

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

ELCIO SANT'ANNA

CRIAÇÃO E RECRIAÇÕES COSMOGÔNICAS EM ISAÍAS 51, 9-11:

Um estudo do uso do mito cosmogônico pelo Dêutero-Isaías para o entendimento da comunidade dos cativos judaítas em Babilônia.

São Bernardo do Campo,

2007

ELCIO SANT'ANNA

CRIAÇÃO E RECRIAÇÕES COSMOGÔNICAS EM ISAÍAS 51, 9-11:

Um estudo do uso do mito cosmogônico pelo Dêutero-Isaías para o entendimento da comunidade dos cativos judaítas em Babilônia.

São Bernardo do Campo,

2007

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

CRIAÇÃO E RECRIAÇÕES COSMOGÔNICAS EM ISAÍAS 51, 9-11:

Um estudo do uso do mito cosmogônico pelo Dêutero-Isaías para o entendimento da comunidade dos cativos judaítas em Babilônia.

Por:

Elcio Sant'Anna

Orientador:

Tércio Machado Siqueira

Dissertação apresentada em cumprimento parcial ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo -UMESP para a obtenção do grau de Mestre.

São Bernardo do Campo,

2007

FOLHA DE APROVAÇÃO

CRIAÇÃO E RECRIAÇÕES COSMOGÔNICAS EM ISAÍAS 51, 9-11:

Um estudo do uso do mito cosmogônico pelo Dêutero-Isaías para o entendimento da comunidade dos cativos em Babilônia.

(x) Aprovada em 10 de setembro de 2007

Examinadores:

Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira (Presidente) – UMESP

Prof. Dr. Archibald Woodruff – UMESP

Prof. Dr. Haroldo Reimer – PUC-GO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

DEDICATÓRIA

A
Olga,
que me acompanhou
de perto nas dores
e alegrias da pesquisa.

AGRADECIMENTOS

O terminar uma etapa acadêmica é sempre acompanhado de sentimentos que aos desavisados podem parecer confusos. Talvez, porque o estresse do fim de caminhada salte aos olhos de todos. E, assim, o ritmo forte das tomadas de decisão e procedimentos diversos podem ser entendidos como desapego. Contudo, não é sem refletir que agora se prestam agradecimentos a todos que proporcionaram as condições para que pudesse caminhar até aqui.

Gostaria de agradecer à Universidade Metodista de São Paulo, que me acolheu com dignidade e respeito, na forma de instalações a contento, indo sempre muito além de minhas expectativas. Todo o segmento do funcionalismo sempre me atendeu com presteza, podendo dizer que nunca, em tempo algum, tive qualquer contragosto.

Quanto à direção, coordenação e secretaria do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, quero hipotecar meu reconhecimento de esmero e denodo por parte daqueles quando acionados por mim. Posso testemunhar de sua pró-ação nos encaminhamentos diversos da vida acadêmica.

Mas considero como sendo um capítulo à parte as experiências de ensino e pesquisa a que fui submetido na UMESP. Desde as bibliotecas extremamente organizadas, ambientadas e atualizadas, passando por vários laboratórios, indo por dispositivos de comunicação eletrônica, tais como: a) o Sistema de Bibliotecas Dr. Jalmar Dowden; e b) Periódicos Capes.

Em relação ao corpo docente que me conduziu, sempre se apresentou diante de mim, como estando preparado e atualizado a cada um dos encontros. Os professores me inspiraram a dar o melhor de mim, mesmo que isto possa parecer a outrem como pouco. Nominando-os, gostaria de externar meus agradecimentos aos: Prof. Dr. Archibald Woodruff, Prof. Dr. Dario Paulo Barrera Rivera, Prof. Dr. Milton Schwantes, Prof. Dr. Paulo Augusto Nogueira, Prof. e Dr. Jung Mo Sung, e Prof^a. Dr^a. Sandra Duarte.

Quero agradecer de forma mais específica ao Prof. Dr.: Milton Schwantes os direcionamentos dispensados a mim durante a pesquisa, e ao meu orientador, Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira.

Por fim, quero agradecer ao coordenador Prof. Dr. Antonio Carlos Mello Magalhães, e ao Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira, a coordenação da área bíblica e o suporte e representação de nossa área na comissão de bolsas. Agradeço também ao IEPG a prontidão da Prof^a. Ana Maria Fonseca e ao CNPQ o fomento da bolsa durante todo transcurso.

Entre aqueles que formaram uma comunidade de suporte e que de alguma forma me impactaram durante a pesquisa, gostaria de mencionar o Prof. Dr. Haroldo Reimer, que deu também grande contribuição para esta pesquisa.

LISTA DE DIAGRAMAS E TABELAS

1. Tabela do caos das identificações míticas.....	32
2. Combate mítico nas tradições cosmogônicas.....	49
3. Estrutura sincrônica de Isaías 40-55.....	58
4. Comparação da forma literária e conteúdo de Isaías 51. 9-11.....	62
5. Comparação de proponentes personagens e lugar de Is 51.9-11.....	64
6. Relação entre a realidade social e a cosmogonia.....	77
7. Sistemas de mitologias diferentes	84

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	XIII
CAPÍTULO I: O mito na fenomenologia da religião e na pesquisa bíblica	22
1.1 Diversidade do conceito de mito na Fenomenologia da Religião e na Antropologia Cultural	23
1.1.1. Definição de mito cosmogônico em Mircea Eliade.....	23
1.1.2. Compreensão de mito dentro da justaposição religiosa de Roger Bastide.....	26
1.2 Material mitológico no Primeiro Testamento.....	33
1.2.1 Verificação do perfil mítico no Primeiro Testamento.....	33
1.2.2. Identificação dos relatos míticos no Primeiro Testamento (Dêutero-Isaías).....	35
1.2.3 A teoria de “justaposição” entre Dêutero-Isaías e o <i>Enuma elish</i>	37
1.3 Recepção do mito cosmogônico pela pesquisa bíblica latino-americana	45
CAPÍTULO 2: Aproximações exegéticas de Isaías 51,9-11.....	52
2.1. O gênero dos relatos cosmogônicos no Dêutero-Isaías	52
2.2. A leitura do texto	58
2.3 A identificação da perícopre	59
2.4 O tratamento da forma:	63
2.5 O contexto histórico-social	69
2.6 A mensagem de Isaías 51,9-11.....	72
CAPÍTULO 3: As funções culturais dos relatos cosmogônicos no Dêutero-Isaías	76
3.1 A cosmogonia do Dêutero-Isaías como arquétipos (drama) para os cativos de Judá	77
3.1.1. A cosmogonia como arquétipo cultural	77
3.1.1.1 O uso dos arquétipos pelas sociedades dramáticas como re-configuração do pensamento social	79
3.1.1.2 Os povos dominados, submetidos aos arquétipos babilônicos	80
3.1.2. Os arquétipos na cosmogonia do Dêutero-Isaías	81

3.2 O relato cosmogônico do Dêutero-Isaías como mecanismo de identidade (memória) para os cativos de Judá	83
3.2.1.Os relatos cosmogônicos do Dêutero-Isaías justapostos à cosmogonia do Oriente Antigo	84
3.2.2. A cosmogonia como memória coletiva da comunidade dos escravos judaítas.....	86
3.2.3 O mito cosmogônico do Dêutero-Isaías como identidade cultural da comunidade judaíta	89
CONCLUSÃO.....	93
REFERÊNCIAS	100

RESUMO

Como estudar uma cultura ou uma comunidade perdida nos tempos bíblicos? Esta é um questão motriz para o autor. Foi dessa maneira que surgiu o seu interesse em discutir a possibilidade do uso do mito cosmogônico para o entendimento da comunidade dos cativos judaítas em Babilônia. É uma iniciativa, que precisava ser trilhada pelos pesquisadores que se dispusessem ao estudo das culturas do mundo bíblico.

Assim se elegeu o tema Mito Cosmogônico no Primeiro Testamento como instrumento de aprofundamento da pesquisa bíblica. O mito é uma escolha mais ou menos óbvia, pela sua capacidade de funcionar como paradigma, pragmática e traditiva contra-hegemônica dentro de um contexto social interétnico. Estas eram ponderações vindas de matrizes como a do fenomenólogo Mircea Eliade, do Antropólogo Roger Bastide e do teólogo e fenomenólogo José Severino Croatto.

É por isto que um paralelo é traçado entre o mito de *Marduk* e o texto de Isaías 51, 9-11, que fala de *Javé* como sendo criador do mundo e que luta contra as forças do caos. Isto é feito, com vistas à percepção da profecia do Isaías do exílio, como parentesco e sua justaposição com a mitologia babilônica, e ambos se aproximam bastante de forma sintagmática e histórico-social.

Coube ainda saber se a profecia do Dêutero-Isaías atuava da mesma maneira que o poema *Enuma elish* funcionava para os babilônicos. Ou seja, fazia-se surgir modelos sociais às comunidades de escravos dentro do Império Neobabilônico; se com base nestes cânticos, os cativos conseguiam construir um ordenamento para as suas comunidades, que gozavam de uma relativa autonomia, tais como “colônias” e “guetos”; se de posse dessa ousada profecia, os judeus da *golah* eram capazes de elaborar uma “desobediência cívil” nos termos de um nutrir nos corações, uma utopia que rompesse com o *status quo* do passado, comprometendo-os com a esperança no *Javé* criador.

ABSTRACT

How should a culture or a lost community in biblical times be studied? This is a compelling issue for the author. This is how his interest in discussing the possibility of the use of the cosmogonic myth for the understanding of the community of the captives in Babylon appeared.

An initiative which needed to be tracked by researchers who could be available for the study of the cultures of the biblical world. The topic “ the cosmogonic myth in the First Testament ” as an instrument to deepen the biblical research was thus elected. The myth is kind of an obvious choice for its capacity of functioning as a paradigm, pragmatic and traditive counter hegemonic within a social interethnic context. These were ponderings which came from the matrices such as those from the phenomenologist Mircea Eliade, from de Anthropologist Roger Bastide and from the theologian and phenomenologist José Severino Croatto.

This is the reason why a parallel is traced between the myth of *Marduk* and the text of Isaiah 51,9-11 which talks about *Javé* as the creator of the world and the one who fights against forces of the chaos. This is done at the sight of the perception of the prophecy of Isaiah from exile, as a relative and its juxtaposition with the Babylonian mythology, and both approach enough in a syntagmatic and historical social way.

Yet it had to be clarified, if the prophecy of the Deutero Isaiah acted in the same way as the poem *Enuma elish* worked for the Babylonians. This means that social patterns were caused to appear to the slaves communities inside the Neo Babylonian empire; in these chants, the captives managed to build an orderliness for their communities which enjoyed a certain autonomy such as “colonies and ghettos”; if owning this daring prophecy, the Jews of the *golah* were able to elaborate a “civil disobedience” in terms of nourishing in the hearts, an Utopia which would break up with the *status quo* of the past, committing them with the hope in *Javé* the Creator

INTRODUÇÃO

Este estudo tem como ponto de partida a Fenomenologia da Religião, passando pela crítica bíblica histórico-social e visa a contribuir para o entendimento acerca comunidade dos cativos judaítas em Babilônia. O presente estudo situa-se no âmbito da Pesquisa Bíblica e da História das Religiões do Oriente Médio Antigo, onde se busca o mito cosmogônico, em suas fontes bíblicas, como um elemento para a construção de uma perspectiva da cultura em que estes textos se encontram submersos.

Foi considerado de forma prioritária o texto de Isaías 51,9-11 com intenção de vê-lo como base de verificação do uso da cosmogonia no Primeiro Testamento, servindo de material primário da pesquisa da cultura da comunidade dos cativos de Judá dentro do Império Neobabilônico.

Desta maneira, um cientista bíblico hoje, entre o fundamentalismo que propõe uma luta pelo poder, negando o “espírito da época” para estabelecer uma vanguarda não apenas irracional, como também anti-racional,¹ e o materialismo que afirma que o “discurso teológico é somente uma antropologia”,² deveria prestar atenção em Rudolph Bultmann, citado por Ernst Kaesemann, quando diz: “toda a afirmação a respeito de Deus é ao mesmo tempo afirmação a respeito do homem e vice-versa”.³ Já que Michel Meslin entende que só “podemos conhecer o Sagrado através do homem que o define e pelos seus meios de expressão”,⁴ a Pesquisa Bíblica deveria reservar um pouco dos seus esforços para os estudos do homem e dos fenômenos religiosos em Israel e Oriente Médio como um todo.

É necessário que a Pesquisa Bíblica evidencie um interesse no fenômeno religioso em Israel como pressuposição de que no entendimento antropológico deste reside a compreensão do discurso sobre Deus no Primeiro Testamento. Por isto é que uma pesquisa de cunho bíblico e antropológico se faz necessária. Um estudo que veja que os testemunhos sobre Deus como formas de expressão que se inserem em um conjunto de costumes, “instituições e idéias religiosas (mito, ritual, oração etc...)”⁵ justifica-se.

A tarefa, todavia, da construção de uma leitura sócio-cultural de um discurso sobre Deus é hercúlea, pois não pode ser realizada em um único trabalho e numa única pesquisa. Seriam necessárias diversas iniciativas para verificações de diversos aspectos ligados à

1. MOLTSMANN, J. Fundamentalismo e modernidade. Em: Concilium. Petrópolis: Vozes, 241(3) Em: KÜNG, H.; MOLTSMANN, J. Fundamentalismo: um desafio ecumênico. Concilium, Petrópolis, v. 241, n. 3, 1992. p. 143.

2. FEUERBACH, L. Essência do cristianismo. Campinas: Papyrus, 1989. p.43-73.

3. KAESEMANN, E. Perspectivas paulinas. São Paulo: Paulinas, 1985. p.9.

4. MESLIN, M. Experiência humana do divino. Fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Vozes, 1992. p.55.

5. ELIADE, M. Origens. Lisboa: Edições 70, 1989. p.45.

História, à Filosofia e à Sociologia da Religião, assim como os estudos de Rafael Petazzoni, citado por Mircea Eliade, ou seja, a origem do monoteísmo, os Deuses celestes etc...⁶

Assim é que a presente pesquisa assumiu como escopo o estudo dos mitos das origens, mais precisamente, os cosmogônicos e sua incidência em Isaías 51, 9-11, como limite para, a partir de uma abordagem fenomenológica, isolar um elemento que comporia uma leitura para a comunidade dos cativos em Babilônia.

O pesquisador não desconhece a profusão de material mítico apresentado na tradição social sacerdotal, mas pretendeu agora apenas indicar a necessidade de um estudo mais aprofundado nesta direção. O que se fez aqui em relação ao escrito sacerdotal é transparecê-lo como veio alternativo ainda a ser trilhado.

Os parâmetros do presente trabalho estabelecem que se deve estudar a incidência do mito em Isaías 51, 9-11 para que se possa conhecer a cultura dos hebreus cativos, sabendo que se trata da “ponta de um *iceberg*”. Assim, o estudo do mito cosmogônico é apenas um indicativo de um estudo mais aprofundado das culturas do mundo bíblico. Desta maneira, aqueles que vêm se dedicando à tarefa hermenêutica poderão vislumbrar mais este recorte da pesquisa bíblica, que ajudará a perceber mais uma faceta do tecido em que as religiões veterotestamentárias estão inseridas.

Toda a pesquisa que pretende demonstrar uma devida consistência deve fazê-lo a partir de uma questão motriz com intuito de conduzir o processo de descobertas e principalmente de geração de novos direcionamentos pertinentes à investigação. Tem-se convencionado chamar a questão motriz, geradora, de **Problema Central**. Esta pesquisa foi levada a cabo em função do seguinte questão: Como a incidência do mito cosmogônico no Dêutero-Isaías pode ser utilizada para o entendimento da comunidade dos cativos em Babilônia?

Em decorrência do **Problema Central**, novas questões foram geradas com objetivo de constituírem a espinha dorsal da pesquisa. Estas outras questões corolárias têm a função de produzir o cenário necessário à solução do problema capital. Estes serão chamados de **Problemas corolários**. Cada uma das questões secundárias será numerada visando a estabelecer o arco das argumentações desenvolvidas, que posteriormente representarão segmentos que serão identificados como capítulos.

Assim o **problema de corolário nº 1** indagou sobre: Como a Fenomenologia da Religião e a Pesquisa Bíblica abordam os mitos cosmogônicos em conexão com os estudos do Primeiro Testamento e suas problemáticas? Como também o **problema de corolário nº 2** tratou do questionamento a respeito de: Quais são os ambientes culturais e o corpus literário

⁶. Id. Ibid, Loc. Cit.

em que os relatos cosmogônicos emergem na pesquisa veterotestamentária? E o **último problema corolário** lidou com esta questão: Como funcionam culturalmente os mitos cosmogônicos no Dêutero-Isaías em seus contextos histórico-sociais?

Àquela altura pensava-se em responder ao **Problema central** com a seguinte hipótese: Inicialmente é necessário assegurar a importância do mito cosmogônico, sua morfologia, sua estrutura e sua função para o conhecimento da comunidade dos hebreus cativos em Babilônia. Na verdade, é uma faceta do objeto central de uma antropologia religiosa⁷. Com toda a certeza, é necessário que se venha averiguar o mito como fenômeno religioso autônomo na cultura em que incide. Todavia, sua emergência traz consigo resquícios da tradição, dos costumes e ritos dos contextos de onde nasceu. Com isto, o mito cosmogônico deve ser analisado a partir de suas manifestações múltiplas. No entanto, esta tarefa deverá partir de uma Fenomenologia da Religião, que busca chegar a sua essência e sentido, em primeiro lugar, sendo capaz de lidar com a sua multiplicidade, tipificando-a⁸, classificando-a fora de uma perspectiva historicista e positivista.

Este primeiro procedimento descritivo pode ser usado em relação ao mito cosmogônico que incide nos escritos dêutero-isaianos, para conhecimento da comunidade dos hebreus cativos na Babilônia, mesmo sabendo que este seria apenas um dos temas e aspectos a serem estudados.

Um outro aspecto da questão é que a abordagem bíblico-exegética deverá ser utilizada dentro da problemática dos mitos cosmogônicos no Primeiro Testamento. Dever-se-á obviamente também fazê-lo, evadindo-se da dimensão fundamentalista. Trata-se de equilibrar-se em cima de um fino “fio de navalha” que poderá a todo momento afetar o pesquisador, pois a pesquisa historicista também cunhou o método histórico-crítico, cujo manejo deve ser considerado com toda a diligência. Na verdade, entre as abordagens do método, existem aquelas que são de grande utilidade, a saber: Crítica Comparativa, Crítica dos Gêneros Literários (história das formas), História das Tradições⁹ e a abordagem Histórico-social.¹⁰

Para a resposta do **problema secundário nº1**, elaborou-se também a seguinte hipótese: Deve-se ater ao fato de que a Fenomenologia da Religião não tem um pensamento unitário e monolítico. Na verdade, a Fenomenologia da Religião passou por diversas fases. A pesquisa

7. MESLIN, M. A Experiência humana do Divino. p.8.

8. Id. Ibid, Loc. Cit.

9. MAINVILLE, O. A Bíblia à luz da história. Guia de exegese histórico-crítico. São Paulo: Paulinas, 1999. 260p.

10. CRÜSEMANN, F. Direito, Estado, Profecia. Questões Básicas de uma interpretação Sócio-histórica das leis Vêtero-testamentárias. Estudos Teológicos. Nº29. M.3:(1989). p.283-294.

fenomenológica da religião teve o seu nascedouro com Chantepie de la Saussarye em sua obra *Manual de História das Religiões*.¹¹ Trazendo um legado da História das Religiões, Saussarye insistia na investigação do desenvolvimento histórico das religiões, bem como a verificação da universalidade delas: “Este segundo objetivo seria alcançado através do método comparativo a fim de identificar e classificar as manifestações religiosas”.¹²

Com toda a certeza, porém, não se poderá esquecer da base deste movimento em Edmundo Husserl, como atitude matriz. Segundo Husserl, citado por Ângela Ales Bello, não basta apenas enumerar ou classificar o dado manifesto, é preciso coletar caracteres internos.¹³ Os dois pilares da Fenomenologia de Husserl são a essencialização (*eidética*) e a suspensão do juízo (*epoché*).¹⁴

Com Wilhelm Dilthey, os fenômenos humanos se afastaram da ciência da natureza, “como uma vivência interna de experiências imediatas”.¹⁵ Com isto, o método de ordem genético-positivista (*Erkluren*) é substituído pelo de ordem hermenêutico-vivencial (*Verstehen*).¹⁶ Mas, é precisamente com Van der Leeuw que a Fenomenologia da Religião se tornou realmente a fenomenologia compreensiva, com influências de Husserl em seus dois pilares mais profundos: visão contemplativa e suspensão do juízo.¹⁷ Isto se dá aliado às marcas de Dilthey.¹⁸

Segundo Giovanni Filoramo & Carlo Prandi, foi a partir de Leeuw que a Fenomenologia da Religião tomou dois caminhos diferentes: o caminho dos revisionistas e o dos críticos.¹⁹ A fenomenologia da subjetivação (*Verstehen*) se manteve firme dentro da escola alemã, entre os da linha de Rudolf Otto.²⁰ Todavia, a questão do mito começa a ser seriamente considerada a partir dos estudos de Mircea Eliade, que enfatiza a “nostalgia das origens”.²¹ Eliade foi um dos mitólogos mais importantes.²² Este se afastou de uma fenomenologia transcendental, fazendo uma busca pela estrutura e pelo sentido a partir de

11. VELASCO, J. M. Introdução a la Fenomenologia de la Religión. Madri: Cristiandad, 1995. p.46.
FILORAMO, G. & PRANDI, C. As Ciências das Religiões. São Paulo: Paulinas, 1999. p.27p.

12. FILORAMO, G & PRANDI, C. Loc. Cit.

13. BELLO, Ângela Alves . Edmundo Husserl. Em: Deus na Filosofia do século XX. São Paulo: Loyola, 2000. p.65.

14. Id. Ibid, p.66.

15. DILTHEY, W. O surgimento da hermenêutica (1900). Numen. Juiz de Fora. V.2. nº1. Jan-Jun.1999. p.13.

16. FILORAMO, G. & PRANDI, C.Op. Cit, p.30.

17. Id. Ibid, p.31-32.

18. Id. Ibid, p.32-33.

19. Id. Ibid, p.36.

20. OTTO, Rudolf. O elemento do mistério. Em: OTTO, Rudolf. O Sagrado. Lisboa: Edições 70, 1992. p.37-44.

21. ELIADE. M. Op. Cit, p.39-40.

22. NESTI. A perspectiva fenomenológica. Em: VVAA. Sociologia da Religião. São Paulo: Paulinas, 1990.. pp 265-270.

uma história das religiões, utilizando o método fenomenológico,²³ ainda que, segundo críticos, ele o faça como uma técnica livre.²⁴

Para Waldomiro Piazza, em *Mircea Eliade*, o mito é uma história exemplar que se oferece como paradigma para o presente enfraquecido.²⁵ Conforme *Mircea Eliade*, o mito é uma porta aberta para as origens do homem de modo a orientá-lo no presente, com a força dos eventos e façanhas primordiais²⁶. Assim não resta qualquer dúvida de que esse sentido dado para o mito por parte de *Eliade* é apenas uma das vertentes existentes dentro da Fenomenologia de Religião. Mas esse elemento ainda será aprofundado no desenvolvimento do presente trabalho.

Não se pode esconder que existe um esforço concentrado por parte de certos estudiosos do Primeiro Testamento em negar a existência do mito como forma literária independente na Bíblia.²⁷ É assim com Norman Karol Gottwald, que diz que o mito aparece na Bíblia como “peças fragmentárias ou motivos literários”²⁸. Para Gottwald, o mito somente apareceria dentro de outros gêneros, e seria uma espécie de subgênero.²⁹ É assim que, segundo ele, o Javista menciona a narrativa dos gigantes na terra (Gn 6.1-4).³⁰

Georg Fohrer e Ernest Sellin foram mais categóricos quando disseram que “não existe em Israel nenhum mito que seja conhecido em sua totalidade ou por referência a ele”.³¹ Para que houvesse um ambiente propício ao mito no Primeiro Testamento, o material bíblico deveria ser politeísta e dar ênfase à magia.³²

Efetivamente o que Fohrer e Sellin afirmaram é que apesar de existirem motivos míticos em Israel, esses só foram admitidos dentro da produção do Primeiro Testamento após passarem por alteração para dentro do perfil da fé javista.³³ Estes motivos míticos têm importância secundária. Mas, explicitamente, G. Fohrer afirmou em outra oportunidade que o mito presente na Bíblia tem origem sumério-babilônica.³⁴ Já Aage Bentzen, em sua *Introdução ao Antigo Testamento*, afirma que a história religiosa de Israel é uma história de

23. JORGE, J. S. *Cultura Religiosa. O Homem e o Fenômeno Religioso*. São Paulo: Loyola, 1998. p.40.

24. NESTI. *Op. Cit.*, 267-268.

25. PIAZZA, W. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1983. p.206.

26. Ver nota nº11.

27. BENTZEN, A. *Narrativas: Mitos*. Em: *Introdução ao Antigo Testamento*. Vol.1. São Paulo, ASTE, 1968 p.360.

28. GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária da Bíblia hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988. p.105.

29. *Id. Ibid.*, p.107.

30. *Id. Ibid.*, p.312.

31. SELLIN, E. – FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento Vol I e II*. São Paulo, Paulinas, 1977. p. 106.

32. *Id. Ibid.*

33. *Id. Ibid.*, p.108.

34. FOHRER, G. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982. p.265.

demitificação. Segundo ele, somente no judaísmo tardio o mito passaria por um renascimento.³⁵

O que os autores acima não consideram é que mesmo na forma de fragmentos, elementos e motivos míticos, do ponto de vista morfológico e fenomenológico, existem textos bíblicos que desempenham funções míticas,³⁶ como se verá mais aprofundadamente no decorrer do trabalho.

A **hipótese corolária nº 2**, como tentativa, buscou responder ao **segundo problema corolário**, começando por afirmar que, para efeito de delimitação e limitação, o pesquisador restringiu-se em pesquisar o material chamado pela erudição veterotestamentária de fragmentos cosmogônicos do Dêutero-Isaías, quando apresenta um paralelo com a mitologia mesopotâmica. O autor assumiu Isaías 51, 9-11 como representante dos demais textos em questão.

Já quanto à questão do ambiente cultural em que emergem os relatos cosmogônicos, tem-se a dizer, inicialmente, que o cativo babilônico é o ambiente-matriz de parte considerável da produção em que incide o material mítico ligado aos dois escritos acima relacionados.

Quanto à **hipótese corolária nº 3**, esta tentou equacionar ao **terceiro problema corolário** mencionando de forma apriorística que o pesquisador aceita a concepção de Mircea Eliade de que a função dos mitos na cultura mesopotâmica é paradigmática, estabelecendo uma visão padrão para a sociedade que ali se configura. A presente pesquisa aceitou da mesma forma a compreensão de Roger Bastide a este respeito.³⁷ Este tende a ver o mito como mecanismo de resistência e identidade culturais.

Há que se considerar, todavia, que o paralelismo com a mitologia babilônica no texto dêutero-isaiano atua dentro de um perfil diferente. Na cultura mesopotâmica os mitos são paradigmáticos, reafirmando o modo de ser da sociedade de então.³⁸

Os autores do Primeiro Testamento acolhem estes mitos e recorrem a eles, acionando as tradições narrativas judaítas, dentro de um projeto de resistência, produzindo uma contra-informação no seio da comunidade dos cativos de Babilônia. José Severino Croatto fala de

³⁵. BENTZEN. A Op. Cit, p.260.

³⁶. PROPP, V. Morfologia do Conto Maravilhoso. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1984. 225p. MIRCEA ELIADE. M. Aspectos do Mito. Lisboa: Edições 70, 1989. p.13 e MALINOWSKI. Brownslaw. Magia, Ciência e Religião. Perspectivas do Homem. Lisboa: Edições 70, 1988. p.103.

³⁷. Ver nota nº13.

³⁸. CROATTO. José Severino O mito como interpretação da Realidade. Revista de Interpretação Latina Americana. Petrópolis: Vozes /Sinodal, Nº37. 1996. p.16.

um papel “re-significador do próprio mito”.³⁹ Por isso, dele foi aceita a teoria de contra-mito no interior do Primeiro Testamento.

O pesquisador adotou como limite de trabalho três esferas de estudo. Primeira, a Fenomenologia da Religião, que dentro deste esforço funciona como ponto de partida, enfatizando a obra de Eliade. Todavia, deveria ser óbvio que o levantamento da incidência do mito no Primeiro Testamento funcionou neste estudo como “isca” para o posicionamento de um problema mais sério, que era o entendimento da comunidade dos cativos de Judá no Império Neobabilônico. Por isso, o pesquisador optou por adentrar pelos estudos antropológicos sob a tutela de Roger Bastide, uma vez que este toca em aspectos importantes, também presentes na pesquisa de Mircea Eliade perfazendo um eixo; sem deixar de receber a contribuição de Clifford Geertz.

O mito verificado dentro do Primeiro Testamento também mereceu ser visto a partir da Pesquisa Bíblica, que começa com a descrição, passando pela tipificação e funções e estruturas, para o entendimento maior da questão. No tocante à aproximação ao texto dêutero-isaiano, a pesquisa aceitou como instrumento de trabalho o Método Histórico-Crítico. Foi assim que o pesquisador tomou como dado os resultados de História das Formas, Métodos comparativos, História das Tradições e por último a Crítica Histórico-Social.

O interesse da pesquisa é conduzir o presente trabalho em busca dos mitos cosmogônicos no Primeiro Testamento dentro da visão da Fenomenologia da Religião, para o entendimento de uma Antropologia cultural, que, certamente, muito contribuirá para a Pesquisa Bíblica.

O objetivo geral desta pesquisa fixa-se prioritariamente no relato dêutero-isaiano buscando apresentar a incidência do mito cosmogônico no Primeiro Testamento, pois na medida em que se discursa sobre a ação criadora de Deus, fala-se também de forma modelar e paradigmática⁴⁰ do presente vivido dos povos do mundo bíblico. Com estes relatos de origens, Israel buscava estabelecer o “espírito pragmático de sua fé e moral”.⁴¹ Por isto, constituem-se em elementos fundamentais a quem quer começar a conhecer as culturas do mundo bíblico.

A partir desta questão, toda uma literatura de apoio deverá ser levantada para fundamentação da pesquisa. O material ligado à Fenomenologia da Religião e à Antropologia Cultural serviu de referência teórica e instrumental para o desenvolvimento do estudo.

Sobre a temática do uso do mito mesopotâmico no Dêutero-Isaías existe não pouca literatura à disposição. Todavia, o embasar-se neste uso da profecia para verificar o rosto da

³⁹. Id. Ibid, p.18.

⁴⁰. ELIADE. M. Aspectos do Mito, p.13

⁴¹. MALINOWSKI. B. Magia, Ciência, p.103

comunidade dos cativos em Babilônia começa a soar como um trabalho de maior monta. Por isto temos seguido três veios de produção científica, a saber: 1) A Pesquisa Bíblica no geral - a) relativos às introduções e teologias do Primeiro Testamento, e b) os comentários ao texto do Dêutero-Isaías; 2) a literatura especializada no estudo sobre o mito literário – a) mitologia geral, b) mito mesopotâmico; e 3) textos teóricos ligados – a) fenomenologia da religião; b) a história das religiões do Oriente Médio Antigo, e c) a antropologia cultural. Como se verá a seguir junto a obras que tratam da Pesquisa da Literatura e Religião no Mundo Bíblico relacionam-se alguns dos textos da lavra do autor sobre o assunto, que farão parte deste arcabouço literário.

O tema do uso do mito cosmogônico pelo Dêutero-Isaías para um aprofundamento da cultura dos hebreus cativos na Mesopotâmia não provocou até hoje uma vasta produção teórica. Assim, a pesquisa precisa dialogar com obras sobre Oriente Médio Antigo, levando em conta a interdisciplinaridade já constituída na área até então, para além da perspectiva da Pesquisa Bíblica.

Existe a necessidade de fazer convergir as vertentes teóricas da Fenomenologia da Religião, da História das Religiões do Oriente Médio Antigo, e da Antropologia Cultural dentro da sua dimensão histórica, principalmente naqueles aspectos atinentes à discussão na região de fronteira epistemológica.

É preciso considerar também os aspectos de teor minimalista no que tocam ao objeto da pesquisa, uma vez que em muitas das ocasiões a carência de fundamento se mostrará como barreira a ser transposta. Os resultados últimos da pesquisa arqueológica deverão ser verificados neste particular, mesmo sabendo-se que diante de tais obstáculos a Pesquisa Bíblica não deverá ser encarada como uma iniciativa empírica.

Desta forma, a lingüística, semiótica, crítica literária, análise do discurso, exegese literária, histórica e social deverão fazer parte do arsenal elencado com vistas ao estudo do texto bíblico. Outrossim, haverá a oportunidade de evocar os “teóricos das suspeitas” para a verificação de como o Dêutero-Isaías utilizou o mito cosmogônico para produzir paradigmas, pragmáticas e res-significação de sentido para a comunidade de cativos na Babilônia.

A tarefa de indagar pelo uso que o Dêutero-Isaías fez da cosmogonia na produção de processos identitários da comunidade dos cativos hebreus implica fazer averiguações a partir da literatura bíblica sob as perspectivas histórico-social, teológica e antropológica. Mas a análise ficará concentrada no Primeiro Testamento e em estudos relacionados a ele. Também faremos uso da exegese bíblica, embora devamos salientar a impossibilidade da restrição deste estudo apenas ao campo exegético.

Do ponto de vista histórico-cronológico, o que se busca estudar são os eventos ligados à dispersão de Israel no cativeiro babilônico entre 587 a 539 a.C. Todavia, adotando uma ótica ainda mais refinada, o que se quer observar são situações acontecidas imediatamente ligadas aos anos 50 do VI século a.C., relacionados à subida de Nabonides ao trono da Babilônia. A perspectiva da Pesquisa Bíblica latino-americana é adotada como mediação e como aporte à literatura primeiro-mundista.

Com estas palavras, o pesquisador convida seus leitores a trilharem o caminho que conduz a uma verificação do mito cosmogônico dentro da profecia do profeta Isaías do Exílio, em busca da sua comunidade-alvo e suporte cultural que lhe é peculiar.

CAPÍTULO I: O mito na Fenomenologia da Religião e na pesquisa bíblica

Não se tem razão de concluir que os antepassados dos israelitas eram indiferentes às questões que apaixonavam todas as sociedades arcaicas, principalmente a cosmogonia, a criação do homem, a origem da morte e alguns outros episódios grandiosos.

Mircea Eliade

O presente capítulo pretende percorrer o caminho do conhecimento e do entendimento da comunidade dos cativos de Judá na Babilônia, partindo de uma Fenomenologia da Religião e passando pela perspectiva exegética histórico-social, entre outras iniciativas do Método Histórico-Crítico. Por isso, conhecer o homem e a mulher bíblicos, submersos nos diversos caldos de cultura a que estiveram aferrados passa a ser uma condição imprescindível para entender a mensagem destes deixada através dos séculos. É necessário ter uma compreensão dos processos históricos e culturais que atuaram originalmente.

Não há como concordar com os que proclamam uma mensagem bíblica, fruto de uma “animação suspensa”.⁴² Não há possibilidade de se compor com os que a vêem como resultado direto de uma revelação eterna que gravita solenemente em um vácuo cultural.⁴³ Esta é uma pregação que pressupõe que os intercâmbios culturais aconteciam, e que pelo menos afetavam a produção textual.⁴⁴ É necessário antes verificar as vinculações que existiam de modo geral entre a afirmação bíblica e a cultura subjacente.

Isso por si só já representaria uma tarefa grande demais para quem se dispusesse a um estudo da cultura produzida e subjetivada pelas pessoas dos tempos bíblicos.⁴⁵ Por esta razão, é recomendável que se faça uma delimitação do objeto de trabalho.

Logo, o mito cosmogônico é o tema metodológico que deve ensejar uma caminhada em relação ao alvo proposto, mas que agora serve apenas como “aperitivo” para um trabalho final de uma pesquisa que busque o entendimento de uma cultura do mundo bíblico. E é exatamente aí que se começa a encontrar dificuldade: o conceito de mito.

