasada; as cidades ficarão despovoadas (v. 7). É o incêndio da ira de Yahweh (v. 8). É o próprio Yahweh quem traz a desgraça – é sua ira que queima (v. 6.8). Reis e príncipes, sacerdotes e profetas ficarão apavorados (v. 9). Esperava-se paz – e eis a espada ao pescoço (v. 10). Nesse preciso momento, a descrição da passagem dos exércitos de Nabucodonozor muda – de leão e destruidor de nações (v. 7), agora o oráculo introduz a figura do *vento* (rû<sup>ah</sup>):

Um vento sopra das dunas do deserto  
para a capital do meu povo:  
não vento de aventar nem de peneirar,  
mas um vento de furacão às minhas ordens:  
agora cabe a mim pronunciar sua sentença.  
Olhai-o avançar como uma nuvem,  
seus carros como um furacão,  
seus cavalos mais rápidos que águias;  
ai de nós, estamos perdidos! (Jr 4,11b-13)

O tema de rû<sup>ah</sup> conduz a cena – lá vem o vento, a tempestade, os carros, os cavalos: lá vem a desgraça. Yahweh a traz<sup>45</sup> (v. 6.8.12). Uma digressão (v. 14-18) trata da culpa de Jerusalém, sem, contudo deixar claro se o objeto da culpa é a liderança da cidade (como no v. 9) ou se o próprio povo<sup>46</sup>. Jr 4,19 continua o

<sup>43</sup> Reporte-se à informação de Silvana Manfredi quanto à posição de M. Fishbane de propor um “enfrentamento” entre Gn 1,11-27 e Gr 4,23-26, o “sábado” *versus* a “desgraça”, que, em termos da dinâmica do enfrentamento em si, ilustra a perspectiva da presente Tese (cf. M. FISHBANE, “Jeremiah IV 23-26 and Job III 3-13: A recovered Use of the Creation Pattern”, *Vetus Testamentum*, 21, p. 151-167, 1971, *apud* Silvana MANFREDI, *Geremia in dialogo*, p. 126-127

<sup>44</sup> Para as referências, cf. *Bíblia do Peregrino*, Paulus, 2002. Para a delimitação, cf. K. M. HAYES, *The Earth Mourns: Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*, p. 70-72. Para uma abordagem concêntrica à estrutura, cf. D. C. OLSON, *Jeremiah 4,5-31 and Apocalyptic Myth*, p. 81s.

<sup>45</sup> “O vento de furacão é como o carrasco que executa a sentença de Deus” (L. ALONSO-SCHÖKEL e J. L. SICRE-DÍAZ, *Profetas I – Isaías e Jeremias*, p. 456).

<sup>46</sup> Da forma como aqui se imaginam os acontecimentos, o oráculo profético objetiva a culpa na liderança, finalmente deportada. A contra-crítica devolverá a crítica, objetivando a culpa na própria “terra”, termo coletivo que designa a população (cf. a “narrativa ‘sacerdotal’ do dilúvio” e sua concentração nos “pecados” da “terra”). É provável supor que as afirmações de culpa do povo como razão para a catástrofe derivem do que Ralph W. Klein chama de “redação deuteronômica de Jeremias” (R. W. KLEIN, *Israel no Exílio, uma interpretação teológica*, p. 69), e que poderia ser tomado como a expressão da própria contra-crítica da *golah*. Para Klein, a mensagem de fundo da redação D de Jeremias é afirmar que “587 é a resposta de Javé ao pecado do povo” (p. 70).

lamento de Jr 4,13b: a guerra chega às portas. A terra é devastada (v. 20); ela é longa (v. 21) – tão longa que dá tempo para mais uma digressão (v. 22)<sup>47</sup>. Saltando a digressão do v. 22, ter-se-ia a seqüência: lamento pela guerra – guerra às portas – terra destruída – descrição da terra destruída. É especificamente a descrição da terra devastada por Nabucodonozor que aqui interessa:

*Olhei a terra, e eis desolação e deserto,  
e para os céus, e não há a luz deles.  
Olhei os montes, e eis que tremem,  
e todas as colinas saltam.  
Olhei, e eis que não há o homem,  
e toda ave dos céus fugiram.  
Olhei, e eis o vergel é o deserto,  
e todas as cidades dele foram destruídas,  
por causa de Yahweh,  
por causa do ardor da ira dele (Jr 4,23-26).*

As figuras plásticas de Jr 4,23-26 estão todas presentes em Gn 1,1-2,4a: terra, desolação e deserto<sup>48</sup> (tōhû wābōhû), céus, luz, o homem (hāʾādām), aves, vergel. Não é necessário muito esforço de imaginação para que uma tal coincidência de temas<sup>49</sup> – e de termos – seja tratada no nível da *dependência*

<sup>47</sup> “Meu povo é insensato”. Pode-se perguntar, contudo, se “meu povo” designa a população (estar-se-ia, então, diante da provável contra-crítica “sacerdotal”, já intervindo redacionalmente no oráculo) ou designa, nos termos de Sl 53, a liderança opressora e corrupta da cidade (quando então estar-se-ia ainda diante do oráculo original).

<sup>48</sup> Na esteira clássica de considerar Jr 4,23-26 como reflexão sobre Gn 1,1-3, K. M. Hayes chega a sugerir que a hendiáde em Jr 4,23 seja resultado do acréscimo de um vohû não originalmente presente (cf. K. M. HAYES, *Jeremiah IV 23: tōhû without bōhû*, p. 249). Cf. W. BRUEGGEMANN, *A commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming*, p. 59.

<sup>49</sup> Já antecipada, por exemplo, em M. FISHBANE, *Jeremiah 4:23-6 and Job 3:3-13: a recovered use of the creation pattern*, p. 152. Cf. K. M. HAYES, *The Earth Mourns: Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*, p. 67. Observe-se a tradução adotada por Jonathan Z. Smith: “I saw the earth – lo, chaos primeval!” (cf. J. Z. SMITH, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, p. 136). É curioso como a imagética teológica judaico-cristã própria da história dos efeitos de Gn 1,1-3 desdobre-se, sobredeterminando-se, em Jr 4,23. Ora, Gn 1,1-3 é muito mais frágil de se destrinchar imageticamente do que Jr 4,23. Aqui, sabe-se, sem sombra de dúvidas, que se trata da descrição, sob registro cosmogônico que seja, da destruição de uma cidade. Logo, a imagética de tōhû wābōhû recorta-se claramente dos sentidos triviais e prosaicos dos termos hebraicos – “desolação” e “deserto”. Enquanto isso – como se deve traduzir Gn 1,2? Contudo, o assim pressuposto (ontológico) “caos” de Gn 1,2 imediatamente salta sobre Jr 4,23, quando seria mais coerente o inverso – que a imagética de Jr 4,23 se projetasse sobre Gn 1,2. Perdeu-se o *Sitz im Leben* da cosmogonia – mas ele pode ser recuperado, e Jr 4,23 é uma excelente ferramenta, um extraordinário “vestígio”. Outro exemplo revelador. A mesma Bíblia (J. M. P. SMITH, T. J. MEEK, L. WATERMAN, A. R. GORDON e E. J. GOODSPEED, *The Complete Bible – an american translation*. Illinois: The University of Chicago Press, 1951). Dois textos, um, Gn 1,2, traduzido por Theophile J. Meek, e Jr 4,23, traduzido por Alexander Reid Gordon. Gn 1,2: “the earth was a desolate waste”, Jr 4,23: “I looked at the earth, and lo! it was chaos”. Se em Gn 1,2, a idéia de “caos” já foi corrigida para “uma vastidão desolada”, porque Jr 4,23 permanece sob a

*literária*<sup>50</sup>. O que transporta a questão para o âmbito da crítica literária – se houver dependência literária, que texto baseou-se no outro? Jr 4,5-31\* baseou-se em Gn 1,1-2,4a<sup>51</sup>, ou, ao contrário, Gn 1,1-2,4a baseou-se em Jr 4,5-31? A resposta depende da datação tanto de Jr 4,5-31 quanto da datação de Gn 1,1-2,4a. Se a narrativa “sacerdotal” da criação for pós-exílica, como a Tese pressupõe, e se Jr 4,5-31 for pré-exílico – ou exílico (não pelo fato de ter sido necessariamente produzido no exílio, mas durante o período do exílio) é razoável propor-se e tomar a sério a possibilidade de os autores de Gn 1,1-2,4a terem redigido a narrativa mítica a partir do oráculo profético de Jr 4,5-31<sup>52</sup>.

