

**UNIVERSIDADE DE LISBOA**  
**FACULDADE DE LETRAS**



**Literaturas do Próximo Oriente Antigo na Bíblia**  
**Origens, Aliança e Sabedoria**

Joaquim de Jesus Marques

**Dissertação**

**Mestrado em: História e Cultura das Religiões**

**2015**

**UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS**



**Literaturas do Próximo Oriente Antigo na Bíblia  
Origens, Aliança e Sabedoria**

Joaquim de Jesus Marques, nº 50887

**Dissertação orientada  
pelo Professor Doutor José Augusto Martins Ramos**

**Mestrado em: História e Cultura das Religiões**



*Estela de Hamurabi e Papiro de Nash, dois antigos testemunhos das literaturas em apreço.*

## **Agradecimentos**

Para a elaboração do presente trabalho foi de importância decisiva a orientação do Professor Doutor **José Augusto Martins Ramos** que, com o seu imenso saber, disponibilidade total e rapidez inusitada na apreciação, correção e sugestões relativas aos *drafts* apresentados, me conduziu durante todo este percurso de iniciação ao posicionamento dos textos bíblicos no seu contexto histórico, geográfico, sociológico e cultural do Próximo Oriente Antigo.

Também devo realçar a importância para este trabalho das lições do Professor Doutor Luís Manuel de Araújo, que me proporcionaram uma importante abordagem à religião egípcia, e a excelente abordagem às religiões da Ásia feita pelo Professor Doutor António Barrento, bases importantes para aprendizagens necessárias e meios de reintrodução nas atividades académicas.

Aos Professores citados, aos restantes Professores e Diretor de Curso, à Faculdade de Letras, ao Exército Português (que suportou o valor das propinas) e à minha mulher e filhos que apoiaram e incentivaram o meu regresso às lides académicas, o meu sincero reconhecimento.

Joaquim Marques

## **Resumo**

Este trabalho tem como objetivo o estudo comparativo e situacional entre alguns temas e livros bíblicos e temas semelhantes tratados pelas literaturas do Próximo Oriente Antigo, nomeadamente as sumérias, acádicas, ugaríticas e egípcias.

Os mitos de origem são o tema do primeiro capítulo, sendo tratados, de seguida, temas como a aliança entre Yahweh e o povo de Israel, tal como é descrita nos livros do Êxodo e Deuterónimo e a respetiva comparação com os tratados de vassalagem hititas. A finalizar, é abordada a grande área da literatura sapiencial e a sua base humanista em todas as literaturas em apreço.

## **Abstract**

The aim of this work is to make a comparative and contextual study between specific subjects addressed by biblical books and by Ancient Near Eastern texts - particularly the sumerian, akkadian, ugaritic and egyptian.

The origin myths are discussed in the first chapter. Subsequently, themes such as the covenant between Yahweh and the Israel people, as it is described in the books of Exodus and Deuteronomy, as well as their respective comparison with the hittite vassal treaties are addressed. Finally, the large area of the wisdom literature and its humanistic basis are evaluated in the considered texts.

## SIGLAS

De modo a simplificar as citações, sobretudo dos livros bíblicos, pela frequência das suas ocorrências, serão usadas as seguintes siglas:

Dt Deuterónimo

Ecl Eclesiastes ou Qohélet

Ex Êxodo

Gn Génesis

Jb Job

Js Josué

Jz Juízes

Lv Levítico

Ne Neemias

Nm Números

2Pe 2.<sup>a</sup> Carta de Pedro

Pr Provérbios

1Rs 1.<sup>o</sup> Livro dos Reis

2Rs 2.<sup>o</sup> Livro dos Reis

Sb Sabedoria

Sir Ben Sira

Sl Salmos

1Ti 1.<sup>a</sup> Carta a Timóteo

Tit Carta a Tito

ANET Ancient Near Eastern Texts – *Relating to the Old Testament*

Ham Código de Hamurabi

## ÍNDICE

<b>Agradecimentos.....</b>	<b>3</b>
<b>Resumo.....</b>	<b>4</b>
<b>SIGLAS.....</b>	<b>5</b>
<b>Introdução .....</b>	<b>7</b>
<b>I – ORIGENS .....</b>	<b>13</b>
1 - Mito e Mitos .....	13
2 – Mitos de Origem: A Criação do Universo .....	18
3 – Mitos de Origem: A criação do Homem.....	27
4 – Intervenções divinas na história da Humanidade .....	34
O Dilúvio .....	34
A Torre de Babel.....	41
<b>II – A ALIANÇA.....</b>	<b>44</b>
1 – a Aliança nos textos bíblicos e os tratados de vassalagem hititas .....	44
2 - Cláusulas do tratado .....	50
3 - Corpo legislativo .....	52
<b>III - A SABEDORIA.....</b>	<b>62</b>
1 - Literatura Sapiencial.....	62
2 - Hinos e Preces .....	73
3 - Sofrimento individual .....	82
4 - Sofrimento Comunitário .....	88
5 - Pecado e sofrimento .....	92
6 - Incompreensão perante situações de sofrimento .....	94
7 - A precaridade da vida humana .....	99
8 – Provérbios .....	101
<b>IV - CONCLUSÃO .....</b>	<b>109</b>
<b>Bibliografia consultada.....</b>	<b>113</b>