42. BRUEGGEMANN, W. & WOLFF H. W. O dinamismo das tradições do Primeiro Testamento. São Paulo, Paulinas, 1984. p.18.

43. MOLTMANN, J. Doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 142-146.

44. BRUEGGEMANN, W & WOLFF, H. W. Op. Cit, p.18-19.

45. BERGER, P.L. & LUCKMANN, T. Construção social da realidade. Petrópolis: Vozes, 1985. Passim. p. 173-241.

1.1. Diversidade do conceito de mito na Fenomenologia da Religião e na Antropologia Cultural

Existem diversas opiniões e definições sobre mito. Cada uma delas dá uma abordagem diferenciada. Waldomiro Piazza elenca oito ramos do saber que produziram conceitos diferentes para o mito: literatura, filosofia, antropologia, psicologia, psicanálise, sociologia, etnologia, fenomenologia.⁴⁶ Em cada um desses saberes, o mito foi entendido de uma forma diferente. Não resta dúvida de que seria muito difícil continuar esta tarefa sem se ater nesse aspecto inicial.

É por isto que dois desses ramos mencionados por Piazza foram eleitos como sendo base para esta pesquisa: a Antropologia e a Fenomenologia. Dentro destes campos de saber elencamos as definições de Mircea Eliade e Roger Bastide.

1.1.1. Definição de mito cosmogônico em Mircea Eliade

Mircea Eliade foi um dos principais estudiosos do fenômeno religioso no século XX. Na verdade, seus estudos foram feitos com bastante afinco, levando-o a estudar sânscrito e filosofia hindu na Universidade de Calcutá entre 1928 e 1931.⁴⁷

Romeno de nascença, Eliade viveu em Bucareste até 1928, quando concluiu Mestrado em Artes. Morou também em Calcutá e no Himalaia até 1945, onde publicou o seu famoso livro: *Yoga: Essai sur les Origines de Mytique Indiene*, em 1933. Em 1945 veio para o Ocidente, onde lecionou na Sorbone até 1955 e depois disto na Universidade de Chicago.

No Brasil, os irmãos Zahar o apresentam como tendo deixado importantes contribuições interdisciplinares que começam pela “história política e vão até a antropologia social e cultural, da psicologia à filosofia”.⁴⁸

Há um grande mérito dos estudos de Eliade, sobretudo quando este decidiu-se propor uma pesquisa que funde a história das religiões e a fenomenologia.⁴⁹ Além disto, pode-se aceitar com bastante tranquilidade que se trata de um dos maiores estudiosos do mito vivo e sua perspectiva primitiva.

⁴⁶. PIAZZA. Op. Cit, p. 205-206.

⁴⁷. SANT'ANNA, Elcio. A hermenêutica de Mircea Eliade dos Mitos Cosmogônicos. Em: Incertezas. Rio de Janeiro. FATERJ. v. 2, n.2. jan/jun. 2007. p.66.

⁴⁸. ELIADE, M. História das crenças e das idéias religiosas. Tomos 1 e 2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. (Quarta Capa).

⁴⁹. ELIADE. Aspectos do Mito. p.15-16.

Como fenomenólogo, Eliade buscou “compreender a estrutura e a função do mito nas sociedades tradicionais”,⁵⁰ e este é um elemento-chave na presente pesquisa. Na verdade, a pesquisa em curso é depositária tanto da fenomenologia funcional de Eliade, quanto da antropologia religiosa de Roger Bastide, que será vista adiante.

Sabe-se que Eliade fez uma opção por um dos instrumentos teóricos dos mais difíceis.⁵¹ Por isso, ele mesmo já foi alistado entre os irracionistas⁵², por se tratar de uma pesquisa que contraria a tradição epistemológica ocidental, conforme Maurice Merleau-Ponty:

É uma tentativa de uma descrição direta da nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência a sua gênese psicológica e às explicações que o cientista, historiador ou sociólogo possam fornecer.⁵³

O próprio ELIADE afirmou algo semelhante em relação aos seus estudos dos mitos:

A nossa investigação irá incidir, em primeiro lugar, sobre as sociedades em que o mito está ou estava, até há pouco tempo vivo, no sentido de que ele fornece modelos para o comportamento humano e, por isso mesmo, confere significado e valor à existência. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais em questão não é apenas explicar uma etapa na história do pensamento humano, é também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos.⁵⁴

Segundo ele, o mito não é retirado de seu lugar para ser visto de forma autônoma em relação à cultura e à religião, ou submetido a qualquer outra teorização. O mito deve ser visto como a coisa em si mesma.⁵⁵ E isto é de grande valia para esta pesquisa, sendo endossado pelos esforços de Heidegger⁵⁶ e Sartre quando cada um à sua maneira enfatiza em primeira instância que o que aparece é exatamente o que é.⁵⁷

Fiel a uma compreensão fenomenológica do Sagrado, Eliade considera o mito como uma das suas manifestações legítimas. Trata-se de uma das suas *hierofanias*, “... as manifestações do Sagrado expressas em símbolos, mitos, seres sobrenaturais etc...”⁵⁸. Desta maneira, é preciso entender que Eliade vê o mito em primeiro lugar como sendo de origem sacra, mas também tendo uma forte função e aplicação cultural; pois o mito...

1º constitui a história dos atos dos seres sobrenaturais; 2º que essa história é considerada verdadeira e sagrada; 3º que o mito se refere sempre a uma criação, conta como algo começou a existir, ou como um comportamento, uma instituição ou um modo de

50. Id. Ibid, P.10.

51. Para observar um pouco da história da pesquisa fenomenológica, ver notas nº 21-36 da introdução.

52. ALLIEZ, E. Da impossibilidade da fenomenologia. Sobre filosofia francesa contemporânea. São Paulo: Editora 34, 1996. p.53-146

53. MERLEAU-PONTY, M. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p.1-2.

54. ELIADE. Aspectos do Mito. Loc. Cit.

55. HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. Petrópolis: Vozes, 1998. p.57.

56. Id. Ibid, p.65.

57. SARTRE, Jean-Paul. O Ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997. p.16.

58. ELIADE. M. Origens. p.19.

trabalhar foi fundado, e é por isto que os mitos constituem os paradigmas de todo ato humano significativo; 4º que conhecendo o mito conhece-se a origem das coisas, e desse modo é possível dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento exterior, abstrato, mas de um conhecimento que é vivido ritualmente, quer narrado cerimonialmente, quer efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5º quer de uma maneira ou de outra, vive-se o mito no sentido em que se fica imbuído de força sagrada e exaltante dos acontecimentos evocados ritualizados.⁵⁹

Percebe-se, assim, que Eliade tem uma visão bi-dimensional do mito. Para ele, o mito tem uma face fenomenológica, bem como uma antropológico-cultural. Eliade tanto se preocupa com o mito como uma expressão do Sagrado, quanto como uma construção paradigmática do comportamento social. O conjunto de mitos de origem, começando pela cosmogonia, forma o que ele considera ser a história sagrada de um povo. É o mito que dá o nexa a este povo, por isto ele diz:

É impossível compreender a religião e, em geral, o estilo da cultura mesopotâmica, se ignoramos o mito cosmogônico e o mito de origens preservado no ‘*Enuma elish*’ e na ‘Epopéia de *Gilgamesh*’.⁶⁰

Esse nexa vem da natureza sacra dos mitos. Existe um acontecimento primordial que é fundante para a realidade. Eliade chama este acontecimento narrado de “história primordial”.⁶¹ É uma atividade criadora, sobrenatural, que na raiz do tempo fundou o mundo como ele é hoje.⁶² Mas a capacidade que o mito tem de produzir paradigmas deve ser vista aqui com maior zelo:

Os mitos preservam e transmitem os paradigmas, os modelos exemplares, para todas as atividades responsáveis a que o homem se dedica. Em razão desses modelos paradigmáticos, revelados ao homem em tempo mítico, o cosmo e a sociedade são regenerados de maneira periódica.⁶³

Eliade chama também estes paradigmas de forma livre de arquétipos, no sentido platônico do termo.⁶⁴ Os mitos narram o surgimento do protótipo do mundo. O que os homens fazem é repetir o que foi feito pelos seres sobrenaturais.

Ainda é necessário que se veja a estrutura do que Eliade propõe para o mito. 1) Os comportamentos, atividades, instituições têm um modelo exemplar; 2) Os relatos de origens são prolongamentos e homologação da cosmogonia.⁶⁵

⁵⁹. Id. Aspectos do mito. p.23.

⁶⁰. Id. Origens. p.95.

⁶¹. Id. Ibid, p.97.

⁶². Id. Aspectos do Mito. p.13.

⁶³. Id. Mito do eterno retorno. São Paulo: Mercúrio, 1992. p.12.

⁶⁴. Id. Ibid, Loc. cit.

⁶⁵. Id. Aspectos do mito. p.25.

Eliade deu especial atenção aos mitos cosmogônicos. Pois para ele tudo surge a partir daí. Segundo ele, está implícito no mito cosmogônico que, após o mundo ter caído na malha do tempo, este sofreu a degeneração. O mundo foi modificado e, por isso, precisa ser restaurado.⁶⁶ O próprio cosmo teria que ser regenerado.⁶⁷ E assim que o mito cosmogônico passou a ser ritualizado anualmente, como meio de regeneração da força e da beleza do mundo⁶⁸. Eliade diz que a regeneração do tempo era simbolicamente realizada em rituais periódicos.⁶⁹ A cosmogonia encenada no rito era instrumento de energização do presente com a força da criação.

A compreensão dos mitos cosmogônicos como arquétipos da ordem social de Mircea Eliade precisará ser visto de forma mais concreta no decorrer do presente trabalho. No momento, deverá dar seu lugar para que se possa agora verificar a contribuição de Roger Bastide sobre o entendimento do mito.

1.1.2. Compreensão de mito dentro da justaposição religiosa de Roger Bastide

Roger Bastide nasceu em Nîmes em 1898 e morreu em Maisons-Laffitti em 1974.⁷⁰ Em 1939 veio para o Brasil em meio a um contingente de professores europeus para atuar como catedrático de sociologia na então recém-fundada Universidade de São Paulo.⁷¹ Do ponto de vista brasileiro, Bastide foi o mais importante daqueles estudiosos que aportaram no Brasil: a) por causa do tempo que passou aqui (1938-1954), b) em razão de ter estudado o Brasil; c) por ter dialogado intensamente com as tradições locais; e d) por ter tido um papel decisivo para a formação dos intelectuais brasileiros que substituíram os professores franceses.⁷²

O grande interesse de Bastide foi o Brasil, a civilização brasileira, dentro do dinâmico processo histórico de encontros culturais.⁷³ Bastide deixou sua marca na formação de diversos intelectuais brasileiros, entre eles: Mário de Andrade, Sérgio Milliet, Gilberto Freyre,

66. Id. *Ibid*, P.41.

67. Id. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p.322-323.

68. Id. *O Sagrado e profano. A essência das Religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1992. p.70.

69. Id. *Ibid*, p. 328.

70. Biografia de Roger Bastide. Em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Roger_Bastide. Acessado em 01/06/2007.

71. CÂNDIDO, Antônio. *Sociologia no Brasil*. *Tempo soc.*, june 2006. vol 18. n. 1. p.271-301. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v18n1/30018.pdf>. Acessado em 02/06/2007. p.18

72. Gomes Jr, Guilherme Simões. Em: *Roger Bastide e o Brasil*. *Revista Brasileira de ciências Sociais Rev. bras. Ci. Soc.* vol.16 no.46 São Paulo June 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092001000200012. Acessado em 01/06/2007.

73. Id. *Ibid*,

Florestan Fernandes e Paulo Duarte.⁷⁴ No diálogo com os autores modernistas de 1922, notabilizou-se pelo seu olhar para a identidade da “alma brasileira”.⁷⁵

A partir de sua obra, diversas vocações foram despertadas e pesquisas influenciadas até mesmo hoje. Quase que se pode mencioná-lo como um novo fundador da disciplina no Brasil.⁷⁶ Desde 1946 foi se destacando pelos estudos do sincretismo e das diversas religiões afro-brasileiras.⁷⁷ É a partir disto que a sua opinião sobre o sincretismo dos orixás e dos santos se consolida como disfarce e ilusão”.⁷⁸ Em sua obra “*As religiões africanas no Brasil*”, Bastide, em oposição ao culturalismo, diz que não são “as civilizações que entram em contato, mas os homens”.⁷⁹ O contato entre as culturas é mediatizado pelas experiências de homens e mulheres que viveram aqueles momentos. Neste enfoque, Bastide também ultrapassa o funcionalismo.⁸⁰ Também neste contexto, Liana Trindade sugere que, ao invés de se considerar que houve uma reinterpretação, se trabalhe com a idéia de “convergência”,⁸¹ ou como Fernanda Peixoto afirma no caso da cultura negra no Brasil, uma “máscara branca por cima”.⁸² Todavia, o tratamento do fenômeno de justaposição de culturas⁸³ permite que se considere os aspectos da resistência cultural.⁸⁴ É exatamente o que Roger Bastide vai afirmar a respeito da relação entre as religiões africanas e o catolicismo no Brasil:

Os africanos se limitam a justapor os santos às suas próprias divindades, os consideram de igual categoria, mas perfeitamente distintos, enquanto entre os crioulos o catolicismo começa a penetrar na fé africana tornando-a uma idolatria de orixás.⁸⁵

Ao contrário de Nina Rodrigues,⁸⁶ Bastide vê a justaposição como mecanismo de resistência dentro de um projeto de “retorno à África”.⁸⁷ Trata-se de uma “máscara colonial”

74. Id. Ibid, e, RAVELET, Claude. Bibliographie de R. Bastide. Disponível em: <http://www.unicaen.fr/mrsh/lasar/bastidiana/BIO-BIBLIO.html>. Acessado em 01/06/2007

75. PEIXOTO, Fernanda. Diálogo interessantíssimo: Roger Bastide e modernismo. Revista Brasileira das Ciências Sociais v.14. n.40. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v14n40/1711.pdf>. Acessado em 01/06/2007.

76. FERRETTI, Sérgio F. Repensando o sincretismo. São Paulo, Edusp/FAPENA, 1995. p.53

77. BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista. Em: Estudos Afro-Brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1946. p.159-191.

78. FERRETTI, Sérgio F. Loc Cit.

79. Bastide, Roger. As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Vol 1 e 2. São Paulo: EDUSP, 1971. p.29.

80. FERRETTI, Sérgio F. Loc Cit.

81. TRINDADE, Liana M. S. A produção intelectual de Roger Bastide. Análise documentária e indexação. São Paulo: USP-IEB-CESA, 1985. p.430

82. Peixoto, Fernanda. Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide São Paulo: Edusp/Fapesp, 2000, p.92

83. BARBOSA, Priscila Faulhaber. Interloquções e máscaras: construindo a crítica sociológica na "terra de contrastes". História da ciência. Saúde-Manguinhos vol.9 no.2 Rio de Janeiro May/Aug. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v9n2/a13v9n2.pdf>. Acessado em 02/06/2007. p.3

84. BARBOSA, Priscila Faulhaber. Op. Cit, p.4

85. BASTIDE, Roger. Op. Cit, p. 359.

que gera a ilusão de identificação entre os deuses (do colonizador e do colonizado).⁸⁸ Assim, a identificação entre o panteão africano com a hagiografia católica deve ser vista com bastante cuidado. Com base nisto, Bastide cita René Pereira para fundamentar sua visão:

Isso sugere, portanto, que o parentesco do mitológico entre as várias divindades do panteão africano, bem como sua posição hierárquica aí estabelecida, devem ser também tomadas em consideração quanto se analisa as identificações entre esses deuses e os santos católicos equivalentes.⁸⁹

Bastide alerta para aprofundamento das mitologias antes que se façam identificações infundadas. Diante da complexidade do esforço de abordar as diversas identificações entre o panteão afro-brasileiro e a hagiografia romana, conclui que “não há um fio condutor que nos permita pôr um pouco de ordem neste caos de identificações contraditórias”.⁹⁰ Bastide considera a identificação mítica fruto de uma precipitação que pode redundar em erro para a pesquisa. É assim que o pesquisador pode cair em uma armadilha que foi preparada para pegar o “senhor colonial”:

De início há um primeiro sincretismo no plano econômico, o que se compreende facilmente, já que era preciso dar aos brancos a impressão de que os membros das nações eram bons católicos. Um altar com imagens de santos ocupará forçosamente, no candomblé, lugar de preferência, bem visível, principalmente para os estranhos à seita, que aí poderiam penetrar como visitantes ocasionais. Ora, o que define o espaço ecológico é a justaposição, os objetos materiais não podem se fundir, já que são rígidos, situam-se num quadro, colocando-se um ao lado do outro.⁹¹

Observa-se que é um estratagema simples e eficaz. A hagiografia é convenientemente apresentada, sem que com isso aconteça a fusão de cultos. Os objetos realmente não se infundem. Mas, com isto, verifica-se que as narrativas teriam que produzir muitos outros mecanismos de preservação traditiva, antes que se possam examinar as possíveis justaposições.

Uma teologia narrativa desvinculada de uma iconografia representaria um desafio maior a esta verificação. Talvez, porque se saiba que uma cultura material tende a não se fundir, é que se deva estar alerta quando se for tratar dos mitos. Entretanto, Bastide considera que:

^{86.} ROGRIGUES, Nina. Animismo fetichista dos negros baianos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Biblioteca Div. Científica, II. 1898-1900. p.171.

^{87.} BASTIDE, Roger. Loc. Cit..

^{88.} Id. Ibid, p, 361.

^{89.} RIBEIRO, René. Cultos afro-Brasileiros do Recife. Um estudo de ajustamento social. Recife: MEC-Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978. p.56-57.

^{90.} BASTIDE, Op. Cit, p.370.

^{91.} Id. Ibid. p. 376.

“Cada nação conservava seus próprios deuses, ordenados em relação a séries de correspondências místicas (...) poderíamos dizer, nas diferentes línguas ou das diversas civilizações...”.⁹²

Bastide pensa que as civilizações tendem a preservar sua religião como um corpo de crenças a salvo de interpenetrações culturais:

A religião forma um sistema relativamente fechado, tradicional, ligado ao conjunto de vida social e cultural, contido nos limites da tribo, da nação. Por conseguinte, quando duas religiões entram em contato ou produzir-se-á uma estratificação religiosa – uma das duas religiões sendo considerada a única verdadeira, a outra sendo rejeitada ao domínio dos cultos misteriosos ou da magia sinistra – ou tentar-se-á estabelecer equivalências entre os deuses, colocá-los num mesmo nível de valorização.⁹³

Para Bastide, as religiões nunca se identificam umas com as outras. Estas se fecham nelas mesmas e por isto tendem a criar mecanismo de sobrevivência. Clifford Geertz favorece esta mesma compreensão quando apresenta a ideologia como sistema simbólico que se caracteriza por:

Alienar atacando as instituições políticas estabelecidas; reclamar a posse completa e exclusiva da verdade política; abominar o diálogo; objetivar ordenar toda a vida social e cultural à luz dos seus ideais.⁹⁴

A ideologia como sistema de símbolos não permite o comungar de cosmovisões. A ideologia combate instituições, evita o diálogo, e quer se totalizar na vida de homens e mulheres. De igual maneira, Geertz quer pensar a religião:

Um sistema simbólico que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através de formulações de conceitos de uma ordem de existência geral e revestindo estas concepções de uma tal áurea de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.⁹⁵

A religião consoante à ideologia tende a não permitir o contato com crenças diversas. A religião produz disposições e motivações realistas, através de noções de ordem e verdade. Sendo assim, os mecanismos relativizadores não são bem-vindos. Segundo Bastide, um esforço de entender as religiões africanas no Brasil passaria pela produção de um “dicionário de analogias e não de sinônimos”.⁹⁶ Esta necessidade se baseia na percepção de complexidade não percebida, que diferencia os estratos religiosos.

⁹². Id. Ibid.. p. 382.

⁹³. Id. Ibid. p. 383.

⁹⁴. GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1998. p.168.

⁹⁵. Id. Ibid, p.105.

⁹⁶. BASTIDE, Roger. Op. Cit, p. 382.

É necessário que se perceba que o processo de consolidação da presença de uma religião no seio de uma cultura diversa produz mecanismos de sobrevivência reativos às injunções políticas dos grupos étnicos, sócio-religiosos:

Os movimentos de contra-culturação não atuam senão depois de um período longo de exploração de uma etnia por outra, fazendo com que a civilização que se estuda não seja a civilização arcaica autêntica, mas um mito dessa mesma civilização e que a contra-culturação difira sempre dos traços da civilização contra a qual se dirige.⁹⁷

Bastide coloca o tema da contra-culturação dentro da ambiência do cotidiano. Em tempos de paz é que as trocas culturais tendem a se ausentarem da experiência humana. O choque cultural não é motor das interpenetrações. Ao contrário, é com o passar do tempo que a reatividade se mostra mais real. É assim que Bastide vai afirmar com cores vivas:

Os dois mundos, o dos negros, que trabalhavam no campo, e o dos brancos, que viviam na casa-grande, não se interpenetram; a África se justapôs à Europa.⁹⁸

Bastide conserva-se na oposição àqueles que estudam os encontros religiosos dentro das perspectivas dos padrões de identificações. Assim, fragmentos de seu quadro de referência abaixo permitem que se verifique o “caos das identificações”:

Deus	BA	PB	AL	RS	RJ	PA	MA
Oxalá	Sta. Ana NS do Bom-fim	Espírito Santo NS do Bom-fim Sta. Ana O Pai Eterno Trindade	Pai Eterno NS do Bom-fim	Espírito Santo O coração de Jesus	Deus Sta. Ana NS do Bom-fim Sta. Bárbara		
Shangô	Sta. Bárbara S. Jerônimo S. Pedro S. João	S. João Batista S. Antônio S. Jerônimo	São João S. Bárbara S. Antônio S. Jerônimo	São João S. Bárbara S. Antônio S. Jerônimo S. Miguel arcanjo S. Marcos	S. Jerônimo S. Miguel arcanjo		São Pedro
Ogum	S. Antônio S. Jerônimo	S. Jorge S. Paulo S. João	S. Roque S. Jorge	S. Jorge		S. João	
Iemanjá	Virgem Maria NS do Rosário	Ns das Dores NS do Rosário	NS do Rosário	Ns dos Navegantes Ns da Boa Viagem	NS das dores NS da Conceição	NS da Conceição	Ns do Bom Parto

⁹⁷. Id. Ibid, p.388.

⁹⁸. Id. Ibid, p. 341.

	NS da Conceição NS de Lurdes Ns Candelária	NS da Conceição					
Iansã-Oia	Sta Bárbara	Sta Bárbara	Sta Bárbara	Sta Bárbara		Sta Bárbara	Sta Bárbara

99

Bastide busca confirmar que nada é mais movediço do que as identificações míticas entre o panteão afro-brasileiro e a hagiografia católico-romana. E é neste contexto que Maria Isaura Pereira de Queiroz diz que Bastide deixa de lado a teoria de Lévy-Bruhl para afirmar que existem “sistemas mitológicos diferentes”.¹⁰⁰ A equivalência funcional não deve nunca ser suposta como identificação mítica, mas sim como analogia de participações.¹⁰¹

Roger Bastide tem também uma contribuição efetiva para o estudo do mito. Aliás, Bastide se aproxima da visão apresentada em Eliade, todavia com algumas nuances mais afeitas a Bruhl:

Efetivamente o mito parece como um modelo que deve ser reproduzido, a narração de um acontecimento passado, ocorrido na aurora do mundo, o qual é preciso repetir para que o mundo não acabe no nada. O mito não é um simples monólogo, um mero precedente (segundo a expressão Levi-Bruhl), é a ação oral, intimamente ligada à ação motora.¹⁰²

Apesar de Bastide admitir que se faça uma relação entre mito e rito, este é um modelo que tende a ser repetido para a preservação do mundo. O mito tem o status de “ação oral” que é livre à imaginação criadora, como memória das imagens puras. Mas diante da pergunta pelo que desapareceu do mito, Bastide afirma que este não pode ser desvinculado do rito, por isto mesmo este faz aquele permanecer. Sobretudo, porque existe a necessidade de reconstituir a sociedade em um novo contexto:

O mito retrata os acontecimentos de um passado misterioso, representa a estrutura de uma determinada sociedade, reflete a organização das linhagens, a formação da autoridade, as regras da vida comunitária. Ora vimos que a escravidão destruíra a organização da sociedade negra; ela pôde se reconstituir no Brasil reinterpretando alguns costumes arcaicos mais resistentes (...) pudemos constatar que tudo que o que se perde com a passagem de um grupo social a outro são as representações coletivas características das estruturas sociais arcaicas, as partes da narrativa que tratam das

⁹⁹. Id. Ibid, p. 364-369.

¹⁰⁰. QUEIROZ, Maria I P. Nostalgia do outro e do alhures: A obra sociológica de Roger Bastide. Em: Roger Bastide – Sociologia. São Paulo: Ática, 1983. p.33-34

¹⁰¹. FERRETTI, Sérgio F. Op. Cit, p.55.

¹⁰². BASTIDE, Roger. Op. Cit, p. 333.

formas primitivas de casamento e de trocas, em resumo, tudo o que já não tem mais sentido no mundo ocidental. Chegamos à conclusão então de que o que importa na transmissão oral são as estruturas da sociedade contemporânea (...) e são também as mudanças dos valores coletivos, das representações sociais, dos ideais derivados destas mudanças morfológicas. Daí o esforço, de início, para racionalizar, para justificar através de nossa mentalidade o que parece um pouco bizarro, e, em seguida, o esquecimento, separando justamente essas partes das primeiras, por que não poderemos mais ligá-las às estruturas sociais da memória.¹⁰³

O mito busca reconstituir uma memória como parte de um esforço de reinventar as origens das estruturas sociais, que se perderam e precisam ser repostas conforme a sua pertinência neste novo contexto. Assim, mito e memória ficarão indissociáveis na obra de Roger Bastide. Por isto procurou acolher a contribuição de Maurice Halbwachs quando diz: O pensamento social é essencialmente uma memória, e (...) todo o seu conteúdo constitui-se de lembranças coletivas, mas, acrescenta o autor, dentre elas uma só subsiste, podendo a sociedade, a qualquer época, operando essas estruturas sociais, reconstituí-la.¹⁰⁴

Agora o mito passa a estar operando dentro da perspectiva da memória coletiva, que pode ser utilizada no âmbito de reconstituição das estruturas sociais. Deste modo, “a memória é fonte de identidade grupal (...) a memória está a serviço da coesão, da continuidade, fortalecendo os vínculos entre seus membros”.¹⁰⁵ A memória é uma condição de identidade dos grupos e das pessoas.¹⁰⁶ O mito deve ser visto dentro de sua relação com os quadros sociais da religião:

Em suma a memória coletiva é a memória de grupo, mas com a condição de acrescentarmos um seu aspecto, o de ser memória articulada entre membros desse grupo.

Ora foram justamente essas articulações que a escravidão rompera. Por ter acontecido, citamos, aliás, dois exemplos, que o corpo de sacerdotes que fizesse sombra ao rei fosse reduzido à condição servil, mas, em geral, o tráfico negreiro não prejudicou de modo uniforme todos os setores da sociedade. Dessa forma, faltam atores importantes, partes inteiras da peça com eles desapareceram, gestos, ou papéis eram esquecidos. O esquecimento foi, no caso das religiões afro-brasileiras, provocado menos pela mudança do meio, pela necessária adaptação do grupo a novas condições de vida ou pela ação do tempo que tudo corrói, que pela impossibilidade de encontrar no Brasil, num mesmo lugar, todos atores complementares.¹⁰⁷

¹⁰³. Id. Groupes sociaux et transmission des legends, *Psyché*. n.º34. ago. p.716-755. 1949. Apud Id. *Ibid*, p. 335.

¹⁰⁴. HALBWACHS, Maurice. *Lês cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994. p.401.

¹⁰⁵. WIT, Hans. Caminho dum dia (Jonas 3,4) Jonas e memória social dos pequenos. Em: VVAA. *Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes*. DREHER, Carlos A. DREHER et al (Orgs.). São Leopoldo: Oikos, 2006. p.290.

¹⁰⁶. Câmara, Uipirangi F S e Souza, Edilson S. Para uma compreensão no protestantismo brasileiro em sua expressão contemporânea. Disponível em: www.calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/viewPDFInterstitial/7862/5543. Acessado em 25/05/2007. p.5.

¹⁰⁷. BASTIDE, Roger. Op. Cit, p. 340.

O exílio e a escravidão são causa do enfraquecimento da memória em função da lacuna observada nas relações sociais, nas estruturas do culto afro-brasileiro. Parte da rede de ações foi desmantelada em razão do desterro. Assim também “os mitos desconhecidos terminam por produzir vazios na memória coletiva”.¹⁰⁸ Logo, a memória coletiva é reativada pelos mitos, e estes são fundamentais como mecanismo de construção de identidade de grupos religiosos. Os mitos fazem parte importante do projeto de resistência cultural em momentos de exílio.

No presente momento, faz-se necessário cumprir a etapa da verificação dos relatos de cunho mítico, que versam sobre a realidade cosmogônica, dentro da literatura bíblica. Esta identificação deverá ser feita a partir de agora, enfocando os relatos da Bíblia hebraica.

1.2. Material mítico no Primeiro Testamento

É sempre um constrangimento quando se tenta falar de uma presença de material mítico no Primeiro Testamento. Sempre haverá quem negue a presença do mito na Bíblia. Também se encontrará quem afirme que o Primeiro Testamento registrou o mito de forma atenuada.¹⁰⁹ É assim que o aprofundamento desta questão deve ser feito.

1.2.1. Verificação do perfil mítico no Primeiro Testamento

Georg Fohrer é um dos autores que teve sérias restrições à presença do mito no Primeiro Testamento. Ainda que não seja uma negação extrema, ele demonstra a sua dificuldade de aceitar tal realidade. O autor afirma:

Naturalmente, não houve mitos israelitas propriamente ditos, como também o Antigo Testamento nunca acolheu de forma integral um mito. Mas nele foram inseridos alguns motivos míticos.¹¹⁰

Anteriormente, Fohrer, na companhia de Ernest Sellin, já havia afirmado que “não existe em Israel nenhum mito que seja conhecido em sua totalidade ou por referência a ele”.¹¹¹ Mas Fohrer e Sellin não estão sozinhos nesta empreitada. O famoso sociólogo bíblico Norman K. Gottwald também pensa assim:

Na Bíblia o mito (...) aparece somente como peças fragmentárias ou motivos em outros tipos literários, não só porque o único Deus de Israel substitui outras divindades como atores, mas também porque a generalidade de tempo e espaço nos mitos e nos contos de

¹⁰⁸. Id. Ibid, Loc. Cit.

¹⁰⁹. FOHRER, G. Op.Cit p.168.

¹¹⁰. Id. Ibid, Loc. Cit.

¹¹¹. SELLIN-FOHRER. Op. Cit, p.106

fadas é composta normalmente pelo costume israelita de especificar nomes e lugares em narrativas imaginárias.¹¹²

Gottwald admite a presença do mito de forma alterada dentro do Primeiro Testamento. Fohrer diz que os “elementos míticos foram modelados à fé do Primeiro Testamento, mas não sem sofrer sérias modificações”.¹¹³ Segundo ele, o mito cosmogônico foi adaptado à fé javista e sacerdotal.¹¹⁴ Por isto, Gottwald vai descrever o mito como sendo um gênero literário narrativo com o seguinte perfil:

Apenas exemplos fragmentários dentro de outros gêneros (Gn 6.1-4 casamento de seres divinos com mulheres humanas; Is 14.12-20, um arrogante ser divino é precipitado no **IAav**. [*sheol*]; Is 5.9-11, Deus destrói o monstro marinho **bh;r** [*rahab* - Egito]; Gn.1,2 a profundidade caótica aquática da qual Deus cria)¹¹⁵ [colchetes do autor]

Este parecer apenas confirma o que Aage Bentzen já havia dito há muito tempo: “... o mito não é um tipo literário independente.”¹¹⁶ Assim, as principais razões para que os partidários da não-aceitação integral do mito no Primeiro Testamento, são: 1) ausência de um gênero completo; 2) o perfil politeísta teve que ser modelado à fé javista por não se encaixar no enquadramento do Primeiro Testamento.

Existe uma terceira razão que vem à tona quando se discute esse tema. É o fato de que o Primeiro Testamento tenha historicizado elementos míticos do Oriente Próximo. Fohrer, que é contra esta posição, insiste que o que houve de verdade foi que “o mito foi arrancado de seu contexto original, politeísta, para ser colocado no contexto vétero-testamentário da relação entre homem e Deus.”¹¹⁷

Johannes Bauer afirma apenas que o mito no Primeiro Testamento é distinto dos mitos orientais. A fé monoteísta se distingue pelo acentuar a historicidade dos mitos. Para ele, o Primeiro Testamento só não eternizou seus relatos de criação.¹¹⁸ Segundo Bauer, o Primeiro Testamento tirou o mito de sua universalidade e o tornou parte da existência, histórico. É exatamente o que Werner Hans Schmidt diz quando fala do mito como precedendo a história.¹¹⁹ O raciocínio de Eliade sobre a historicidade do mito é exatamente este quando menciona a sua função cultural:

¹¹². GOTTWALD, N. K. Op. Cit, p.106.

¹¹³. FOHRER, G. Loc. Cit.

¹¹⁴. Id. Ibid, Loc. cit.

¹¹⁵. GOTTWALD, N. K. Op Cit. p.107.

¹¹⁶. BENTZEN, A. Loc. Cit.

¹¹⁷. FOHRER, G. Loc. Cit.

¹¹⁸. BAUER, Johannes. Israel contempla a pré-história. In: VVAA. Palavra e Mensagem. São Paulo, Edições Paulinas, 1978. p.121-122.

¹¹⁹. SCHMIDT, W.H. Introdução ao Primeiro Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p.64.

O mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos. Noutros termos, o mito conta como, graças ao feito de seres sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o cosmo, quer apenas um fragmento.¹²⁰

O mito é um relato dos Deuses no *illo tempore*. Neste sentido, Bauer e Eliade concordam em considerar que o mito é narrativa supra-histórica. Ainda mais, estes também concordam quanto à função cultural dos mitos. Para Bauer, o mito funciona como “caso-modelo para o presente”,¹²¹ assim como também para Eliade, quando afirma:

O mito se refere sempre a uma criação, conta como algo passou a existir ou como um comportamento, uma instituição ou um modo de trabalhar foram fundados, e é por isto que os mitos constituem paradigmas de todo o ato humano significativo.¹²²

Com isto, já se estaria em condições de traçar um perfil do mito, ou seus motivos, ou elementos fragmentários no Primeiro Testamento. O mito aparece no Primeiro Testamento dentro da seguinte configuração: a) o Primeiro Testamento apresenta relatos cosmogônicos; b) esses relatos estão enquadrados dentro da fé monoteísta, tendo o Deus de Israel como ator principal; c) esses relatos apresentam parentesco com os mitos do Oriente Antigo, quanto à linguagem utilizada e aos temas abordados; d) entre os relatos cosmogônicos existe aquele que apresenta uma narrativa com traços históricos e geográficos; e) e principalmente desempenhando a função cultural de paradigma para a realidade de Israel.¹²³

1.2.2. Identificação dos relatos míticos no Dêutero-Isaías

Na tarefa da identificação dos relatos cosmogônicos presentes no Primeiro Testamento é importante que se observe o que alguns pesquisadores afirmam sobre a sua configuração, para que se possa percebê-los corretamente :

Logo de saída, pode-se notar que uma parte desses relatos não surgiu em Israel, tendo sido recolhida em outros lugares e inserida no Primeiro Testamento. Trata-se de temas e relatos míticos, predominantes de origem sumério-babilônico, assimilados na história das origens.¹²⁴

Georg Fohrer, desta maneira, fornece a base para que se comece a identificar o material mítico no Primeiro Testamento. Ainda em sua *Introdução ao Antigo Testamento*, produzida

¹²⁰. ELIADE, E. Aspectos do mito. p.12.

¹²¹. BAUER, Johannes. Op. Cit, p.121.

¹²². ELIADE, E. Aspectos do mito. p.23.

¹²³. CROATTO, J S. O mito como interpretação da realidade... p.20.