---

imagética – equivocada – de “caos primevo”? Numa palavra – a força da tradição. Mas para isso inventou-se a crítica!

<sup>50</sup> Para uma discussão sobre a relação entre Gn 1,1-2,4a e Jr 4,23-26, cf. a tese de doutorado do Doutor Ágabo Borges de Souza, 1993, p. 79-87, onde se conclui que Jr 4,23-26 seja pós-exílico, e, assim, posterior a Jeremias: “Darum ist anzunehmen, das Jr 4,23-26 viel später als die Zeit Jeremias zu datieren ist, also nach dem P-Schöpfungsbericht, spätexilisch-nach-exilisch” (cf. Á. B. DE SOUZA, *O ‘Povo da Terra’ no Livro de Jeremias*, p. 86). Da mesma forma, Sellin e Fohrer, indo mais longe, e tratando Jr 4,23-26 como parte de “oráculos de outros autores introduzidos no livro de Jeremias”, caracterizando o texto como “apocalíptico” (cf. E. SELLIN e G. FOHRER, *Introdução ao Antigo Testamento – II – livros de cânticos, livros sapienciais, livros proféticos, livro apocalíptico (Dn), compilação e tradição do AT*, p. 599). Advirta-se, contudo, quanto à opinião de Bentzen, 1968, p. 135 (de resto lamentavelmente breve): um suposto rolo primitivo de Jeremias deveria conter “palavras de desgraça” (cf. A. BENTZEN, *Introdução ao Antigo Testamento – II – os livros do Antigo Testamento*, p. 135. John Bright argumenta que haveria, sim, “oracles of doom”, mas que igualmente constatar-se-iam “oracles of hope” [cf. J. BRIGHT, *Jeremiah. Introduction, translation, and notes*, p. 263s; Bright entrevê um *processo redacional* por trás de Jr 1-25 (p. 273)]), e que a base desse rolo estaria nos capítulos 1-25 de Jeremias. Silvana Manfredi argumenta mais no sentido de uma “fonte comum” para Gn 1,1-3 e Je 4,23-26 (cf. Silvana MANFREDI, *Geremia in dialogo*, p. 122-125).

<sup>51</sup> É, por exemplo, o que se deve depreender da seguinte afirmação de Alonso-Schökel e Sicre-Díaz sobre Jr 4,19-26: “ao sétuplo olhar de Deus, contemplando satisfeito o surgir da criação (Gn 1) opõe-se este quádruplo olhar contemplando o retorno ao caos. Porque é isso que dizem e juram os versos: céu e terra, caos informe (tohu bohu) homens, pássaros, plantas... a ira de Deus desfaz a criação ao destruir Judá e Jerusalém” (L. ALONSO-SCHÖKEL e J. L. SICRE-DÍAZ, *Profetas I – Isaías e Jeremias*, p. 457). Não há, contudo, *in loco*, qualquer observação em perspectiva crítico-literária, de modo que somente se pode presumir que os autores trabalham com a tese de que Jr 4,19-26 seja posterior a Gn 1,1-2,4a. Para uma aproximação semelhante a de Alonso-Schökel e Sicre Díaz: “ele vê a criação às avessas! O que na ocasião da criação ficou ‘bom’ pela presença e ação divinas, agora está transformado em ‘desolação’ pela mesma presença e ação divinas. Ele equipara a prática da injustiça ao retorno aos caos” (L. A. S. ROSSI, *Como ler o livro de Jeremias. Profecia a serviço do povo*, p. 28s). Assim como Alonso-Schökel e Sicre-Díaz, Rossi fica a dever explicações na perspectiva crítico-literária. Ainda, de posição semelhante: J. BRIGHT, *Jeremiah. Introduction, translation, and notes*, p. 32s, nota sobre Jr 4,23: “it is as if the earth had been ‘uncreated’”; W. BRUEGGEMANN, *A Imaginação Profética*, p. 68, que, citando textualmente Jr 4,23-26, afirma tratar-se da “imagem cósmica do fim da criação”; A. T. PERRY, *A Poetics of Absence: The Structure and Meaning of Genesis 1:2*, p. 6; e J. M. BRACKE, *Jeremiah 1-29*, p. 49-50, que, partindo do pressuposto de que “rebelião contra Deus causa caos”, desdobra a análise do texto até a situação de crise ecológica contemporânea.

<sup>52</sup> Para a datação pré-exílica – isto é, anterior à tragédia, mas às suas portas, de sorte que ela já se faz pressentir – cf. K. M. HAYES, *The Earth Mourns: Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*, p. 70-72; W. L. HOLLADAY, *Jeremiah*, v. 1, p. 133-135, 151-152; J. BRIGHT, *Jeremiah. Introduction, translation, and notes*, p. 34; G. R. CASTELLINO, *Observations on the Literary Structure of Some Passages in Jeremiah*, p. 398-408; H. WEIPPERT, *Schöpfer des Himmels und*

Se Jr 4,23 for considerado a partir do contexto em que a própria narrativa o insere – a descrição dos efeitos da devastação da terra por Nabucodonozor – a primeira constatação seria dizer que não se trata da descrição da “essência” da terra, mas da sua situação circunstancial. A terra não é desse jeito que o profeta vê; a terra está assim por causa da guerra. A terra tornou-se assim por causa da guerra. A terra ainda está lá, e sobre ela, “eis desolação e deserto”, ou seja, há destruição por toda parte, e morte de contingentes da população. O mesmo se poderia dizer das demais descrições de que o texto se serve para, poeticamente, descrever a plástica do cenário. Não é necessariamente um apocalipse nem necessariamente uma catástrofe cósmica. É possível que a tendência a se tomar assim a descrição derive do fato de que seja lida a partir de Gn 1,1-3. São, contudo descrições que independentemente de Gn 1,1-3 podem ser tomadas em si mesmas como a descrição da perplexidade do alcance da desgraça.

Quando Jz 5,4-5.19-21 descreve também em termos meteorológicos a batalha entre Yahweh e os exércitos dos reis de Canaã, tais descrições são tomadas como apocalípticas ou cósmicas? Não são antes tomadas como derivadas da plasticidade narrativa do texto e da interpretação do próprio fenômeno meteorológico como tendo sido causado por Yahweh? Descreve-se ali que a terra tremia (Jz 5,4), os montes se agitavam (v. 5), as estrelas mesmas lutavam a favor das tribos e contra Sísara (v. 19), as águas arrastavam os exércitos inimigos (v. 21). Águas arrastando, terra tremendo, montes se agitando são descrições da tempestade – ali provavelmente real – que, como evento de casualidade e causalidade históricas pode ter determinado uma reviravolta inesperada nos eventos da batalha, causa imediatamente referida ao sair de Yahweh de Seir e a seu galopar desde o campo de Edom (Jz 5,4). A vitória aconteceu por causa de Yahweh (v. 5), assim como em Jr 4,26 é por causa de Yahweh que a derrota é fragorosa. Dessa vez também os montes tremem (Jr 4,24), mas as estrelas não lutaram a favor de Israel (Jr 4,23b – não há luz). E por quê? Porque dessa vez Yahweh estava contra Israel – ardeu a sua ira (Jr 4,26).

Por essa via de argumentação, propõe-se que a hipótese de que Jr 4,23-26 – como peça integrante de Jr 4,5-31\*, que a seu tempo constitui peça integrante de

---

*der Erde: Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches*, p. 52, nota 99; R. STAHL, *Deshalb trocknet die Erde aus und verschmachten alle, die auf ihr wohnen...*, in: J. HAUSMANN e H.-J. ZÖBEL (ed), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*, p. 169-171.