## **Introdução**

O objeto do presente trabalho consiste numa introdução ao estudo da história e processo de composição dos textos da Bíblia hebraica tendo em conta, nomeadamente, as condições específicas da vida e história do povo hebreu, da sua constituição e vicissitudes da sua existência, bem como da sua vivência num espaço, tempo e ambientes culturais bem determinados.

É a relação entre a literatura produzida pelo povo hebreu e as literaturas produzidas pelos povos do espaço comum, que se passará a designar por Próximo Oriente Antigo, em especial Sumérios, Acádicos, Hititas, Cananeus (Ugarit) e também Egípcios, que se irá procurar compreender, a fim de melhor se poderem enquadrar os textos da Bíblia hebraica na história e cultura não só do povo que lhe deu origem mas também dos povos do espaço atrás referido, compreendendo assim melhor quer a sua génese e história literária quer o processo de composição e as influências recebidas das culturas vizinhas.

Dada a grande dimensão e os diferentes géneros literários das literaturas em questão, quer as bíblicas quer as não bíblicas, irão ser abordadas as que dizem respeito às origens, quer do mundo quer do homem, dominadas, em todos os casos, pelos «mitos de origem», as que dizem respeito à «sabedoria» e as que se enquadram no tema da «aliança» ou alianças, entre Yahweh e o povo hebreu no caso da Bíblia, entre um rei poderoso e um vassalo, nos casos restantes, privilegiando-se, neste caso, a comparação com os tratados de vassalagem hititas.

Apesar da sua importância, não serão abordados os oráculos e literaturas proféticas, quer bíblicas quer não bíblicas, por uma questão de opção e prioridade, dada a dimensão pretendida para o presente trabalho.

Trata-se, contudo, de um estudo mais em extensão do que em profundidade a fim de permitir uma compreensão mais alargada dos textos bíblicos no meio ambiente histórico, geográfico e socio cultural em que foram produzidos.

Em termos metodológicos ir-se-á proceder a uma análise e comparação de conteúdos e, quando relevante, de formas, não se abordando os textos nem de um ponto de vista filológico nem exegético. A comparação dos temas abordados e a especificidade da respetiva abordagem constituirão o ponto central deste percurso.

Se é fácil calcular que qualquer povo é influenciado pela cultura e modo de vida dos povos vizinhos, o povo hebreu produziu um manancial literário que, pelo menos para não especialistas, parece mais significativo do que o das civilizações circunvizinhas, nomeadamente em quantidade e diversidade, apesar de a dimensão e força deste povo ser bem

menor. Por outro lado, sendo escritos mais recentes, pelo menos na sua redação final, a preservação dos mesmos, devida ao seu contínuo uso quer na liturgia quer na instrução, não só por parte do povo hebreu mas também, na era cristã, pelos próprios cristãos, aliada ao facto de estarem escritos numa língua e com um alfabeto conhecidos sem interrupção, fez com que os escritos bíblicos não tivessem estado subterrados e desaparecidos ao longo de milénios, como aconteceu com os dos outros povos do Próximo Oriente Antigo.

Mesmo para quem aceita o conceito de «inspiração divina» para a Bíblia, esta é tida como bem diferente de outras «revelações» em que quem revela tem, normalmente, um papel mais ativo e preponderante do que no caso dos autores bíblicos, que escrevem em tempos diferentes, com géneros literários diferentes, de acordo com as «necessidades» dos tempos vividos. É a própria história do povo que é fundamento e parte integrante dessa «revelação».

As descobertas, sobretudo a partir do século XIX, do espólio literário das civilizações que rodearam a Palestina dos tempos bíblicos e anteriores, desde Ugarit à Babilónia, têm vindo a proporcionar aos especialistas um tesouro incontestável para a compreensão e reconstituição histórica das civilizações a que dizem respeito e, por ricochete, para melhor entendimento da literatura, mais bem conservada, da cultura hebraica.