¹²⁴. FOHRER. G. Op. Cit, p.269.

juntamente a Ernest Sellin, também afirma que o mito se estende por outros materiais bíblicos. Eles certificam que o mito incide igualmente dentro da chamada escatologia profética em Ezequiel e Dêutero-Isaías, bem como também na literatura poética.¹²⁵ Na verdade, Aage Bentzen faz uma lista impressionante de exemplos do mito no Primeiro Testamento:

Os mitos da criação formam o fundo de Gn 1-2, mas também dos salmos para a festa da entronização de Javé e das passagens dos profetas especialmente de Dêutero-Isaías, que depende desses salmos (Sl 89.10; Jó 26.12; Ez 29.3ss; Sl 104.4ss).¹²⁶

Deste modo, Bentzen criou uma grade que fornece um enquadramento do que se deveria procurar como sendo material mítico cosmogônico no Primeiro Testamento, típico da escola escandinava. Seguindo a compreensão de Bentzen, pode-se atribuir o escopo literário dos mitos de origens no Primeiro Testamento: a) História das origens; b) Salmos de entronização de *Javé*; c) Dêutero-Isaías.

É neste ponto que é necessário que se faça lembrar da delimitação assumida na pesquisa em curso. A literatura do Dêutero-Isaías,¹²⁷ com todas as suas peculiaridades, deverá ser considerada como parâmetro maior para o presente trabalho, bem como, a perícopes de Isaías 51.9-11, o seu cerne exegetico e temático.

Como Bentzen verifica, o material do Dêutero-Isaías apresenta diversos relatos cosmogônicos de forma pulverizada. A antiga teoria das fontes leva a concluir que parte do material (Is 40-55) foi produzida no cativeiro babilônico, de modo que torna bastante favorável a idéia de que Dêutero-Isaías tenha sido emergido da cultura babilônica, e por isto mesmo faça contato com a mitologia do Império. Assim, pode-se chegar sem maiores

¹²⁵. SELLIN-FOHRER. Op. Cit, p.109.

¹²⁶. BENTZEN. A Op. Cit, p.261.

¹²⁷. A pesquisa bíblica sobre Isaías afirma que o livro trata de três bases literárias (1-39; 40-55; 56-66) atribuídas a épocas e autores diferentes, mas reunidas sob uma mesma tradição “tradição isaiânica”. A história da pesquisa que traçou a possibilidade de um profeta Isaías do cativeiro não é recente. Segundo L. Alonso Shökel & José Luiz Sicre, estes estudos começaram com C. Döderlein, que detectou a existência de um “poeta anônimo ou babilônico por volta do fim do exílio” ALONSO SCHÖKEL, Luis. SICRE DIAZ, J. L.. Profetas I: Isaías, Jeremias. SAO PAULO: Ed. Paulinas, 1988. p.269. Mais recentemente, este aspecto foi posto em dúvida quando se apresentou a dificuldade em se determinar o logradouro do profeta. ARCHER Jr. fez um estudo das evidências internas para tentar provar que o Isaías II é pré-exílico. A falta de conhecimento da geografia babilônia foi apontada por ele como sendo uma das evidências disto. ARCHE.Jr, G. Merece Confiança o Primeiro Testamento? São Paulo: Vida Nova, 1988. p.275. Contra esta posição, a crítica bíblica entendeu que havia um outro contexto histórico implícito na obra. CROATTO, J. Severino. Isaías 40-55: a palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol II: a libertação é Possível. REIMER, Haroldo (trad.). Petrópolis/S.Leopoldo: Vozes/ Sinodal, 1998. p.11. Com isto, entendeu-se que Isaías 40-55, passava a ser considerado uma seção especial dentro do Livro de Isaías, como expressa Croatto: “A crítica bíblica que discerniu uma seção especial. Esta deve ser situada em outro contexto histórico, diferentes do século VIII. Como não aparece nenhum personagem claramente identificado, deu-se o nome de segundo Isaías...”. Apesar de Croatto somente aceitar o uso da terminologia Segundo-Isaías para fins exclusivamente didáticos, a aceitação de uma seção dentro da obra como um todo é certamente importante.

dificuldades a uma lista de textos do Dêutero-Isaías que versariam a partir de uma cosmogonia, apresentado *Javé* como o Deus Criador: Is 40.26,28; 41.20; 42.5; 43.1,14; 44.2,21, 24,27; 45.7,8,9-12,18; 48.12,13; **51.9-11**; 51.12-13; Is 54.5.

Como já foi dito, ainda haverá oportunidade de observar de forma detalhada o relato cosmogônico em questão na literatura do Dêutero-Isaías. Considerações mais amíúde deverão ser feitas no próximo capítulo. Todavia, no atual momento, cabe perguntar pela natureza dos relatos cosmogônicos presentes no Dêutero-Isaías assim como no Primeiro Testamento. Os relatos cosmogônicos no Primeiro Testamento são mesmo substratos culturais sumério-babilônicos, ou já são convergências presentes nas antigas tradições cananitas e israelitas?

1.2.3 A teoria de “justaposição” entre Dêutero-Isaías e o *Enuma Elish*

A questão da procedência e da configuração das tradições míticas é de grande importância a quem buscar estudar o perfil e a natureza dos relatos cosmogônicos presentes no Primeiro Testamento, mormente no Dêutero-Isaías. A discussão a respeito de fragmentos e até mesmo perícopes de fontes extrabíblicas já foi muito mais acalorada do que nos dias atuais.¹²⁸

Sob a rubrica de controvérsia *Babel-Bíblia*, estabeleceu-se um conflito entre uma “revelação original” e os “estratos culturais do Oriente Médio”. Durante uma conferência realizada em 1902 em Berlim, Franz Delitzsch foi acusado de “negar a revelação”, quando foi apedrejado.¹²⁹ Por se colocar contra o concordismo preferiu afirmar: “Quão inúteis foram e serão sempre quantos intentos forem para pôr de acordo o relato da Bíblia sobre a criação com os resultados alcançados pela ciência!”¹³⁰

Naquele contexto desastroso surgiu a tentativa de polarização entre cultura e revelação, que mesmo nos tempos hodiernos, ainda mostra-se tenaz. Segundo Werner Keller, no contexto da querela *Babel-Bíblia*, Delitzsch não fazia mais do que seguir o pensamento científico do seu tempo.¹³¹ O temor era que ao se “ admitir a imposição cultural se abrisse mão da originalidade da revelação.”¹³² Claus Westermann dá mais detalhes a este respeito:

¹²⁸. KEEL, Othmar. Do meio das nações: A bíblia como porta de entrada de Culturas antigas do Oriente Próximo. Em: Concíliun. Nº 257. Petrópolis:Vozes. 1995. p.14-15

¹²⁹. Id. Ibid, p.14.

¹³⁰. Delitzsch, Franz apud KELLER, Werner. Y la Biblia tenía razón. Para usos internos y didácticos solamente. Disponível em: www.holytrinitymission.org/books/spanish/biblia_tenia_razon_keller. Acessado em 09/06/ 2007.

¹³¹. KELLER, Werner. Loc Cit.

¹³². REIMER, Haroldo. Em um princípio sobre a linguagem mítica e ecologia em Gênesis 1, 1-2, 4a. REIMER, H. Toda a criação. Bíblia e Ecologia. São Leopoldo: Oikos, 2006. p.23.

Os textos cuneiformes babilônicos que foram encontrados no fim do último século, levantaram a pergunta de relação entre os escritos bíblicos e babilônicos, de sua interdependência, de suas idades relativas. E levantou-se assim a disputa de muitos anos que alcançou seu clímax na controvérsia *Babel-Bíblia*. O resultado era que uma dependência dos textos babilônicos aos textos bíblicos era impossível, quando uma dependência de textos bíblicos aos textos babilônicos era possível ou provável. Em consequência desta concessão muitos exegetas entrincheiram-se em uma determinada atitude defensiva, esforçando-se para demonstrar superioridade espiritual e teológica dos textos bíblicos, sem estarem cientes do problema real (...) avaliar os textos bíblicos pela comparação com os textos não-bíblicos é realmente renunciar a importância original dos textos bíblicos.[tradução do autor]¹³³

Assim foi se consolidando uma forma de pesquisa bíblica que se fundamentou prioritariamente nas fontes extrabíblicas. Tratou-se de estabelecer uma interdependência dos textos babilônicos e os textos bíblicos. A insuficiência das Escrituras para conhecer a verdade histórica dos povos do Oriente Antigo foi cada vez mais denunciada. É neste contexto, percebido por Westermann, que ocorre um superdimensionamento dos textos extrabíblicos em detrimento das narrativas religiosas, como aponta Airton José da Silva, quando de sua análise dos resultados dos quatro *Seminários de História de Israel*, realizados em universidades européias entre os anos 1996 e 2000:

A construção de uma história de Israel feita somente a partir da arqueologia e dos testemunhos escritos extrabíblicos é uma proposta cada vez mais tentadora. Uma ‘história de Israel’, que dispense pressuposto teológico de que Israel é o ‘povo escolhido’ ou o povo de Deus que sempre a sustentou. Uma ‘história de Israel a e dos povos vizinhos’ melhor uma ‘história da Síria/Palestina’ ou uma ‘história do levante’ parece ser o programa para os próximos anos.¹³⁴

O ateísmo metodológico dos historiadores minimalistas tende ou a utilizar o texto bíblico como fonte secundária ou a ignorar o texto bíblico como fonte implicada na pesquisa histórica de Israel e Judá. Parece que alguns aspectos foram desconsiderados nesta questão. Quando se fala de evidência e vestígios encontrados pela arqueologia, supõe-se que ainda se está falando de uma concepção desta ciência que estava em voga há alguns anos.¹³⁵

Não se pode, todavia, ignorar que um estudo do relato cosmogônico do Dêutero-Isaías e seu parentesco com o “*Enuma elish*” é, sem dúvida, um estudo de uma possível dependência do relato cosmogônico no mundo bíblico e suas fontes extrabíblicas. Mas Westermann diz

¹³³. WESTERMANN, Claus. *Creation*. Philadelphia: Fortress, 1974. p.8-9.

¹³⁴. da SILVA, Airton, J. *História de Israel na pesquisa atual*. In: VVAA. *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. FÁRIA, Jacir de F. (Org.). Petrópolis: Vozes, 2003. p. 46.

¹³⁵. SANT’ANNA, Elcio. *Apontamentos para uma historiografia religiosa e social da dinastia de Amri à colonização da Assíria*. São Paulo, 2005. 14f. [Monografia - Mestrado em ciências da Religião -UMESP-SBC]. p.4.

que o estudo de relatos de criação precisou ser revisto de tal maneira que uma metodologia foi se constituindo:

As histórias extrabíblicas de criação tinham agora de ser examinadas mais e mais. Na primeira etapa, as paralelas extrabíblicas haviam sido mencionadas somente quando se impuseram e apenas quando não puderam ser negligenciadas. No todo, a comparação tinha sido restringida aos textos individuais, de modo que um estrato bíblico fosse fixado geralmente ao lado de um estrato não-bíblico. Mas este método logo foi visto como insuficiente. Os sérios equívocos e as falsas conclusões somente podem ser evitados através de estudar e compreender os textos extrabíblicos não isolados, mas dentro e fora de seus próprios contextos imediatos e mais amplos, apenas como se faz com os textos bíblicos. [tradução do autor]¹³⁶

Um aprofundamento do estudo das culturas dos povos vizinhos começou a se tornar um “núcleo central” da pesquisa da história da Antiguidade, e as narrativas bíblicas começam a ser contra-estigmatizadas.¹³⁷ As narrativas extrabíblicas se tornam inflacionadas, em comparação às bíblicas. E é neste meandro que Westermann versa sobre a questão dos mitos do Oriente Médio.

Quando se começou a verificar o *status questionis* do estudo dos mitos de criação percebeu-se que estes se estendiam por todo o mundo antigo. Tratava-se de uma tradição presente em grandes veios narrativos, ampliando-se enormemente.¹³⁸ Agora a história da criação precisava ser relacionada a textos sumérios, babilônicos, assírios e até mesmo egípcios.¹³⁹

Westermann insiste em que se pode chegar a tradições ainda mais antigas, indo direto ao que chamou “culturas primitivas”.¹⁴⁰ Assim, considera que as narrativas de criação devem ser vista como absolutamente independentes e multiformes. Mesmo que se possa alegar uma origem comum, num estágio posterior pode se atestar uma grande diversificação.¹⁴¹

¹³⁶. WESTERMANN, Claus. Op. Cit, p.9.

¹³⁷. ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. Os estabelecidos e os outsiders. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. Passim p.19-50.

¹³⁸. WESTERMANN, Claus. Loc. Cit.

¹³⁹. Id. Ibid, p.10.

¹⁴⁰. Aqui quase que se pode deixar de parecer uma influência de Edward B. Tylor quando diz: Are the facts I have here (...) which tend to prove that as to this point of culture at least, savage tribes reached their position by learning and not by unlearning, by elevation from a lower rather than by degradation from a higher state. [São os fatos que apresento aqui (...) eles tendem a provar que, pelo menos sob este ponto da cultura, tribos selvagens chegaram à sua posição aprendendo e não desaprendendo, elevando-se de um estágio mais baixo e não degradando-se de um mais alto]. Em: Tylor, Edward B. Primitive culture: The origins of culture. Vol. I. New York: Harper & Brothers Publishers, 1871, p.16. [tradução do autor]

¹⁴¹. WESTERMANN, Claus. Op. Cit, p.10-11

Claus Westermann, consoante a Eliade,¹⁴² lembra que os mitos de criação e de dilúvio eram recitados nas festividades do Ano Novo, com o intuito de renovação do mundo. Assim, estes mitos primitivos tinham a função de preservar do mundo e de dar a segurança à vida.¹⁴³ Segundo ele, estes mitos produziam uma reflexão sobre a frágil natureza do homem e do próprio mundo.¹⁴⁴ Era uma busca existencial pela origem do mundo. A ritualização dos mitos de origem deve ser vista dentro do contexto da sobrevivência deste próprio mundo.¹⁴⁵

Westermann busca ajudar o leitor moderno a não fazer derivar os mitos dos ambientes bíblicos de um estrato cultural específico. Assim não haveria necessidade de compreender os relatos cosmogônicos presentes no Dêutero-Isaiás em conexão com o contexto babilônico, porque estes mitos estariam presentes também no Antigo Israel. Desta forma, o motivo do “*combate mítico*”, um dos elementos fundamentais das narrativas cosmogônicas de todos os povos, estaria presente também em diversas culturas sem que haja a necessidade de uma interdependência por reinterpretação.¹⁴⁶

Agora, é preciso ter clareza de que onde Westermann quer afirmar a “independência e a pluralidade das narrativas de criação,” trata-se do que Maria Isaura Pereira de Queiroz aponta como sendo “sistemas de mitologias diferentes”.¹⁴⁷ É o que Roger Bastide chama de justaposição,¹⁴⁸ ou de sistema de equivalência funcional.¹⁴⁹

Os relatos cosmogônicos presentes na literatura do Dêutero-Isaiás e no texto do *Enuma Elish* estão justapostos no imaginário do contexto da comunidade dos judaítas cativos. Seria uma espécie de paralelismo¹⁵⁰ que se observa entre dois produtos, duas peças culturais, em função de que mitos da humanidade como um todo, são “acionados” no contexto cataclísmico cultural. Tratar-se-ia de um fenômeno de resistência étnico-cultural.

¹⁴². ELIADE, M. O Sagrado e profano. A essência das religiões. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1992. passim p. 63-98. Id. Tratado de história das religiões... pp.333-372

¹⁴³. WESTERMANN, Claus. Op. Cit, p. 11.

¹⁴⁴. Id. Ibid,

¹⁴⁵. Id. Ibid, p.12-13.

¹⁴⁶. Herskovits, Melville J. Antropologia Cultural. (Man and His Works) 3 Vols. São Paulo: Mestre Jou, 1969. p.375-376.

¹⁴⁷. PEREIRA DE QUEIROZ, Maria I. P. Nostalgia do outro e do alhures: A obra sociológica de Roger Bastide. Em: Roger Bastide – Sociologia. São Paulo: Ática, 1983. p. 33-34

¹⁴⁸. Ver nota 86-84

¹⁴⁹. BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista. Em: Estudos afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1946. p.184.

¹⁵⁰. FERRETTI, Sérgio F. Sincretismo, religião e culturas populares. Em: Caminhos. Goiânia: EdUCG, v.2 n.1 jan/jun. 2004. p.14. Id. Repensando o sincretismo. São Paulo, Edusp/FAPENA, 1995. p.91.

A função morfológica ¹⁵¹ do *combate mítico* incide sobre diversas tradições míticas, de várias culturas. Principalmente, porque o *combate mítico* em muitas culturas se confunde com o estabelecimento da ordem. ¹⁵² Na Mesopotâmia este poder remonta ao III milênio a.C. ¹⁵³

A epopéia do *Enuma Elish* que apresenta no seu cerne o combate entre **Marduk** e **Tiamath** pode ter sido reformulada para atender as necessidades do reinado de Nabucodonosor I entre anos 1126-1105 a.C, quando da elevação da Babilônia como capital do Império. ¹⁵⁴ Segundo Gwendolyn Leick, Nabucodonosor I manipulou a opinião pública encomendando a produção de obras literárias para garantir a hegemonia babilônica sobre Elam e os demais povos vizinhos, como também para promover a ascensão de **Marduk** de deus tutelar para deus supremo do panteão. ¹⁵⁵ Leick supõe que não está claro que a produção do poema “*Enuma Elish*” tenha sido realizada no período de Nabucodonosor I, mas que sua adaptação se insere neste contexto. ¹⁵⁶ A posição central de **Marduk** no *Enuma Elish* está de acordo com a hegemonia da Babilônia por volta dos séculos XI e XII a.C. Assim o *combate mítico* no *Enuma Elish* entre **Marduk** e **Tiamath** celebra o estabelecimento da condição de prestígio do estado da Babilônia:

Entraram em luta **Tiamath e Marduk**, o mais sábio dos deuses,
Empenhou-se em combate individual, atacadados na batalha.
O príncipe estendeu a rede para envolvê-la,
O vento mal, que vinha logo atrás, **Marduk** soltou-o no rosto dela.
Quando **Tiamat** abriu a boca para devorá-lo,
Marduk por ela fez entrar o vento mal para que os lábios não se fechassem.
Enquanto que vento feroz estufava em seu ventre,
O corpo dela estendia-se e sua boca se abria ampla.
Atravessou suas vísceras, fendeu-lhe a barriga,
Assim a subjugando, sua vida ele extinguiu,
E atirando ao chão o cadáver, sobre ele se postou. ¹⁵⁷

O *combate mítico* relatado na tábuia nº 6 do *Enuma Elish* é de uma extrema violência que fala da superação de **Marduk** sobre as forças do caos. O mito mostra como o cosmo foi

¹⁵¹. PROPP, V. Morfologia do conto maravilhoso. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1984. p.137-143. e LÉVI-STRAUSS, C. A estrutura e a forma – reflexões sobre uma obra de Vladimir Propp. PROPP, Vladimir. Morfologia do conto maravilhoso. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1984. pp.181-206.

¹⁵². COHN, Norman. Cosmo, caos e o mundo que virá. São Paulo: Companhia das Letras.1996. p.65.

¹⁵³. Id. Ibid,

¹⁵⁴. LEICK, Gwendolyn. Mesopotâmia: a invenção da Cidade. Rio de Janeiro: Imago, 2003. p.271.

¹⁵⁵. Id. Ibid,

¹⁵⁶. Id. Ibid, p.272.

¹⁵⁷. ELIADE, M. O conhecimento Sagrado de todas as eras. São Paulo: Ed. Mercúrio, 1995. p.76-81. E PRITCHARD, J. Ancient Near Eastern Texts. New Jersey: Princeton University Press, 1955. 544p.

preservado.¹⁵⁸ Mas não somente isto, o poema *Enuma Elish* menciona também como de forma civilizadora **Marduk** estabeleceu divinamente a cidade da Babilônia:

E disseram a Marduk, seu Senhor:
 ‘Agora, ó Senhor, tu que nos deste liberdade.
 Dize-nos como poderemos te reverenciar.
 Construamos para ti um santuário cujo nome será
 Uma câmara para nosso repouso noturno – descansemos ali!
 Construamos um santuário, um retiro para sua morada!
 No dia de nossa chegada ali descansemos’
 Quando Marduk ouviu isto
 Resplandeceu-se-lhe o semblante, tal qual o dia:
 ‘Como o da excelsa Babilônia, cuja construção solicitaste,
 (...).
 ‘Esta é a Babilônia, o lugar de vosso lar!
 Festejai em seus limites, ocupai seus amplos espaços.’¹⁵⁹

A epopéia *Enuma Elish* não é a única a apresentar o *combate mítico*. Diversas outras narrativas tradicionais descrevem o encontro de deuses e monstros fabulosos tais quais as narrativas mesopotâmicas. Os *Textos de Ugarit* também são úteis para verificar a incidência do *combate mítico*.¹⁶⁰ No combate de **Ba’al** e **Yam** o aspecto da supremacia sobre o caos é visível:

[...] minhas [lan]ças [...] eu [as] porei para fora.
 Sim, eu [as] poli[rei]
 [...] contra **Yam**, eu ligarei [...] **Nahar**
 [Mas] aqui, as espadas estão enferrujadas,
 Eu destruirei, eu incendiarei [a mo]rada,
 O corpulento tombará no chão,
 O gigante no pé.
 [De] sua boca não sai sequer um grito,
 Nenhuma palavra dos seus lábios.
 Sua voz não se fará ouvir
 (a não ser) grunhindo sob o trono do príncipe **Yam**.
 (...)
 A clava se ergue da mão de **Ba’al**
 [como] um gavião de entre os seus dedos.
 Ela fere o Príncipe [**Yam**] no crânio,
 O juiz **Nahar** na frente.
Yam é atingido e cai no chão,
 Suas articulações enfraquecem, e
 Sua Fisionomia se desfaz.

¹⁵⁸. COHN, Norman. Op. cit, p.71.

¹⁵⁹. ELIADE. M. Op. Cit, p.81-83.

¹⁶⁰. CUNCHILLOS, J-L. Ba’al e o mar. Em: VVAA. A criação e dilúvio, Segundo os Textos do Oriente Médio Antigo. Documentos do Mundo da Bíblia -7. São Paulo: Ed. Paulinas, 1990, p.119-120; CRAIGIE, Peter C. Ugarit and the Old Testament. Michigan: Grand Rapids, 1983. 100p. e GORDON, Cyrus H. Ugaritic literature. A comprehensive translation of the poetic and prose texts. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1949. 148p.

Ba'al arrasta *Yam* e o desmembra,
 Ele extermina o juiz *Nahar*.
Athartart chama (*Ba'al*) por seu nome:
 Dispersa-(o), ó Todo-poderoso [*Ba'al*],
 Dispersa-(o), o Cavaleiro das nuvens,
 O Juiz *Nahar* é nosso cativo.
 Que ele sai de [...].
 Que o Todo-poderoso *Ba'al* o disperse e [...].
 Sim, [a pal]avra é verídica e ...[...]
 Ele responde: “sim, *Yam* está morto [...]
 Sim, [a pal]avra é verídica e ...[...]
Ba'al as [...] é verídica. Colocam [...]
 Sobre sua cabeça [...] seu inimigo [...]
 [so]bre sua frente [...]”.¹⁶¹

O relato do combate entre o deus *Ba'al* pertence à literatura fenícia de *Ras Shamra*, que foi encontrada nas ruínas da cidade de Ugarit. *Ba'al* é naturalmente uma das divindades principais no panteão cananita. Era considerado como o deus da tempestade e da fertilidade. Este era tido como “Senhor” nos textos de *Ras Shamra*, também chamado de deus *Hadad* (isto é, deus da tempestade).¹⁶²

Ba'al tinha dois inimigos ferozes, que lhe trouxeram a maior dificuldade: a) *Yam* [o mar] e b) *Mot* [a morte]. O mito de *Ba'al* mostra sempre que de forma dramática os seus inimigos são derrotados. É através de grandes batalhas que *Ba'al* finalmente chega à supremacia dentro do panteão. Nunca sem o custo da Vida. Com a Morte de *Ba'al* a vida temporariamente ficou sem seu campeão. Enquanto *Ba'al* esteve morto não houve chuva e com isto a vida na planície de Canaã começou a ficar sacrificada. Com isto o mito de *Ba'al* assemelha-se ao de *Tammuz* e de *Osiris*.¹⁶³

Sendo *Ba'al* um guerreiro divino foi também chamado de poderoso e herói.¹⁶⁴ A sua hierofania menciona-o como um cavaleiro que cavalgava sobre as nuvens.¹⁶⁵ O deus *Ba'al*, assim como *Marduk* é mencionado com campeão do cosmo contra as forças do caos. Na verdade *Ba'al* está mais para um campeão da vida contra a morte:

Eles se olharam como brasas ardentes;
Mot era forte, *Ba'al* era forte.
 Eles Mordiam como serpentes;
Mot era forte, *Ba'al* era forte.
 Eles puxavam um ao outro como galgos;

¹⁶¹. Id. Loc. Cit.

¹⁶². COHN, Norman.. Op Cit. Passim. p.161-163.

¹⁶³. FRAZER. J. G. La rama dorada. México: FCE, 1994. p.312-469.

¹⁶⁴. COHN, Norman.. Op Cit. p.165.

¹⁶⁵. Id. Ibid,

Mot caiu, *Ba'al* caiu sobre ele.¹⁶⁶

O combate de *Ba'al* e *Mot* é modelar, mas, sobretudo, faz parte da sabedoria primitiva que, relacionado ao culto da fertilidade, quando as condições climáticas são misticamente estabelecida para propiciar a vida na planície da Palestina. Mas o que *Ba'al* consegue com o combate é um equilíbrio precário que sempre está ameaçado pelas forças da morte. Como Norman Cohn diz: “as vicissitudes meteóricas da Palestina estão simbolizadas nestas narrativas”.¹⁶⁷ Assim, *Ba'al* tende a vencer e a perder no drama da vida. Sua morte e ressurreição justificam a instabilidade da vida. Aliás é isto que o mito faz: relatar os dramas “básicos da vida humana em seu significado final”.¹⁶⁸ Vida e morte são postas em confronto na narrativa de *Mot* e *Ba'al*. Nada está decidido. *Ba'al* tem que se esmerar por vencer as forças do caos.¹⁶⁹

As narrativas de *Javé* também devem ser colocadas dentro do contexto dos relatos cosmogônicos. *Javé* também domina os seus oponentes de maneira a subjugar-los de maneira completa. O grande mar sem status divino não representa nenhum empecilho para *Javé*.

A voz do *Senhor* domina as águas;
– O Deus da glória faz ribombar o trovão;
o *Senhor* domina as grandes águas.

(...)

O *Senhor* está no trono sobre o dilúvio,
o *Senhor* está no trono como rei.¹⁷⁰

Segundo as narrativas bíblicas, o grande mar diante da força de *Javé* pode se encrespar, mas não pode sobrepujá-lo. Pois *Javé* é o rei:

O *Senhor* é Rei

Ele está vestido de majestade.

O *Senhor* está vestido

Com a força por cinturão

As ondas aumentaram, *Senhor!*

as ondas aumentaram sua voz;

as ondas aumentaram seu estrondo.

Mais do que a voz das grandes águas

dos vagalhões soberbos do mar.

Soberbo é o *Senhor* nas alturas!¹⁷¹

¹⁶⁶. GIBSON, John C. L. Cananite myths and legends. Edinburgh: T. & T. Clark, 1978. p.43-44.

¹⁶⁷. COHN, Norman.. Op Cit. p.169.

¹⁶⁸. FRANZ, Marie –Louse Von. Mitos de criação. São Paulo: Paulus, 2003. p.9.

¹⁶⁹. COHN, Norman.. Op Cit. p.170.

¹⁷⁰. Salmo 29, 3.10.

¹⁷¹. Salmo 93, 1.3-4 .

Norman Cohn diz que há grande possibilidade que estes salmos fossem cantados no outono por ocasião do Ano Novo, quando se celebrava o reinado de **Javé**.¹⁷² É neste contexto que além de vencer o grande mar, **Javé** tem lugar contra o **Leviatan**:

Dominaste o mar com a tua força,
despedaçando a cabeça dos dragões sobre as águas;
Esmagaste a cabeça do **Leviatã**,
dando-a de comer a um bando de chacais.¹⁷³

Javé também tem narrativas de combate contra monstros fabulosos. Em sua epopéia, **Javé** pode perfeitamente ser chamado de campeão, porque: “cortou em pedaços a Rahab, profanou o monstro marinho e secou o mar, as águas do abismo grande”.¹⁷⁴

Pode-se, com base nestas considerações, montar um quadro de referência que estabeleça uma isonomia entre as diversas narrativas míticas, em que seja mantido o seu paralelismo, onde se tenha justaposto os combates míticos de cada tradição cosmogônica em suas respectivas culturas:

Cultura	Divindade	Antagonista
Babilônia	Marduk	Tiamath
Canaã	Ba'al	Yam e Mot
Israel	Javé	Rahab, Mar

Muito antes de os cativos de Judá serem levados para a Babilônia já havia tradições que falavam de **Javé** como campeão e libertador de Israel. No entanto, nunca em nenhum tempo mais crítico que o cativeiro babilônico esta crença precisou ser resgatada na memória de Judá. A narrativa cosmogônica no seu cerne, o *combate mítico* de **Javé**, **Rahab** e o Dragão, faz parte do projeto de resistência cultural no cativeiro babilônico registrada pelo Dêutero-Isaías.

1.3 Recepção do mito cosmogônico pela pesquisa bíblica latino-americana

Ao se começar esta seção, o que se tem em mente é apenas verificar como a pesquisa bíblica latino-americana recebeu o estudo da presença e uso do mito no Primeiro Testamento. Tal tarefa se mostra como sendo importante na medida em que autores

¹⁷². COHN, Norman.. Op Cit. p.17.

¹⁷³. Salmo 74, 13-14.

¹⁷⁴. Isaías 51.9b-10.

contemporâneos têm versado sobre o tema. Para além de uma teologia bíblica, estes têm também considerado a dimensão da religião e literatura do mundo bíblico no âmbito das ciências da religião. Faz-se necessário que aqui se indique, pelo menos de forma preliminar, como os pesquisadores brasileiros e latino-americanos têm lidado com o tema.

Pode-se aceitar como um marco histórico a publicação do trabalho do sociólogo bíblico Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* em 1979. Esta obra é uma retomada da teoria de George Mendenhall,¹⁷⁵ onde propõe a teoria dos “modelos sociológicos” de instalação na Palestina,¹⁷⁶ criando fusão de dois modelos para fazer surgir um terceiro, que é chamado por ele de “modelo de revolta”.¹⁷⁷

O livro *Tribos de Yahweh* teve um grande impacto sobre os pesquisadores bíblicos no Brasil e América Latina.¹⁷⁸ Enio Mueller o menciona como o texto do “biblista estrangeiro de maior aceitação na América Latina”, talvez por óbvia dependência do modelo marxista.¹⁷⁹ Com o texto reafirmou-se a crença de que a “Bíblia nasce da resistência do povo de Israel”.
180

E é exatamente em *Tribos de Yahweh* que uma percepção do mito no Primeiro Testamento se dá em função do reconhecimento da sua produção ideológico-cultural. O mito estaria assim arrolado entre as lendas e fábulas e outros produtos culturais na forma fragmentária.¹⁸¹ Teria ocorrido algum tipo de minimização dos elementos míticos em função da modelagem despendida pela perspectiva javista.¹⁸²

Embora se alinhe a uma visão clássica de que Israel assumiria um perfil histórico em contrapartida da compreensão natural e mítica da realidade dos demais povos da Palestina,¹⁸³ Gottwald aceita de forma branda que o mito possa ser tomado de empréstimo da cultura cananéia.¹⁸⁴ Em si, parece que Gottwald se mostraria inclinado a acolher a teologia da

175. MENDENHALL, George. The hebrew conquest of Palestine. In: VVAA. *Biblical Archaeologist*. Michigan: V. 25. n.3 . p. 66-87. Set. 1962.

176. DOBBERAHN, F.H. Reflexões arqueológicas sobre a sedentarização de Israel. *Boletim teológico*. Nº15. São Leopoldo: FTL-B, 1991. p.39.

177. GOTTWALD, N. K. As tribos de Iahweh. Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 aC. São Paulo: Paulinas, 1986. p.220.

178. ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. O cântico dos cânticos: O amor erótico e o projeto do povo irmão. Em: VVAA. *Profecia e esperança. Um tributo a Milton Schwantes*. DREHER, Carlos et al. (org.). São Leopoldo: Oikos, 2006. p.337.

179. MUELLER, E. Teologia da libertação e marxismo. Uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: IEPG e Sinodal, 1996. p.211

180. ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. Resenha de “Introdução socioliterária à Bíblia hebraica. Em: *Estudo Bíblico. Leitura da Páscoa como memorial de Libertação*. Petrópolis: Vozes, Nº.8. p.82. 1987.

181. GOTTWALD, *Tribos de Iahweh*, p.43

182. Id. *Ibid*, p. 83.

183. Id. *Ibid*, p.97.

184. Id *Ibid*. p.514.

“comunalidade religiosa entre o Israel e Oriente Médio” como um todo de Morthon Smith.¹⁸⁵ Ainda assim, Gottwald veria Israel pendendo para uma rigidez tencionada entre história-mito para gravitação no âmbito da história.¹⁸⁶

Este conceito de comunalidade ostentada brandamente por Gottwald parece ser um traço de uma pesquisa bíblica para além dos constrangimentos de uma teologia bíblica. Assim, com um contorno atenuado, com um designer fragmentado, o mito cosmogônico penetra por empréstimo a cultura hebraica vinda dos povos do Oriente Médio. Gottwald favorece esta percepção.

Segundo Ana Flora Anderson e Gilberto Gorgulho, “aquela altura, um grupo de teólogos e teólogas latino-americanos se dispôs a estudar *Tribos de Yahweh* com afinco,” tornando o viés sociológico uma das perspectivas mais aceitas a partir de então.¹⁸⁷ Entre os presentes ao congresso ecumênico de São Paulo em 1980 que discutiu *Tribos de Yahweh* estava o Frei Carlos Mesters.¹⁸⁸ Mesmo em 2006 Mesters demonstra a recepção da pesquisa do mito na teologia latino-americana em seu tributo a Milton Schwantes quando diz que o mito é a “memória coletiva de um povo, sua identidade”.¹⁸⁹ A identidade, a natureza e a utopia de um povo aparecem expressos nos mitos produzidos por uma comunidade.¹⁹⁰

Quando a comunidade enfrenta período de crises, o mito é acionado para servir de uma referência para os descaminhos. Assim, os mitos em tempos de crises funcionam como amortecedor social.¹⁹¹ Assim, Mesters teorizou sobre o mito como sendo próprio da Bíblia, para comunicar valores e crenças ligadas à identidade religiosa de um povo.¹⁹²

Segundo Mesters, no período do cativo babilônico (587-538 a.C.) um grupo de homens e mulheres fez uso do mito para dotar os cativos de Judá de uma nova visão, uma releitura dos fatos, em busca de sua “libertação e a reconstrução da vivência humana”.¹⁹³ Com isto, o mito foi recepcionado pela teologia de Carlos Mesters como uma força motriz que direciona o povo a uma ação na história em direção ao seu destino.

O mito no Primeiro Testamento se configura como uma peça socioliterária da resistência do povo de Judá, em uma das maiores crises vividas pelo povo de “Israel”. Não é

¹⁸⁵. Id. Ibid, 673.

¹⁸⁶. Id. Ibid, 676.

¹⁸⁷. ANDRESON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. O cântico dos cânticos, p.82.

¹⁸⁸. Id. Ibid,

¹⁸⁹. MESTERS, Carlos. Mito e rito na Bíblia. Em: VVAA. Profecia e esperança. Um tributo a Milton Schwantes. DREHER, Carlos et al. (org.). São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 86.

¹⁹⁰. Id. Ibid,

¹⁹¹. Id. Ibid, p.87.

¹⁹². Id. Ibid,

¹⁹³. Id. Ibid, p.91.

à toa que os autores ligados à pesquisa bíblica na América Latina recepcionaram o estudo do mito no Primeiro Testamento.

Um outro autor latino-americano que tratou do mito na pesquisa bíblica foi o argentino José Severino Croatto. Em 1994 produziu a sua obra: *Los lenguajes de la experiencia religiosa*. Nela o autor dedicou muitas páginas ao estudo aprofundado do mito.¹⁹⁴ É seguramente o biblista latino-americano que mais dedicou atenção ao problema do mito.