Jr 4,5-6,30\*, que por sua vez se insere na macro-estrutura de Jr 1-25 – pode ser tomado como uma narrativa de redação anterior a Gn 1,1-3, e ainda imaginar que, diante da coincidência iniludível de termos, Gn 1,1-3 tenha se servido de Jr 4,23-26. E para quê? Para, tomando a descrição da desolação e do deserto em que a terra se converteu depois da passagem de Nabucodonozor, tomando ainda a afirmação de que essa desolação e esse deserto derivam da determinação do próprio Yahweh, partindo dessa situação – a um tempo poética (enquanto narrativa) e histórica (enquanto o reflexo dos acontecimentos concretos desde as primeiras invasões dos babilônicos até a derradeira, em 587) – elaborar uma contra-crítica na forma de um programa teológico de culpa e castigo<sup>53</sup>. Esse programa teológico, elaborado à luz das cosmogonias próximo-orientais, estabelece a criação do mundo como projeção da reconstrução de Jerusalém (Gn 1,1-2,4a<sup>54</sup>), e retoma a crítica profética da destruição de Jerusalém (Jr 4,5-31\*) no programa de contra-crítica realizado pela atualização da narrativa babilônica do dilúvio convertida em peça teológica para a determinação da culpa da *terra* – a “narrativa ‘sacerdotal’ do dilúvio” (Gn 6-9\*<sup>55</sup>).

<sup>53</sup> Uma vez que, no *épico de Atrahasis*, o dilúvio deriva de problemas de superpopulação (cf. T. FRYMER-KENSKY, *Atrahasis epic and its significance for our understanding of Genesis 1-9.*, p. 150), a tônica na culpa e no castigo, presente nos dísticos “sacerdotais” e “javistas” de criação e dilúvio (particularmente no dístico sacerdotal [Tivka Frymer-Kensky o assinala, *in loco*], tomando-se-lhe como redacionalmente anterior ao dístico “javista”), torna-se relevante e deve necessariamente apontar para um centro teológico na estrutura da narrativa. É sumamente importante registrar aqui as observações muito lúcidas de Jacob Helberg quanto ao fato de que o *tôhû* de Gn 1,2 “não é o caos confrontando Deus, mas o fruto do juízo de Deus” (cf. J. HELBERG, *The significance of the capacity of God as Creator for His relationship to the Land in the Old Testament*, in: M. SHARON (org), *The Holy Land in History and Thought: Papers Submitted to the International Conference on the Relations Between the Holy Land and the World Outside It, Johannesburg, 1986*, p. 58).

<sup>54</sup> Repare-se a ênfase sintática aplicada sobre o sujeito na estrutura do texto hebraico de Gn 1,2a: *wəhāʾāreš hāyṯāʰ tōhû wābōhû* – e a terra era uma desolação e um deserto. Na redação sacerdotal, a terra está sob o foco. Perceba-se que a transição entre os termos que objetivam a criação em Gn 1,1-2 são diferenciados:

- 1,1 os céus e a terra
- 1,2a a terra
- 1,2b abismo/as águas

A primeira referência (1,1) é abrangente e temática, referindo-se à abóbada civilizatória constituída pela “criação”, nos termos propostos pela Fenomenologia da Religião. Por sua vez, entre a terra (1,2a) e abismo/as águas (1,2b), há a transposição da realidade histórica (a terra era desolação e deserto) para o nível do mito cosmogônico propriamente dito (abismo/as águas; cf. K. A. KITCHEN, *Ancient Orient and Old Testament*, p. 89s, para a ocorrência de *ṯhm* na literatura ugarítica, com o sentido de “deep”).

<sup>55</sup> Cf. por exemplo o interessante artigo de Edwin Firmage sobre a agenda sacerdotal de Gn 1 (E. B. FIRMAGE, *Genesis 1 and the Priestly Agenda*, 1999). Segundo o artigo, a segunda criação de Gn 9 tem paralelo em Gn 1, onde a criação do homem à imagem de Deus seria o clímax da narrativa. Isso se afirma porque o interesse fundamental do escrito sacerdotal não seria a apresentação de proposições teológicas (p. 99), nem produzir uma polêmica com o entorno cultural

## 5.6

### Crítica profética e contra-crítica da *golah*

É necessário delimitar-se mais precisamente a relação entre a crítica profética e a contra-crítica da *golah*<sup>56</sup>. A presença da “mentalidade profética” entre os remanescentes campestres de Judá durante o exílio<sup>57</sup> pode significar a presença dos respectivos círculos panfletários<sup>58</sup> relacionados à atividade profética – eminentemente política na sua estrutura de relação com o poder governamental. Na terra, portanto, teriam permanecido os campestres e alguma estrutura profética. Gallazzi, porém, chama a atenção para o fato de que “aos olhos de Ezequiel, os que ficaram em Judá foram todos destruídos junto com Jerusalém”<sup>59</sup>. Essa leitura da *golah* pode denunciar já conflitos ideológicos internos<sup>60</sup> que estão na base da crítica profética e da contra-crítica a ser elaborada pela *golah*. O próprio Gallazzi intui que “o exílio é considerado, por Ezequiel, dilúvio e arca da

---

(p. 100), nem ainda apresentar uma sinopse da história de Israel (p. 100). A partir dos argumentos de Firmage, sentir-se-ia (ainda mais) confortável para, concordando com suas afirmações, propor, contudo, que o objetivo seja fundamentalmente prático – nos termos da crítica das formas, a cosmogonia de Gn 1,1-1,24a tem seu *Sitz im Leben* na construção do espaço sagrado. Gn 1,1-2,4a seria uma cosmogonia que, seguindo a sugestão de L. R. Fisher, poder-se-ia classificar de “Baal type” (L. R. FISHER, *Creation at Ugarit and in the Old Testament*, p. 316).

<sup>56</sup> Para o componente sacerdotal da *golah*, tomado como relacionado a Ezequiel, exilado, cf. R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, v. 2, p. 417.

<sup>57</sup> Cf. S. GALLAZZI, *A Teocracia Sadocita. Sua história e ideologia*, p. 22.

<sup>58</sup> Cf. M. SCHWANTES, *Profecia e Organização. Anotações à luz de Am 2,6-16*, p. 26-39; J. P. T. ZABATIERO, *Conflitos de Espiritualidade. Reflexões sobre a memória espiritual do povo de Deus no AT*, p. 15.

<sup>59</sup> S. GALLAZZI, *A Teocracia Sadocita. Sua história e ideologia*, p. 30.

<sup>60</sup> Falando do assumido contexto exílico da redação de Gn 1, Haroldo Reimer afirma que “Gênesis 1 precisa ser lido a partir desse contexto de encontro e desencontro cultural e religioso” (H. REIMER, “Em um Princípio...”. *Sobre a linguagem mítica em Gn 1,1-2,4a*, p. 748). Sim, e, dado o contexto redacional pós-exílico de Gn 1,1-3, assumido pela Tese, deve-se avançar por meio dessa proposição, e chegar a compreender que esse contexto de “conflito” também se desse intramuros – *golah* versus a terra, para o que poderíamos recorrer a R. CARROLL, *The Myth of the Empty Land*, p. 91 e *passim*. Importante, ainda, recorrer a B. O. LONG, *Social dimensions of prophetic conflict*, p. 32, segundo cuja afirmação é fundamental a identificação dos fatores histórico-sociais do horizonte de instalação do conflito (profético) para sua compreensão. Sem ainda esquecer-se de Othmar Keel, segundo quem “pesquisas das duas últimas décadas mostram que Israel deve ser entendido como parte da população autóctone e que a polêmica contra os povos que estavam nessas terras antes de Israel deve ter sido inicialmente uma polêmica israelita interna” (O. KEEL, “Do Meio das Nações”. *A Bíblia como porta de entrada de culturas do Oriente Próximo*, p. 17). Logo adiante, Keel vai afirmar que os *deuteronomistas* foram os responsáveis pela diferenciação artificial de Israel do povo autóctone.

salvação”<sup>61</sup>. É nessa afirmação<sup>62</sup> que se pode entrever a complexa resposta da *golah* às afirmações proféticas que arrostavam aos exilados toda a responsabilidade pela desgraça nacional de 587. Não – dirá a *golah* – o exílio é salvação, é arca (“narrativa ‘sacerdotal’ do dilúvio”), é mesmo encontro de amor (Os 2,16-25)!