Talvez hoje se falasse em pelágio (se nos colocássemos no tempo da composição dos textos mais recentes), ao serem confrontados alguns relatos bíblicos com relatos mais antigos, sobre temas idênticos, como por exemplo a criação, o dilúvio etc. Parece ser comum entre os especialistas que não se trata de influência direta e imediata mas, mais provavelmente, de influência indireta com base em tradições e relatos que circulavam, preponderantemente pela oralidade própria destas sociedades, embora não seja de excluir, em muitos casos, o contacto dos autores bíblicos com materiais escritos, particularmente durante a sua estadia na Babilónia, durante o exílio ordenado por Nabucodonosor, no século VI aC. Efetivamente foi durante e após este período, grandemente traumático para o povo hebreu, que este produziu importante literatura, quer nova quer reinterpretação da sua história, à luz deste acontecimento. Foi neste período que os autores retomaram os escritos anteriores e lhes deram a redação final, retocando esses textos com a nova ótica resultante do desastre nacional interpretado como resultado da quebra, por parte do povo, da «Aliança» que Deus havia estabelecido com Israel, no Sinai, aquando da grande teofania descrita no livro do Êxodo, onde é atribuído a Moisés um contacto direto com Yahweh, facto que, juntamente com a Lei que lhe transmitiu, é o acontecimento fundante, por excelência, da identidade de Israel como nação.

De qualquer modo será sempre necessário acentuar bem a *acomodação* operada pelos autores bíblicos, enquadrando na sua visão teológica monoteísta todos os referenciais que foram beber a outras culturas.

Importa referir aqui, ainda que sumariamente, uma questão relevante para o estudo da história literária dos textos bíblicos e da sua redação final, em particular dos primeiros cinco livros conhecidos pelo termo grego Pentateuco ou pelo hebraico Torah: trata-se de uma hipótese de redação final de alguns livros a partir de textos pré-existentes, conhecida pela «Teoria das Fontes».

Quando começaram a ser aplicadas aos textos bíblicos as ferramentas hermenêuticas existentes, nomeadamente o método histórico-crítico e comparativo, ressaltou aos olhos dos estudiosos que a redação final de muitos dos livros bíblicos representava o trabalho de um redator que se havia servido de diferentes textos parciais e de outras tradições que o mesmo redator final havia organizado de modo consistente numa obra concluída.

Uma das primeiras evidências desta teoria era dada pelos dois relatos da criação inseridos no início do livro do Génesis os quais não apenas usam diferentes nomes para se referir a Deus, mas também fazem relatos paralelos da criação com conteúdos diferentes e com finalidades diferentes. Se o capítulo primeiro usa o termo *Elohim* para se referir a Deus, os capítulos dois e três usam o nome de Deus *Yahweh/Elohim*. Para além desta particularidade são também evidentes as diferenças de intenção e de mensagem a transmitir aos leitores: criação em seis dias com santificação do sétimo porque também Deus assim procedeu, no primeiro capítulo; descrição da desobediência humana aos preceitos divinos e consequente castigo e reformulação dos planos divinos relativamente ao homem (sofrimento e morte) nos capítulos dois e três.

Os autores apelidaram de *Sacerdotal* a tradição ou escola que deu origem ao texto do capítulo primeiro e de *Javista* à tradição dos capítulos dois e três. Para além destas foram ainda identificadas as tradições *Eloísta*, que usa predominantemente o nome de *Elohim* para se referir a Deus e uma grande tradição *Deuteronomista* que será responsável não só pela composição do Deuteronomio, o quinto livro do Pentateuco, mas também por uma vasta coleção de escritos, pós-exílicos, de reflexão sobre as causas e consequências sobretudo do exílio babilónico, mas também da queda do Reino do Norte, Israel.

Esta teoria, que teve o seu apogeu com J. Wellhausen (1848-1918), sempre teve os seus detratores e conheceu os seus principais opositores com a *escola escandinava*, em especial

Ivan Engnell, em meados do século XX<sup>1</sup>, não considerando os biblistas atuais que tenham existido estas fontes escritas separadamente, devendo ter existido muitas mais tradições de que os redatores finais se puderam ter servido, mas não escritos completos divididos em quatro obras que depois foram desmembradas e reelaboradas<sup>2</sup>.

De qualquer modo a tradição *Sacerdotal*, ligada aos sacerdotes do Templo de Jerusalém, estará presente em muitos dos textos que se referem às leis que regulam as oferendas e os sacrifícios, à unicidade do templo e do culto, às contribuições para o templo. De facto, não tendo sido restaurada a monarquia após o regresso do exílio, o poder da classe sacerdotal e a sua imagem como garante da unidade do povo foi sendo estabelecido progressivamente.

A estrutura que foi dada a este estudo tem a seguinte constituição: é apresentado um capítulo inicial onde se pretende caracterizar o conceito de mito no contexto das literaturas do Próximo Oriente Antigo. Sendo os três capítulos seguintes dedicados à comparação de textos relativos aos mitos de origem, mereceu toda a atenção esta caracterização, uma vez que, até tempos recentes, os mitos eram conotados, depreciativamente, com erros de diversa índole, que não deviam merecer a atenção dos «sábios» ou filósofos, no seu sentido etimológico, porquanto não eram portadores de verdades, pois não possuíam estrutura lógica nem usavam o método hipotético-dedutivo.