Oswaldo Luiz Ribeiro diz que a obra de Croatto é uma fenomenologia exegetica.¹⁹⁵ É assim que o mito é apresentado como um “relato de um acontecimento originário (...) cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa”.¹⁹⁶ E mais, assim como Carlos Mesters, Croatto afirmou que a função do mito é manter a identidade de um grupo e que o mito é capaz de ser gerador de cultura.¹⁹⁷ Em seu texto *Os Deuses da Opressão* já havia dito a respeito do mito:

O *Enuma Elish* – expressa o evento da Babilônia, antes uma minúscula cidade, rumo à hegemonia política da Mesopotâmia (...). Com efeito, se o mito emerge e é elaborado a partir de uma situação concreta cujo ‘sentido’ é explorado, em sua leitura ele já atua em sentido inverso, como superestrutura simbólico-ideológica que reafirma e aprofunda aquela situação.¹⁹⁸

Croatto percebe claramente uma paridade entre vida concreta e a superestrutura simbólico-ideológica. O mito funda um projeto em busca de hegemonia, mas que é percebido como realização dos Deuses. Assim tal tese é lembrada em *As linguagens da experiência religiosa* quando diz:

Assim entendido o mito, é necessário inverter o sentido de visualização anterior: o histórico do mito não é o acontecimento exemplar (que é imaginário), 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...¹⁹⁹

Assim, tal qual o *iceberg*, o mito projeta para o mundo dos Deuses a profunda vivência dos homens e mulheres marcada pela experiência concreta da dominação e/ou da resistência. Para José Severino Croatto, o mito expressa a hegemonia; por isso, para ele sempre era força operativa no contexto social. Assim, a luta dos Deuses tem muito a falar da luta dos homens e das macroestruturas sociais. Os mitos são tradições fundantes que projetam a consciência a

¹⁹⁴. CROATTO. JOSÉ SEVERINO *As linguagens da experiência religiosa*. Uma Introdução à fenomenologia da Religião. São Paulo: Paulinas, 2002. p.181-328.

¹⁹⁵. RIBEIRO, Oswaldo Luis. Resenha de *as linguagens da experiência religiosa*. Em: Caminhos. Goiânia: EdUCG, jan/jun. 2003. p. 126.

¹⁹⁶. CROATTO. JOSÉ SEVERINO. *As linguagens da experiência religiosa*. ... p. 209.

¹⁹⁷. Id. *Ibid*, p. 297.

¹⁹⁸. Id. *Os Deuses da Opressão*. In: VVAA. *A Luta dos Deuses. Os ídolos da opressão e a busca do Deus dos Libertados*. 2ª ed. CUNHA, A (Trad.). São Paulo: Paulinas, 1985. p.39.

¹⁹⁹. Id. *As linguagens da experiência religiosa*. ... p. 201-202.

um momento originário em busca de sentido.²⁰⁰ Mas Croatto vai mais longe, porque acredita em um papel re-significador do mito,²⁰¹ o que vai chamar de contramito.²⁰²

É neste contexto que faz bem lembrar que Milton Schwantes também estava lá entre os debatedores de *Tribos de Yahweh*.²⁰³ Isto fica claro quando se lê *Projetos de Esperanças*.²⁰⁴ A tal comunalidade teológica das religiões dos povos do Oriente Médio de Northon Smith já é patente em Schwantes. Afinal, as elites de Jerusalém já estavam em contato com as tradições mesopotâmicas desde a dominação assíria.²⁰⁵ Sabe-se hoje que depois da queda de Nabucodonosor I, a Assíria engendrou uma política de solidariedade entre Assur e a Babilônia como forma de conter os movimentos rebeldes dos grupos tribais nas áreas rurais.²⁰⁶

Quando os judaítas foram submetidos aos assírios, a Babilônia já havia sido integrada ao Império Assírio. Todavia, a aramaicização da região se deu de forma facilitada. Pode-se dizer que a cultura babilônica dominou a Assíria. Os reis da Assíria gostavam de esbanjar um capital cultural babilônico.²⁰⁷ Alguns dos conquistadores da Babilônia roubaram a estátua do Deus *Marduk*.²⁰⁸ Assim a cultura e a religião babilônica eram conhecidas dos judaítas. Por isto, Milton Schwantes conclui que as tradições míticas presentes na Bíblia eram contramitos, ou nos seus termos:

Os exilados sabiam destas tradições culturais importadas. Uma vez “às margens dos rios de Babilônia” viram-se mais desafiados pela imposição da cultura babilônica. Trataram de reagir. Ora, Gênesis 6-9 é a reação palestinese, no concreto dos deportados. Contra a imposição religiosa e política implícita no mito babilônico. A história do dilúvio é, portanto, uma contra-história, um contraconto.²⁰⁹

Em Schwantes, o mito não só está presente no Primeiro Testamento como também apresenta um uso revolucionário e contra-hegemônico, assim como em Croatto. Schwantes e Croatto representam uma primeira geração daqueles que recepcionaram a pesquisa do mito no Primeiro Testamento. Todavia, em um segundo momento, outros autores engrossaram fileira.

²⁰⁰. Id. CROATTO. JOSÉ SEVERINO O mito como Interpretação da realidade. Revista de Interpretação Bíblica Latina Americana. Petrópolis: Vozes /Sinodal, Nº37. 1996, p.16.

²⁰¹. Id. Ibid, p.18.

²⁰². Id. Ibid, p.19.

²⁰³. ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. O cântico dos cânticos. Loc Cit

²⁰⁴. SCHWANTES, Milton. Projeto de esperança. Meditações sobre Gênesis 1-11. Petrópolis: Vozes, 1989, p.37-53.

²⁰⁵. Id. Ibid, p.43.

²⁰⁶. LEICK, Gwendolyn. Op. Cit, p.276.

²⁰⁷. Id. Ibid, p. 278.

²⁰⁸. Id. Ibid, p.270.

²⁰⁹. SCHWANTES, Milton. Op. Cit, p. 44.

Haroldo Reimer e Osvaldo Luiz Ribeiro têm escrito sistematicamente sobre uma clara comunalidade no Oriente Médio, no que se refere ao mito.²¹⁰ Reimer fala de uma intertextualidade entre o mito nas Escrituras e os mitos cosmogônicos do antigo Oriente.²¹¹ Também para Haroldo Reimer o mito em Israel é uma experiência literária contracultural. Por isto Reimer citando Croatto, menciona um chamado “mito hebraico”.²¹²

Já Osvaldo Luiz Ribeiro está preocupado em sistematizar um determinado uso do mito presente no Primeiro Testamento, quando analisa certas narrativas de acontecimentos vividos por personagens em que axiomas são construídos e impostos. Estas narrativas são chamadas por ele de mítico-literárias.²¹³ Ribeiro tenta verificar um novo subgênero mítico, uma literatura ideologicamente produzida:

1) Narrativas mítico-literárias são narrativas cujos eventos estão instalados, necessariamente, no mundo-tempo das origens (...) 2) uma narrativa mítico-literária é uma narrativa em que personagens veneráveis do passado encenam, como se no passado, ‘um conflito’ instalado no horizonte de produção da própria narrativa (...) 3) as narrativas mítico-literárias são instrumentos de intervenção social extremamente adaptadas para o uso da hegemonia histórico-traditiva, isto é instâncias que operam as (re)construções histórico-traditivas “autorizadas” (...) 4) as narrativas têm apenas pretensão de ‘história’, mas consistem, em projeção ideológica hegemônica (...) 5) uma narrativa mítico-literária não é uma tentativa, consciente e metodologicamente controlada, de subdeterminação do leitor ao autor da narrativa...²¹⁴

No que se refere a esta última visão do uso do mito no Primeiro Testamento há que se ter cautela, em função de um ineditismo da matéria. Todavia, sabe-se muito bem que tal visão pertence a um *status questionis* em curso na América latina.

Até aqui se viu o conceito de mito manejado dentro da Fenomenologia da Religião a partir de Waldomiro Piazza, quando este relacionou, entre outros, as áreas do saber da

²¹⁰. REIMER, Haroldo. Toda a criação. Bíblia e Ecologia. São Leopoldo: Oikos, 2006. passim. p.19-44; RIBEIRO, Osvaldo Luis. Bíblia e história: Narrativas mítico-literárias na Bíblia hebraica. Em: VVAA Hermenêuticas Bíblicas: Contribuições ao I congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica/.1 ed.Goiânia e São Leopoldo: UCG e Oikos, 2006, v.1, p. 211-220; RIBEIRO, Osvaldo Luis. A Lembrança de minhas falthas. Reflexão sobre a estrutura mítico-literária de 1 Rs 17. Em: VVAA. Economia no mundo bíblico. Enfoques sociais, históricos e teológicos. REIMER, Ivoni R. São Leopoldo: CEBI e Sinodal, 2006. p. 51-71; RIBEIRO, Osvaldo Luis. Vento tempestuoso: novas reflexões sobre Gn 1 e 2 a partir da - Fenomenologia. Em: Revista Teológica Londrinense. Londrina: n. 5. STAG-UNIFIL, p.103-170. 2003; RIBEIRO, Osvaldo Luis. Imagem e Forma: Análise Semântico-Fenomenológica de Tselem e demuth. Em: Via Teológica. Curitiba: n. 8. FTBR, p.103-128. dez. 2003. RIBEIRO, Osvaldo Luis. Ela Não é a minha mulher. O programa religioso da Golah em Os 2, 4-15. Em: Fragmentos da cultura. Goiânia: V.13, n.5. EdUCG, p. 1011-1046. set/out. 2003.

²¹¹. REIMER, Haroldo. Ibid. p.43-44.

²¹². Id. A serpente e o monoteísmo. Em: VVAA Hermenêutica bíblicas: Contribuições ao I congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica/.1 ed.Goiânia e São Leopoldo : UCG e Oikos, 2006, v.1, p.118

²¹³. RIBEIRO, Osvaldo Luis. Bíblia e história... p.212.

²¹⁴. Id. Ibid. Passim p. 212-216.

Antropologia e Fenomenologia da Religião. Foi assim que se chegou às idéias de Mircea Eliade e Roger Bastide. 1) O conceito de mito em Eliade é:

A história dos atos dos seres sobrenaturais, considerada verdadeira e sagrada, que se refere sempre a uma criação, constitui os paradigmas de todo ato humano significativo; 4º que conhecendo o mito conhece-se a origem das coisas, e desse modo é possível dominá-las e manipulá-las à vontade; trata de um conhecimento que é vivido ritualmente, efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; em que se fica imbuído de força sagrada e exaltante dos acontecimentos evocados ritualizados.²¹⁵

2) E em Roger Bastide:

O mito retrata os acontecimentos de um passado representativo e estrutura de uma determinada sociedade, reflete a organização das linhagens, a formação da autoridade, as regras da vida comunitária. (...) constatar que tudo que o que se perde com a passagem de um grupo social a outro são as representações coletivas características das estruturas sociais arcaicas, as partes da narrativa que tratam das formas primitivas de casamento e de trocas, em resumo, tudo o que já não tem mais sentido no mundo ocidental. Chegamos à conclusão então de que o que importa na transmissão oral são as estruturas da sociedade contemporânea (...). Daí o esforço, de início, para racionalizar, para justificar através de nossa mentalidade o que parece um pouco bizarro, e, em seguida, o esquecimento, separando justamente essas partes das primeiras, porque não podemos mais ligá-las às estruturas sociais da memória.²¹⁶

Em Eliade e Bastide são encontrados elementos que fundamentam a visão de mito na pesquisa em curso. Isto está relacionada a uma pesquisa que parte de uma rejeição a presença do mito no material bíblico, passando por uma aceitação branda, quando vista apenas como fragmentária. Westermann aponta para a peculiaridade do mito na Bíblia, assim como os que recepcionaram o estudo do mito na pesquisa bíblica latino-americana entre eles: Calor Mesters, José Severino Croatto, Milton Schwantes e mais recentemente Haroldo Reimer e Osvaldo Luis Ribeiro

Agora, neste ponto da pesquisa, buscou-se trilhar o caminho da pesquisa do mito tanto na esfera da Fenomenologia da Religião e Antropologia Cultural como também no campo da pesquisa bíblica do Primeiro Testamento em suas vertentes primeiromundistas, como também latino-americanas. As conclusões chegadas aqui deverão voltar à baila no terceiro capítulo, quando ainda se aprofundará a leitura do mito cosmogônico e sua função cultural e social. O próximo capítulo será um aprofundamento do relato mítico de Is 51, 9-11.

²¹⁵. 215 Ver nota 59.

²¹⁶. 216 Ver nota 103.

CAPÍTULO 2: Aproximações exegéticas a Isaías 51,9-11

Deram lugar, com o passar do tempo, a uma atitude entre os exilados, de estarem dispostos a reconhecer a superioridade (...) sobre as costumeiras tradições da fé de Javé. Parecem estar no ponto de se instalar na Babilônia e de sucumbir aos fascínios da civilização babilônica. (...) tenta tornar atraente a fé em Javé, o Deus criador e salvador. Por um lado mobiliza todos os meios disponíveis de teologia tradicional e da retórica religiosa. Por outro, empenha força criativa para formar sentenças teológicas totalmente novas e jamais ouvidas.

Hans-Winfried Jungling, *IAT*, p.396.

É chegado o momento em que se deve concentrar de forma especial no texto da profecia de Isaías: Is 51,9-11. Este texto funciona dentro da pesquisa como elemento que apresenta de maneira mais concreta o relato cosmogônico no Dêutero-Isaías. O texto de Is 51,9-11 fornece um retrato do contexto entre a comunidade dos cativos de Judá e a cultura babilônica. Seu parentesco e ‘justaposição’ com relato cosmogônico “*Enuma Elish*” se mostra bastante evidente aqui. Deste modo, a partir de procedimentos específicos, serão enfocados elementos da tessitura percebidos a partir da perspectiva das formas literárias. Será necessário um vislumbre da tradução, da poesia, do lugar social e de sua mensagem. Mas antes que se faça uma aproximação detida do texto de Isaías 51,9-11, é necessário que se observe o conjunto de relatos cosmogônicos que estão pulverizados no Dêutero-Isaías.

2.1. O gênero dos relatos cosmogônicos no Dêutero-Isaías

Para que se possa verificar de que forma estão dispostos os relatos cosmogônicos no Dêutero-Isaías é necessário que se concentre inicialmente em uma visão da composição daquilo que a pesquisa bíblica chamou de profecia isaiana no cativo babilônico.²¹⁷ Assim, o que se verá é a estrutura sincrônica do Dêutero-Isaías:

Estrutura sincrônica de Is 40-55.

40 Anúncio de Libertação (1-8, 9-11)
A Grandeza Divina (12-31)

²¹⁷. ALONSO SCHÖKEL, L; SICRE DIAZ, J. L. Profetas I, p.269.

- 41 Ciro como Instrumento de Iahweh (1-7)
Israel, escolhido e protegido por Iahweh(8-20)
A nulidade dos ídolos (21-29)
- 42 Primeiro cântico do servo (1-9)
Canto de vitória (10-17)
A cegueira de Israel (18-25)
- 43 Deus protetor e libertador de Israel (1-7)
Ihawehe é o único Deus (8-13)
Contra a Babilônia (14 e 15)
Os prodígios do novo Êxodo (16-21)
A ingratidão de Israel (21-28)
- 44 Bênção sobre Israel (1-5)
Só há um Deus (6-8)
Os ídolos são nada (9-20)
Fidelidade a Iahweh (21-23)
Deus Criador do mundo e Senhor da história (24-28)
- 45 Ciro Instrumento de Deus (1-7)
Prece (8)
O poder soberano de Iahweh(9-13)
Conversão das nações pagãs (14-19)
Deus, Senhor de todo o universo (20-25)
- 46 Queda da Babilônia (1-13)
- 47 Lamentação sobre Babilônia (1-15)
- 48 Iahweh tinha predito tudo (1-11)
Iahweh escolhe Ciro (12-15)
O destino de Israel (16-19)
O fim do exílio (20-22)
- 49 Segundo canto do servo (1-7)
A alegria do retorno (8-26)
- 50 A punição de Israel (1-3)
Terceiro canto do Servo (4-11)
- 51 Eleição e bênção de Israel (1-3)
O Reino de justiça de Deus (4-8)
O Despertar de Iahweh (9-11)
Iahweh, o consolador (12-16)
O despertar de Jerusalém (17-23)
- 52-53 Libertação de Jerusalém (16)
Anúncio da salvação (7-12)
Quarto canto do servo (13-53,12)
- 54 A compensação de Jerusalém (1-11)
A nova Jerusalém (12-17)
- 55 Convite final (1-11)
Conclusão (12 e 13)

218

Agora, têm-se as condições para um olhar mais aprofundado da alocação dos relatos cosmogônicos do Dêutero-Isaías. Os seguintes textos estão cheios de referências a *Javé* como sendo o criador: Is 40,26-28; 41,20; 42,5; 43,1-14; 44,2.21.24.27; 45.7,8,9-12,18; 48,12.13; 51.9-11; Is 54.5. Neles o Dêutero-Isaías menciona os nomes ‘elohim [**Deus**] e/ou Ihwh

²¹⁸. Bíblia de Jerusalém (BJ): Nova edição, revista e ampliada. 4ª impressão. São Paulo: Paulus, 2006, p.1313-1343.

[*Javé*], apresentado-os como sendo sujeitos dos eventos cosmogônicos. Esse foi o modo de que o Dêutero-Isaías se utilizou para negar a realidade dos deuses babilônicos.

Existem alguns textos que não falam diretamente da situação específica em que o Dêutero-Isaías busca combater. Os textos de Isaías 43,1.14; 44,2.21 e 27; 45.7,8,9-11 e 13-18; Is 54,5 não fazem parte da armadura conceitual envolvida na delimitação da presente pesquisa.

Uns poucos serão considerados, para que se possa dar maior carga aos que trazem luz sobre a cultura dos cativos. Os textos que importam aqui perfazem uma cosmogonia fragmentária de Dêutero-Isaías: Is 40.26-28; 41.20; 42.5; 44.24; 45.12, 18; 48,12.13; 51.9-11. Logo, também o texto de Isaías 51,9-11, que é o objeto de investigação da presente pesquisa, somente deverá ser analisado na próxima seção deste capítulo.

a) Is 40, 26-28

²⁶ Levantai bem alto os vossos olhos
e vede: quem criou estes seres ?

– Aquele que mobiliza por completo o seu exército
e que os convoca a todos pelo nome.
Tão amplas são as suas forças, tão firme a sua energia,
que nem um só deles falta à convocação.

²⁷ Jacó, por que dizes,
Israel, por que afirmas:

Meu caminho é oculto ao Senhor,
meu direito escapa ao meu Deus?

²⁸ Não sabes, não ouviste?
O Senhor é o Deus de sempre,
ele cria as extremidades da terra,
ele não enfraquece, ele não se fatiga;
não há meio algum de sondar a sua inteligência;²¹⁹

Este texto apresenta o Deus de Israel como o verdadeiro Criador. Por isto, ele mesmo afirma: “Um Deus eterno é o Javé, o criador dos confins da terra”. Existe uma clara opção por apresentar também o *‘el’olam* [Deus eterno] como sendo o criador da terra. Conforme os textos de Serabit 76:III,5-7 ²²⁰ este epíteto também pode ser traduzido como “o deus da antiguidade”.

Este elemento diverge do *Enuma Elish* e de qualquer um outro mito cosmogônico. As narrativas de criação do cosmo apresentam em sua parte inicial uma teogonia. Nestes existem divindades primordiais. Nela as deidades ancestrais não são criadoras do mundo, que se mantiveram em pleno vigor, dirigindo um panteão de deuses. O criador é um deus ativo, que

²¹⁹. Bíblia Tradução Brasileira (TEB): Reedição. São Paulo: Loyola.2002, p.478-479.

²²⁰. CROSS,Jr. Deuses dos patriarcas. p. 78-82.

atua dentro das expectativas do culto da fertilidade, reinando soberano sobre os deuses, impondo sua autoridade por força de usurpação do trono real.²²¹ Nunca o Deus criador é um deus otiosus.²²²

O Criador é um deus ativo, que atua dentro das expectativas do culto da fertilidade ou astrológico, reinando soberano sobre os deuses, impondo sua autoridade por força de usurpação do trono real.²²³ Contra isto, Javé, Deus desde antiguidade, é tido pelo Dêutero-Isaías como o criador.

b) Is 42.5

O texto de Isaías 42.5 é outro fragmento cosmogônico dentro da profecia do Dêutero-Isaías.

- 5 Assim fala Deus, o Senhor,
que criou os céus e os estendeu,
que moldou a terra, portadora dos seus rebentos,
que deu respiração à multidão que a cobre
e sopra aos que a percorrem.²²⁴

Este texto reitera as afirmações anteriores do Dêutero-Isaías. Mas agora com riqueza de detalhes que ainda não haviam sido ditos. Os detalhes, de certa maneira, não se afinam com as tradições cosmogônicas de Israel, como também apresentam divergências delas. Basta que se faça uma simples comparação: (Gn 1,1 e 2,4b)

Vê-se claramente neste relato cosmogônico que se nomeia Deus da mesma maneira que o faz o Javista. Todavia, a descrição da criação do cosmo é mais afeiçoada ao Escrito Sacerdotal, e a criação dos seres vivos, incluindo os seres humanos, é mais próxima do javista (Gn 1,1-2,4a e 2,4b-24). O Dêutero-Isaías chama o criador dos céus e da terra de *Javé*. Não há qualquer dúvida de que o profeta está participando de uma tentativa de sobrepor a figura de *Marduk*, o deus nacional da Babilônia.

Isidoro Mazzarollo afirma que a experiência do cativo havia desenvolvido a idéia de que *Javé* não fora para a Babilônia. Deus não estava lá junto do seu povo.²²⁵ Do mesmo modo

²²¹. CUNCHILLOS. Textos de Ugarit. p.114-120. ELIADE. Tratado de história das religiões. p. 46-83. E FRAZER. La Rama Dorada. p.377-456.

²²². ELIADE. Tratado de história das religiões. p. 46

²²³. CUNCHILLOS. Textos de Ugarit. p.114-120. ELIADE. Tratado de história das religiões. p. 46-83. E FRAZER. La Rama Dorada. p.377-456.

²²⁴. TEB, p.480

²²⁵. MAZZAROLLO, I.O Deus Nacional. p.11.

que o Sl 137 forma uma representação do imaginário do povo naquele momento.²²⁶ Assim, a visão do trono de rodas do profeta Ezequiel seria uma tentativa de lidar com este problema teologicamente (Ez 1,1-18)

c) Is 44.24

Um outro material que precisa ser alistado entre aqueles que revelam uma construção de narrativa cosmogônica é o texto de Is 44,24. Nele aparecem alguns elementos até agora ainda não vistos na cosmogonia dêutero-isaiana:

24 Assim fala o Senhor que te resgata,
que te modelou desde o seio materno:
Sou eu, o Senhor, que faço tudo:
eu estendi os céus, eu sozinho,
fiz a superfície da terra, quem me assistia?²²⁷

Javé é agora não somente tratado de criador, mas também é chamado de remidor. O termo *go`alekã* [**que te resgata**] é usado aqui no qal particípio masculino singular, em estado construído com sufixo de 2ª pessoa masculino singular. A idéia é de que *Javé* resgatou Judá. Criou-se, assim, numa conexão entre a narrativa do Êxodo e do Sinai, com o cativoiro babilônico, uma espécie de escatologia atualizante.²²⁸ Desta forma, *Javé*, que já fora descrito classicamente como tendo atributos de *deus otiosus*, agora tem também um perfil de deus da tempestade.²²⁹ Uma das maneiras que o Dêutero-Isaías teve para dizê-lo é alteração no uso do verbo. O Dêutero-Isaías não usa o verbo *bara* '[criar]', mas o verbo *`oser* [fez]. *Javé* não é só antigo criador dos céus, mas também é aquele que está dentro do tempo e atuando na história.

Diferente dos deuses ancestrais dos povos vizinhos, é que *Javé* como Deus criador desempenha um papel dramático junto à vida de seu povo, não sendo apenas o criador, mas também resgatador do seu povo.

d) Is 45.12

Não divergindo do que até aqui foi apresentado, outro texto ainda deve ser perfilado:

12 Fui eu que fiz a terra,

²²⁶. Para um melhor tratamento desta matéria é proveitoso ler: GUTIÉRREZ, J.L. Cativeiro e poesia. p. 30-38.

²²⁷. TEB, p.484.

²²⁸. DINGERMANN, F. As esperanças de Israel em Deus e no seu reino. Origem e desenvolvimento da Escatologia do Primeiro Testamento. In: VVAA. Palavra e mensagem. SCHREINER, J. (Org.). São Paulo, Edições Paulinas, 1978, p.433.

²²⁹. ELIADE. Tratado de história das religiões, p.39-101.

que nela criei o homem;
 fui eu, as minhas mãos, que estenderam os céus,
 e a todo o seu exército eu dou ordens.²³⁰

O Dêutero-Isaías diz que a terra, os céus e agora os seres humanos são feitas e criações de Deus. A cosmogonia hebraica se mostra bastante coerente. Os testemunhos dentro de seu arco de variantes ainda apresentam bastante consistência nos relatos criacionais. As mesmas idéias que estavam presentes nos demais textos reaparecem aqui: 1) a terra é feita por Javé; 2) os céus são estendidos por ele; 3) Javé tem controle sobre os exércitos (dos céus – Is 40,26). No entanto, aqui aparece um elemento novo. *Javé* diz que os seres humanos foram criados por ele. Em nenhum dos textos anteriores *Javé* havia mencionado a criação dos seres humanos.

Na tradição babilônica os seres humanos foram criados por *Marduk* para trabalharem pelos deuses. Aqui o Dêutero-Isaías está reeditando a criação nos termos hebraicos. Os seres humanos são obras do afazer de Deus. Porém, tal afirmação deve ser feita partir da compreensão de que a perícopes completa deste texto deve ser vista como iniciando em Is 44,24 e terminando em Is 45,13. Assim, a feitura dos seres humanos e a ascensão de Ciro ao trono dos medo-persas são obras da mão de Deus. Ainda mais, deve-se se olhar a perícopes Is 44,24-45,13 como uma “antítese” de Is 44, 6-23, quando o ser humano é apresentado como um fazedor de deuses.

e) Is 45.18

Outro trecho do Dêutero-Isaías, que reitera o que até agora já foi dito em termo de cosmogonia hebraica, é o texto a seguir:

18 Todavia, assim fala o Senhor,
 o criador dos céus,
 ele, o Deus
 que modelou e fez a terra,
 que a tornou firme,
 que não a criou vazia • ,
 mas a modelou para ser habitada:
 Sou eu o Senhor, não existe outro.²³¹

Neste texto existe um elemento ao vazio. A expressão *tohu* [vazio, solidão]. Esta expressão ainda será utilizada pelo Escrito Sacerdotal em Gênesis 1,2: *tohu wabohu* [vazia e

²³⁰. TEB, p.485.

²³¹. TEB, Loc. Cit.

desolada]. Os babilônios, em seu relato cosmogônico, acreditavam que antes de *Apsu* e *Tiamat* gerarem seus descendentes, havia uma era pré-cósmica e até mesmo, pré-teogônica. O caos é um elemento mencionado no *Enuma Elish*. Agora o Dêutero-Isaías o cita antiteticamente. *Javé* tirou a terra do vazio.

Agora o que deve ser feito é verificar de maneira estrita o relato cosmogônico que serve de base para a investigação sobre os contornos sociais e identitário da comunidade dos cativos judaítas no Império Neobabilônico.

2.2. A leitura do texto²³²

hw"ëhy> [;Arâz> 'z[o-yvib.li yrlÜW[yrl'W[⁹
 ~ymi_l'A[tArßDo ~d<q,ê ymeyKiä yrlW[...
 `!yNI)T; tl,l,îAxm. bh;r:P tb,c,îx.M;h; ayhi²-T.a; aAlih]
 hB'_r: ~AhâT. ymeP ~y"ë tb,r<äx]M;h; 'ayhi-T.a; aAlÜh]¹⁰
 ~yli(WaG> rboð[!l; %r<D<P ~y"ë-yQem;[]m;('hm'F'h;
 hN"ëriB. '!AYci Wab'ÛW !Wb^aWvy> hw"÷hy> yyE"Wdp.W¹¹
 !WgëyFiy: 'hx'm.fiw> !AfÜf' ~v'_aro-l[; ~l'pA[tx;îm.fiw>
 s `hx'(n"a]w: !Agðy" Wsn"ß

Desperta, desperta,
 veste de força braço de *Javé*,
 desperta²³³ como nos dias antigos,
 eras do passado.

Não (és) tu a que²³⁴ cortando²³⁵ em pedaços a *Rahab*
 profanando o monstro marinho?²³⁶

Não (es) tu a que secando o mar, as águas do abismo grande ?

²³². Tradução literal do autor se baseia no TM da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). Thomas, D. Winton (ed.). Editio quinta emendata. Stuttgart Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. p. 756.

²³³. Seqüência de quatro verbos no qal imperativo: `uri, `uri libs (...) ùri [Desperta, desperta, veste (...) desperta]. Também há que se considerar que os quatro verbos são do gênero feminino.

²³⁴. Aqui acontece uma associação rara entre os pronomes independentes nas 2ª e 3ª pessoas do singular: Tu-Ela que ocorre somente em Is 51, 9 e 10.

²³⁵. Verbo hammahtsebet [cortou] está no caso participio do hifil singular feminino, por isto, continua concordando com um sujeito do gênero feminino. D. Winton Thomas, editor do livro de Isaías da BHS, sugere que a comunidade de Qumran pode ter lido como hamoheset [despedaçou]. Assim também NORTH, Christopher R. The Second Isaiah: Introduction, translation and commentary to Chapters XL-LV. London: Clarendon Press, 1964. p.211.

²³⁶. Theodoro Henrique Maurer Jr na Bíblia de Jerusalém (BJ), p.1336-1337 traduz o termo : Tannin [serpente, dragão, monstro marinho] como: "dragão". Assim também João Bauduino Kipper na Bíblia Vozes (BV). 45ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p.930. Consoantemente, Bíblia Tradução Brasileira (TEB), p.491. As versões portuguesas de João Ferreira de Almeida oscilam entre estas possibilidades. A Septuaginta (LXX) não inclui as expressões: 'at-hi hammahtsebet rahab mehohlet tannin [Não (és) tu a que cortou em pedaços a Rahab profanou o monstro marinho?], o que é consistente com o processo de alegorização alexandrina. A comunidade alexandrina retira do texto os motivos míticos de origem babilônica.

Fixou²³⁷ as profundidades do mar
 (um) caminho²³⁸ para passar remidos ?
 Resgatados²³⁹ de *Javé*
 voltarão e virão Sião em alegria,
 E alegria de longa duração
 sobre cabeça deles;
 Gozo e alegria alcançarão,
 fugiram²⁴⁰ tristeza e gemido.

2.3 A identificação da perícopes:

Uma tarefa importante para que se possa estudar devidamente o texto é identificá-lo em seu ponto inicial como também em seu final. Um texto propriamente dito deve ser reconhecido a partir destes dois elementos.²⁴¹ Não será possível tratar de sua coesão, coerência e unidades literárias sem que estes aspectos sejam convenientemente abordados.²⁴² Deve-se questionar em que ponto começa o texto maior e sua perícopes menor, assim como o seu término.

Segundo D. Winton Thomas,²⁴³ um texto maior pode ser identificado como sendo Is 51,1-65.12, o que representa um grande problema para a crítica do Dêutero-Isaías, pois tal porção textual não contempla os blocos na história crítica do livro de Isaías: a) Proto-Isaías - 1-39; b) Dêutero-Isaías 40-55; c) Trito-Isaías 56-66.²⁴⁴ A *BHS* dispõe o texto maior nos

²³⁷. Segundo D. Winton Thomas a comunidade de Alexandria entendeu que hassamah [Fixou] deveria ser traduzido no participio.

²³⁸. D. Winton Thomas propõe que o acento zaqef qaton seja transposto para após a expressão derek[caminho], alterando a oração de: hassamah ma'amaqey-yon[Fixou as profundidades do mar] para hassamah ma'amaqey-yon derek [Fixou as profundidades do mar (um) caminho]. Mas Theodoro Henrique Maurer Jr na BJ aquiesce esta ponderação de D. Winton Thomas quando traduz a oração como: “E fez do fundo mar um caminho”. Assim como João Bauduíno Kipper na (BV), quando traduziu como: “transformou em estrada as profundezas do mar”. Na mesma linha a TEB, que traduz como sendo: “que fizeste do fundo do mar um caminho”.

²³⁹. Segundo D. Winton Thomas, a comunidade de Qumran leu upedyey [resgatados] como upzury [dispersos] no IQIs^a por volta do II séc a.C. Theodoro Henrique Maurer Jr na BJ utiliza-se de uma outra ascepção do pdh que é a idéia de libertados: “assim voltarão os libertados de Iahweh”. Assim como na TEB: “Os resgatados do Senhor retornarão”.

²⁴⁰. D. Winton Thomas propõe a partir de muitos manuscritos medievais e siríacos que nasu [fugiram] que se deva prefixar um vav ao verbo qal completo para traduzi-lo dentro de um contexto de incompleto, conforme Is 35,10 :nasu yagon wa'anahah [fugirão a tristeza e o gemido]. Cf NORTH, Christopher R. Loc. Cit.

²⁴¹. YOFRE, H.S. *Diacronia : Os métodos histórico-críticos*. VVAA. Metodologia do Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2000. p.78.

²⁴². Id, *Ibid*. p. 78-79. EGGER, W. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1993. p.159-166. MAINVILLE, O. *A Bíblia à luz da história. Guia de exegese histórico-crítica*. São Paulo: Paulinas, 1999. p.90-91. SCHWANTE, Milton. *Projetos de esperança. Meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis: Vozes, 1989. p.38-40. SILVA, Cássio. M.D. *da Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. p.67-77.

²⁴³. Ver nota 214.

²⁴⁴. L. Aloson Schökel e José L. Sicre Diaz fazem uma pequena história da pesquisa, citando Moisés Ben Samuel Ibn Gekatlilla do século XI da EC e Ibn Ezra do século XII da EC como iniciadores da pesquisa

seguintes termos: 51,1-2; 3; 4-6; 7-8; 9-11; 12-16; 17-21; 22-23; 52,1-2; 3-10; 11-12; 13-53,12; 54,1-8; 9-10; 11-17; 55,1-5; 6-13; 56,1-2; 3; 4-5; 6-9; 10-57,14; 15-21; 58,1-14; 59,1-21; 60,1-22; 61,1-9; 10-62,9; 10-12; 63.1-6; 7-64,11; 65.1-7; 8-12.²⁴⁵

Divergindo da orientação da *BHS*, J. Ridderbos concebeu o texto maior como tendo a seguinte configuração: A restauração de Sião (49,14-55,13), subdividindo-se ainda em: a) o Senhor lembrará de Sião (49,14- 50,3); b) a confiança do servo do Senhor no meio da difamação (50,4-11); c) o grande ajudador de Israel (51,1-16); d) a redenção de Jerusalém (51,17-52,12); e) o servo do Senhor: humilhado e exaltado (52,13-53,12); f) o futuro de Sião (54); g) a conclamação para aceitar a salvação oferecida (55).²⁴⁶

L. Alonso Schökel e José L. Sicre discordaram da *BHS* quando identificaram o texto indicado aqui como sendo disposto da seguinte forma - 50,10- 51,8; 9-16: a) Discurso do servo (50,10-51,8); b) Desperta, Senhor (51,9-16).²⁴⁷ Aliás, em outro estudo José L. Sicre considerou que existe uma grande unidade literária que trataria da “restauração e reconstrução de Jerusalém” (49-55), que faria parte de um livro maior chamando de “Livro da consolação” (40-55).²⁴⁸

José Severino Croatto realizou um recorte mais reduzido, entendendo o texto maior como sendo Is 51.1-11, subdividindo-se em: a) porque Javé consolou Sião (51,1-3); b) a esperança ressoa até as ilhas distantes (51.4-8); c) uma releitura do êxodo (51, 9-11).²⁴⁹

Agora deve-se perceber que um dos recortes feitos por D. Winton Thomas na *BHS* é Is 51, 9-11. A *BHS* tem a porção textual de Is 51, 9-11 como sendo um parágrafo aberto.²⁵⁰ Antonius H. J. Gunneweg, teologizando a vontade salvífica de *Javé*, diz que em Is 51.9-11 a “criação e redenção se correlacionam”.²⁵¹ Para que Gunneweg pudesse ver nos v.9-11 uma realidade teológica, foi necessário que primeiro observasse neles uma pequena unidade literária.

crítica do Livro de Isaías SICRE DIAZ, J.L. & ALONSO-SCHOKEL, L. Op. Cit, p.92. Além disso, vale a pena ler o resumo das três tradições de Isaías em REIMER, Haroldo. A tradição de Isaías. Em: Estudos Bíblicos. Segundo Isaías – Is 40-55. Petrópolis: Vozes, nº.86, p.11-12. 2006.