Pode-se falar pelo menos da “experiência extremamente negativa com a realza”<sup>63</sup> ao serem pensadas as relações de Jeremias com o poder, ou se pode ir até o ponto de afirmar, com José Luís Sicre-Díaz, que Jeremias “critica os reis concretos muito duramente”<sup>64</sup>. Talvez seja porque a “vocação (profética) é orientada para o povo”<sup>65</sup>. Ao lado da crítica à coroa propriamente dita, deve-se trazer sempre à mente a não menos complexa questão da relação entre a profecia e o culto<sup>66</sup>, que à sua maneira G. von Rad trata como conflito entre as funções sagradas e o carisma no Antigo Israel<sup>67</sup>. Nem ainda assim se estaria liberado da referência ao conflito entre Jeremias e a “liderança” da “terra”<sup>68</sup>. A relação entre Jeremias e os líderes da terra teria sido conturbada, justamente porque o profeta teria tomado o partido da população mais pobre – o remanescente da terra<sup>69</sup>. A

<sup>61</sup> Cf. S. GALLAZZI, *A Teocracia Sadocita. Sua história e ideologia*, p. 30. Dilúvio, para “a terra”, e arca da salvação, para a *golah*. Cf. J. HELBERG, The significance of the capacity of God as Creator for His relationship to the Land in the Old Testament, in: M. SHARON (org), *The Holy Land in History and Thought: Papers Submitted to the International Conference on the Relations Between the Holy Land and the World Outside It, Johhanesburg, 1986*, p. 57-58.

<sup>62</sup> Que Sando Gallazzi, contudo, não desenvolve. Ela permanece ali, como uma intuição a ser explorada. O que ora se faz.

<sup>63</sup> Cf. R. W. KLEIN, *Israel no Exílio, uma interpretação teológica*, p. 66.

<sup>64</sup> J. L. SICRE-DÍAZ, *Profetismo em Israel – o profeta, os profetas, a mensagem*, p. 467.

<sup>65</sup> Cf. V. CODINA e N. ZEVALLOS, *Vida Religiosa: história e teologia*, p. 17.

<sup>66</sup> Cf. I. WILLI-PLEIN, *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento*, p. 133-140. No que diz respeito a Jr 7, Ina Willi-Plein afirma que à crítica original ao culto oficial foi acrescentada a referência ao culto à Rainha do Céu, como a dizer que “foi o culto estrangeiro da Rainha do Céu que tornou o templo impuro e o entregou à aniquilação. Aí temos portanto uma interpretação a posteriori”. Para a crítica profética ao sacerdócio pós-exílico, cf. L.-S. TIEMEYER, *Priestly Rites and Prophetic Rage: Post-exilic Prophetic Critique of the Priesthood*, 2006.

<sup>67</sup> Cf. G. VON RAD, *Teologia do Antigo Testamento – teologia das tradições históricas de Israel*, p. 101-110: “infelizmente a questão das relações dos antigos nebiim (profetas) com o culto, isto é, a questão da relação entre a função e o carisma, não é nada clara”. Jorge Pixley e Clodovis Boff seguem mais ou menos por aí: “como fenômeno religioso, profeta é o homem ou a mulher que proclama uma mensagem que recebeu por inspiração direta de um deus, à margem da instituição religiosa” (J. PIXLEY e C. BOFF, *Opção pelos Pobres*, tomo I, série I, p. 60s). Com o que concordaria Arnold Toynbee: “um profeta acredita e afirma que suas profecias são inspiradas diretamente por seu deus, e não por qualquer meio social” (A. TOYNBEE, *A Humanidade e a Mãe-Terra. Uma História narrativa do mundo*, p. 231).

<sup>68</sup> “O ‘povo da terra’ é um grupo completamente distinto dos ‘mais pobres da terra’ ou ‘dos mais pobres do povo’ (...) Estas observações deixam – a meu ver – claro de que se trata não somente de grupos distintos, mas opostos” (Á. B. DE SOUZA, *O ‘Povo da Terra’ no Livro de Jeremias*, p. 58).

<sup>69</sup> Idem, p. 58.



citação de Sandro Gallazzi ilustra a situação: “para Jeremias, ‘resto’ eram os pobres que tinham ficado na terra (Jr 40,11.15), para Ezequiel, ‘resto’ eram os exilados (Ez 5,4-17 [sic; cf. v. 1-3]; 11,17-21)”<sup>70</sup>. E com isso nem ainda terminou a lista de conflitos em torno dos quais a profecia pré-exílica se insere desde há muito tempo e até o ponto em que adentra o século VI, e que é nos seguintes termos apresentada: “o *conflito* é a matriz básica da profecia. Conflito de profetas contra: ‘falsos’ profetas<sup>71</sup>; sacerdócio, sábios da corte; juízes corruptos, exército. Em uma palavra: conflito contra o Estado”<sup>72</sup>.

Importa, porém, para efeito da análise do confronto entre a crítica profética e a contra-crítica da *golah*, reconhecer que a crítica tenha permanecido na terra<sup>73</sup>. Porque se a contra-crítica sacerdotal realmente aconteceu<sup>74</sup>, é natural que seja

<sup>70</sup> S. GALLAZZI, *A Teocracia Sadocita. Sua história e ideologia*, p. 31. Mais entusiástica é a opinião de Pedro Lima Vasconcelos: “a maior parte da população permaneceu na terra (...). O livro de Jeremias nos mostra isto (Jr 39-40). Assim, a vida dos camponeses de Judá na época do exílio parece que se organizou em moldes tribais, sem interferência de estado ou corte. O povo da terra estava simplesmente livre!” (P. L. VASCONCELLOS, *Templo, Terra abençoada e messias: a utopia do Povo da Terra em Ageu*, p. 60).

<sup>71</sup> Cf. A. CERESKO, *Introdução ao Antigo Testamento Numa Perspectiva Libertadora*, p. 219-221. Convém ter em mente a ressalva de Ceresko: “não se trata tanto da questão abstrata da verdade x falsidade, como se o enigma pudesse ser resolvido por critérios puramente intelectuais. Acima de tudo, é uma questão de ponto de vista e de diferentes visões da mesma situação, fundadas na posição social” (p. 219).

<sup>72</sup> J. P. T. ZABATIERO, *Conflitos de Espiritualidade. Reflexões sobre a memória espiritual do povo de Deus no AT*, p. 15. Incluir ainda o comentário de Hans Walter Wolff sobre “a crítica social dos profetas – sociedade, direito, culto, política” (H. W. WOLFF, *Bíblia. Antigo Testamento. Introdução aos escritos e aos métodos de estudo*, p. 76-83), onde, lamentavelmente – [a meu ver] – Wolff trata na mesma perspectiva tanto Amós e Jeremias quanto Ageu. Deve-se a rigor perguntar-se pela possibilidade triditiva de serem inseridos na esteira da profecia crítica os chamados “profetas” (?) pós-exílicos. Em franca contradição com a idéia de conflito, cf. M. de B. SOUZA e J. L. CARAVIAS, *Teologia da Terra*, tomo IV, série V, p. 195s, onde se colocam, lado a lado, “profetas, sacerdotes e especialistas na lei, que conduzem física e moralmente o povo para a terra e a reconstrução (...) no momento da volta, (...) manifestam determinadas tendências, fomentadas pelos dirigentes (...). Comum a todos eles foi o vivo desejo de criar uma sociedade mais justa”. Fiquemos, contudo, com Haroldo e Ioni Reimer: é “nestes tempos de reconstrução social e construção de identidade pós-exílica que se situam conflitos” (I. R. REIMER e H. REIMER, *Tempos de Graça – o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*, p. 103).

<sup>73</sup> Causa uma estranha sensação perceber que nos seis partidos em que Georg Fohrer divide a comunidade israelita (na Palestina e na Diáspora) falte absolutamente qualquer referência ao campesinato (cf. G. FOHRER, *História da Religião de Israel*, p. 414), e que trate com naturalidade o fato de que as atividades da “primitiva profecia pós-exílica” (p. 415), nomeadamente Ageu e Zacarias, se dirijam a “esse resto, isto é, os que retornaram” (p. 416). Para Fohrer, essa profecia está ligada aos movimentos escatológicos surgidos entre os retornantes (p. 419). É, contudo, metodologicamente possível levantar a hipótese de que essa “profecia” pós-exílica não constitua movimento social da mesma monta que a profecia pré-exílica, essa sim relacionada ao campesinato.

<sup>74</sup> Erhard Gerstenberger, por exemplo, é da opinião de que nem sequer a transmissão da lei estava a cargo dos sacerdotes, mas a cargo da “classe emergente de escribas e transmissores da lei religiosa; esta nova classe claramente se impôs à elite sacerdotal antiga” (cf. E. GERSTENBERGER, *A Visão Sacerdotal da Vida. Observações a partir de Levítico e de Números 1-10*, p. 29).

imaginada como confronto no presente, razão pela qual a idéia das comunidades de suporte, mantenedoras das tradições (literárias) proféticas, é relevante<sup>75</sup>. Se a literatura profética instaura esperanças e perspectivas, é justamente sobre essas esperanças e perspectivas, se conflitantes com a perspectiva do novo regime<sup>76</sup> monárquico-sacerdotal pós-exílico, que a *golah* deverá reagir. Primeiro, tirando de sobre si a culpa pela catástrofe de 587, e imediatamente transferindo-a para a comunidade da terra. Depois, será a ocasião para os aprofundamentos mitoplásticos necessários à sistematização político-religiosa do novo regime. Pode ser exatamente nesse momento que a possibilidade da fundamentação teológico-litúrgica da reconstrução de Jerusalém no mito se apresenta como perfeitamente viável – e impressionantemente eficaz.

Nos termos em que o coloca Mircea Eliade,

A memória popular encontra dificuldade em guardar a imagem de acontecimentos individuais e figuras reais. As estruturas por meio das quais ela funciona são diferentes: categorias, ao invés de episódios, arquétipos, em lugar de personagens históricos. Um personagem histórico se confunde com seu modelo mítico (heróis etc.), enquanto que o evento acaba sendo identificado com a categoria de ações míticas (...) A memória da coletividade é aistórica<sup>77</sup>.

Nesse sentido, a interpretação da devastação da terra como ação de Yahweh contra a polilatria da própria terra – ao contrário da interpretação profética da

<sup>75</sup> Nesse contexto, recordar as afirmações de Pixley sobre “o confronto entre a Golá e o povo da terra” (J. PIXLEY, *A História de Israel a partir dos Pobres*, p. 94).

<sup>76</sup> O caráter de “novo regime” com que se pode classificar a Judá pós-exílica pode ser ilustrada pela seguinte afirmação de Shigeyuki Nakanose: “a Pérsia determinou a reconstrução do Templo, dando inclusive ajuda material para as obras (Esd 6,1-12). Isso aconteceu porque o império tinha interesse na organização do povo, ao redor do Templo, para reconstruir a economia de Judá” (S. NAKANOSE, *Novos Céus e Nova Terra (Is 65,17-66,4)*, p. 51). Sua afirmação evidencia que a reconstrução do Templo de Jerusalém, sob a hegemonia persa, representa a ascensão de um novo poder, um *novo regime*. Em termos de crítica das formas, Gn 1,1-2,4a poderia, então, ser tomado como cosmogonia de fundação de um novo regime – o Templo, a cidade, o povo – novos céus e nova terra. Observe-se a referência à supressão da “idolatria” em Is 66,3-4, que Nakanose apresenta como citação (p. 50). Talvez a perícopa não seja uma voz apocalíptica, mas uma peça teológica de ratificação das operações monolátricas e anicônicas do Templo. Falariam em Gn 1,1-3, tanto quanto em Is 65,17-66,4, tanto o “Templo” quanto o Império, porque o fato de o protagonista ser o próprio Yahweh (ou ʾēlōhîm) não retira a sombra da Pérsia: “o Imperador da Pérsia não unificava suas conquistas pela imposição de sua própria religião. Nesse sentido, ele respeitou o deus Marduk, da Babilônia, e o Deus Javé, de Judá, com os costumes religiosos locais” (p. 51). Nesse caso, o “Templo” é uma instituição persa, para com cujos sacerdotes se usa, em termos religiosos, de condescendência programática. Nakanose ratifica: “nada escapava ao seu controle! (...) Nesse sentido, os templos das províncias dominadas eram espaços privilegiados para esse serviço ao império” (p. 51).

<sup>77</sup> M. ELIADE, *Mito do Eterno Retorno*, p. 43s.

deportação da elite governamental como condenação – é naturalmente reforçada pela afirmação de que Yahweh agora restaura<sup>78</sup> a terra a partir da *golah*, e de tal modo que cabe a terra renovar a *aliança*<sup>79</sup>. Nesse contexto de revisão hermenêutico-traditiva é que se deve imaginar a possibilidade de que Gn 1,1-3 possa ser inserido confortavelmente no que Eliade descreve como “repetição da cosmogonia”<sup>80</sup>:

Através da repetição do ato cosmogônico, o momento concreto, no qual a *construção* tem lugar, é projetado para o tempo mítico, *in illo tempore*, quando ocorreu a fundação do mundo. Assim, a realidade e a durabilidade de uma construção ficam garantidas, não apenas pela transformação do espaço profano em espaço transcendental (o Centro), mas também pela transformação do tempo concreto em tempo mítico<sup>81</sup>.

Mircea Eliade está tratando do tema das *construções de templo e de cidades*<sup>82</sup> nas culturas antigas<sup>83</sup>. Fala da concepção dualista da realidade<sup>84</sup> – a

<sup>78</sup> O que não deixa de transparecer, por exemplo, um reflexo da política egípcia – de resto, próximo-oriental – de manutenção da Ordem (geopolítica e social) através da função político-religiosa da cosmogonia: o “caos”, o espaço onde a ordem não impera – *ordem*, bem entendido, como *esta ordem*, a *ordem deste Poder Central que se pronuncia na cosmogonia* (cf. C. P. MELLO, A Noção da Persona Divina do Rei Egípcio na XVIII Dinastia: Aspectos Político-Sociais e Religiosos, in: A. L. CHEVITARESE e OUTROS, *Sociedade e Religião na Antiguidade Oriental*, p. 41).

<sup>79</sup> Em termos gerais, essa é a função teológico-litúrgica da “narrativa ‘sacerdotal’ do dilúvio”: a terra havia corrompido o seu caminho diante de Yahweh; por isso Yahweh destruiu a terra (preservando Noé na arca = a *golah* no exílio); finalmente, Yahweh reorienta o novo regime sob a égide da aliança, reiteradamente reforçada em Gn 9.

<sup>80</sup> Cf. M. ELIADE, *O Mito do Eterno Retorno*, p. 26.

<sup>81</sup> Idem, p. 29.

<sup>82</sup> Para um interessante ensaio sobre a representação antigo-próximo-oriental de *cidades* como *deusas*, de onde a poesia israelita teria retirado sua simbólica da cidade como *rainha*, cf. A. FITZGERALD, *Mythological background for the presentation of Jerusalem as a queen and false worship as adultery in the OT*, p. 403-416. Por sua vez, “histórias (*stories*) de criação incluem não somente a formação do céu e da terra, mas também o estabelecimento de cidades e os limites entre cidades-estado” (W. G. WILLIAMS, *Archaeology in Biblical Research*, p. 132).

<sup>83</sup> Cf. M. ELIADE, *O Mito do Eterno Retorno*, p. 19ss.

<sup>84</sup> “Dualismo” no sentido platônico da contra-parte ideal do mundo material, como igualmente o descreve, para o mundo grego, Jean-Pierre Vernant: “saímos do nosso universo humano, para descobrir, por trás dele, outras regiões do ser, outros níveis cósmicos, normalmente inacessíveis” (J.-P. VERNANT, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, p. 77), e, de modo mais generalizado, E. O. JAMES, *Introducción a la Historia Comparada de las Religiones*, p. 88). Em certo sentido, a discussão poderia tangenciar a questão das duas perspectivas históricas discutidas no capítulo “seta do tempo, ciclo do tempo” de S. J. GOULD, *Seta do Tempo, Ciclo do Tempo. Mito e metáfora na descoberta do tempo geológico*, p. 22-27: “a seta do tempo é a inteligibilidade de eventos distintos e irreversíveis, enquanto que o ciclo do tempo é a inteligibilidade da ordem atemporal da estrutura de direito” (p. 27). A relação entre Jay Gould de um lado, e Eliade e Vernant, de outro, é fértil para reflexões transdisciplinares, como convém. Uma vez que faz, a seu tempo, teologia, Claus Westermann considera que Gn 1,1-2,4a antecipa “de modo genial os períodos geológicos da ciência moderna” (C. WESTERMANN, *Teologia do Antigo Testamento*, p. 77), diante do que perguntar-se-ia se, em lugar de antecipar, a linguagem da narrativa não a tenha determinado.