²⁴⁵. *BHS*. p. 755-776.

²⁴⁶. RIDDERBOS, J. Isaías: introdução e comentário. 2.ed. São Paulo: Edições Vida Nova, 1995. p.400-457.

²⁴⁷. ALONSO-SCHOKEL, L. & SICRE, J.L. Op. Cit, p.330-332.

²⁴⁸. SICRE, J. L. Introdução ao Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 1999. p.257. Id. Profetismo em Israel. O profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996. p.312. E STEINMAN, J. O despertar de Jerusalém. Em: STEINMAN, J. O livro da consolação de Israel: e os profetas da volta do exílio. São Paulo, Paulinas, 1976. p.184-187.

²⁴⁹. CROATTO, J. Severino. Op. Cit, p.235-245.

²⁵⁰. *BHS*. p. 756.

²⁵¹. GUNNEWEG, A. H. Teologia Bíblica do Antigo Testamento: Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Loyola/ Teológica. 2005. p. 292

Sob o título de “A redenção criadora”, Anthony R. Ceresco enfoca especificamente Is 51, 9-11.²⁵² Com isto, a memória exegética dos autores que vêm estudando Is 51,9-11 aponta para o fato que se possa considerá-lo como uma pequena unidade de sentido. Outros aspectos ainda, sem dúvidas, precisam ser considerados aqui.

Claus Westerman, a partir de vários editores importantes ²⁵³, menciona que Is 51,9-52.2(6) representam uma unidade consistente. As repetições do imperativo geram uma conexão com todo Is 40-55, desde o duplo *nahamu nahamu* [**Consolai, consolai**] do início de Dêutero-Isaías. ²⁵⁴

Reforçam isto L. Alonso Schokel e José L. Sicre quando lembram que os duplos verbos reaparecem no decorrer de Is 51,9-52.11, introduzindo cada novo segmento do texto: 1) *`uri, `uri* [**Desperta, desperta**] (51,9); 2) *`anoki `anoki* [**Eu, eu sou**] (51,12); 3) *hit'oreri hit'oreri* [**Desperta, desperta**] (51.17); 4) *`uri, `uri* [**Desperta, desperta**] (52,1) ; e 5) *Suru suru* [**fora, fora**] (52,11).²⁵⁵ Desta maneira, o uso do duplo de verbo *`anoki `anoki* [**Eu, eu sou**] no v.12 introduz uma nova unidade textual.

Ainda outro aspecto que deve se ter em mente é a sequência dos verbos que vem se desenrolado desde o início de Is 51. O v. 1 apresenta o verbo *shim'u* [**olhai**] no qal imperativo no plural masculino. O mesmo acontece no v. 2: *habbitu* [**olhai**]; no v. 4: *haqshibu* [**atendei**] ; e no v.6: *se'u* [**levantai**]. Tal sequência é interrompida no v.9 que o uso dos verbos *`Uri, `uri* [**Desperta, desperta**]... *libshi* [**veste**]... e *'uri* [**Desperta**] no qal imperativo no singular feminino. Portanto, os actantes das porções textuais de v.1-8 e v.9-11 sofrem mudanças de gênero. Acontece uma dissolução de continuidade na perspectiva das personagens. ²⁵⁶

Ocorre também a mudança de proponentes dos discursos. Dos v.1-8 o proponente fala em nome de **Javé** para o povo. São sentenças em que o pronome na 1ª pessoa do singular tende a direcionar os olhares do povo para Deus. Já nos v. 9-11 o orador dirige-se para **Javé** e/ou sua arma ou seu braço, fazendo uso da conjugação conhecida entre as 1ª e a 3ª pessoas do singular masculino. Mas quando se verificam os v. 12-16 o proponente do discurso profético volta a falar em nome de **Javé** na 1ª pessoa do singular.

²⁵². CERESCO, A. R. Introdução ao Antigo Testamento. Numa perspectiva libertadora. São Paulo: Paulus, 1996. p.250.

²⁵³. VOLZ, BUDDE, ELLIGER, MUILEN cf. WESTERMANN, Claus. Isaiah 40-66: A commentary. London: Scm Press LTD, 1969. p.239.

²⁵⁴. Id. Ibid, Loc. Cit.

²⁵⁵. SICRE, J.L. & ALONSO-SCHOKEL, L. Op. Cit, p.332.

²⁵⁶. SILVA. Cássio. M.D. da Op.Cit. p.70-71.

Os agentes da porção textual dos v.1-8 são mencionados como sendo da 2ª pessoa do plural masculino. Mas a partir do verso 9 o agente é *Javé* e/ou sua arma ou seu braço. Diga-se ainda que o agente dos v. 9-10 é mencionado dentro de uma associação raríssima que reúne 2ª e 3ª pessoas do singular feminino.²⁵⁷ Assim no texto surge um verbo na 3ª pessoa do plural concordando ora com um sujeito simples, ora com um composto. Já os v. 12-16 introduzem um novo personagem. O novo agente é mencionado ao lado do já conhecido na 2ª pessoa do plural masculino, que está na 2ª pessoa do singular feminino. As pessoas da ação nos versos v.12-16 não estão em concordância com a pessoa dos v. 9-11.

Quanto ao v.11, Owen Whitehouse levantou questões sobre sua suposta adição, em função de sua métrica e de sua temática relacionada a Is 35,10, produzido por volta do ano 400 aC,²⁵⁸ sendo o v.11 uma obra de outra mão.²⁵⁹ Parece que esta é uma possibilidade assimilada por Hans-Winfried Jungling em sua introdução ao livro de Isaías, que considera o texto de Is 51,9-10 como uma peça hínica.²⁶⁰ Desta maneira, o texto poderia ser assim indicado como Is 51, 9-10+11. Sobre este aspecto D. Winton Thomas se declara consciente do paralelo com Is 35,10, todavia apenas indica a ausência da conjunção *vav* provocando a idéia de um verbo no incompleto. D. Winton Thomas omite o fato que em Is 51, 11 o verbo *yassigun* [alcançarão] está acompanhado de um *nun* paragógico, diferente de Is 35,10.²⁶¹

No v.11, o proponente do discurso não se mostra em cena. O orador não se dirige a nenhuma pessoa especificamente, de modo que o discurso parece ser dirigido a uma audiência bem maior. Já os actantes são apresentados dentro de uma construção verbal bastante interessante. São mencionados como realizando uma ação no qal participio passivo plural em estado construído. A seguir, o verbo utilizado para eles é o qal incompleto na 3ª pessoa do plural masculino com um *nun* paragógico. Sua passividade é logo colocada de lado em função de seu retorno a Sião.

O texto de Is 51, 9-11 deve ser visto como uma produção à parte do material que deve ser entendido aqui como sendo: v. 1-8; 12-16. A porção textual necessita ser considerada como um elemento do chamado “Livro da consolação” (40-55) que trata do despertar de

²⁵⁷. Ver nota 216.

²⁵⁸. WHITEHOUSE, Owen C. New Century Bible. Isaiah XL-LXVI. Vol. 2. New York: Henry Frowde, s.d.p. p.178.

²⁵⁹. Isto também é apontado por WESTERMANN, Claus. Op. Cit, p. 242; SICRE, J.L. & ALONSO-SCHOKEL, L. Op. Cit, p.333; BEWER, Julius A. The book of Isaiah. New York: Harper & Brothers, 1952. p.39; NORTH, Christopher R. Isaiah - 40-55: Introduccion y comentario. Buenos Aires: Aurora, La, S.d.p. p.138. Segundo Georg Fohrer o v. 11 faria parte de uma retórica profética maior, que poderia retroceder ao pós-exílio: FOHRER, G. História da religião de Israel. São Paulo, Paulinas, 1982. p.401.

²⁶⁰. JUNGLING, Hans-Winfried. O livro de Isaías. Em: VVAA. Introdução ao Antigo Testamento. ZENGER, Erich (org.). São Paulo: Editora Loyola, 2003. p.389.

²⁶¹. Comparar BHS. p. 727 e 756.

Javé. A ação do Deus de Israel é colocada no contexto dos mitos da Antiguidade, assumindo um parentesco e ‘justaposição’ com o *Enuma Elish*. O Dêutero-Isaías cobra de **Javé** uma presença efetiva no drama dos cativos de Judá na Babilônia.

2.4 O tratamento da forma:

A poesia de Is 51, 9-10+11 merece ser vista com bastante cuidado. É necessário que se perceba que do ponto de vista da forma, o texto é uma composição. Os v. 9-10 tratam de uma unidade em que a ação de **Javé** é apresentada com contornos de um *combate mítico*²⁶² acontecido no tempo primordial, ainda que José Severino Croatto tenha apontado para sua conexão com a história do êxodo.²⁶³ Esta posição é endossada por Tércio Machado Siqueira quando considera esta porção textual uma reinterpretação do êxodo.²⁶⁴ Claus Westermann diz que tal conexão seria artificial.²⁶⁵ Esta conexão entre o combate mítico e a saga do êxodo se dá nos versos 9b e 10. Tematicamente, fez-se uma aproximação entre os elementos da “história de Israel” e o imaginário babilônico. Isto foi possível em razão de sua localização na poesia. Os v.9b-10 funcionam como uma dobradiça, como um vértice que reorienta a trajetória da poesia. Assim deve-se pensar a construção do texto nestes termos:

Comparação da forma literária e conteúdo de Isaías 51, 9-11		
Versos	Conteúdo	Forma
V.9a- A- Desperta, desperta, veste de força braço de Javé , desperta como nos dias antigos, eras do passado.	Despertamento de Javé	Pronunciamento oracular
V.9b- B- Não (és) tu a que cortou em pedaços a Rahab profanou o monstro marinho?	Atos de Javé	Motivos míticos
V.10- B'-Não (es) tu a que secou o mar, as águas do abismo grande? Fixou as profundidades do mar (um) caminho para passar remidos ?	Atos de Javé	Motivos míticos

²⁶². PROPP, V. Lista de abreviaturas. Em: PROPP, V. Morfologia do conto maravilhoso. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1984. p.137-153. VVAA, Introdução à análise estrutural. Cadernos bíblicos. São Paulo: Paulinas, 1983. p.20.

²⁶³. Ver nota 230. E BARROS, Ernesto Thenn de. O livro de Isaías. São Paulo: Imprensa Metodista, s.d. p.198. n.49.

²⁶⁴. SIQUEIRA, Tércio Machado. Segundo Isaías: Anúncio da permanente esperança. Estudo Bíblico. Petrópolis, V. 1. n. 89. p.19-24. 2006.

²⁶⁵. WESTERMANN, Claus. Op. Cit, p. 243.

V.11-A' - Assim resgatados de <i>Javé</i> voltarão e virão Sião em alegria, E alegria de longa duração sobre cabeça deles; Gozo e alegria alcançarão, fugiram triteza e gemido.	Retorno dos resgatados de <i>Javé</i> a Sião	Palavras de Salvação
--	--	-------------------------

O texto de Is 51, 9-11 pode ser percebido assim: 1) quanto a sua estrutura, o texto apresenta o seguinte quiasma²⁶⁶:

A- *'uri 'uri libtsi-'oz zero'a Javé...* [**Desperta, desperta veste força braço de Javé...**] (v.9a).

B- *halo' 'at-hi hammahtsebet rahab*[**Não (és) tu a que cortou em pedaços a Rahab**] (v.9b);

B'- *halo' 'at-hi hammaharebet yam*[**Não (es) tu a que secou o mar ...**] (v.10);

A'- *uqeduye Javé yesubun uba'u...*[**Resgatados de Javé voltarão e virão...**] (v.11)²⁶⁷

A moldura A/A' - concentra-se em falar do braço e dos resgatados de *Javé* como sendo instados a agir na história. Agir como o braço de *Javé* já havia atuado nas eras passadas e nos tempos antigos (v.9a). E os resgatados de *Javé* deveriam pôr-se a caminho de Sião. Com isto gozo, alegria aproximam-se, e tristeza e gemido afastam-se deles (v.11). Já na moldura B/B' se apresenta uma possível conexão entre o que *Javé* teria feito dentro do contexto dos mitos da Antiguidade (v.9b) e o que fez nas sagas do êxodo (v.10).

Segundo Ernest Sellin e Georg Fohrer, o texto de Is 51.9ss trata de uma inventiva mimética apresentada como um cântico de batalha.²⁶⁸ O texto de Is 51,9-11 se compõe das seguintes gêneros literários: a) a cláusula A(v.9a) – trata-se de um pronunciamento à divindade que se apresenta predominantemente na Bíblia hebraica na forma poética; b) já a cláusula B(v.9b) – mantendo-se na forma poética, tece uma imbricação com motivos míticos relativos ao *combate mítico* nos tempos primordiais; c) a cláusula B'(v.10) – também apresenta-se numa saga²⁶⁹ em forma poética, sendo que traz memória do êxodo; e d) a cláusula A'(v.11) - faz parte do gênero literário do profético que apresenta as palavras de salvação²⁷⁰ na forma poética. Mas também é necessário que se entenda a relação entre proponentes, actantes e lugar social da perícopes:

Comparação de proponentes, personagens e lugar de Is 51.9-11

²⁶⁶. Uma simples repetição invertida, que não aparece como repetição, mas com as repetições dentro, quando, na verdade, o eixo é a repetição e seus artifícios que pró-criam a história. Conforme CALDAS, Alberto Lins. Repetição e literatura: notas sobre um conceito. Em: www.primeiraversao.unir.br/artigo57. acessado em 22/05/2007.

²⁶⁷. SILVA, Cássio. M.D. da Op. Cit, P.162-163.

²⁶⁸. SELLIN, E & FOHRER, G. Op. Cit, p.35.

²⁶⁹. GOTTWALD, N. K. Op. Cit, p.109

²⁷⁰. Id. Ibid.

Forma	Proponentes	Personagens	Lugar
V.9a- A-Desperta, desperta, veste de força braço de <i>Javé</i> desperta como nos dias antigos, eras do passado	Profeta	Javé	Culto
V.9b- B-Não (és) tu a que cortou em pedaços a Rahab profanou o monstro marinho?	Profeta	Javé Rahab monstro	-
V.10- B'-Não (es) tu a que secou o mar, as águas do abismo grande? Fixou as profundidades do mar (um) caminho para passar remidos ?	Profeta	Javé remidos	Culto
V.11- A'- Assim resgatados de <i>Javé</i> voltarão e virão Sião em alegria, E alegria de longa duração sobre cabeça deles; Gozo e alegria alcançarão, Fugiram triteza e gemido.	Profeta	Resgatados Alegria Gozo Tristeza gemido	Culto

A poesia de Is 51,9-11 tem também outro elemento a considerar: a) as cláusulas A/ B/ B' (v. 9^a, 9b e 10) – se delineiam por sua personagem com papel ativo, que é o próprio *Javé*. Este é levado a se despertar e participar do drama dos cativos de Judá, assim como atuou no passado no mundo dos mitos e na história; b) entretanto, na cláusula B (v.9b) – as personagens *Rahab* e o monstro marinho sofrem ação de *Javé*; c) a cláusula B' (v.10) – as personagens passivas são os remidos; d) Já na cláusula A' (v.11) – as personagens ativas são os resgatados de *Javé* que voltam para Sião. E a alegria, o gozo, a tristeza e gemido foram o segundo conjunto de personagens ativas da cláusula.

O poema de Is 51.9-11 começa de uma forma bastante inusitada: A – '*uri uri libtsi-óz zero'a Javé 'uri kime qedem dorot olamim [Desperta, desperta, veste força braço de Javé desperta como nos dias antigos, eras do passado]* (v.9a). O orador do texto abandona a estrutura formal do oráculo profético de falar a Judá em nome de *Javé*, e passa a se dirigir a *Javé*, quase como um intercessor que apela à divindade em favor do povo, tornando-se mais próximo do ofício sacerdotal. O que confirma o que foi dito aqui por Sellin e Fohrer.

Comparando os textos de Is 51,9a: com Is 52.1a '*uri 'uri libsti úzzek siyyon Desperta, desperta, reveste-te da tua fortaleza, ó Sião...*] (v.1a), percebe-se que o proponente do discurso dirige-se a Sião e não a *Javé*; com isto percebe-se um uso diferenciado dentro da profecia do Dêutero-Isaiás. Em Is 51,9-11 não é encontrada a famosa estrutura formal da profecia: *Javé* / profeta/ povo. O que se observa aqui é algo que está mais próximo da uma lógica sacerdotal: Povo/ profeta/ *Javé*.

articulação entre a 2ª pessoa do singular feminino e a 3ª pessoa do singular feminino: *halo' 'at-hi hammahtsebet* [**Não (és) tu a que cortou**]. Theodoro Henrique Maurer Jr traduz esta expressão como sendo *halo' 'at-hi hammahtsebet* [**Por acaso não és tu aquele despedaçou**].²⁷⁵ João Bauduíno Kipper no entanto traduz de forma diferente: *halo' 'at-hi' hammahcebet* [**Acaso não foste tu que massacreste**].²⁷⁶

Nesta tradução, a construção exótica dos pronomes é compatibilizada. Os sujeitos são estabilizados pelo verbo. O mesmo sucede na tradução da *TEB* quando declara: *halo' 'at-hi hammahtsebet* [**Não foste tu que cortaste**].²⁷⁷

Este sujeito inusitado torna a poesia bastante curiosa, pois pretende-se que venha reger mais de uma oração. Ela era aquela que tanto: *hammahtsebet* [**cortou**] e quanto: *meholet* [**profanou**]. Esta prosa elevada se constitui na base da ausência de um termo essencial a oração.

O pronome *'at-hi* [**tu - ela**] não se repete no v.9b. O sujeito está presente apenas na construção: *Halo' 'at-hi hammahtsebet rahab* [**Não (és) tu a que cortando em pedaços a Rahab**]. Não existe um sujeito para o complemento do verso: *meholelet Tanin* [**profanando o monstro marinho?**]. Inicialmente o v.10 vai usar esta mesma forma poética, para depois abandoná-la:

V.10-B' Não (és) tu a que secou o mar,
as águas do abismo grande?
Fixou as profundidades do mar
(um) caminho para passar remidos?

No v.10 acontece de novo uma alteração de configuração. A sua estrutura mostra acréscimos. A estrutura cresceu em sua parte posterior. A rigor um elemento novo é colocado na estrutura que a diferencia do verso 9b. Basicamente tudo poderia ser dito duplicadamente sobre os versos 9a e 10, com exceção deste último bloco.

Curiosamente, D. Winton Thomas propõe que a oração: *hashamah ma'aqqe-yam* [**Fixou as profundidades do mar**] como aparece na BHS²⁷⁸ passe para *hashamah ma'aqqe-yam derek* [**Fixou as profundidades do mar (um) caminho**] com a transposição do acento *zaqef qaton* para o termo **caminho**.²⁷⁹ Pode-se entender que isto altera o ritmo e a extensão

²⁷⁵. BJ. Loc. Cit.

²⁷⁶. BV. Loc cit.

²⁷⁷. TEB. Loc. Cit.

²⁷⁸. BHS, Loc. Cit.

²⁷⁹. Ver nota 220

do v.10. Por outro lado, surgiria uma nova construção no meio da poesia: *derek la'abor ge`ulim* [(um) caminho para passar remidos?].

D. Winton Thomas não consegue argumentar com a história da recepção e nem com a ocorrência em outros manuscritos para sustentar sua posição. Sendo a sua posição cabível ter-se-ia a seguinte configuração para o v.10: *Halo' 'at-hi hammaharebet yam me tehom rabbah ma'amaqqe-yam* [Não (és) tu a que secando o mar, as águas do abismo grande ? Fixou as profundidades do mar].²⁸⁰ Com isto a construção *la'abor ge`ulim* [para passar remidos?] teria que estar agregada a outro verso.

V.11-A' - Assim resgatados de *Javé*
 voltarão e virão Sião em alegria,
 E alegria de longa duração sobre cabeça deles;
 Gozo e alegria alcançarão,
 fugiram tristeza e gemido.

Falta ainda tratar do verso 11 dentro da poesia quiásmica de Is 51.9-11. Como já fora anunciado aqui, o v.11 não se encaixa no poema.²⁸¹ Na verdade a estrutura se mostra muito mais complexa do que todas as cláusulas anteriores.

O v.11 tem a seguinte estrutura: *peduye yhwah/ yesubun uba'u Siyyon berinnah/ wsimehat 'olam al-ro`sam/sason wesimhah yashigun nasu yagon wa`anahah* [Assim resgatados de *Javé*/ voltarão e virão Sião em alegria,/ E alegria de longa duração sobre cabeça deles;/ Gozo e alegria alcançarão,/ fugiram tristeza e gemido].

O v.11- A' apresenta uma oscilação nos sujeitos dentro da construção poética: *upeduye/ wesimhat/ yagin wa`anahah wusimhat* [resgatados/ e alegria/ gozo e alegria/ tristeza e gemido].

No v.9a - A as repetições contemplavam os verbos despertar e vestir. Aqui no v. 11 – A' as repetições são grandezas referentes. Assim os resgatados voltarão a Sião *berinnah* [em alegria]. Sobre as cabeças deles haverá: *wesimhat 'olam* [E alegria de longa duração]. Os resgatado de *Javé*: *'al-ro`sam sasom wesimhah yassigun* [Gozo e alegria alcançarão]. A expressão alegria oscila de sentido dentro da poesia, ora como estado, ora como sujeito, ora como objeto.

Pode-se dizer que a poesia exótica apresentada aqui tem suas relações com a linguagem profética, mas esta flerta com a poesia sacerdotal, que fala de *Javé* para o povo, e que, vez por outra, leva o pedido e clamor do povo até *Javé*. *Javé* deve ser despertado para assumir um

²⁸⁰. Pelo fato de a presente pesquisa se apoiar nas ocorrências críticas em sua tradução terá de assumir sua fragilidade.

²⁸¹. Ver notas 240 e 241.

papel dramático na vida de Judá como nos tempos antigos. E os *peduye yhwh* [resgatados de Javé] voltarão a Sião.

2.5 O contexto histórico-social

Encontrar o momento em que estas palavras se assentam na história do povo de Judá é dar-se conta de que a historicidade do exílio babilônico não é mais uma rubrica incontestada, como em outros tempos. Aliás, Airton José da Silva já há algum tempo vem relatando as dificuldades impostas pelos estudos não conclusivos desta matéria. O *Segundo Congresso sobre Metodologia Histórica*, realizado em Lausanne, Suíça, em 1997 tratou sobretudo da nomenclatura “exílio” e as chamadas deportações para Babilônia.²⁸²

Naquele evento, o exílio foi visto muito mais como uma categoria teológica do que uma grandeza histórica. Foi sugerido o uso do termo diáspora, mas do ponto de vista exegetico tal disputa não apresenta qualquer tipo de mérito,²⁸³ o que não se pode dizer do ponto de vista socioliterário, uma vez que pode fazer jus à pluralidade das colônias judaicas.²⁸⁴ Assim deve-se fazer concessões a dúvidas e hipóteses sobre a historicidade, a natureza e a nomenclatura ao período histórico relacionados à literatura do Dêutero-Isaías. Todas estas considerações deverão ser anotadas para sua devida averiguação. Todavia, a tarefa de estudar o lugar social da narrativa de Isaías 51.9-11 não pode ser adiada. O texto deve ser localizado histórico-socialmente para que se possa entender a sua mensagem.

O texto de Is 51.9-11 remontaria ao período que representou a queda do Estado e a deportação das elites de Judá. O número dos deportados para a Babilônia é controverso. Henri Cazelles afirma que foram enviados 745 hierusumilitanos para a Babilônia por Nabuzaradan.²⁸⁵ Tércio Machado Siqueira fecha conta das três deportações relatadas por Jeremias num total de 4600.²⁸⁶ Sem, contudo, esquecer-se da possibilidade dos 15 mil exilados, número apresentado por Claus Westerman.²⁸⁷ Tal número não pode ser comparado com os possíveis 55 mil que permaneceram em Judá.²⁸⁸

²⁸². SILVA, Airton José. Contexto da Obra Histórica Deuteronomista. Estudos Bíblicos. Obra Histórica Deuteronomista. Petrópolis: Vozes, nº.88, p. 23. 2006. Id. História de Israel e as pesquisas mais recentes. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 76-85.

²⁸³. Id. Ibid, p. 24.

²⁸⁴. GOTTWALD, N. K. Op. Cit, p.394-396.

²⁸⁵. CAZELLE, Henri. História Política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno. São Paulo: Paulinas, 1986. p.198.

²⁸⁶. SIQUIERA, Tércio M. Segundo Isaías: Um anúncio de esperança. Estudos Bíblicos. Segundo Isaías –Is 40-55. Petrópolis: Vozes, nº.86, p.20. 2006.

²⁸⁷. WESTERMAN, Claus. Op. Cit, p. 5

²⁸⁸. SANT'ANNA, Elcio. Para onde a gente vai? Profecia e contra-profecia em Jeremias 43,1-8. Estudos Bíblicos. Jeremias 37-45. Petrópolis: Vozes, nº.91 2006. p. 86.

Hans-Winfried Jungling, falando do surgimento do que chama de "esfera textual" de Is 40-55, diz que "há na pesquisa uma unanimidade" para que se entenda que suas condições concretas somente tenham existido a partir de 540 a.C.²⁸⁹ Assim, pode-se ter uma situação confortável para entender que o texto de Is 51,9-11 remonte aos idos do cativo babilônico.

Haroldo Reimer trabalha com a hipótese de que o Dêutero-Isaías é um dos exilados em Babilônia.²⁹⁰ Já José L. Sicre Diaz afirma que alguns dos biógrafos do Dêutero-Isaías dizem que este nasceu em Babilônia. Existe também a possibilidade de que tenha desenvolvido suas atividades em Jerusalém ou Judá conforme Seinecke e Sigmund Mowinckel.²⁹¹ José Luiz Sicre menciona a possibilidade de que o próprio Dêutero-Isaías tenha estado na corte de Ciro.²⁹² Saber onde isto realmente se dá, e qual o local da profecia ainda é um problema maior.

Segundo Herbert Donner, os exilados de Judá foram instalados nas "terras da coroa".²⁹³ Donner, a partir dos textos de Esdras 2,9; 2,59; 3,5; 8,17; Neemias 7,61 e Jeremias 29.5-7, propõe que os exilados tenham também sido assentados *Tel Abib*, *Tel Hashar*, *Tel Melah*, *Kerub Addan Immer*, *Kasifia*.²⁹⁴ Carlos Dreher afirma que os cativos foram colocados em lugares desabitados, e que talvez cortesões e funcionários públicos tenham pela primeira vez tido que arar e cultivar um campo.²⁹⁵ Assim, o Dêutero-Isaías é um dos *yehudim* [judaítas] que estava dentro Império Neobabilônico.

Parece que os judaítas adotaram a configuração de colônias. John Bright afirma que os judeus estariam numa espécie de confinamento.²⁹⁶ Porém, não descreve um campo de concentração, mas fala de algo mais parecido com gueto.²⁹⁷ Deste modo é possível se falar de comunidades judaicas dentro e fora da Babilônia, como também diz o profeta Ezequiel.²⁹⁸

Ralph Klein contraria aquela visão paradisíaca de John Bright, dizendo que o "exílio representou morte, deportação, destruição e devastação".²⁹⁹ É muito importante que se verifique também as condições de vida dos judeus que não foram para o exílio, mas que

²⁸⁹. JUNGLING, Hans-Winfried. Op. Cit, p. 394.

²⁹⁰. REIMER, Haroldo. Op. Cit, p.11.

²⁹¹. SICRE, J. L. Introdução ao Antigo Testamento. p.256. Id. Profetismo em Israel... p.310

²⁹². HALLER, M. Die kytros-lieder des Deuterjesaia... citado por Id. Profetismo em Israel... Loc. Cit.

²⁹³. DONNER, Herbert, História de Israel e dos povos vizinhos. Da época da divisão do Reino até Alexandre Magno. Vol. 2. Petrópolis: Vozes, 1997. p.435.

²⁹⁴. Id. Ibid, p. 436.

²⁹⁵. DREHER. Carlos. Escravos no Antigo Testamento. Em: Estudos Bíblicos. Petrópolis: Vozes, Nº18. p.9-26. 1988. p.23.

²⁹⁶. BRIGHT. John. História de Israel. São Paulo: Paulinas, 1978. p.466.

²⁹⁷. Id. Ibid, Loc. Cit.

²⁹⁸. Ez 3,15. TEB p.578.

²⁹⁹. KLEIN, R. Israel no exílio. Uma interpretação teológica. São Paulo: Paulinas, 1990. p.12.

permaneceram na Palestina. Ralph Klein diz que os remanescentes viveram de sub-ocupação, trazendo total empobrecimento sobre a nação.³⁰⁰

Há um reparo que deve ser feito a respeito das condições da vida daqueles que permaneceram em Judá. De acordo com Jeremias 39.10, aqueles que ficaram na terra receberam terras para o plantio, condições para sobrevivência.³⁰¹ As elites foram levadas para o cativeiro. Os que ficaram na terra foram beneficiados com a retribalização de Judá, acontecida sob os auspícios da coroa babilônica.³⁰² Para os que ficaram em Judá, a situação poderia até ter sido melhor se não fosse o assassinato de Godolias.³⁰³

Pode-se verificar que as medidas impostas sobre Judá, tanto na Palestina quanto na Babilônia, não eram as de constrangimento físico, mas sim de uma desestruturação da organização sociopolítica e coerção religiosa.

O Dêutero-Isaías, assim, assumiu para si a tarefa de fazer face às exigências de ser “uma voz proclama...”³⁰⁴ E é neste contexto que parece mais evidente que se está diante não de um profeta, mas de um movimento de resistência inspirado no carisma dos antigos profetas, que vai ganhando visibilidade entre os cativos de todo Império por intermédio dos profetas-cantores;³⁰⁵ menestréis recebem e encarnam a consciência dos cativos.

O texto de Is 51,9-11, no contexto do reinado de Nabonides em 550 a.C,³⁰⁶ começou a ecoar pelas colônias dos judaítas no Império, dentro e fora da cidade Babilônia: “Desperta, desperta, veste de força braço de *Javé*, desperta como nos dias antigos, eras do passado” (v.9). Os cantores de *Javé* buscaram contagiar a todos e a todas com a crença em que *Javé* vem como o campeão que bateu o inimigo, recompondo a sua imagem³⁰⁷ para todos os judeus, que formavam a comunidade de cativos do Império Babilônico.

2.6 A mensagem de Isaías 51,9-11

Na busca de identificar o funcionamento do mito cosmogônico dentro da profecia do Dêutero-Isaías, partiu-se para verificar de forma detalhada a mensagem do texto de Is 51, 9-

³⁰⁰. Id. Ibid, p.13.

³⁰¹. SOUZA, Ágabo Borges de. O “povo da terra” no livro de Jeremias. Em: Estudos Bíblicos. O povo da terra. Petrópolis: Vozes, nº.44, 1994. p.58.

³⁰². ORTTERMANN, Monika. Defender a vida em meio aos fracassos e catástrofes: uma introdução a Jeremias 37-45. Em: Estudos Bíblicos. nº 91. p.14.

³⁰³. SANT’ANNA, Elcio. Loc. Cit.

³⁰⁴. Is 40, 3.

³⁰⁵. ZABATIEIRO. Júlio Paulo T. Servos do império – Uma análise da servidão no Dêutero-Isaías. Estudos Bíblicos. Petrópolis: Vozes. nº18. p.40. 1988.

³⁰⁶. Crônica de Nabonides. Em: PRITCHARD, J. Ancient near eastern texts. New Jersey: Princeton University Press, 1955. P.305-307.

³⁰⁷. REIMER, Haroldo. Loc. Cit.

Os atos de *Javé* na tradição do êxodo³¹³ são precedidos por uma ação vigorosa de *Javé* nos tempos da Antiguidade, nos termos de um combate mítico.³¹⁴ Muito próximo morfológicamente de a) nos textos ugaríticos, o combate entre Baal e Yam.³¹⁵ b) em *Subjugação de Apófis*, o combate entre *Aton* e a serpente *Apofis*³¹⁶ e c) no *Edda* de Snorri Sturluson, a luta entre *Odim* e *Ymir*.³¹⁷

A superação de *rahab* [**Rahab**] e *Tannîn* [**o monstro marinho**] (v.9b), faz parte do imaginário interétnico: Babilônia-Judá. O mito de *Marduk* e *Tiamath* é paralelo ao relato dêutero-isaiano e por isto pode ser re-significado por intervenção do movimento dêutero-isaiano como mecanismo de resistência cultural. Portanto, o Dêutero-Isaías resgatou a tradição dos atos de *Javé* dentro de um perfil dramático, roubando literalmente a cena de *Marduk*, dentro de um programa que evidencia *Javé* como sendo o único Deus a atuar na história.³¹⁸

Como *Javé* venceu seus inimigos também *hashama ma àmaqque-yam* [**Fixou as profundidades do mar**] e *hashama ma'amaqque-yam derek* [**Fixou as profundidades do mar (um) caminho**] (v.10), atuou também na Antiguidade, nos tempos antigos, tinha a força de ato primordial.³¹⁹ Trata-se de um ato criador, tão digno de nota que na tradição oriental termina por se tornar um arquétipo ritualizado.³²⁰ Os atos míticos de *Javé* reforçam os históricos.³²¹

Segundo Wilfrid Harrington, a mensagem que o movimento dêutero-isaiano quer passar é o controle de *Javé* sobre todas as coisas, as anteriores e as atuais.³²² Com a junção do combate mítico com a narrativa do Egito, o êxodo é revitalizado para aquela nova geração. Uma nova libertação estava em curso.³²³ Uma libertação dos que serão remidos de novo.³²⁴ Por isto o movimento diz:

Assim resgatados de *Javé*
voltarão e virão Sião em alegria,

³¹³. DREHER, Carlos A. Tradição do Êxodo e do Sinai. Em: Estudos Bíblicos. Memória popular do Êxodo . Petrópolis: Vozes, n.º.16, 1988. p.52-68.

³¹⁴. COHN, Norman. Loc. Cit.

³¹⁵. CUNCHILLOS, J-L. Loc. Cit.

³¹⁶. 316. Subjugação de Apofis Em: PRITCHARD J. Op. Cit., 61-72.

³¹⁷. STURLUSON, Snorri. EDDA em Prosa. Textos da Mitologia Nórdica. Tradução Marcelo Magalhães Lima. Rio de Janeiro, Editora Numen, 1993. p.50-132.

³¹⁸. FOHRER, Estruturas teológicas, p.168.

³¹⁹. ELIADE, Mito do Eterno Retorno, p.18.

³²⁰. Id. Ibid, p.19-23

³²¹. CRABTREE, A.R. A profecia de Isaías. Vol. II. Rio de Janeiro: JUERP, 1967. p.205.

³²². HARRINGTON, W. J. Chave para a Bíblia. A Revelação, a Promessa e a Realização. São Paulo: Paulus, 1985. p.297.

³²³. Id. Ibid,

³²⁴. SCHMIDT, W.H. Introdução ao Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p.249.

E alegria de longa duração sobre cabeça deles;
Gozo e alegria alcançarão,
fugiram tristeza e gemido.

É neste momento que a mensagem utópica do movimento dêutero-isaiano se estabelece de forma clara: *peduye yhwh* [**Assim resgatados de Javé**] *yasubun 'uba'u Siyyon berinnah* [**voltarão e virão Sião em alegria**] (v.11a). O que é declarado é uma crença de que o julgamento será coisa do passado. E por isto mesmo, somente haverá palavra de salvação. Por isto, enfatiza neste verso a idéia da *wesimhat 'olam* [**alegria de longa duração**].

Esta é a tônica do verso¹¹. A ênfase está em falar de fortes sentimentos que estão envolvidos no retorno do resgatados de **Javé**: *berinnah* [**em alegria**], *wesimaht 'olam* [**alegria de longa duração**] e *yagon wa`anahah* [**tristeza e gemidos**]. Assim tem-se uma utopia, escatologia esperada como resultado do enquadramento da mitologia babilônica. A ação de **Javé** emoldura o imaginário judaíta e babilônico, justaposto e re-significado com a tradição do êxodo revitalizada.