realidade fenomênica e a realidade da idéia “platônica”<sup>85</sup>: a validade do mundo fenomênico decorre da realidade do mundo ideal<sup>86</sup> que lhe serve fundamental e necessariamente de modelo<sup>87</sup>. Esse mundo ideal ou platônico configura-se na expressão do modelo mítico, sendo “por isso que, quando se toma posse de um território – isto é, quando começa sua exploração –, são realizados rituais que repetem de maneira simbólica o ato da Criação”<sup>88</sup>. As cidades orientais, dirá, são sempre *o centro do mundo*<sup>89</sup>, e que mesmo a tradição da Mishnah chegará a conceber a construção de Jerusalém diretamente sobre o *təhôm*<sup>90</sup>. Com o retorno da *golah*, a restauração de Jerusalém e a reconstrução do templo, têm-se, reunidos, todos os temas importantes para a orientação mítica da concepção do *axis mundi*<sup>91</sup> e para a ritualização do ato cosmogônico – numa palavra, para levar a sério a redação de Gn 1,1-3 como *esse* mito instaurador da validade e da durabilidade de Jerusalém<sup>92</sup>. E não é absurdo, antes há mesmo atraso nessa tarefa, considerar que Gn 1,1-3 correspondesse a um ritual de fundação e de fundamentação<sup>93</sup> do

<sup>85</sup> Cf. M. ELIADE, *O Mito do Eterno Retorno*, p. 20s.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>87</sup> Mircea Eliade em todos esses momentos recordará o modelo do templo consignado a Moisés, bem como o modelo do Templo de Salomão, fazendo ainda referências à literatura mesopotâmica a respeito dos modelos celestes para as construções. No que tange Israel: “para o povo de Israel, os modelos do tabernáculo, de todos os utensílios sagrados e do templo criou-os Jeová desde a eternidade, e foi Jeová que os revelou aos seus eleitos, para que fossem reproduzidos sobre a terra” (M. ELIADE, *O Mito do Eterno Retorno*, p. 72). Widengren, citando Durkheim, afirma que: “o traço característico da mentalidade religiosa é dividir o mundo em duas esferas: uma que abarca todo o sagrado e outra que encerra todo o profano” (É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 50s, *apud* G. WIDENGREN, *Fenomenologia de la Religión*, p. 27).

<sup>88</sup> Cf. M. ELIADE, *O Mito do Eterno Retorno*, p. 21 (e cf. p. 74).

<sup>89</sup> *Idem*, p. 24.

<sup>90</sup> *Idem*, p. 25. Cf., ainda, o comentário de Eliade sobre o testemunho de Flávio Josefo acerca da descrição do Templo de Jerusalém como uma descrição arquitetônico-simbólica das “três regiões cósmicas (com o pátio representando o mar – isto é, as regiões mais baixas –, o Lugar Santo correspondendo à Terra, e o Santo dos Santos, aos céus)” (cf. M. ELIADE, *O Sagrado e o Profano*, p. 72 [Eliade cita *Antiquities of the Jews*, III, 7, 7]).

<sup>91</sup> Cf. M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, p. 444.

<sup>92</sup> O *case* egípcio (XVIII dinastia) é representativo – mas não único. A cosmogonia tem a função de sociabilizar a noção de que cabe ao Poder Central – ao rei e sumo sacerdote – a manutenção da Ordem. A Ordem equivale ao *espaço sagrado da nação egípcia*, para além do que tudo é *caos*. Observe-se a descrição de Cláudio Mello: “nesta época, mais do que nunca, fazia parte das tarefas dos Soberanos, a ‘serviço’ dos deuses estatais, as incursões e triunfos militares, pois as terras estrangeiras, como os desertos e tudo mais que não fizesse parte das ‘Suas Terras’, faziam parte do que chamavam Caos (Mundo Caótico). Nessa ótica, os deuses estrangeiros, bem como os próprios estrangeiros eram vistos como sendo parte do Mundo Caótico e, portanto, algo a ser dominado e a ser sujeito a ‘Ordem’ pelas ações do Soberano” (C. P. MELLO, *A Noção da Persona Divina do Rei Egípcio na XVIII Dinastia: Aspectos Político-Sociais e Religiosos*, p. 41).

<sup>93</sup> Remete-se o tema ao ensaio de C. GINZBURG, *Mito – distância e mentira*, in: C. GINZBURG, *Olhos de Madeira – nove reflexões sobre a distância*, p. 42-84.

Templo<sup>94</sup>: “quem diz construção de altar diz, ao mesmo tempo, repetição da cosmogonia”<sup>95</sup>. Mircea Eliade insiste: “os rituais de construção pressupõem, igualmente, a imitação mais ou menos explícita do ato cosmogônico”<sup>96</sup>. Com os rituais de construção, segundo Eliade, está-se diante da “reatualização da cosmogonia”<sup>97</sup>. E se nessas duas citações de Eliade, seu foco são as construções, quaisquer que sejam, agora se depara com o tipo de construção que caracteriza o templo de Jerusalém: “a construção de um santuário ou altar de sacrifícios repete a cosmogonia”<sup>98</sup>.

É sempre muito curioso perceber como se pode passar mesmo arrancando farpas do tema, sem explicitá-lo – ou, dito de outro modo, sem que a intuição venha à tona. Em um recente artigo da *Harvard Theological Review*, Jonathan Klawans usa os argumentos de Jon D. Levenson<sup>99</sup>, que por sua vez se baseia em *O Mito do Eterno Retorno*, de Mircea Eliade, a fim de argumentar a favor de sua teoria do sacrifício como uma *imitatio Dei*. Klawans está interessado em argumentar que “Levenson demonstra que as tradições sacerdotais compreendem a construção do tabernáculo e do templo como um ato de *imitatio Dei*”<sup>100</sup>. Segundo Klawans, Levenson teria notado que “a linguagem e a estrutura da narrativa da construção do tabernáculo cuidadosamente remontam à linguagem e estrutura de Gênesis 1”<sup>101</sup>. E, então, assumindo a teoria de Levenson que “the building of the temple can be understood as an act of *imitation Dei*”, argumenta a favor do sacrifício de animais em Israel como uma também forma de *imitatio Dei*. Ora, poder-se-ia propor que a identidade de “estrutura” das duas narrativas comparadas por J. D. Levenson e assumida por J. Klawans derive do fato de que

<sup>94</sup> O capítulo de Rudolf Otto sobre “os meios de expressão do numinoso na arte” (R. OTTO, *O Sagrado*, p. 94-101) poderia aqui ser evocado indiretamente. A presença do numinoso no edifício sagrado é de tal modo eficaz na funcionalidade político-ideológica (expressões, evidentemente, ausentes em Otto) que não admira possa (agora ele) evocar o texto bíblico: “Javé está no seu santo templo: que toda a terra se cale perante ele” (p. 98).

<sup>95</sup> M. ELIADE, *Tratado de História das Religiões*, p. 441.

<sup>96</sup> Cf. M. ELIADE, *O Mito do Eterno Retorno*, p. 71.

<sup>97</sup> Idem, p. 71.

<sup>98</sup> M. ELIADE, *O Mito do Eterno Retorno*, p. 71s. Na seqüência da argumentação, Eliade passa a descrever como os altares de sacrifício brahmânico e védico estão inseridos nessa simbologia cosmogônica (p. 72s). Então, concluiu: “portanto, com a construção de cada novo altar védico, não só a cosmogonia é repetida (...) mas o ano é construído” (p. 73).

<sup>99</sup> Cf. J. D. LEVENSON, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton: Princeton University Press, 1988.

<sup>100</sup> Cf. J. KLAWANS, *Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel*, p. 143.

<sup>101</sup> Idem, p. 143.

ambas se referem à construção da mesma grandeza: o Templo<sup>102</sup>.

Tudo quanto se tem dito equivale à argumentação de Jean-Pierre Vernant sobre o canto das Musas, “que fala do começo de tudo”<sup>103</sup>:

As Musas cantam, com efeito, começando pelo início – *ex arches* – o aparecimento do mundo (...) o nascimento da humanidade. O passado revelado deste modo é muito mais que o antecedente: *é a sua fonte*. Ascendendo até ele, a rememoração não procura situar os acontecimentos em um quadro temporal, mas, atingir o fundo do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual saiu o cosmo<sup>104</sup>.

Nos termos em que propõe Mircea Eliade, a recitação<sup>105</sup> do mito cosmogônico teria essa função fundante. Para os fins da fundamentação do *templo sagrado*<sup>106</sup> no *tempo sagrado*, “a realidade primordial da qual saiu o cosmo” – leia-se, o Templo e com ele o cosmo – está situada *in illo tempore*, lá e então, “no princípio” (bərēʾšîṭ).

A identidade mitoplástica entre cosmogonia e sociedade – “terra” como o conjunto “território mais equipamentos sociais *mais* povo, pode ser – já – discernido em afirmações como a de Is 66,8:

<sup>102</sup> A rigor, J. Klawans informa que a leitura que J. D. Levenson faz dessas narrativas à luz de Mircea Eliade permite concluir que “as narrativas bíblicas da construção do tabernáculo (e do templo) têm um significado cósmico” (J. Klawans, *Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel*, p. 143), com o que parece claro que J. D. Levenson deixa de olhar para o Templo e mantém o clássico olhar mítico-teológico no Cosmo.

<sup>103</sup> Cf. J.-P. VERNANT, *Mito e Pensamento entres os Gregos*, p. 76.

<sup>104</sup> Idem, p. 76s.

<sup>105</sup> Cf. a interessante abordagem de Michael Fishbane a Jó 3,3-13, “which is nothing less than a counter-cosmic incantation” baseada em Gn 1,1-2,4a (M. Fishbane, *Jeremiah 4:23-6 and Job 3:3-13: a recovered use of the creation pattern*, p. 153). O caráter encantatório da fórmula de descrição encontraria fundamento na estratégia mítico-litúrgica de recitação da cosmogonia? Cf. ainda a afirmação de Jakob Groenbaek de que a função do mito seja mais a manutenção da ordem do que a sua fundação (J. Groenbaek, *Baal's battle with Yam: a Canaanite creation fight*, p. 27), o que ali se diz no contexto do culto – mitos e ritos. Na discussão acerca de se o mito cananeu da batalha entre Baal e Yam refere-se à criação ou à manutenção da ordem, J. Groenbaek pergunta, retoricamente: “e não é possível também chamar a manutenção da ordem do mundo criado de ‘criação’?” (p. 33). Para a recitação da cosmogonia do Sl 77, cf. R. J. Clifford, *The Hebrew Scriptures and the theology of creation*, p. 513.

<sup>106</sup> Segundo Claudio Mello, “a liturgia, a decoração templária todos os movimentos dentro de um templo estavam circunscritos a uma mentalidade que tinha o espaço físico ao [sic] templo como um território eminentemente sagrado – o recinto *par excellence*, da ordem e do Equilíbrio” (C. P. Mello, *A Noção da Persona Divina do Rei Egípcio na XVIII Dinastia: Aspectos Político-Sociais e Religiosos*, p. 45). No que diz respeito ao Templo de Jerusalém, cosmogonia, o próprio templo e a ordem política relacionam-se como conjunto de manutenção da ordem social, sendo que, nesse caso, a cosmogonia afirma a fundação do Templo como espaço *par excellence* da instauração e da manutenção dessa ordem. É com a construção do Templo que a ordem prevalece sobre as trevas, sobre o deserto e sobre a desolação (cf. Sl 102,17-19 e Is 65,18).

Por acaso se faz nascer<sup>107</sup> uma terra em um único dia?  
 Ou se gera uma nação de uma vez só?  
 Pois pariu e gerou Sião os filhos dela!

O comentário de Croatto a respeito dessa passagem<sup>108</sup> é relevante para o argumento:

Se a referência aos ‘filhos’ de Sião estabelece um enganche com oráculos-chave do Dêutero-Isaías (cf. 49,14-26 e 54,1-10), a novidade deste oráculo está justamente em dizer que tais filhos constituem *a nova nação na nova terra* (v. 8). Já não é preciso falar de novos céus. É a terra, *o país*, o eixo do pensamento. Lido a partir da situação de diáspora (ou, antes disso, de exílio), um oráculo como este só podia produzir um forte impacto emocional<sup>109</sup>.

Se a isso for somada a declaração de Lisbeth S. Fried de que “a restauração do templo é o ponto alto, a culminação, dos escritos do profeta [o Dêutero-Isaías]”<sup>110</sup>, obter-se-ia assim uma concentração de temas relacionados à *restauração do povo e reconstrução do templo* justamente, e naturalmente, no tempo em se presume tenha ocorrido a redação de Gn 1,1-3, como, mais uma vez, se pode depreender, agora, de Is 65,17-18:

Porque eis-me (que) crio  
 novos céus e nova terra,  
 e não serão lembrados os antigos,  
 e não subirão sobre o coração.  
 Pois, ah, alegrai-vos!  
 E regozijai-vos para sempre,  
 porque eu sou criador.  
 Porque eis que eu crio  
 Jerusalém – regozijo!  
 e o povo dela – alegria!

Numa só expressão tradicional, e empregando-se o mesmo verbo<sup>111</sup> (br<sup>2</sup>)<sup>112</sup>,

<sup>107</sup> Com L. ALONSO-SCHÖKEL, *Dicionário*, p. 217.

<sup>108</sup> Nela permanece a tensão entre *criação e renovação*. Fala-se do *parto* de Judá, que pariu filhos num dia. Nessa fórmula, está presente a memória de que a criação é a reconstrução da cidade e do Templo, é e não é criação; é, no sentido de que funda *novo tempo e lugar*, e não é, porque se trata de reconstruir (cf. W. R. LANE, *Initiation of creation*, p. 73, que por muito pouco não repete *ipsis litteris* a proposição desta Tese).

<sup>109</sup> J. S. CROATTO, *Isaías. A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. III: 56-66. A utopia da nova criação*, p. 367.

<sup>110</sup> Cf. L. S. FRIED, *Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1*, p. 377. Para Lisbeth, a fundação do templo deve ser tomada como o *terminus a quo* para Is 40-55 (p. 378).

<sup>111</sup> Devem explicações, portanto, por outros mecanismos, as traduções que vertem de forma diferente essas mesmas raízes e formas. A título de exemplo: “Pois eis aqui que crio novos céus e

sempre na mesma forma (*qal* participio), por três vezes se afirma que Yahweh *cria* – *cria novos céus e nova terra, cria absolutamente, cria Jerusalém e o povo dela*<sup>113</sup>. E isso tudo num único dia (Is 66,8).

A terra – a nação – os filhos: nascidos todos num dia. E que dia! Sim, não é sem certa emoção que se acata a proposição de Mircea Eliade para, aplicando-a à leitura de Gn 1,1-3, contextualizar a passagem na disputa ideológica entre o remanescente da terra e a memória profética, de um lado, com sua tremenda má vontade para com a *golah*, bem como sua relação conflituosa com o poder pré-exílico, e, de outro, a concepção de novo regime da *golah*. Gn 1,1-3 funciona perfeitamente como mito, e enquanto mito, cabe-lhe também perfeitamente bem a projeção hermenêutico-ideológica do *establishment*. Caso se leve em conta a afirmação de Croatto<sup>114</sup> de que interessava à Pérsia mais a construção do Templo do que a própria reconstrução de Jerusalém, a importância sempre crescente da *golah* – e especialmente da sua porção sacerdotal – se tornará evidente que o Templo é instrumento imperial e político-religioso – o sistema religioso encontra-

---

nova terra (...) pelo que estou criando, pois eis aqui que recrio (?) Jerusalém (...) e seu povo” (J. S. CROATTO, Isaías. A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. III: 56-66. A utopia da nova criação, p. 339). Há o mesmo *vício* de tradução em R. J. Clifford, *The Hebrew Scriptures and the theology of creation*, p. 520. Por que duas vezes criar, e, quanto a Jerusalém e seu povo “recriar”? Também a *Bíblia do Peregrino*: “eu vou criar (...) pelo que vou criar (...) vou transformar (?) Jerusalém (...) e sua população”. Almeida (1992) quase se salva, mas põe tudo a perder: “eis que eu crio novos céus e nova terra (...) no que eu crio; porque crio para Jerusalém (...) e para seu povo”. Almeida (1992) traduz acertadamente as três ocorrências da raiz br<sup>3</sup> como “criar”, mas não atinando que “criar os céus e a terra” é criar Jerusalém, salta o acusativo e descaracteriza Jerusalém e o povo dela como objetos diretos. Tais traduções enfrentam a dificuldade de captar que nessa literatura diretamente relacionada ao exílio e à restauração, criar novos céus e nova terra é a forma mitoplástica de dizer que Jerusalém foi criada – reconstruída – e com ela o Templo, e com eles o povo. Cf., por exemplo, Is 45,18.19, onde se afirma que *a terra* não foi criada para ser um *ṭōhū*, mas para ser habitada.