O texto de Isaías 51,9-11 precisa ainda ser visto dentro do contexto das chamadas ciências sociais, com o objetivo de averiguar a sua relação com a comunidade dos cativos dentro do Império Neobabilônico. Todavia, é cumprida a etapa exegética que visava a municiar esta pesquisa maior.

De forma resumida é necessário agora apenas que se repasse aqui a aproximação do texto de Isaías 51,9-11. O texto que serve de base ao esforço de entender a comunidade dos cativos judaítas a partir do estudo dos mitos cosmogônicos do Dêutero-Isaías.

A perícopes de Isaías 51,9-11 pode ser identificada como unidade literária que tem coerência e coesão atestada por: 1) D. Winton Thomas, editor da BHS; 2) José Severino Croatto, que a considera uma releitura do êxodo; 3) Antonius H. J. Gunneweg a utiliza para teologizar sobre a vontade salvífica de **Javé**; e 4) Antony Ceresco, que a intitula de “Redenção criadora”. Entre outros autores. Também as pessoas dos agentes e dos proponentes são coerentes dentro da perícopes fazendo surgir uma noção de que o texto apresenta uma identidade definida.

Do ponto de vista da forma o texto de Is 51,9-11 apresenta um designer complexo, que inclui: 1) palavras oraculares, 2) motivos míticos e 3) palavras de salvação. Do ponto de vista das audiências, trata-se de palavras proféticas no contexto litúrgico. Esta é uma de produção dos profetas-cantores de Judá.

O texto tem também o seu assentar histórico nos idos do fim do cativo babilônico, no contexto do reinado de Nabonides, rei da Babilônia entre os anos 550 a 540 a.C. Sendo a

estrutura político-social dos cativos judaítas colonial. Estes habitavam várias partes do Império, inclusive a região de Judá. Mas muitos dos cativos judaítas se espalhavam por colônias assentadas às margens do Rio Eufrates.

Neste contexto histórico, os cantores buscaram ensinar que *Javé* vem ao encontro de seu povo como o campeão que bateu o inimigo, recompondo a sua imagem para todos os judeus, que formavam a comunidade de cativos do Império Babilônico.

O relato cosmogônico capitaneado pelo combate mítico registrado em Isaías 51,9-11 mostra a força de Javé em reconduzir seu povo para dentro da história. Assim o Dêutero-Isaías coloca em movimento as forças de resistências dos cativos de Judá.

CAPÍTULO 3: As funções culturais dos relatos cosmogônicos no Dêutero-Isaías

Em minha análise da política tradicional índica em Bali, como um Estado teatral (...) desde a organização de grupos de parentesco, o comércio, as leis comuns, administração da água, até a mitologia, (...) se combinam para formar uma afirmação dramatizada de um modelo específico de teoria política, (...) uma réplica do mundo dos deuses que é, ao mesmo tempo, um modelo para o mundo dos homens. O Estado aciona uma imagem de ordem – para aqueles que o observam, esta imagem é a do próprio Estado e nele está contida e ela é que governa a sociedade.

GEERTZ, C. *O saber local*. p.48.

Os mitos cosmogônicos para os povos do passado cumpriam funções e papéis muito mais importantes do que supõe o homem moderno. Na verdade, estes revelavam mais do que apenas os atos divinos em tempos imemoriais. Falam também da identidade, do *modus vivendi*, e da organização social de um povo. Estes relatos se tornam ainda mais importantes quando se dão dentro do contexto de contato interétnico, porque, ao mesmo tempo em que têm que construir um imaginário comunitário, têm também que desconstruir um ambiente hegemônico.

Tal fato não diverge do que até agora tem sido visto na presente pesquisa, quando se verifica que os fragmentos de uma cosmogonia presente no Segundo Isaías atendem a estes mesmos perfis. Como foi visto, o Dêutero-Isaías também produziu uma série de textos que falavam de seu Deus como o criador dentro do contexto dos relatos de criação do mundo.

Na verdade, toda a presente seção do trabalho trata de uma investigação de possibilidades em relação a uma antropologia dentro do ambiente bíblico. O contexto dos judeus cativos, com isto, torna-se material de trabalho investigativo. Não se desejou aqui normatizar uma teoria antropológica com base única e exclusivamente nestes textos. Antes, o que se quer é problematizar sobre a ausência de um olhar mais detido sobre a cultura, mitos e ritos das comunidades dos judeus no cativeiro babilônico. Por isto, cumpre necessariamente passar pela questão das funções dos relatos cosmogônicos dêutero-isaianos, a partir daquelas noções percebidas a partir primeiro capítulo.

A tarefa de identificar as funções dos relatos cosmogônicos no Segundo Isaías se fez dentro de uma abordagem interdisciplinar: 1) que fez convergir a fenomenologia da religião de Mircea Eliade; 2) também a crítica bíblica latino-americana de Milton Schwantes, Severino Croatto, Jorge Pixley e outros, 3) para ser harmonizado com estudos de antropólogos

culturais, de Roger Bastide articulados com Clifford Geertz, entre outros. O que se fará é averiguar o conjunto dos relatos cosmogônicos que aparecem dentro do Dêutero-Isaías em concordância com estes diversos perfis já levantados.

3.1 A cosmogonia do Dêutero-Isaías como arquétipo (drama) para os cativos de Judá

A tentativa que se inicia é de verificar como os relatos cosmogônicos presentes na profecia de Isaías se enquadram dentro da função de ser arquétipo para a comunidade dos judeus cativos, no âmbito do Império Neobabilônico.

Os textos que falam de *Javé* como “Senhor da história e criador do mundo”, como já verificados, são de especial importância para a realização deste trabalho. Mas de maneira mais enfática considerou-se 51.9-11. Todavia, por força de inserção de novos aspectos, haverá a necessidade de que se retomem as bases teóricas da discussão.

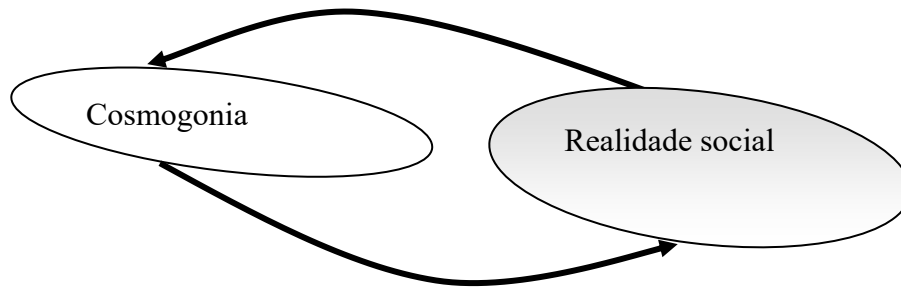
3.1.1. A cosmogonia como arquétipo cultural

Mircea Eliade, ao produzir seu *Tratado de história das religiões*, menciona que a função do mito polinésio é gerar modelos para os homens. Este é o seu dito em termos literais:

O mito cosmogônico serve, assim, aos polinésios, de modelo arquétipo para todas as ‘criações’, qualquer que seja o plano em que se desenrolem: biológico, psicológico, espiritual. A função mestra do mito é a de fixar modelos exemplares de todos os ritos e de todas ações humanas significativas.³²⁵

A cosmogonia é uma instância instauradora das realizações humanas, quer no campo das instituições quer no das ações cotidianas dos homens. A função essencial dos mitos, para Eliade, é a fixação de modelos para os ritos e as ações humanas. Logo, o mito após gerar um movimento de escape da realidade social, faz retornar os olhares para o presente com a fundamentação para as práticas culturais:

³²⁵. ELIADE. M. *Tratado de história das religiões*. p.334.



326

O mito traz para a realidade objetiva arquétipos, modelos, que dão sentido à conjuntura atual, justificando ações litúrgicas, militares, políticas dos homens dentro de uma sociedade. Os arquétipos são padrões originários que fazem eclodir na realidade valores, ritos, instituições replicantes, que se fundamentam neles. Com esta noção, deve-se obviamente se afastar de Carl Gustav Jung e da sua configuração interna dos arquétipos:

O arquétipo em si (...) não é um fator explícito, mas uma disposição interior que começa agir a partir de um determinado momento da evolução do pensamento humano, organizando o material inconsciente em figuras bem determinadas, (...) O arquétipo onde quer que se manifeste, tem um caráter compulsivo, precisamente por proceder do inconsciente; quando seus efeitos se tornam conscientes, se caracteriza pelo aspecto *numinoso*.³²⁷

Para Jung, os arquétipos fazem parte da realidade subjetiva, ainda que venham a compor o inconsciente coletivo. Contudo, sua percepção da manifestação dos arquétipos está mais próxima das formas aristotélicas, no sentido de negar a necessidade de um contexto extramundano.³²⁸ Todavia, distancia-se delas por não as considerar como sendo fruto de conhecimento empírico do universo.³²⁹ Tomar conhecimento de modelos extramundanos equivale a dizer: “algo de Sagrado se nos revela”.³³⁰ É assim que no “Egito, lugares geograficamente definidos recebiam seus nomes relativos a campos celestiais”.³³¹

Os arquétipos culturais na teoria de Eliade são hierofônicos, ou seja, se manifestam no tempo, principalmente no tempo primordial, tempo dos deuses.³³² Em sua pesquisa entre os karadjeri, povos australianos arcaicos, diz o seguinte:

Para os karadjeri, os mistérios, isto é, as suas cerimônias secretas de iniciação, estão relacionados com a cosmogonia. Mais exatamente, toda a sua vida ritual depende da cosmogonia, nos tempos burari (‘os tempos dos sonhos’), quando o mundo foi criado,

³²⁶. CONBLIN, J. O Provisório e o definitivo. São Paulo: Herder 1968. Pasin. p.73-109.

³²⁷. JUNG, C. G. Psicologia da religião ocidental e oriental. Petrópolis: Vozes, 1983, p.148-149.

³²⁸. ARISTÓTELES. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.17.

³²⁹. Id. Ibid, Loc. cit.

³³⁰. ELIADE. O Sagrado e profano, p.19

³³¹. ELIADE. Mito do eterno retorno, p.19.

³³². ELIADE. M. Tratado de história das religiões. p.335.

as sociedades humanas foram fundadas sobre a forma que ainda possuem nos nossos dias, os ritos foram igualmente inaugurados – e desde então são repetidos com o maior cuidado, sem se modificarem.³³³

Para Eliade, os karadjeri apontam a uma noção de cosmogonia que inaugura os atos humanos, que serve de modelo para os povos oceânicos. Os karadjeri estavam fadados a olharem para os atos divinos acontecidos nos tempos primevos, como modelos que deveriam ser repetidos periodicamente, como forma de reatualização do mundo.³³⁴

Os arquétipos renovam e restauram o cosmo. Os rituais ligados ao Ano Novo e/ou chegada da primavera, formam um conjunto de versões replicantes que visam a re-introduzir a potência da cosmogonia no cotidiano.³³⁵ Percebe-se a função do mito dentro de estrutura “repto e as réplicas”.³³⁶ Assim, os povos australianos e os polinésios teriam a mesma percepção dos padrões emitidos pelos mitos.

3.1.1.1 O uso dos arquétipos pelas sociedades dramáticas como reconfiguração do pensamento social

Deve-se levar em conta o fato de que o mito cosmogônico tem maior apelo dentro das chamadas sociedades teatrais.³³⁷ Clifford Geertz, ao elucidar a necessidade de o cientista social elaborar uma teoria interpretativa das sociedades, afirma que uma das “reconfigurações do pensamento social” é o drama.³³⁸ O drama é fundamental para se entender o jogo de papéis exercidos em uma sociedade teatral:

O drama não é, obviamente, uma farsa, e principalmente não é uma farsa de travestis, embora nele existam elementos de ambas. É uma representação da hierarquia, um teatro do status.³³⁹

Dentro desta teoria interpretativa das culturas, bifurcam-se duas leituras possíveis, 1) a teoria ritualística, que articula o drama à religião; e 2) a teoria da ação simbólica, que lê o drama como estrutura de justificação ideológica da sociedade.³⁴⁰ Ambas as teorias partem do mesmo veio, contudo chegam a conclusões diferentes. Segundo E. Mielietinsk, apesar de a escola simbolista do mito partir da visão ritualista, onde o mito é mais que uma linguagem, é

³³³. Id. *Mitos, sonhos e Mistérios*. p.163.

³³⁴. Id. *Ibid*, Loc. cit.

³³⁵. Id. *Tratado de história das religiões*. Loc. cit.

³³⁶. TOYNBEE, Arnold. *Um estudo de história*. São Paulo: Ed Brasileira, 1953.. p.121-158.

³³⁷. GEERTZ, C. *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2001. p.48.

³³⁸. Id. *Ibid*, Passin. p. 44-49.

³³⁹. Id. *Ibid*, p.96.

³⁴⁰. Id. *Idid*. p. 45

uma tentativa de decifrar a experiência humana.³⁴¹ Já a escola ritualística submete o mito ao rito, fazendo aquele girar em torno deste.³⁴²

Mas a teoria do drama cultural não é ritualística, tem uma percepção de que o mito está além do rito em seu processo regenerativo social.³⁴³ Neste sentido, há um corte com o pensamento de James Frazer que estabelece uma perfeita paridade entre o rito e o mito.³⁴⁴ Na teoria do drama, o ritual é a representação da cosmogonia no afã de renovar o mundo degenerado.³⁴⁵ Isto é verificável na cultura hindu, budista, islâmica e polinésia.³⁴⁶ Este é um padrão nas culturas que festejam o ano novo e a primavera, o que não divergia na cultura babilônica.³⁴⁷ E é ele mesmo que aponta a conexão entre o Festival do Ano Novo Babilônico e o *Enuma Elish*, que era “recitado no templo no quarto dia do festival na festa chamada de Zagnuk”³⁴⁸.

Pode se dizer que o Estado neobabilônico era um Estado teatral, quando o rei desempenha um papel de representação da divindade no meio do povo. O soberano cumpre o papel de “filho e vicário divino”.³⁴⁹ É o que Joseph Campbell chama de “ênfase mítica” ou de “solene pantomima simbólica” em que o rei é celebrado como autor das proezas divinas”.³⁵⁰ Desta maneira, o *Enuma Elish* dentro do Festival do Ano Novo, funcionava como arquétipo da autoridade dos deuses, representados aqui na Terra.³⁵¹ O *Enuma Elish* funcionava como roteiro para realidade social dentro de Babilônia.

3.1.1.2 Os povos dominados, submetidos aos arquétipos babilônicos

Para os escravos sagrados não havia qualquer outra possibilidade a não ser a de se submeterem à monarquia divina de Babilônia. Anualmente os cativos eram expectadores do rito do ano novo, que trazia no seu cerne a narrativa de *Marduk*, sobrepujando as forças do mal e o mito de *Tammuz*, que representava a vitória da vida sobre a morte.

O rito era tão imponente que não houvesse como os expectadores atônitos escaparem da malha avassaladora que impunha o direito divino do rei babilônico de governar sobre todos os

³⁴¹. MIELIETINSKI. A poética do mito. Passim. p. 47-66

³⁴². Id. Ibid, p.33

³⁴³. GEERTZ. O saber local. Loc. cit.

³⁴⁴. FRAZER. La rama dorada. pp 377-402.

³⁴⁵. ELIADE. Tratado de história das religiões. Loc. cit.

³⁴⁶. GEERTZ. O saber local. P.94.

³⁴⁷. ELIADE, M. História das crenças e das idéias religiosas. O p. Cit. p. 58-60.

³⁴⁸. Id. Ibid, p.97.

³⁴⁹. Id. Ibid, p. 58.

³⁵⁰. CAMPBELL, J. As máscaras de Deus. Mitologia Oriental. V.2 .São Paulo: Palas Athenas, 1994. p.65-73.

³⁵¹. ELIADE. Tratado de História. Loc. cit.

povos. A fusão entre o mito e o rito era tão poderosa que nada, de fora para dentro, poderia vir a afetar seu valor diante do povo. E foi quando aconteceu o que era impensável. O próprio rei desprezou o mito. É importante que se verifique o único fato capaz de tirar o brilho do *Enuma Elish*:

SÉTIMO ANO: o rei, i.e. Nabonidus, ficou em Temã; o príncipe da coroa, os funcionários dele e o exército estavam em Akkad. O rei não veio para Babilônia para as cerimônias de mês de Nisanu; A imagem do deus Nebo não veio para Babilônia, a imagem do deus Bel não entrou no Esagila em procissão, o Festival de Ano Novo foi omitido, mas os oferecimentos dentro dos templos Esagila e Ezida eram determinados de acordo com o ritual completo o urigallu – o Sacerdote fez a libação e a aspersão do templo.

(...)

No mês de Tashiritu, quando atacou Cyrus o exército em Akkad Opis no Tigres, e os habitantes revoltados de Akkad, Nabonidus massacrou os habitantes confusos. No 14º dia, Sippar foi dominado sem batalha. Nabonidus fugiu. No 16º dia, Gobryas Ugbaru, o governador de Gutium e o exército de Cyrus entraram em Babilônia sem batalha. Posteriormente, Nabonidus foi preso em Babilônia quando voltou lá.

... Nebo retornou para o Esagila, uma ovelha foi oferecida a *bel-Marduk*.³⁵²[Tradução do autor]

Nabonides, adepto do culto de *Syn*, deu um forte golpe contra o *Enuma Elish*, quando durante dez anos não se apresentou como réplica de *Marduk*. O rito sem a presença do rei perdia o seu significado. Em função disto, grandes convulsões político-religiosas tiveram Babilônia como palco naquele tempo. Um movimento sacerdotal babilônico provocou uma discórdia religiosa sem precedentes,³⁵³ de modo que quando Ciro, o rei persa, entrou na Babilônia foi aclamado como libertador.

Não fosse a inabilidade político-religiosa de Nabonides, nada disto teria acontecido. Os cidadãos e escravos sagrados permaneceriam submissos à coroa real. A realidade dos cativos no Império Babilônico era de submissão total ao rei-deus, que era virtualmente invencível, e que subjogou os povos com o poder de *Marduk*. Nabonides continuaria a reinar enquanto fosse uma representação de *Marduk* dos céus.

3.1.2. Os arquétipos na cosmogonia do Dêutero-Isaías

³⁵². PRITCHARD J. Ancient near eastern texts. Passin. p.305-307.

³⁵³. KRAMER, Samuel N. Sumerian mythology. New York: Harper & Brothers.1961.. p.64

As narrativas de criação do mundo são fundamentais para o Dêutero-Isaías. E. Haag diante deste fato chega a dizer que salvação e criação são atos inseparáveis de *Javé*.³⁵⁴ A ação de *Javé* na história se vincula à cosmogonia do Deus de Judá. É com base na criação que *Javé* é apresentado à comunidade, como potente para reger o mundo, cativos e poderosos. Poder-se-á ver que a cosmogonia do Dêutero-Isaías oferece arquétipos para a comunidade dos cativos de Judá dentro do Império Neobabilônico. De tal modo, pode-se verificar um dos mais poderosos arquétipos surgido dentro da cultura de Judá, que modelou rigorosamente a religião de Israel.

A cosmogonia do Dêutero-Isaías diz claramente que é *Javé* quem comanda os exércitos celestiais. O texto de Is 40.26 diz que os astros estão totalmente submetidos à força de *Javé*. Pelo nome, ele os chama, sem ser absolutamente desobedecido.

Croatto diz que o Dêutero-Isaías usurpa a autoridade de *Marduk* e a concede a *Javé*.³⁵⁵ Na verdade, o termo que ele prefere usar é apropriação.³⁵⁶ Mas há que se ter cuidado com uma certa influência culturalista. Não acontece uma simples identificação entre os mitos cosmogônicos babilônicos e relatos de criação do Dêutero-Isaías, mas uma ambivalência analógica do mito judaíta.³⁵⁷ Assim o Dêutero-Isaías assume a condição de agente de resistência cultural, quando afirma que há um poder nos céus, e este é de *Javé*. A autoridade dos reis vem de *Javé*, o Senhor da história. Assim, *Javé*, o criador dos astros e dos exércitos celestiais é o arquétipo dêutero-isaiano para toda a geopolítica que se estabelece na terra (Is 45, 4 e 5). A glória de *Javé* se manifesta tanto nos céus quanto nos eventos cataclísticos que se evidenciam na terra. Todos os poderes da terra estão submetidos a *Javé*. A natureza e os reinos estão sob o seu comando. Por isto o Dêutero-Isaías apresenta Ciro como um contraponto em Is 44,9-20,28, (Is 45,1-3) quando fala dos profissionais que desempenham o seu serviço para a criação das imagens dos deuses em forma humana (Is 44, 12 e 13).

O contraponto está na forma com que Is 45.1-3 fala de Ciro. Ciro agora é o instrumento de *Javé* quando diz: “para esmagar as nações, abrir as portas e os portões, aplanarei o terreno, farei em pedaços as portas, e esmigalharei as trancas de ferro”. É como se Ciro fosse o machado, o martelo, a plaina e o buril de *Javé*. Ciro, o rei persa, é um “ariete” de *Javé*, contra os muros da Babilônia. Ciro destronará Nabonides sem nenhuma dificuldade. *Javé* passou a ter um representante na terra. Ciro é *mishyahu* [escolhido do *Javé*] (Is 45,1).

³⁵⁴. HAAG, E. Deus criador e Deus Salvador na Profecia do Dêutero-Isaías. In: Deus no Antigo Testamento. GERSTENBERGER, E. (org.) São Paulo: ASTE, 1981. p.262.

³⁵⁵. CROATTO. J. Severino. Isaías 40-55... p.41.

³⁵⁶. Id. Ibid, Loc. cit.

³⁵⁷. BASTIDE, Roger. Op. cit p. 382.

Diante do arquétipo dêutero-isaiano, os cativos de Judá começaram a se sentir seguros quanto ao controle de *Javé* sobre a História. *Javé* tinha uma força dramática sobre o tribunal celestial, quando os deuses dos povos eram chamados a comparecer.³⁵⁸

Os judeus começaram a se encher de esperanças quanto às suas reais possibilidades ligadas à libertação dos cativos. A profecia dêutero-isaiana começou a provocar esperanças no coração dos cativos. Pois a ação de *Javé* realizada “nos dias antigos” e “nas eras do passado” (Is 51, 9a), quando “cortou em pedaços a *Rahab*” e “profanou o monstro marinho” (Is 51,9b), funciona como um drama arquetípico que se repetirá dentro da história de Israel.

O “braço de *Javé*” (Is 51,9a) está desperto e é potente para realizar as transformações na vida dos cativos judaítas. Na memória coletiva de Israel havia as lembranças de *Javé* “secando o mar, as águas do abismo grande” e “fixando as profundidades do mar” (Is 51.10).

Um projeto utópico começa a ser sonhado pelos cativos, que incluía sentimentos de esperança, uma renovação da perspectiva de os “resgatados de *Javé* voltarem e irem para Sião em alegria” (Is 51, 11a). São sentimentos que foram descritos pelo Dêutero-Isaías como sendo “alegria de longa duração” e “gozo e alegria”.³⁵⁹ Assim a comunidade dos cativos da Babilônia vê na atividade de *Javé* na história e na aurora dos tempos um programa de ações que reúne forças para superar todos os obstáculos e organizar a sua resistência cultural e religiosa.

3.2 O relato cosmogônico do Dêutero-Isaías como mecanismo de identidade (memória) para os cativos de Judá

Como foi visto na subseção anterior, o mito concede arquétipos para a organização social. Com isto, a função paradigmática do relato cosmogônico estabelece uma paridade entre o mundo dos deuses e a realidade social. Tal não pode deixar de ser percebido na cosmogonia fragmentária do Dêutero-Isaías, quando o Deus criador atua poderosamente no tempo primordial e na história. Assim como nos relatos cosmogônicos dos povos do Oriente Antigo, no Dêutero-Isaías a ação de *Javé* serve de paradigma para uma intervenção social e comunitária dos escravos judaítas dentro do Império Neobabilônico. Os relatos cosmogônicos do Dêutero-Isaías fazem mais do que conceder modelos sociais, produzem também mecanismos de identidade cultural à comunidade dos cativos.

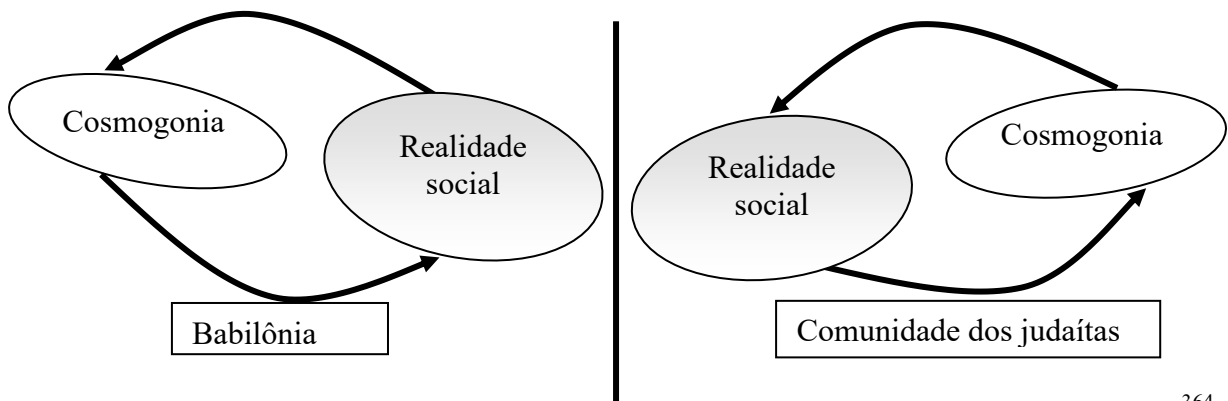
³⁵⁸. BRIGHT. J. História de Israel. São Paulo: Paulinas, 1978. p.481.

³⁵⁹. Id, Idid.

3.2.1. Os relatos cosmogônicos do Dêutero-Isaías justapostos à cosmogonia do Oriente Antigo

Como já foi visto aqui, “não são civilizações que entram em contato, mas os homens”.³⁶⁰ As culturas não se interpenetram. Uma fricção civilizatória³⁶¹ provoca movimentos “tectônicos” que não permitem a acomodação e assimilação de elementos culturais. O “ato de fricção evoca o processo dialeticamente inverso do atrito e da desconstrução”.³⁶² Assim, uma assimilação dos elementos de uma cultura por outra será vista aqui como uma simplificação equivocada. O drama humano mediatiza o contato cultural. A experiência do degredo e da deportação não pode ser esquecida por quem quer estudar a conexão entre o Império Neobabilônico e a comunidade dos cativos judaítas.

A natureza do contato entre os escravos judaítas e Império Neobabilônico deve ser entendida dentro da perspectiva do fenômeno de justaposição cultural.³⁶³ Por isto mesmo, poder-se-á falar de movimento de resistência acontecido entre os escravos. A identificação entre mitologia babilônica e os relatos cosmogônicos do Dêutero-Isaías é uma suposição. Mas o que deve ficar claro é que se trata de um “sistema de mitologias diferentes”. Assim, tem-se a seguinte configuração:



364

Verifica-se aqui uma “homologia dos atos divinos” em ambos os relatos cosmogônicos, que apresenta correspondências em que figuram as tipificações analógicas e não sinonímicas.

³⁶⁰. Ver nota 79

³⁶¹. TURNER, Victor. "Images and reflections: ritual, drama, carnival, film and spectacle in cultural performance". In: *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1974. p.22.

³⁶². DAWSEY, John C. O teatro em Aparecida: a santa e o lobisomem. *Mana*, Apr. 2006, vol.12, no.1, p.135-149. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a05v12n1.pdf>. Acessado em 25/06/2007. p.4

³⁶³. Ver nota. 83.

³⁶⁴. Ver nota 147.

Desta maneira, a ação violenta de *Marduk* contra *Tiamath* é análoga à ação poderosa do braço de *Javé*³⁶⁵, mas não sinônima.

Ação de *Marduk* gera a ordem trazendo escravidão aos seres humanos. No entanto, a ação do braço de *Javé* é libertadora. O cânon hebraico celebra esta compreensão de seu Deus.³⁶⁶ *Marduk* fez uso da força para salvar os próprios deuses. *Javé* levanta o seu braço para preparar “um caminho para passar remidos”,³⁶⁷ assim como fazer os “resgatados de *Javé* voltarem a Sião em alegria”.³⁶⁸

Tanto a mitologia babilônica quanto a judaíta postas uma ao lado da outra criam a ilusão da identidade entre *Marduk* e *Javé*, todavia tem que se ter a clareza de perceber que o Dêutero-Isaias está manejando esta articulação de forma consciente. Em um movimento para fora, *Marduk* é a figura vista pelo Estado babilônico. No movimento para dentro somente *Javé* é exaltado. No texto de Is 45.1-3, o rei Ciro aparece como o escolhido de *Javé*, não obstante o *Cilindro de Ciro* apresentá-lo como pastor de *Marduk*.³⁶⁹ Assim, se há um paralelismo entre os atos de *Marduk* e de *Javé* deve se buscar as razões em um aspecto que não o da dependência mítica. A equivalência se dá por motivos outros.

Sabe-se que elementos recorrentes tanto no mito cosmogônico mesopotâmico quanto nos relatos de criação do Dêutero-Isaias são os aspectos da destruição e da violência. Parece que estes elementos são realmente equivalentes em ambos. Resta saber o porquê disto.

Marie-Louise von Franz diz que é impossível criar sem que se tenha de destruir.³⁷⁰ Diversos mitos apresentam uma espécie de *primeira vítima*³⁷¹. Em diversos relatos de criação, a violência é instauradora de mundo.³⁷² Em alguns contextos a criação toma mesmo uma idéia de “um rito sacrificial”.³⁷³ René Girard afirma que as “sociedades mítico-rituais apresentam o esquema persecutório”.³⁷⁴ Estas sociedades têm nos mitos verdadeiros arquivos culturais de perseguição.³⁷⁵ Girard chega a dizer que se trata de um “traço universal” em que acontece uma seleção vitimária em que as minorias étnicas e religiosas sofrem perseguições.³⁷⁶

³⁶⁵. Is 51.9a

³⁶⁶. Ex 6.6; Dt 4,34; 5, 15; 7,19; 8,17; 9, 29; 11,2; 26,8; 1Rs 8,38; 2Rs 17,36; Is 40, 10; 48,14; 53,1 59,16; 62,8; Jr 2,15; 27,532,17; 32,21; Ez 20,33; Sl 77.15; 79, 11; 89,10.13.21; 132, 12; 2Cr 6,38; 32,8; .

³⁶⁷. Is 51.10

³⁶⁸. Is 51.11

³⁶⁹. Cilindro de Ciro. Em: PRITCHARD, J. Ancient near eastern texts...315-316; BRIGHT, J. Op. cit p.488.n.41. GUNNEWEG, Antonius H. J. História de Israel. Dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Teológica/ Loyola, 2005, p.216.

³⁷⁰. FRANZ, Marie –Louse Von Op. cit p.146.

³⁷¹. Id.Ibid. p.146-169.

³⁷². Id. Ibid, Loc cit.

³⁷³. Id. Ibid, p. 147.

³⁷⁴. GIRARD, René. O bode expiatório. São Paulo: Paulus, 2004. p.34.

³⁷⁵. Id. Ibid, Loc Cit.

³⁷⁶. Id. Ibid, p.26.

Já se sabe que o mito é compreendido como uma memória coletiva que reconstitui o quadro dos grupos sociais.³⁸⁶ E esta memória está a serviço da reposição das estruturas sociais. A tendência de os grupos deportados sofrerem de *amnésia social*³⁸⁷ é enorme, em função dos desterrados. As marcas tradicionais vão se esvaindo, não com o tempo, mas com o isolamento e as lacunas dos quadros culturais da comunidade. Desta maneira, os relatos cosmogônicos têm a força operativa de gerar lembranças, elementos identitários importantes à produção utópica.

Os escravos sagrados estavam na base econômica da produção da riqueza da Babilônia. Era fundamental que estes de alguma maneira se esquecessem de suas vidas pregressas. Os cativos judaítas precisavam ser absorvidos pelas estruturas sociais do Império.

Desde o apogeu do Império Babilônico, *Hammurabi* havia unificado toda a Mesopotâmia sob seu reinado e seu código. O *Código de Hammurabi* veio a substituir a “*Leis Enshuma*”.³⁸⁸ O *Código de Hammurabi*, legatário da honra de *Marduk*, era minucioso, mencionava altos funcionários para gestão das diversas províncias conquistadas pelos mandatários da Babilônia.³⁸⁹ Mas, conforme as *Cartas de Hammurabi*, o sistema administrativo era centrado no rei, e em torno dele é que se fixava a vasta propriedade estatal recém-conquistada.³⁹⁰

Para a exploração das propriedades rurais, o rei se servia dos *Ilkum* [**funcionários assalariados**] e dos *biltum* [**arrendatários**].³⁹¹ Segundo o *Código de Hammurabi*, a estrutura social da cidade era dividida em três classes. A primeira, era a dos *awilum* [**funcionários públicos**], formando uma rede de funcionários recrutados pelo templo e pelo palácio para ação pública, distribuindo-se entre: governadores, sacerdotes, comerciantes, camponeses e militares.³⁹²

A segunda classe social da Babilônia era formada por *wardum e amdum* [**escravos e escravas**], formados de uma minoria de nativos da terra.³⁹³ Desde as épocas mais remotas, o

³⁸⁶. Ver nota 103

³⁸⁷. MOTTA, Márcia Maria Menendes. História e Memórias. Em: MATTOS, Marcelo (org.). História – Pensar e viver. Niterói: 2DH – UFF, 1997. p.79.

³⁸⁸. KRAMER, Samuel N. Mesopotâmia, o berço da civilização. Rio de Janeiro: LJOE, 1969. p.55.

³⁸⁹. Id. Ibid, Loc. cit.

³⁹⁰. BOUZON, E. Código de Hammurabii. Petrópolis: Vozes, 1987. p.31.

³⁹¹. Id. Ibid, Loc. cit.

³⁹². Id. Ibid, p.32.

³⁹³. Id. Ibid, p.33.

grosso dos escravos era formado através das campanhas militares empreendidas para este fim, buscar prisioneiros de guerra.³⁹⁴

Sobre a terceira classe social indicada no *Código de Hammurabi*, o que se tem é bastante impreciso. Sabe-se que era nomeada de *masenkak* ou *enmaskak*. Esta categoria em termos de posição social é incerta, apesar de haver evidências de que se tratava um estrato intermediário entre os *awilum* e os *wardum*.³⁹⁵ A classe era formada de um grupo de pessoas protegidas pelo palácio.³⁹⁶ Pode-se referir àqueles que viviam em situação de extrema pobreza e, por isto mesmo, sofriam a opressão.³⁹⁷ A pena de morte foi instituída como mecanismo de fazer pressão, para inibir aquilo que viesse a ser considerado uma irresponsabilidade social.³⁹⁸

Conforme o *Código de Hammurabi*, a atividade econômica por excelência na Babilônia era a agricultura, não se tendo modificado no Império Neobabilônico. A produção de especiarias também havia recebido o reconhecimento internacional, de modo que se mantinha um sólido comércio com os povos vizinhos.³⁹⁹

Pode-se ressaltar que os judaítas, quando foram assentados na Babilônia, estabeleceram-se em colônias agrícolas no Baixo Eufrates, ou em comunidades artesanais próximas à cidade central.⁴⁰⁰ Em certo sentido, a situação dos judaítas se diferenciava da dos demais escravos babilônicos. Dentro de suas colônias, possivelmente tinham apenas que pagar corvéia aos dirigentes babilônicos, e ao templo central.⁴⁰¹

O *status* da comunidade dos cativos de Judá encontrou seu lugar dentro do ambiente do Império. A comunidade dos cativos de Judá, apesar de formada de *wardum*, era tratada como *masenkak*. A cosmogonia babilônica exercia o papel de conferir um ordenamento social. O código milenar do rei *Hammurabi* em seu prólogo dizia: “**Marduk** (o deus criador) encarregou-me de fazer justiça...”⁴⁰²

Os escravos judaítas foram pouco a pouco se esquecendo de sua história progressa. Já não possuíam as marcas de sua tradição religiosa. Com isto, a coesão social foi sendo ano a ano desmantelada. Roger Bastide diz: as “condições da escravidão afetam a memória das

³⁹⁴. Id. Ibid, Loc cit.