<sup>112</sup> Interessante observar que segundo Heinrich Fries: br<sup>3</sup> “é um termo técnico da linguagem teológica sacerdotal (...) seu significado fundamental fora o de ‘construir’” (H. FRIES, *Conceptos Fundamentales de la Teología. Tomo I: Adam – Escritura*, p. 327). “Fora”, não – é, ainda! Semelhantemente, E. Arbez e J. P. Weisengoff afirmam que a forma familiar de br<sup>3</sup> no aramaico significa “to build, to make” (E. ARBEZ e J. P. WEINSENGOFF, *Exegetical notes on Genesis 1:1-2*, p. 144). A afirmação se adapta de uma excelente maneira à tese defendida de que a criação em Gn 1,1-2,4a é uma grande metáfora mítico-simpática para a (re)construção de Jerusalém no século VI. Para o significado de br<sup>3</sup> em arábico como “form, fashion by cutting, shape out, pare a reed for writing, a stick for an arrow”, cf. E. ARBEZ e J. P. WEINSENGOFF, *op. cit.* p. 354, e para a defesa de que o significado original de br<sup>3</sup> teria sido “to form by cutting”, cf. p. 358. Ver, também, H. E. HANSON, *Num 16:30 and the meaning of bārāʾ*, 1972)

<sup>113</sup> Com relação a Is 65,17-66,4, Nakanose afirmou: “a literatura apocalíptica é uma mensagem que impulsiona as pessoas para *construírem* uma nova sociedade”. Não se está falando, naturalmente, da mesma coisa. Mas a presente intuição está latente na percepção de Nakanose sobre a perícopo. O tema da “criação” é o tema da “nova sociedade” (cf. S. NAKANOSE, *Novos Céus e Nova Terra (Is 65,17-66,4)*, p. 49).

<sup>114</sup> Cf. J. S. CROATTO, *Isaías. I: 1-39. O profeta da justiça e da fidelidade*, p. 25.



se a serviço do Império<sup>115</sup>. Como foi Yahweh quem pelas próprias mãos trouxe Ciro para a restauração de Jerusalém – a *golah* é em última instância a representação desse Yahweh que *vem* desde a Babilônia para revelar a sua glória no Templo.

Registre-se, porém, que para contextualizar a relação mitoplástica entre a cosmogonia e a reconstrução do Templo de Jerusalém, pode-se e deve-se recorrer ao próprio Mircea Eliade. No capítulo da “utilização política da religião” situado no verbete do *Dicionário das Religiões* que trata das *Religiões da Mesopotâmia*<sup>116</sup>, afirma-se: “o templo sumeriano era uma instituição simultaneamente religiosa, política e administrativa”<sup>117</sup>. É de se perguntar pela possibilidade de a *golah* ter-se justamente inspirado – por conta própria ou por determinação política do próprio Império – no modelo mesopotâmico para a funcionalidade do Templo de Jerusalém. Tanto mais razão para pressupor-se uma funcionalidade político-religiosa para Gn 1,1-3.

É nesse contexto de imposição imperial, de restauração de Jerusalém e de reconstrução do Templo, permeada pelas fundamentações míticas de que dá conta a fenomenologia da religião, e de enfrentamento das tradições proféticas críticas presentes entre o povo campesino, que a *golah* dará cabo da redação de Gn 1,1-3, respectivamente, de Gn 1,1-2,4a: a terra foi devastada pelo vento de Yahweh (= Nabucodonozor). Com a vinda da *golah*, agora, contudo, Yahweh criará “os céus e a terra” – o Templo. Tudo quanto em Jr 4,23-26 se descreve como a devastação da terra por conta do castigo aplicado sobre a elite governamental, a redação de Gn 1,1-3 transforma em instantes da criação, instaurando uma nova *história*, um novo *regime*, um novo *mundo*. A contra-crítica monárquico-sacerdotal não pára aí, mas se estende até a narrativa do dilúvio. É possível mesmo que a primeira grande estrutura sacerdotal de Gn 1-11 seja, a um só tempo, os estatutos

<sup>115</sup> Cf. as argumentações de Lisbeth S. Fried sobre a relação entre a identificação do imperador persa com os títulos reais e religiosos dos reinos conquistados (cf. L. S. FRIED, *Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1*, p. 384-389). Segundo a autora, os sacerdotes locais muitas vezes estavam envolvidos com a filosofia de identificação, e conclui afirmando que o Dêutero-Isaías poderia ser classificado como um colaborador: “the reasons that motivated those priests would have motivated Deutero-Isaiah as well” (p. 392).

<sup>116</sup> Cf. M. ELIADE e I. COULIANO, *Dicionário das Religiões*, p. 231-235.

<sup>117</sup> Idem, p. 232. Além disso: “no Oriente clássico (...) as instituições reais soem estar legitimadas *a posteriori* por mitos que convertem o rei em um reflexo do deus, esse rei que, mediante a solene recitação do mito da criação, renova o tempo ao começo de cada novo ano cósmico” (M. MESLIN, *Aproximación a una Ciencia de las Religiones*, p. 227). Para a fundamentação político-social da sociedade Babilônica a partir de *Enuma eliš*, cf. Renato PORATH, *A Adoração Exclusiva a Javé no Processo de Inculturação em Israel*, p. 15s.

teológicos do novo mundo e a afirmação categórica de que a desgraça a que se pretende imediatamente pôr termo decorre, inequivocamente, da infidelidade do povo à aliança – sua infidelidade e polilatria, sua impureza e desobediência, para cuja cura é imprescindível a adesão à aliança<sup>118</sup>. Mas cuidado! Tomar toda a estrutura como expressão da teologia “de Judá” [pode] constitui[r] um equívoco – na sua macro-envergadura, Gn 1-11 é a expressão partidária, ideológica, e político-religiosa de *uma facção* dentre os constituintes populacionais de Judá. Como bem parece perceber Robert Carroll quanto ao que concerne à reconstrução do Templo:

A comunidade do segundo templo era, portanto somente a criação dos *benê haggôlâh* ou *‘am haggôlâh* (“o povo da deportação”) e o enclave sagrado pertencia somente a eles. O mito da terra vazia deve ter sido produção e propriedade desse grupo de pessoas com sua base de poder na corte imperial<sup>119</sup>.

Que essa constituinte seja coincidentemente a constituinte governante não homologa a sua correção – senão que ilustra a força que o poder tem de fazer-se impor contra tudo e contra todos, ainda que não alcance, nunca, a completa hegemonia: vozes destoantes, curto-circuitos sociais, personagens e estruturas comunitárias, mais cedo ou mais tarde, conseguirão, contra todas as expectativas, furar o bloqueio e fazer eclodir novas expressões culturais.

De outro lado, deve-se procurar distinguir metodológica e necessariamente *a narrativa* político-ideológica e litúrgico-teológica em que originariamente constitui-se – nos termos propostos pela Tese – a redação de Gn 1,1-3(4-2,4a) da *história dos seus feitos*. Com isso não se surpreenderá de encontrar, séculos mais tarde, discutindo a “teologia natural” dos chineses, particularmente a sua cosmogonia, um Leibniz recordando, quando assinala que os chineses desconhecem a “revelação”, que “há pessoas que acreditam que, recuando o começo do seu Império até ao tempo dos patriarcas, os chineses poderiam ter aprendido com eles a criação do mundo”<sup>120</sup>. Logo os chineses, que consideraram o “mundo” tão bárbaro...

<sup>118</sup> = Gn 9,7-17. Cf. F. CRÜSEMANN, *A Torá. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento*, p. 401s.

<sup>119</sup> R. P. CARROLL, *The Myth of the Empty Land*, p. 85.

<sup>120</sup> G. W. LEIBNIZ, *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, p. 55.