³⁹⁵. Id. Ibid, p.35.

³⁹⁶. Id. Ibid, Loc cit.

³⁹⁷. Id. Ibid, Loc cit.

³⁹⁸. Id. Ibid, p.46-48; e MELLA, F. A. A. Dos sumérios a Babel. A Mesopotâmia, história, civilização e cultura. São Paulo: Hermus,? p.150.

³⁹⁹. BOUZON, E. Op. Cit, p. 36.

⁴⁰⁰. MELLA, F. A. Loc. cit.

⁴⁰¹. ANDRADE, W.C. Os escravos Reescrevem a história. Estudos Bíblicos. Petrópolis: n.55. 1997. p.48.

⁴⁰². BOUZON. Código de Hammurabi. p.45.

sociedades deportadas”.⁴⁰³ Segundo ele, a ausência dos atores sociais forma lacunas que impedem a consolidação da memória coletiva. Deste modo, os mitos podem fazer a recomposição da memória de um grupo.

Não é sem razão que o Dêutero-Isaías se remete aos atos de *Javé* nos tempos antigos, nas eras passadas. Não é sem motivo que a tradição do êxodo é evocada no contexto do cativeiro babilônico. Os relatos cosmogônicos reativam a memória do êxodo, fazendo ressurgir o sentimento de que *Javé* tem o mundo nas mãos:

Não (és) tu a que cortou em pedaços a *Rahab*
profanou o monstro marinho?
Não (es) tu a que secou o mar, as águas do abismo grande ?
Fixou as profundidades do mar
(um) caminho para passar remidos ?⁴⁰⁴

A memória coletiva, assim, atenta contra a dominação e a escravidão. Um projeto de resistência cultural foi estabelecido quando os cativos de judaítas se lembraram da ação libertadora de *Javé*. É neste contexto que a identidade cultural dos cativos de Judá na Babilônia começa a se refazer. Antes, sem memória, estavam absorvidos pelas estruturas da dominação.⁴⁰⁵ Agora estavam começando a cantar os atos de *Javé*, seu libertador:

Resgatados de *Javé*
voltarão e virão Sião em alegria,
E alegria de longa duração
sobre cabeça deles;
Gozo e alegria alcançarão,
fugiram tristeza e gemido (Is 51.11).

A cosmogonia do Dêutero-Isaías acessou a memória coletiva dos cativos de Judá no Império Neobabilônico, provocando uma consciência identitária. Era uma experiência totalmente nova para quem nasceu e viveu dentro do contexto do cativeiro babilônico, para, agora, buscar no horizonte mais a Oeste, a verdadeira “Cidade Santa”.

3.2.3 O mito cosmogônico do Dêutero-Isaías como identidade cultural da comunidade judaíta

Os mitos cosmogônicos são também responsáveis pela construção da consciência identitária. Uma vez tendo acessado a memória coletiva dos grupos religiosos, refaz os

⁴⁰³. BASTIDE, Roger. Op. Cit, p. 340

⁴⁰⁴. Is 51.9b-10.

⁴⁰⁵. BOURDIEU, P. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 2001. p.7-16.

quadros sociais da religião. Tanto René Ribeiro e Pierre Verger quanto Roger Bastide afirmam que os mitos originários dos povos deportados e escravizados estabelecem correspondência em novos contextos.⁴⁰⁶

O mito retrata os acontecimentos de um passado misterioso, representa a estrutura de uma determinada sociedade, reflete a organização das linhagens, a formação da autoridade, as regras da vida comunitária. Ora, vimos que a escravidão destruiu a organização da sociedade negra; ela pôde ser reconstituída no Brasil reinterpretando alguns costumes arcaicos...⁴⁰⁷

Bastide considera o potencial do mito de refazer as estruturas de sentido da vida dos povos escravizados, retratando acontecimentos significativos e reconstruindo estruturas sociais. Estas sociedades podem sobreviver ao caos do desterro graças à memória presente nos mitos de origens. E esta memória coletiva só se manifesta quando todas as instituições ancestrais foram, de antemão, preservadas.⁴⁰⁸

As instituições sociais são recompostas através das histórias exemplares narradas nos mitos de origem. Sempre há o perigo da falência das instituições que regem e estruturam a vida cotidiana. Mas os mitos cumprem a função restaurá-las. Do mesmo modo pensa Mircea Eliade quando diz:

O mito se refere sempre a uma criação, conta como algo começou a existir, ou como um comportamento, uma instituição ou um modo de trabalhar foi fundado, é por isto que os mitos constituem os paradigmas de todo ato humano significativo.⁴⁰⁹

O mito de criação tem a capacidade de regenerar as instituições ancestrais, fundamentais à memória coletiva. A lacuna destas instituições dificulta o resgate das identidades dos povos deportados e escravizados. Também há necessidade de restabelecer os atores da dinâmica social dentro do contexto do exílio e da dominação.⁴¹⁰ É a falta das intervenções sócio-religiosas de diversos atores sociais que obstaculiza a tomada de consciência histórica de um povo. Mas é de posse da memória coletiva embutida nos mitos cosmogônicos que se ativa a identidade étnica e cultural de um povo.

O ato de reconstituição da memória terá que fazer do conjunto de lembranças tomadas por empréstimo dos indivíduos algo totalmente novo e único, que agora não será mais

⁴⁰⁶. BASTIDE, Roger. Op. Cit, p. 334.

⁴⁰⁷. Id. Ibid, p. 335.

⁴⁰⁸. Id. Ibid, p. 336.

⁴⁰⁹. ELIADE, M. Aspectos do mito. p.23.

⁴¹⁰. BASTIDE, Roger. Op. Cit, p. 340.

exclusividade de ninguém. Assim se estaria diante de uma memória cultural.⁴¹¹ Com isto, sabe-se agora que o contexto social é imprescindível à própria memória.⁴¹²

Uma compreensão óbvia da afirmação posta é que a memória coletiva é patrimônio de um grupo. Deste modo, “a memória é fonte de identidade grupal (...) a memória está a serviço da coesão, da continuidade, fortalecendo os vínculos entre seus membros”.⁴¹³ A memória pensada assim, acaba por fazer crer que o grupo pode “perpetuar os sentimentos e as imagens que formam a substância de seu próprio pensamento”.⁴¹⁴ A memória coletiva proporciona “visão panorâmica da realidade comunitária, assim como a ordem, o caráter e a significação fundamentais à realidade”.⁴¹⁵

É por isto que Maurice Halbwachs acredita que memória e identidade têm profundas conexões. A memória é uma condição da identidade dos grupos e das pessoas.⁴¹⁶ Um grupo sem memória não firma a sua identidade e por isto está fadado a se perder. Uma sociedade sem memória perde a identidade e torna-se incapaz de encarar o futuro.⁴¹⁷ A memória leva o grupo a se situar dentro do jogo das mudanças e permanências.

Assim, as mudanças são tratadas como aparentes, uma ilusão de permanência. As mudanças podem ser fruto do próprio processo de construção de identidade, quando o ato de lembrar confunde-se com o de esquecer. Trata-se de um ato político, ideológico, ato de decidir o que deverá ser lembrado.

É desta maneira que a comunidade dos cativos na Babilônia começou a se relacionar com os relatos cosmogônicos resgatados, reinventados pelo Dêutero-Isaías. Estes faziam parte de sua memória. Os relatos cosmogônicos que tratavam da ação de *Javé* no tempo primordial e dentro da tradição do êxodo representavam um chamado à afirmação de sua identidade étnica e religiosa. Quando os cativos de Judá no Império Neobabilônico ouviram os cantores do Dêutero-Isaías⁴¹⁸ foram levados a esquecer o seu entorno social para se fixarem nas marcas distintas de sua cultura. Desta maneira, o Dêutero-Isaías provoca uma reverberação identitária ao dizer:

Desperta, desperta,

⁴¹¹. HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. p.59.

⁴¹². WIT, Hans. Loc. Cit.

⁴¹³. Id. Ibid, p.290.

⁴¹⁴. HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. p.92.

⁴¹⁵. KEITHLY, G. M. Christian collective memory and Paul's Knowledge of Jesus. In: KIRK, A. & THATCHER, T. (Eds.). Memory, tradition and text: Semeia Studies, Atlanta, 2005. p. 133.

⁴¹⁶. Câmara, Uipirangi F. S. e Souza, Edilson S. Para uma compreensão no protestantismo brasileiro em sua expressão contemporânea. Disponível em: <http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/viewPDFInterstitial/7862/5543>. Acessado em 25/05/2007. p.5

⁴¹⁷. Id Ibid. Loc. cit.

⁴¹⁸. ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares.Op. Cit, p. p.40.

CONCLUSÃO

Agora com o objetivo de verificar o que representou a pesquisa é que se passarão em revista, mesmo que resumidamente, as conseqüências do esforço de pensar o uso da cosmogonia no Primeiro Testamento, servindo de material primário da pesquisa da cultura da comunidade dos cativos de Judá dentro do Império Neobabilônico.

O que se queria tentar era realizar um exercício que favorecesse um procedimento de verificação das culturas do mundo bíblico. Foi assim que se optou, a partir dos relatos cosmogônicos dentro da profecia do Dêutero-Isaías, por observar o tecido social e o sistema cultural da comunidade de judeus cativos que foram instalados no território babilônico.

Diante de tudo que foi assentado, onde se pesquisou o uso do mito cosmogônico dentro da obra do Dêutero-Isaías, na busca dos contornos sociais das comunidades dos cativos de Judá dentro o Império Neobabilônico, cumpre agora fazer um *checklist* dos resultados mais significativos da pesquisa realizada.

1. **Em primeiro lugar**, para se chegar ao objetivo da pesquisa, houve a necessidade de se fazer perfilar os postulados teóricos que permitissem que se averiguasse os mitos cosmogônicos e suas implicações culturais e sócio-históricas.

Desta maneira, o presente trabalho procurou tratar dos relatos cosmogônicos dentro de diversos vieses disciplinares. Foi assim que várias concepções sobre mito foram relacionadas, e até colocadas em paralelo com objetivo de perceber como importantes iniciativas tratavam da questão.

Àquela altura, evocou-se a noção da Fenomenologia da Religião sobre o mito. Por isto, Mircea Eliade foi escolhido para dar voz a este posicionamento, como aquele que havia buscado entender o mito nas sociedades tradicionais e históricas.

Foi apurado que Eliade concebia uma função cultural para o mito que não poderia ser descartada para quem precisava entender a relação entre o mito e a sociedade. Para ele, o mito “fornecia modelos, paradigmas para o comportamento em sociedade”. A própria sociedade tradicional dependeria do mito para ser revitalizada e recuperada em seu sentido. E com toda a certeza o mito cosmogônico é importante porque, primeiro introduz de forma sacra um elemento dentro da cultura, segundo por recuperar a força primordial do mundo decaído no tempo.

Com a Fenomenologia da Religião é que se pode examinar o mito cosmogônico em si em sua manifestação dentro do contexto babilônico, onde se pôde perceber que o mito de

Marduk e seu “lar dos deuses” funcionaram como modelos celestiais para o rei e a própria cidade de Babilônia. Mas também os relatos cosmogônicos do Dêutero-Isaías atuavam como modelos para a comunidade dos cativos na Babilônia. Estes relatos falam de *Javé* como sendo criador do mundo, como aquele que realmente criou os corpos celestes, mas também participou da história dos cativos.

Foi também forçoso que se considerasse ainda a sociologia das interpenetrações de civilizações de Roger Bastide, pesquisador que teve um papel decisivo para a formação dos intelectuais brasileiros, podendo ser mencionado como um novo fundador da disciplina no Brasil, a partir de sua célebre afirmação: “não são as civilizações que entram em contato, mas os homens”.

Para Bastide, o mito deve ser visto como uma justaposição, um mecanismo de resistência cultural, tratando-se de uma “máscara colonial” que gera a ilusão de identificação entre os deuses (do colonizador e do colonizado). Por isto as identificações míticas podem ser equivocadas. Desta maneira Bastide diz: “cada nação conservava seus próprios deuses, ordenados em relação a séries de correspondências místicas ...”.

Bastide também considera que o mito tem um papel relevante na reconstituição da memória como parte de um esforço de reinventar as origens das estruturas sociais, que se perderam e precisam ser repostas no novo contexto. E esta memória é uma condição de identidade dos grupos e das pessoas. A memória coletiva é reativada pelos mitos, e estes são fundamentais como mecanismo de construção de identidade de grupos religiosos. Logo se pôde entender que os mitos fazem parte importante do projeto de resistência cultural em momentos de exílio.

Uma discussão de parâmetros significativa foi a questão da justaposição entre o mito de *Marduk* e os relatos cosmogônicos expressos no Dêutero-Isaías. Quando se tratou da questão da procedência e da configuração das tradições míticas presentes no Primeiro Testamento, mormente no Dêutero-Isaías, buscava-se determinar o status dos fragmentos e até mesmo perícopes de fontes extrabíblicas na presente pesquisa.

Não se podia ignorar que um estudo do relato cosmogônico do Dêutero-Isaías aponta para uma possível dependência do relato cosmogônico no mundo bíblico e suas fontes extrabíblicas. Desta forma, com a intervenção Claus Westermann, buscou-se perceber que as narrativas de criação devem ser vistas como absolutamente independentes e multiformes. Isto levou a uma compreensão de que o “*combate mítico*” e outros motivos já estariam presentes também no Antigo Israel, sem que houvesse a necessidade de uma interdependência por reinterpretção.

Os relatos cosmogônicos presentes na literatura do Dêutero-Isaías e no texto do *Enuma Elish* estão justapostos no imaginário do contexto da comunidade dos judaítas cativos. Seria uma espécie de paralelismo que se pode observar entre dois produtos, duas peças culturais, em função de que mitos da humanidade como um todo, são “acionados” no contexto cataclísmico cultural. Tratar-se-ia de um fenômeno de resistência étnico-cultural.

Javé também tem narrativas de combate contra monstros fabulosos. Na epopéia de *Javé* pode perfeitamente ser chamado de campeão de seu povo porque ele: “cortou em pedaços a *Rahab*, profanou o monstro marinho e secou o mar, as águas do abismo grande”.

Outra etapa imprescindível era apurar como a pesquisa bíblica histórico-social abordava o tema proposto no presente trabalho. Como autores ligados à investigação e à exegese praticada na América Latina viam os estudos sobre o mito no Antigo Testamento.

Estando a pesquisa histórico-social inserida no método histórico-crítico, herda-lhe todo o aparato científico da pesquisa histórica, sendo ainda adicionada a suspeita hermenêutica da memória dos pobres. A realidade concreta passou a ser considerada dentro dos estudos históricos em relação à Bíblia.

Autores como Norman Gottwald, Carlos Mesters, Pablo Richard, Milton Schwantes e Frank Crüsemann contribuíram muito para que se fundamentasse a desconfiança de que por trás de um texto existe uma comunidade viva. Assim como fora fundamental compreender como se deu a recepção do mito no Primeiro Testamento por parte dos teólogos latino-americanos. Neste contexto, importantes autores foram considerados, tais como: Ana Flora Anderson e Gilberto Gorgulho, Haroldo Reimer e Osvaldo Luiz Ribeiro.

2. **Em segundo lugar**, era estritamente indispensável que se conferisse o texto de Isaías 51, 9-11 através de procedimentos exegéticos para identificação do material que estava dentro de um perfil das narrativas míticas, cosmogônicas. O texto funcionou dentro da pesquisa como elemento que apresenta de maneira mais concreta o relato cosmogônico no Dêutero-Isaías, e por isto mesmo fornece um retrato do sistema interétnico da comunidade dos cativos de Judá e a cultura babilônica.

Foi assim que se estabeleceu, mesmo que de maneira provisória, uma tradução da perícopes considerando seus aspectos da história da recepção na base no texto padrão, hoje estabilizado da *BHS*. A identificação da perícopes também foi alvo de consideração naquela oportunidade, quando foi percebido que o texto de Isaías 51,9-11 se tratava de uma unidade de sentido consistentemente estabelecida, que favorecia uma leitura confiável

Outra tarefa executada foi a verificação da forma histórica do texto-base da pesquisa quando se tomou por bem representá-lo como Is 51, 9-10+11, sendo entendido como uma

poesia profética. Apesar de tematicamente o texto indicar seu parentesco como segmentos dos capítulos 52, 53 de Isaías, o motivo do *combate mítico* incide sobre os versos 9 e 10 de Isaías 51. Na verdade a forma quiásmica de Isaías 51, 9 e 10 justapõe a ação de Javé na tradição exodal com mitos da Antiguidade. Por isto é na cláusula B – (v.9b) – que as personagens *Rahab* e o monstro marinho sofrem ação de *Javé*.

Com isto, pode-se dizer que a poesia exótica de Isaías 59, 9-11 tem a forma de uma fala de *Javé* para o povo; este *Javé* deve ser despertado para assumir um papel dramático na vida de Judá como nos tempos antigos. Quanto ao contexto histórico-social, Isaías 51.9-11 remontaria ao período que representou a queda do Estado e a deportação das elites de Judá, onde os escravos judaítas teriam adotado a configuração de colônias, tratando-se de comunidades judaicas dentro de todo o Império Babilônico.

O referido texto, que é do contexto do reinado de Nabonides em 550 a.C, começou a ecoar pelas colônias dos judaítas dentro do Império, e dentro e fora da cidade de Babilônia. Os cantores de *Javé* buscaram contagiar a todos e a todas com a crença em que *Javé* vem como o campeão que bateu o inimigo, recompondo a sua imagem para todos os judeus, que formavam a comunidade de cativos do Império Babilônico.

Assim, pode-se dizer que Isaías 51.9-11 deve ser considerando uma das maravilhas do mundo antigo. E isto deve ser aceito como uma obra social, cantada pelos agentes da memória do êxodo, como memória coletiva que surge num contexto social. E assim que Isaías 51,9-11 traz no seu cerne a uma articulação entre o ideário judaíta a o imaginário babilônico, resignificado com a memória popular dos atos de *Javé* da história do seu povo. Israel precisava ser lembrado de que era testemunha de *Javé*. Mas o Dêutero-Isaías fez mais do que isto, buscou recompor a imagem de *Javé*.

3. Em terceiro Lugar a pesquisa havia de se direcionar até as funções culturais exercidas pelos relatos cosmogônicos na profecia dos Dêutero-Isaías. Era necessário verificar como o mito narrado pelo profeta do exílio se encaixava dentro do contexto da cultura da comunidade dos cativos na Babilônia.

A observação de qual era o papel exercido pelo mito cosmogônico dentro da comunidade dos cativos era uma meta importante. Pois àquela altura, já se cria na relevância do mito para a construção da identidade, do *modus vivendi* de um povo.

O *Javé* criador do Dêutero-Isaías funcionava como estrutura operativa do sentido da comunidade dos cativos de Judá na Babilônia. Através do *combate mítico*, *Javé* pôs um fim no primado do caos estabelecendo as bases de configuração social e modelos da realidade cotidiana dos judaítas cativos no Império Neobabilônico.

A certa altura, a pesquisa se deteve em verificar a função arquetípica dos relatos cosmogônicos do Dêutero-Isaías com incidência em Isaías 51, 9-11. Se a cosmogonia pôde ser entendida como “instância instauradora das realizações humanas”, quer no campo das instituições, quer no das ações cotidianas dos homens, então os arquétipos renovam e restauram o cosmo. Os rituais ligados aos mitos cosmogônicos formam um conjunto de versões replicantes que visam a reintroduzir a potência da cosmogonia no cotidiano. Foi necessário que se verificasse se tal função também estava presente dentro da comunidade dos cativos a partir dos relatos cosmogônicos. Padrões de comportamento, ritos, instituições se fundamentariam nestas narrativas das origens do mundo.

De posse dos arquétipos ensejados pela cosmogonia do Dêutero-Isaías, mormente, através do *combate mítico* de *Javé*, a comunidade dos cativos tentou realizar uma reconfiguração do seu pensamento social. Consoante a sociedade babilônica, tinha a sua realidade social roteirizada pelo mito *Enuma Elish*, os povos dominados pela Babilônia assumiam o papel de escravos sagrados dentro do drama cósmico.

A cosmogonia do Dêutero-Isaías apresentou *Javé* “Senhor da história e criador do mundo”. *Javé* passou a ser a autoridade paradigmática nos céus para todos os povos na terra. A glória de *Javé*, com isto, passou a se manifestar nos céus e na terra. Os reis da terra, segundo o Dêutero-Isaías, estariam sob a autoridade de *Javé*. O grande rei Ciro passaria a ser um instrumento na mão de *Javé*, para abalar os alicerces do Império Neobabilônico.

Javé é apresentado à comunidade, como potente para reger o mundo, cativos e poderosos. Poder-se-á ver que a cosmogonia do Dêutero-Isaías oferece arquétipos para a comunidade dos cativos de Judá dentro do Império Neobabilônico. De tal modo, pode-se verificar um dos mais poderosos arquétipos surgido dentro da cultura de Judá, que modelou rigorosamente a religião de Israel. E um projeto utópico começa a ser sonhado pelos cativos, que incluía sentimentos de esperança, uma renovação da perspectiva dos “resgatados de *Javé*”.

A cosmogonia de Isaías também funcionou como memória coletiva e mecanismo de identidade para os cativos de Judá. A justaposição entre a produção do Dêutero-Isaías e a cultura babilônica, vista dentro da perspectiva da fricção civilizatória, concretiza-se através dos movimentos de resistência cultural. Assim não existe uma identificação entre a divindade dos diferentes recortes culturais. Com isto, as atuações de *Marduk* e de *Javé* são apenas análogas, sem que haja uma lógica de continuidade. Pois *Marduk* é escravizador e *Javé* é o libertador de seu povo.

Percebeu-se que o Dêutero-Isaías está manejando esta articulação *Marduk-Javé*. Em um movimento para fora, *Marduk* era o campeão babilônico e *Javé*, o judaíta. *Javé* era o matador de dragões dos judaítas. *Javé* através de sua ação é quem lutou contra o monstro marinho para a comunidade dos judaítas. Desta forma, entendeu-se o mito como uma memória coletiva que reconstitui as estruturas sociais. Uma memória a serviço da reposição da configuração social originária. Os relatos cosmogônicos podem fazer a recomposição da memória do grupo social. Assim os relatos cosmogônicos reativam a memória de Israel-Judá, fazendo ressurgir o sentimento religioso de que *Javé* tem o mundo nas mãos. Um projeto de resistência cultural foi estabelecido pela comunidade dos cativos de Judá quando esta se lembrou da ação libertadora de *Javé*.

A cosmogonia do Dêutero-Isaías acessou a memória coletiva dos cativos de Judá no Império Neobabilônico, provocando uma consciência identitária. Mas isto teve que ser acompanhado do resgate dos atores sociais de Judá. As instituições sociais são recompostas através das histórias exemplares narradas nos mitos de origem.

Refeito o *design* social da comunidade dos cativos na Babilônia, a memória coletiva labora para o estabelecimento da identidade grupal, possibilitando uma visão panorâmica da realidade cotidiana comunitária.

Na pesquisa existe uma questão que ainda se impunha perguntar: e quando se for tratar de outros grupos, em outros períodos históricos, como se procederá? É assim que se pensou sobre a necessidade de levantar também um temário relativo às questões ainda gritantes, a Pesquisa Bíblica de religião e literatura do mundo bíblico.

Tais temas ligados a pesquisa ainda merecem ser passados em revista, elencados, pois só assim se daria conta da complexidade deste estudo. Deve haver um comprometimento em relação aos temas que precisam ser investigados: artes, legitimação dos assentamentos de Israel, folclore, gênero, identidade, inclusão e exclusão social, natureza e noção de tempo.

Estes temas têm extensão e profundidade suficientes para provocarem uma enxurrada de novos esforços monográficos e dissertativos. Cada um deles tem complexidade suficiente para provocar o interesse acadêmico de estudiosos que queiram aprofundá-los. Na verdade, alguns deles têm relevância central na pesquisa da América Latina.

O presente trabalho buscou convidar diversos pesquisadores para que se despertem para uma pesquisa de cunho antropológico-cultural, em relação às culturas diversas do mundo bíblico. O caráter não-exaustivo da presente iniciativa deveria corroborar com a necessidade de que ainda há muito que se verificar nos estudos da Bíblia hebraica em relação a sua

cultura. É preciso entender a vida concreta de homens e mulheres estampados em cada página das Escrituras.

Consciente dos passos ainda não palmilhados, consciente dos dados ainda não verificados, o pesquisador enche-se de alegria e esperança de que, num futuro bem próximo, outros estudos venham a ser produzidos, superando até as expectativas de aprofundamento da configuração sociocultural da comunidade dos cativos judaítas no Império Babilônico.

O que foi feito neste presente esforço foi usar o tema mito no Antigo Testamento como uma possível porta de entrada para o estudo da cultura da comunidade dos cativos de Judá. Muito ainda seria necessário para que se aprofundasse este tema. A unidade político-social dos escravos da *golah* [cativos] ainda precisa ser mais bem conhecida pelos estudiosos do Antigo Testamento.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINI, A. J. J. Jacques Lê Goff: por uma fronteira entre antropologia e história. GOMES, N. & SCHWARCS, L. *Antropologia e história*. Debate em região de fronteira. Belo horizonte: Autêntica, 2000. pp.33-51.
- ALBRIGHT, W.F. *Archaeology and the religion of Israel*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1953. 246p.
- ALLIEZ, E. *Da Impossibilidade da fenomenologia*. Sobre filosofia francesa contemporânea. São Paulo: Editora 34, 1996. 154p.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. SICRE DIAZ, J. L.. *Profetas I: Isaías, Jeremias*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988.
- ALONSO-SCHÖKEL, L.A. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997. 798p.
- ALT, A. *Terra prometida*. Ensaio sobre a história do povo de Israel. Trad. Haroldo REIMER. São Leopoldo: Sinodal, 1986. 236p.
- ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. O cântico dos cânticos: O amor erótico e o projeto do povo irmão. Em: VVAA. *Profecia e Esperança*. Um tributo a Milton Schwantes. DREHER, Carlos et al. (org.). São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 337-344.
- ANDERSON, Ana Flora e GORGULHO, Gilberto. Resenha de “Introdução socioliterária a Bíblia Hebraica”. Em: *Estudos bíblicos*. Leitura da Páscoa como memorial de Libertação. Petrópolis: Vozes, N°8. p.50-52. 1987.
- ANDRADE, W.C. Os escravos Reescrevem a história. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: n.55. pp.46-64. 1997.
- ARCHE Jr, G. *Merece confiança o Antigo Testamento?* São Paulo: Vida Nova, 1988. 516p.
- ARISTÓTELES. *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 320p.
- ASURMENDI, J. *O profetismo*. São Paulo: Paulinas, 1988.149p.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo/Brasília: EdUnB/Hucitec, 1999.
- BALLARINI, T. *Introdução à Bíblia*. Como antologia exegética. Vol II/3 . Petrópolis: Vozes, 1977. p. 192 215.
- BARBOSA, Priscila Faulhaber. Interloquções e máscaras: construindo a crítica sociológica na "terra de contrastes". *História da ciência*. Saúde-Manguinhos vol.9 no.2 Rio de Janeiro May/Aug. 2002. Disponível em: www.scielo.br/pdf/hcsm/v9n2.pdf. Acessado em 02/06/2007.
- BARRERA, J. T. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1999. 741p.

- BARRERA RIVERA, Dario Paulo. Religião e tradição a partir da sociologia da memória de Maurice Halbwachs. Em: *Numen*. Juiz de Fora: EdUFJF, V. 3. – nº1 – Jan/jun, p.69-94. 2000.
- BARROS, Ernesto Thenn de. *O livro de Isaías*. São Paulo: Imprensa Metodista, s.d.p
- BARTHEL, Pierre. *Interpretation du langage mytique et teologie biblique*. Leiden: Brill, 1976. 399p.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Vol 1 e 2 . São Paulo: EDUSP, 1971. 567p.
- BASTIDE, Roger. Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista. Em: *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1946. pp.159-191.
- BASTIDE, Roger. Bibliografia. Em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Roger_Bastide. Acessado em 01/06/2007.
- BASTIDE, Roger. Groupes sociaux et transmission des legends, *Psyché*. nº34. ago. p.716-755. 1949.
- BAUER, Johannes. Israel contempla a pré-história. In: VVAA. *Palavra e Mensagem*. São Paulo, Edições Paulinas, 1978. pp.119-137.
- BEAUCHAMP, Paul. La Nueva Alianza. In Beauchamp, Paul (Coord.). *Ley, profetas y sabios*. Lectura Sincronica del Antiguo Testamento. Madrid, Ediciones Critandad, ? pp.217-259.
- BELLO, Angela Ales . Edmundo Husserl. Em: *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2000.
- BENTZEN, A. *Introdução ao Primeiro Testamento*. Vol.1. São Paulo, ASTE, 1968. 333p.
- BERGER, P.L. & LUCKMANN, T. *Construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BERGER, P.L. *Dossel Sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985. 195p.
- BEWER, Julius A. *The book of Isaiah*. New York: Harper & Brothers, 1952.
- BEZERRE, Felte. *Problemas e perspectivas em antropologia*. Rio de Janeiro: MEC-CFC, 1980. 429p.
- BOFF. C. *Como Israel se tornou povo*. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, Vozes. nº7. pp.7-41. 1987.
- BOURDIEU, P. & PASSERON, J.C. *A Reprodução*. Elemento para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992. 238p.

- BOURDIEU, P. *Economia das trocas simbólicas*. 5ªed. São Paulo: Perspectiva, 1999. 361p.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Betrand Brasil, 2001. 313p.
- BOUZON, E. *Código de Hammurabii*. Petrópolis: Vozes, 1987. 238p.
- BOUZON, E. *Leis Eshnunna*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1978. 692p.
- BRUEGGEMANN, W. & WOLFF H. W. *O Dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1984. 204p.
- BRUEGGEMANN, W. Questões abordadas no estudo do Pentateuco. In: BRUEGGEMANN, W. & WOLFF H. W. *O Dinamismo das Tradições do Primeiro Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1984. pp.11-31.
- BULTMANN, R. *Demitologização*. Coletânea de Ensaio. São Leopoldo: Sinodal e IEPG, 1999. 119p.
- BULTMANN, R. *Jesus e mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2000. 80p.
- BULTMANN, R. O Problema da Hermenêutica. In: BULTMANN, R. *Crer e Compreender*. Artigos Seleccionados. São Leopoldo: Sinodal, 1987. pp.203-221.
- BURKERT, W. *Mito e mitologia*. Lisboa: Edições 70, 1991. 81p.
- CALDAS, Alberto Lins. *Repetição e literatura: notas sobre um conceito*. Em: <http://www.primeiraversao.unir.br/artigo57.html> acessado em 22/05/2007.
- CÂMARA, Uipirangi F.S. e SOUZA, Edilson S. Para uma compreensão no protestantismo brasileiro em sua expressão contemporânea. Disponível em: <http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/viewPDFInterstitial/7862/5543>. Acessado em 25/05/2007.
- CÂMARA, Uipirangi F.S. e SOUZA, Edilson S. Para uma compreensão no protestantismo brasileiro em sua expressão contemporânea. Disponível em: [calvados.c3sl.Br/ojs2/index.php/historia/article/viewpdfinterstitial/7862/5543](http://calvados.c3sl.br/ojs2/index.php/historia/article/viewpdfinterstitial/7862/5543). Acessado em 25/05/2007.
- CAMPBELL, J. *As máscaras de Deus*. Mitologia Oriental. V.2. São Paulo: Palas Athenas, 1994. 447p.
- CÂNDIDO, Antônio. Sociologia no Brasil. *Tempo soc.*, june 2006. vol 18. n. 1. p.271-301. 2006. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ts/v18n130018.pdf. Acessado em 02/06/2007.
- CARLLOIS, R. *O mito e o homem*. Lisboa: Edições 70, 1989. 139p.
- CASSIRER, Ernest. *Mito e linguagem*. Buenos Aires: Nueva Vision, 1973. 108p.

- CASTSGNOLA, L; PADOVANI, U. *História da filosofia*. São Paulo: Melhoramento, 1996. 587p.
- CAZELLE, Henri. *História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno*. São Paulo: Editor Paulinas, 1986.
- CESAR, E, DOBBERAHN. F.E. e VOLKMANN, M. *Método histórico-crítico*. Rio de Janeiro: CEDI, 1992. 92p.
- CHAVEZ, M. *Hebreo bíblico*. Ejercicios Programados com Léxico Hebreo-Espanol. El Paso: Mundo Hispanico, 1984. 235p.
- COHN, Norman. *Cosmo, caos e o mundo que virá*. São Paulo: companhia das Letras.1996.
- COMTE, A. Curso de filosofia Positiva .*Os Pensadores*. São Paulo: Nova cultural, 2000. pp.21-44.
- CONBLIN, J. *O Provisório e o definitivo*. São Paulo: Herder 1968.168p.
- CRABTREE, A. R. *A profecia de Isaías*. V. 2. Rio de Janeiro: JUERP, 1967. 567p.
- CRABTREE, A. R. *Arqueologia bíblica*. Rio de Janeiro: CPB, 1958. 343p.
- CRAIGIE, Peter C. *Ugarit and the Old Testament*. Michigan: Grand Rapdis, 1983. 100p
- CREUTZBERG. Marion. Damaris: Como o Evangelho Chegou até ela. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes/ Sinodal, nº 41. pp.65-74. 1994.
- CRIPA, Adolfo. *Mito e cultura*. São Paulo, Convívio, 1975. 214p.
- CROATO, José Severino. Violência e desmandos do poder. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes /Sinodal, Nº2. pp.8-16. 1988.
- CROATTO José Severino. A Deusa Asherá no Antigo Israel. O aporte epigráfico da arqueologia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/ São Leopoldo: Vozes e Sinodal, Nº38. pp.16-31. 2001.
- CROATTO José Severino. A Sexualidade da Divindade: Reflexões sobre a linguagem acerca de Deus. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/ São Leopoldo: Vozes e Sinodal, Nº38. pp.16-31. 2001.
- CROATTO José Severino. O Dêutero-Isaías, o profeta da utopia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Vozes /Sinodal, Nº24. pp.38-43. 1996.
- CROATTO, José Severino. *Isaias Isaías II*. A Palavra profética e sua releitura hermenêutica V.2: 40-55; A Libertação é Possível. Tradução de Haroldo Reimer. Petropolis/S.Leopoldo: Vozes : Sinodal, 1998. 317p.
- CROATTO, José Severino. *Isaias: La palabra profetica y su relectura hermeneutica*. Buenos Aires: Lumen, 1994.

- CROATTO, José Severino. La propuesta querigmatica del Segundo Isaías. In: *Revista Bíblica*. Vol./No. 56 (1994), p. 65-76.
- CROATTO. José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. Uma Introdução à Fenomenologia da Religião. São Paulo: Paulinas, 2002. 527p.
- CROATTO. José Severino. Composição e querigma do livro de Isaías. Em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Vol./No. 35/36 (2000), p. 42-76.
- CROATTO. José Severino. *El Hombre en el mundo-I*. Creación y Designo. Estudio de Génesis 1:1-2:3. Buenos Aires: La Aurora, 1981. 73p.
- CROATTO. José Severino. *Isaías III*. A palavra profética e sua releitura hermenêutica V.3: 56-66; A utopia da nova criação. Petrópolis: Vozes, 2002. 415p.
- CROATTO. José Severino. *Isaías*. V.1. 1-39. O profeta da justiça e da fidelidade. Petrópolis: Vozes, 1989. 247p.
- CROATTO. José Severino. O mito como interpretação da realidade. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes /Sinodal, N°37. pp.17-22. 1996.
- CROATTO. José Severino. Os Deuses da Opressão. Em: VVAA. *A luta dos deuses*. Os ídolos da opressão e a busca do Deus dos Libertados. 2ª ed. Trad. A. Cunha. São Paulo: Paulinas, 1985. 308p.
- CROATTO. José Severino. Simbólica Cultural e hermenêutica Bíblica. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Vozes /Sinodal, N°26. pp.88-98. 1997.
- CRÜSEMANN, F. *A Tora*. Teologia e história social da lei do Primeiro Testamento. Trad: REIMER, H. Petrópolis: Vozes, 2002. 600p.
- CRÜSEMANN, F. Direito, Estado, Profecia. Questões Básicas de uma interpretação Sócio-Histórica das leis Vétero-testamentária. *Estudos Teológicos*. N°29. M.3:(1989). P.283-294.
- CRÜSEMANN, F. *Preservação da liberdade*, O Decálogo numa perspectiva histórico-social. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 1995. 88p.
- Da SILVA, V. G. *O Antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp, 2000. 195p.
- DAMATTA, R. Ofício de Etnólogo, ou como ter antropológico Bleus. *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, n°. 27. pp.1-12. Dez. 1978.
- DAMATTA, R. *Relativizando*. Uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. 246p.

- DAWSEY, John C. O teatro em Aparecida: a santa e o lobisomem. *Mana*, Apr. 2006, vol.12, no.1, p.135-149. Disponível em: www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a05v12n1.pdf. Acessado em 25/06/2007.
- DILTHEY, W. O surgimento da hermenêutica (1900). *Numen*. Juiz de Fora. V.2. nº1. Jan-Jun.1999. pp.12-32.
- DINGERMAN, F. A esperanças de Israel em Deus e no seu reino. Origem e desenvolvimento da Escatologia do Primeiro Testamento. In: VVAA. *Palavra e mensagem*. SCHREINER, J. (Org.). São Paulo, Edições Paulinas, 1978. p.457-476.
- DOBBERAHN, F.H. Reflexões arqueológicas sobre a sedentarização de Israel. *Boletim Teológico*. Nº15.São Leopoldo: FTL-B, 1991. pp.39-52
- DOBBERAHN. F.E. e VOKMANN, M. *Método histórico-crítico*. Rio de Janeiro: CEDI, 1992. ?p
- DONNER, H. *História de Israel e dos povos vizinhos*. Vol 1 e 2. Petrópolis: Vozes,1997. 535p.
- DREHER, C. Escravos no Primeiro Testamento. In: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, Nº18. pp.9-26. 1988.
- DREHER, Carlos. *Cântico de Débora - Jz 5: Conflito social e teologia num episódio da história de Israel pré-estatal*. 1984. 178f. Dissertação (mestrado em Teologia) Escola Superior de Teologia, EST, São Leopoldo.
- DUMÉZIL, G. *Do mito ao romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 273p.
- DUNHAN, Barrow. *O Homem contra o mito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. 250p.
- DURHAN, J. Abordagens contemporâneas no Estudo do Velho Testamento. In: VVAA. *Comentário Bíblico Broadman*. Vol.1. Rio de Janeiro: JUERP, 1988. pp.131-144.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989. 535p.
- EGGER, W. Leitura feita sob o aspecto sincrônico. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1994. pp.71-154.
- EILBERG-SCHWART, H. *O falo de Deus*. E outros Problemas para o homem e o monoteísmo. Rio de Janeiro: Imago, 1995. 305p
- ELIADE, M. *De los primivos al Zen*. Buenos Aires: Megápoles, ? Vol 1 e 3 232p e 649p.
- ELIADE, M. *Ferreiros e alquimistas*. Rio de Janeiro: Zahar.1979. P.26.
- ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas*. Tomo.1 e 2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. 248p.

- ELIADE, M. *Introducción a las religiones de Australia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973. P.194.
- ELIADE, M. Las Religiones em El Mundo Mediterraneo y En el Oriente Próximo. I. Em: ELIADA, Mircea (Org). *Historia das religiones siglo vientiuno*. Vol.5 México: Siglo Vientiuno Ed, 1977. ?p.
- ELIADE, M. *Mefistófeles e o andrógino*. Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1991. P.55.
- ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercúrio, 1992.
- ELIADE, M. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1989. 199p.
- ELIADE, M. *O conhecimento Sagrado de todas as eras*. São Paulo: Ed. Mercúrio, 1995. 401p.
- ELIADE, M. *Origens*. Lisboa: Edições 70, 1989.203p.
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. 479p.
- ELIADE, M. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989. 170p.
- ELIADE, M. *O Sagrado e profano*. A essência das religiões. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1992. 191p.
- ELIADE, Mircea & COULIANO I. P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 342p.
- ELIAS, N. & SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. 224p.
- ELIOT, Alexander. *Mitos*. Barcelona: Labor, 1976. 317p.
- ELPAR, A. O uso da antropologia hermenêutica por Robert Darnton. GOMES, N. & SCHWARCS, L. *Antropologia e história*. Debate em região de fronteira. Belo horizonte: Autêntica, 2000. pp.53-70.
- EVANS-PRITCHARD, E. *História do pensamento antropológico*. Lisboa: Edição 70, 1989. 270p.
- FARIA, Jacir de Freitas (org.). *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. 2ª. Ed. Petrópolis:Vozes, 2004, 181p.
- FERRETTI, Sérgio F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo, Edusp/FAPENA, 1995. 234P.
- FERRETTI, Sérgio F. Sincretismo, religião e culturas populares. Em: *Caminhos*. Goiânia: EdUCG, v.2 n.1 p. 13-39. jan/jun. 2004.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papyrus,1989. 269p.
- FILORAMO, G. & PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulinas, 1999. 298p.

- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Trad. Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003, 515p.
- FOHRER, G. *Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982. 395p.
- FOHRER, G. *História da religião de Israel*. São Paulo, Paulinas, 1982.513p.
- FOUCAULT, M. *A Verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1996. 160p.
- FRANCISCO, C. *Introdução ao Velho Testamento*, Rio de Janeiro: JUERP,1979. 288p.
- FRANZ, Marie -Louse von. *Mitos de criação*. São Paulo: Paulus, 2003.
- FRAZER. J. G. *El folklore en el Antiguo Testamento*. México: Fondo de Cultura Economica, 1993. 647p.
- FRAZER. J. G. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Economica, 1994. 860p.
- FREIRE-MAIA, Newton *Criação e evolução*. Petrópolis: Vozes, 1986. 357p.
- FROMN, Erich. *A linguagem esquecida*. Uma introdução ao entendimento dos sonhos, contos e mitos. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. 190p.
- GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica Filosófica. Petrópolis: Vozes, 1987. 731p.
- GALLO, S. Transversalidade e educação pensando uma educação não disciplinar In: ALVES, N. & GARCIA, R.L. *O sentido da escola*. ALAVES, N. & GARCIA, R.L.(Orgs) 2ªed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. pp.17-41.
- GARMUS, L. Comunidade de Israel em crise: O exílio da Babilônia. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, nº15. pp.23-37. 1987.
- GARMUS, L. O imperialismo: estrutura de dominação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes /Sinodal, nº3. pp.7-20. 1989.
- GARMUS, L. Criação e história em Isaías 40-55. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, 2006, nº 89. p. 33-43.
- GARMUS, L. Criação e história em Isaías 40-55. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, 2006, nº 89. p. 33-43.
- GARMUS, L. Na crise do exílio se renova a esperança. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, No. 42, p. 46-54, 1994.
- GEBARA, Ivone. A dança de Eros ou o desejo é... *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/ São Leopoldo: Vozes e Sinodal, Nº38. pp.11-15. 2001.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1998. 323p.

- GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2001. 247p.
- GEERTZ, C. *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2001. 366p.
- GEERTZ, C. *Obras e vidas: O antropólogo como autor*: Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.
- GIBSON, John C. L. *Cananite myths and legends*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1978. p
- GILBERT, P. *Pequena história da exegese*. Petrópolis: Vozes, 1995. 206p.
- GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. 277p.
- GLEISER, Marcelo. *A dança do universo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOMES Jr, Guilherme Simões. Em: Roger Bastide e o Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Rev. bras. Ci. Soc. vol.16 no.46 São Paulo June 2001. Disponível em: www.scielo.br/scielo.pdf?script=sci_arttext&pid=s01026909200100200012. Acessado em 01/06/2007.
- GOMES, N. & SCHWARCS, L. *Antropologia e história*. Debate em região de fronteira. Belo horizonte: Autêntica, 2000. 194p.
- GORDON, Cyrus H. *Ugaritic literature*. A comprehensive translation of the poetic and prose texts. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1949. 148p.
- GORGULHO, Maria Laura. O novo eixo nas decisões da vida: a novidade deuteroisaiana. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis/ São Leopoldo, No. 42, p. 55-71, 1994.
- GOTTWALD, N. K. *As tribos de Iahweh*. Uma sociologia da religião de Israel liberto 1250-1050 aC. São Paulo: Paulinas, 1986. 932p.
- GOTTWALD, N. K. *Introdução socioliterária da Bíblia hebraica*. São Paulo: Paulinas, 1988.639p.
- GOTTWALD, N.K. O método sociológico no estudo do antigo Israel. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, Vozes. nº7 pp.42-55. 1987.
- GUNNEWEG, A. H. *Teologia bíblica do Antigo Testamento: Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. São Paulo: Loyola/ Teológica. 2005.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel*. Dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Teológica/ Loyola, 2005, 391p.
- GUTIERREZ, G. *A Força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1984. 328p.
- GUTIÉRREZ, J.L. Cativo e poesia – anotações sobre o Salmo 137. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, Nº43. pp.30-38. 1994.

- HAAG, E. Deus criador e Deus Salvador na Profecia do Dêutero-Isaías. In: *Deus no Antigo Testamento*. GERSTENBERGER, E. (org.) São Paulo: ASTE, 1981. pp.261-290.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. 397p.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. *La topografie Légendaire des évangilies em terre seinte*. Paris: Presses Universitaires de la France, 1971.
- HALBWACHS, Maurice. *Lês cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albim Michel, 1994.
- HARRINGTON, W. J. *Chave para a Bíblia*. A Revelação, a Promessa e a Realização. São Paulo: Paulus, 1985.654p.
- HARRIS, R.L., ARCHER Jr. G; WALTKE, B.K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. 1778p.
- HARTMAN, N. *La filosofia del idealismo alemán*. Buenos Aires: Sudamericana,1960. 350p.
- HASEL, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Rio de Janeiro: JUERP, 1987.121p.
- HEIDEL, A. *The Babyloniam Genesis*. Chicago: University Chicago Press. 1954. 153p.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte .I. Petrópolis: Vozes, 1998. 325p.
- HERSKOVITS, Melville J. *Antropologia cultural*. (Man and His Works) 3 Vols. São Paulo: Mestre Jou, 1969. 698p.
- HOWLEY, H.H. *A fé de Israel*. Aspectos importantes da fé do Primeiro Testamento. São Paulo: Editora Teológica, 2003. 286p.
- JESTIN, Raymond. La Religión Suméria. ELIADA, Mircea (Org). *Historia das religiones siglo vientiuno*. Las Religiones Antiguas. Vol.1. México: Siglo Vientiuno Ed,1977. ?p.
- JOHNSON, J. *História dos judeus*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1995. 683p.
- JORGE, J. S. *Cultura religiosa*. O Homem e o Fenômeno Religioso. São Paulo: Loyola, 1998. 139p.
- JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1983. 620p.
- JUNGLING, Hans-Winfried. O livro de Isaías. Em: VVAA. *Introdução ao Antigo Testamento*. ZENGER, Erich (org.). São Paulo: Editora Loyola, 2003. P.380-397.
- KAESEMANN, E. *Perspectivas paulinas*. São Paulo: Paulinas, 1985.181p.

- KEEL, O. UEHLINGER, C. *Deusas, deuses e símbolos divinos*. Novas percepções sobre a história da religião de Canaã e de Israel com base em fontes iconográficas até agora não pesquisadas. Haroldo REIMER (Trad.). Friburgo, Basileia, Viena: Herder, 1993. P.453-475.
- KEEL, Othmar; SCHROER, Silvia. *Eva–mutter alles labendigen*. Frauen–und Gottinnenidole aus dem Alten Orient. Fribourg: Academic Press Fribourg Schweiz, 2004.
- KEEL, Othmar. Do meio das nações: A bíblia como porta de entrada de Culturas antigas do Oriente Próximo. Em: Concilium. N° 257. Petrópolis:Vozes. p.10-21. 1995.
- KEITHLY, G. M. Christian collective memory and Paul’s Knowledge of Jesus. In: KIRK, A. & THATCHER, T. (Eds.). *Memory, tradition and text*: Semeia Studies, Atlanta, 2005. p.129-150.
- KELLER, Werner. Y la Biblia tenía razón. Para usos internos y didácticos solamente. Disponível em: www.holytrinitymission.org/book/spanish/bíblia_tênia-razon_keller.htm. Acessado em 09/06/2007.
- KELLEY, P.H. *Hebraico bíblico*. Uma gramática introdutória. São Leopoldo: Sinodal- IEPG, 1998. 451p.
- KERR, Guilherme. *Gramática elementar da língua hebraica*. Rio de Janeiro: JUERP,1980. 289p.
- KLEIN, R. *Israel no Exílio*. Uma interpretação teológica . São Paulo: Paulinas, 1990. 175p.
- KNIGHT, George A. F. *Exile and after*: Studies in Isaiah 40-55. London: Lutterworth Press, c1966.
- KONINGS, Johan. *A Bíblia nas suas origens e hoje*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, 263p.
- KRAMER, Samuel N. *Mesopotâmia, o berço da civilização*. Rio de Janeiro: LJOE, 1969. 153p.
- KRAMER, Samuel N. *Sumerian mythology*. New York: Harper & Brothers.1961. 130p.
- KÜNG, H.; MOLTMANN, J. Fundamentalismo: um desafio ecumênico. Em: *Concilium*, Petrópolis, v. 241, n. 3, 1992, 165 p.
- LADISLAO, Maria G. *As mulheres na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1995. 111p.
- LAMAS, Maria. *Mitologia geral*. O Mundo dos Deuses e heróis. Lisboa: Estampo, 1973.
- LASKI. H.J. *O Manifesto comunista de Marx e Engels*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1978. 148p.
- LE GOFF, J. *A História nova*. São Paulo: Martins Fontes,1998.
- LEICK, Gwendolyn. *Mesopotâmia: a Invenção da Cidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

- LEITE FILHO, T. da G. *As Religiões antigas II. História das Religiões*. Vol.2. Rio de Janeiro: JUERP, 1994. 184p.
- LEITE FILHO, T. da G. *As Religiões antigas*. Rio de Janeiro: JUERP, 1994. 184p.
- LÉVI-STRAUSS, C. A estrutura e a forma – reflexões sobre uma obra de Vladimir Propp. PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1984. pp.181-206.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. 366p.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. 456p.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1997. 93p.
- LIBÂNIO, J. B. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992. 477p.
- LOMBARD, Olga Fleury (rev.) *Israel e Judá. Textos do antigo Oriente Médio*. Trad. Benoni Lemos. São Paulo: Paulus, 2ª ed. 1995, 102p. (série: Documentos do Mundo da Bíblia - vol. 2).
- LOPES, Mercedes. Uma resumida narração de um grande trauma. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, 2006, nº 91. p. 53-56.
- LUCCIONI, G. *Atualidade do mito*. Vários autores. São Paulo: Duas Cidades, 1977. 250p.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos M. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. Em: *Estudos de Religião*. S. Bernardo do Campo, vol 14, p. 49-7, 1998.
- MAINVILLE, O. *A Bíblia à luz da história*. Guia de exegese histórico-crítico. São Paulo: Paulinas, 1999. 158p.
- MALINOWSKI, B. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Comercio y aventura entres los indígenas de nueva guine melanésica. Barcelona:Península, 1995. 512p.
- MALINOWSKI, B. *Magia, ciência e religião*. Perspectivas do Homem. Lisboa: Edições 70, 1988. 277p.
- MALINOWSKI, B. *Uma teoria científica da cultura*. Perspectivas do Homem. Lisboa: Edições 70, 1989. 174p.
- MAY, H. *Oxford Bible atlas*. London: Oxford University Press, 1983. 143p.
- MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia: 10000-586 a.C*. São Paulo: Paulinas, 2003, 554p.
- MAZZAROLLO, I. O Deus Nacional. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, Vozes/Sinodal. n.18. pp.9-26. 1994.

- MELLA, F. A. A. *Dos sumérios a Babel*. A Mesopotâmia, história, civilização e cultura. São Paulo: Hermus, s.d. 336p.
- MELLO, L. G. *Antropologia cultural*. Iniciação, teorias e temas. Petrópolis: Vozes, 2000. 526p.
- MENDENHALL, George. The hebrew conquest of Palestine. In: *VVAA. Biblical archaeologist*. Michigan: V. .25. n.3 . p. 66-87. Set. 1962
- MENDES, Paulo. *Noções de hebraico bíblico - Texto Programado*. São Paulo: Ed Vida Nova, 1983. 301p.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 662p.
- MESLIN, M. *A experiência humana do divino*. Fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Vozes, 1992. 360p.
- MESTERS, Carlos. Mito e rito na Bíblia. Em: *VVAA. Profecia e esperança*. Um tributo a Milton Schwantes. DRERER, Carlos et al. (org.). São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 86-93.
- METZGER, Martin. *História de Israel*. Trad. Nelson Kirst e Silvio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 1972, 213p.
- MIELIETINSKI, E. M. *A poética do mito*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987. 482p.
- MOLTMANN. Fundamentalismo e modernidade. Em: *VVAA. Concilium*. Petrópolis: Vozes, 241(3) Em: KÜNG, H.; MOLTMANN, J. Fundamentalismo: um desafio ecumênico. *Concilium*, Petrópolis, v. 241, n. 3, 1992.
- MOLTMANN, J. *Doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MOTTA, Márcia Maria Menendes. História e Memórias. Em: *MATTOS, Marcelo (org.). História – Pensar e viver*. Niterói: 2DH – UFF, 1997.
- MUELLER, E. *Teologia da libertação e marxismo*. Uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: IEPG e Sinodal, 1996. 301p.
- NAKANOSE, Shigeyuki, PEDRO, Enilda de P. A missão profética do povo sofredor. Uma leitura do quarto Cântico do Servo Sofredor: Isaías 52.13-53.12; *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, 2002, nº 73. p. 26-41.
- NESTI. A perspectiva fenomenológica. Em: *VVAA. Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- NORTH, Christopher R. *Isaiah - 40-55: Introduction and commentary*. London: SCM Press, 1959.

- NORTH, Christopher R. *Isaias - 40-55: Introduccion y comentario*. Buenos Aires: Aurora, La, .d.p. 454p.
- NORTH, Christopher R. *The second Isaiah: Introduction, translation and commentary to Chapters XL-LV*. London: Clarendon Press, 1964. 247p.
- NOTH, Martin. *El Mundo del Antiguo Testamento: Introduccion a las ciencias auxiliares de la...* Madrid: Cristiandad, 1976. (Biblioteca bíblica cristandad).
- NOUGAYROL, Jean La Religión Babilónica. *Historia das religiones siglo vientiuno*. Las Religiones Antiguas. Vol.1 MIRCEA ELIADE, M. (Org). México: Siglo Vientiuno Ed,1977. ?p.
- ORR, J. The Analysis e Diffcuties and perplexities of the critical hypothesis: The Priestly writing. The document. *In: The problem of the Old Testament. Considered With Reference to Recent Criticism*. New York: CSS, 1917. p.195-239 e p.299-377.
- OTTERMANN, Mônica. Defendendo a vida em meio a fracassos e catástrofes. Introdução a Jeremias 37-45. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, 2006, nº 91. p. 9-16.
- OTTERMANN, Mônica. As tribos de Israel e seus agentes de libertação. Os Voluntários e os/as líderes das lutas no livro dos Juizes. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, Nº55. pp.29-45. 1997.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007. 224p.
- PARKER, Geoffrey. *Atlas da história do mundo*. 4ª. Ed. Trad. Lília Astiz. São Paulo: Folha da Manhã, 1995.
- PATAI, Raphael. *O Mito e o homem moderno*. São Paulo: Cultrix. 1974. 310p.
- PEIXOTO, Fernanda. Diálogo interessantíssimo: Roger Bastide e modernismo. *Revista Brasileira das Ciências Sociais* v.14. n.40. Disponível em: www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v12n40/1711.pdf. Acessado em 01/06/2007.
- PEIXOTO, Fernanda. *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide* São Paulo: Edusp/Fapesp, 2000. 224p.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria I.P. Nostalgia do outro e do alhures: A obra sociológica de Roger Bastide. Em: *Roger Bastide – Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. pp.7-75
- PEREIRA, Nancy C. *Cotidiano sagrado e a religião sem nome: religiosidade popular e resistência cultural no ciclo de milagres de Eliseu*. 1998. 259p. Doutorado - DOUTORADO CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, São Bernardo do Campo, 1998.
- PEREIRA, Nancy C. De Olhos abertos: Erotismo nas novelas bíblicas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/ São Leopoldo: Vozes e Sinodal, Nº38. pp.135-146. 2001.

- PEREIRA, Nancy C. Sem Perder a ternura: Jamais! – De Homens Mal-amados e mulheres prisioneiras no amor. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes e Sinodal, N°37. pp.88-102. 2000.
- PIAZZA, W. *Introdução à Fenomenologia Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1983. 351p.
- PINTO, C.O. *Fundamento para exegese do Antigo Testamento*. Manual de Sintaxe Hebraica. São Paulo: Vida Nova, 1998.154p.
- PIXLEI, J. V. *A História de Israel a partir dos pobres*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001. 136p.
- PIXLEI, J. V. *Pluralismo de tradições en la religión bíblica*. Buenos Aires: La Aurora, 1971. 133p.
- PORATH, R. Adoração exclusiva a Javé no processo de inculturação em Israel. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, Vozes, n.41. pp.9-26.
- PRANDI, C. Perspectiva Antropológica. Em: VVAA. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990. pp.95-150.
- PRITCHARD, J. *Ancient near eastern texts*. New Jersey: Princeton University Press, 1955. 544p.
- PROPP, V. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1984. 225p.
- PURY, Albert de. *O Pentateuco em Questão*. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. PURY, Albert de (Org.). Petrópolis: Ed. Vozes, 1996. 323p.
- QUEIROZ, Maria I.P. Nostalgia do outro e do alhures: A obra sociológica de Roger Bastide. Em: *Roger Bastide – Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.?
- RAHNER, K. *Teologia e Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1972. 202p.
- RAVELET, Claude. *Bio-bibliographie de R. Bastide*. Disponível em: www.unicaen.fr/mrsh/bastidiana/BioBlio.htm. Acessado em 01/06/2007.
- REIMER, Haroldo. Não verás o corpo de Deus. Anotações sobre a corporeidade de YHWH na Bíblia Hebraica. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. São Leopoldo/Petrópolis: Vozes & Sinodal, N°38. pp.45-55. 2001.
- REIMER, Haroldo. Resenha de A Torah de Frank Crüsemann. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. São Leopoldo/Petrópolis: Vozes /Sinodal, N°23. pp.195-197. 1996.
- REIMER, Haroldo. Sobre economia no antigo Israel e no espelho de textos da Bíblia hebraica. Em: VVAA. *Economia no mundo bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. REIMER, Ivoni R. São Leopoldo : CEBI e Sinodal, 2006. p.7-32.

- REIMER, Haroldo. & REIMER, Ivoni. R. *Tempos de graça*. O Jubileu e as tradições Jubilares na Bíblia. São Leopoldo: SINODAL; Paulus: CEBI, 1999. 163p.
- REIMER, Haroldo. A serpente e o monoteísmo. Em: VVAA *Hermenêutica bíblicas: Contribuições ao I congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*/1 ed.Goiânia e São Leopoldo : UCG e Oikos, 2006, v.1, p. 115-120.
- REIMER, Haroldo. A tradição de Isaías. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, nº 89. p. 9-18. 2006.
- REIMER, Haroldo. Sobre a ética nos profetas bíblicos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, nº 77. p. 29-39. 2003.
- REIMER, Haroldo. *Toda a criação*. Bíblia e Ecologia. São Leopoldo: Oikos, 2006.
- RENDTORFF, R. A fórmula do Mensageiro e o dito do mensageiro. In: VVAA. *Profetismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985. pp.5-18.
- RENDTORFF, R. A História das Origens (Gn 1-11) no contexto da redação sacerdotal do Pentateuco. In: PURY, Albert de. *O Pentateuco em questão*. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. PURY, Albert de (Org.). Petrópolis: Ed. Vozes, 1996. pp.89-99.
- RIBEIRO, Osvaldo Luis. “Príncipe de ‘Elohim (és) Tu no meio de Nós”. Pesquisa Semântico-Fenomenológica do termo *nasi* na Bíblia hebraica. Em: *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo: Ano. XI. n. 43. Paulinas, pp.81-120. abr/jun. 2003.
- RIBEIRO, Osvaldo Luis. A Lembrança de minhas falhas. Reflexão sobre a estrutura mítico-literária de 1 Rs 17. Em: VVAA. *Economia no mundo bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. REIMER, Ivoni R. São Leopoldo : CEBI e Sinodal, 2006. p. 51-71.
- RIBEIRO, Osvaldo Luis. Bíblia e história: Narrativas mítico-literárias na Bíblia hebraica. Em: VVAA *Hermenêutica bíblicas: Contribuições ao I congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*/1 ed.Goiânia e São Leopoldo : UCG e Oikos, 2006, v.1, p. 211-220.
- RIBEIRO, Osvaldo Luis. Ela Não é a minha mulher. O programa religioso da Golah em Os 2, 4-15. Em: *Fragmentos da Cultura*. Goiânia: V.13, n.5. EdUCG, p. 1011-1046. set/out. 2003.
- RIBEIRO, Osvaldo Luis. Imagem e Forma: Análise Semântico-Fenomenológica de Tselem e demuth. Em: *Via Teológica*. Curitiba: n. 8. FTBR, p.103-128. dez. 2003.
- RIBEIRO, Osvaldo Luis. Resenha de as Linguagens da Experiência Religiosa. Em: *Caminhos*. Goiânia: EdUCG, p. 125-134. jan/jun. 2003.
- RIBEIRO, Osvaldo Luis. Vento tempestuoso: novas reflexões sobre Gn 1 e 2 a partir da - Fenomenologia. Em: *Revista Teológica Londrinense*. Londrina: n. 5. STAG-UNIFIL, p.103-170. 2003.
- RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Um estudo de ajustamento social Recife: MEC-Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais,1978.

- RICHARD, Pablo. Leitura popular da Bíblia na América Latina. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes /Sinodal, nº1. pp.8-25. 1988.
- RICHARD, Pablo. Bíblia: como Memória dos pobres. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, Nº1. pp.20-30. 1987.
- RIDDERBOS, J. *Isaias*. Introdução e comentário São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão: 1985. 515p.
- ROGRIGUES, Nina. *Animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Biblioteca Div. Científica, II. 1898-1900.
- ROSSI, L.A. Cativo da Babilônia: Uma crise Criativa. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, Vozes/Sinodal n.43. pp.39-43. 1994.
- SANT'ANNA, Elcio. A Antropologia Bíblica Cultural. *Visão Teológica*. Dourados/MS, 2005. Vol.1. nº.1. p.7-14. jan/fev – 2005.
- SANT'ANNA, Elcio. *A criação em suas formas literárias*. Uma averiguação da formas literárias dos mitos cosmogônicos em Gênesis 1.1-3. Rio de Janeiro, 1997. p. 58. [Monografia - Mestrado em Teologia -STBSB- RJ].
- SANT'ANNA, Elcio. A hermenêutica de Mircea Eliade dos mitos cosmogônicos. Em: *Incertezas*. Rio de Janeiro: FATERJ. v. 2, n.2 p. 64-75, jan/jun. 2007.
- SANT'ANNA, Elcio. *Apontamentos para uma historiografia religiosa e social da dinastia de Amri à colonização da Assíria*. São Paulo, 2005. 14f. [Monografia - Mestrado em ciências da Religião -UMESP- SBC]
- SANT'ANNA, Elcio. *Cosmologia escatológica do Dêutero-Isaias*. Uma averiguação do uso escatológico dos mitos cosmogônicos mesopotâmicos na profecia do Dêutero-Isaias. Rio de Janeiro, 1997. p. 61. [Monografia – Mestrado em Teologia - STBSB- RJ].
- SANT'ANNA, Elcio. *O mito cosmogônico no Antigo Testamento*. Estudos dos elementos para construção de uma Antropologia Bíblica Cultural. Rio de Janeiro, 2002. p. 364. [Dissertação - Mestrado em Teologia - STBSB- RJ].
- SANT'ANNA, Elcio. Para onde a gente vai? Profecia e contrapropecia em Jeremias 43, 1-8. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, 2006, nº 91. p. 83-87.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o nada*. Ensaios de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SCARLATERLLI, C. A camuflagem do Sagrado. *Revista de Teologia e Cultura*. Brasília, AESTE. nº 4. p.11-32. 1999.
- SCHIMIDT. H. H. Rumo à teologia do Pentateuco. In: PURY, A. *Pentateuco em questão*. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. PURY, Albert de (Org.). Petrópolis: Ed. Vozes, 1996. pp.289-299.

- SCHMIDT, W.H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994. 395p.
- SCHREINER, J. Os conceitos do povo de Deus. A antiga tradição de Israel. VVAA. *Palavra e mensagem*. SCHREINER, J. (ORG.). São Paulo, Edições Paulinas, 1978. pp.76-100.
- SCHULTZ, C. *História de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1977.
- SCHULTZ, C. Agitação In: HARRIS, R.L., ARCHER Jr. G., & WALTKE, B.K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- SCHWANTES, M. Jacó é pequeno (visão de Amós 7-9). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes /Sinodal, Nº1. pp.81-82. 1988.
- SCHWANTES, M. História de Israel. Dos inícios até o exílio. Em: *Mosaicos da Bíblia*. São Paulo, No. 7, p. 1-26, 1992.
- SCHWANTES, M. Caminhos da Teologia Bíblica. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, Nº24. pp.9-19. 1989.
- SCHWANTES, M. *História de los origenes de Israel*. Quito: 1998, 128p.
- SCHWANTES, M. Interpretação de Gn 12-25, no contexto da elaboração de uma hermenêutica do Pentateuco. *Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, Nº1. pp.37-49. 1987.
- SCHWANTES, M. *Projetos de esperança*. Meditações sobre Gênesis 1-11. Petrópolis: Vozes, 1989. 93p.
- SCHWARCS, L. História e antropologia: embate em região de fronteira. In: GOMES, N. & SCHWARCS, L. *Antropologia e História*. Debate em região de fronteira. Belo horizonte: Autêntica, 2000. pp.11-31.
- SCOTT. R.B.Y. *Os Profetas de Israel*. Nossos contemporâneos. São Paulo: Aste, ?. pp.135-158.
- SELLIN, E - FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento Vol I e II*. São Paulo, Paulinas, 1977. 369p e 461p.
- SICRE, J. L. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1999. 318p.
- SICRE, J. L. *Profetismo em Israel*. O profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996. 540p.
- SICRE, Jose Luiz. *A justiça social nos profetas*. Trad. Carlos Felício da Silveira São Paulo: Paulinas, 1990, 670p.
- SILVA, Sidney Antônio. Ser 'pasante' em São Paulo: prática ritual entre os imigrantes bolivianos. In: GOMES, N. & SCHWARCS, L. *Antropologia e história*. Debate em região de fronteira. Belo horizonte: Autêntica, 2000. 194p.
- SILVA, Sidney Antônio. *Virgem/ mãe/ terra*. Festas e Tradições Bolivianas na Metrôpole. São Paulo: HUCITEC/ FAPESP. 2003. 263p.

- SIMPSON, Thowmoro. *Linguagem, realidade e significado*. Rio de Janeiro: Francisco Alvez & São Paulo: EDUSP, 1976. 266p.
- SIQUEIRA, Tércio M. Segundo Isaías: O anúncio da permanente esperança. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, 2006, nº 89. p. 19-24.
- SPEISER, E. A. *Ancient near eastern texts* Princeton, 1950.
- SPEISER, E. A. *Genesis*. Introduction, translation, and notes. New York: Doubledy & Company. 1964. pp.3-28 (*The anchor Bible Commentary*).
- STEINMAN, J. *Livro da consolação de Israel e os profetas da* Sao Paulo: Ed. Paulinas, 1976. (Estudos bíblicos).
- STEINMAN, J. *O livro da consolação de Israel: e os profetas da volta do exílio / J. Steinmann*. São Paulo, Paulinas, 1976
- STURLUSON, Snorri. *EDDA em prosa*. Textos da Mitologia Nórdica. Tradução Marcelo Magalhães Lima. Rio de Janeiro, Editora Numen, 1993. 171p.
- THIEL, W. *Sociedade de Israel*. São Leopoldo: Sinodal, 1993. 158p.
- TOYNBEE, A. *Um estudo de história*. São Paulo: Ed Brasileira, 1953. 268p.
- TRINDADE, Liana M. S. *A produção intelectual de Roger Bastide*. Análise documentária e indexação. São Paulo: USP-IEB-CESA, 1985.
- TURNER, Victor. "Images and reflections: ritual, drama, carnival, film and spectacle in cultural performance". In: *The anthropology of performance*. New York: PAJ Publications, 1974. pp.21-32.
- TYLOR, Edward B. *Primitive culture: The origins of culture*. Vol. I. New York: Harper & Brothers Publishers, 1871.
- ULLMANN, R. A. *Antropologia: O homem e a cultura*. Petrópolis: Vozes, 1991. 328p.
- UNGER, M. *Arqueologia do Antigo Testamento*. São Paulo: IBR, 1985. 176p.
- VELASCO, J. M. *Introdução a la fenomenologia de la religion*. Madri: Cristiandad, 1995. P.46.
- VÉLEZ, N. A leitura bíblica nas Comunidades Eclesiais de Base. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Nº1 Petrópolis: Vozes /Sinodal, 1988. pp.26-43.
- von RAD, G. A realidade de Deus. In: VVAA. *Deus no Primeiro Testamento*. GERSTENBERGER, E. (org.) São Paulo: ASTE, 1981. pp.411-428
- von RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol I. São Paulo: ASTE, 1973. 482p.

- VVAA. *A Criação e dilúvio*, Segundo os textos do Oriente Médio Antigo. Documentos do Mundo da Bíblia -7. São Paulo: Ed. Paulinas, 1990, 124p.
- VVAA. *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- VVAA. *Introdução ao Antigo Testamento*. ZENGER, Erich (org.). São Paulo: Editora Loyola, 2003.
- VVAA. *Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes*. DREHER, Carlos A. DREHER et al (Orgs.). São Leopoldo: Oikos, 2006. p.289.
- WARFIELD, B.B. *The Biblical Idea of Revelation and Theories of Revelation. Revelation and Inspiration*. New York: Oxford Press, ?. pp.3-74.
- WATTS, J. W. *A distinctive translation of Genesis*. New Orleans: Eerdmans Publishing Company. ?.?p
- WELLHAUSEN, J. *Prolegomena to The history of Ancient Israel*, New York: Merian Books, 1975.
- WESTERMANN, Claus. *Creation*. Philadelphia: Fortress, 1974. 123p.
- WESTERMANN, Claus. *Isaiah 40-66: A Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1969. 429p
- WESTERMANN, Claus. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 1987. 202p.
- WHITEHOUSE, Owen C. *Isaiah - 40-56*. New York: Henry Frowde, s.d.p. 350p. (New century Bible, The).
- WIENER, Claude. *O Deutero-Isaías: O profeta do novo êxodo*. Sao Paulo: Ed. Paulinas, 1980. (Cadernos biblicos).
- WIGRAN, G. *The Englishmans Hebrew e Chaldee Concordance of the Old Testament*. Michigan: Zondervan, 1970. 1790p.
- WIT, Hans de. Caminho dum dia (Jonas 3,4). Jonas e memória social dos pequenos. Em: VVAA. *Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes*. DREHER, Carlos A. DREHER et al (Orgs.). São Leopoldo: Oikos, 2006.
- WOLFF. H. W. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1975. 336p.
- WOLFF. H. W. *Bíblia -AntigoTestamento-* Introdução aos escritos aos métodos de Estudo. São Paulo: Paulinas, 1982.?P.
- WRIGHT, G. E. *Atlas histórico Westminster de la Biblia*. El Paso: CBP, 1988. 133p.
- WRIGHT, G. E. *Biblical archaeology*. London: Wstminster Press, 1956. 200p.

YATES, K. M. *Nociones Esenciales del Hebraico Bíblico*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1984. 192p.

YOFRE, H.S. Diacronia : Os métodos histórico-críticos. Em: *Metodologia do Primeiro Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000. pp.73-108.

YOUNG, E.J. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1964. pp.53-236.

ZABATIEIRO, Júlio Paulo T. A Boa-Nova em Isaías 40-66. Um evangelho antes do Evangelho. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, 2006, nº 89. p.25-32.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Servos do Império – Uma análise da servidão no Dêutero-Isaías. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, No. 18, p. 9-26.