Os mitos abordados dizem respeito, genericamente, às origens, ocorridas em tempos primordiais por intervenção de divindades, nomeadamente do universo e do homem. O homem, porém, merece um destaque especial porquanto, com maior evidência nos relatos bíblicos, não foi criado já «completo», isto é, com todas as aquisições que a cultura proporciona e que o autor conhecia, mas foi sendo alvo de outras intervenções subsequentes, quer para a divindade lhe fornecer ensinamentos diversos, como os relativos ao vestuário e ao conhecimento, quer para sancionar comportamentos desviados. Assim, depois de se tratarem os mitos relativos às cosmogonias e antropogonias serão também abordados os que descrevem um dilúvio castigador bem como a confusão das línguas.

---

<sup>1</sup> Cf. C. R. North, *Pentateuchal Criticism*, pp. 63 ss.

<sup>2</sup> Cf. A. De Pury e Th. Römer, *Le Pentateuque en Question*, pp. 9-80, onde realçam : «Ce n'est qu'avec la parution des livres de Schmid et de Rendtorff que la crise éclata au grand jour et que plus personne ne pouvait désormais échapper au constat que "sous sa forme rigide, tout au moins, l'hypothèse documentaire (...) est intenable"» p. 55 ; R. RENDTORFF, *L'Histoire Biblique des Origines* pp. 83-94. Concretamente, na p. 84 : «Je conteste qu'il soit plausible d'admettre l'existence de "sources" indépendantes *écrites*, qui auraient d'abord existé chacune pour elle-même et qui n'auraient été agencées ensemble qu'au cours d'un stade rédactionnel secondaire». IDEM, *Introduction à L'Ancien Testament*, pp. 267-278.

O tema da Aliança, estabelecida por iniciativa de Yahweh com o «seu povo», Israel, que aparece de forma recorrente sobretudo nos livros do Êxodo e Deuteronómio e a sua comparação, na sua estrutura geral, com os tratados de vassalagem hititas, será abordada de seguida.

Finalmente é tratado o grande tema da literatura sapiencial, nos seus diferentes géneros, que ocupou a mente e a criatividade de inúmeros autores que a sistematizaram, quer em Israel quer nos restantes povos do Próximo Oriente Antigo, pois muita desta sabedoria, colocada em forma escrita por um indivíduo era, em muitos casos, nomeadamente nos provérbios, o fruto de múltiplas contribuições e do fundo cultural global da sociedade em que estava inserido.

Outros temas poderiam ser abordados, merecendo especial destaque a literatura profética pela relevância que ocupa quer na Bíblia, quer nas culturas mais próximas de Israel como o Egito, a Mesopotâmia e Canaã. Não se pode, no entanto, afirmar que o conceito de «profetismo» seja uma entidade gnosiológica unívoca. Na realidade ele abrange um vasto campo de experiências humanas e de tipologias diferenciadas que vão desde a magia à mística, à escatologia e, de uma forma bem demarcada quer na Bíblia quer no Egito, à área da justiça social e da proteção dos mais desfavorecidos.

Esta literatura, pela sua origem muitas vezes ligada à adivinhação e à pretensão de comunicar com o divino, é frequentemente conotada com a mera previsão do futuro. As técnicas para chegar a este conhecimento antecipado do que vai acontecer são variadas, incluindo a adivinhação, a magia, o videntismo, o êxtase, o sonho ou o oráculo recebido diretamente da divindade. No entanto, talvez a maior importância do profetismo resida na sua vertente social, ao fazer a denúncia e propostas de correção de erros do presente bem como a apontar para um futuro desejável e promissor, sem contratempos, injustiças ou exploração. Em vez da «previsão do futuro», o que faz é apontar pistas para a sua concretização. Esta via leva frequentemente a uma perspetiva escatológica e messiânica. Tanto a literatura profética bíblica como a egípcia falam de um futuro melhor, onde as aflições dos tempos presentes serão solucionadas de uma forma mais ou menos utópica, nomeadamente através da ação de um «messias» cujo aparecimento futuro se profetisa. É o caso, por exemplo, do capítulo 11 do livro de Isaías, que fala de um «reino messiânico» onde «o lobo habitará com o cordeiro» (Is 11,6). É o caso, também, das Profecias de Neferti onde, depois da descrição das convulsões internas ocorridas no primeiro período intermediário e de todo o caos gerado nessa altura é

anunciado o aparecimento de um rei salvador, vindo do sul, «justo de voz», onde tudo será reparado, porque «a ma'at regressará ao seu lugar e o mal será atirado fora»<sup>3</sup>.

A inclusão de um capítulo sobre esta matéria iria, no entanto, alargar em demasia o âmbito deste trabalho, pelo que se decidiu não o incluir.

---

<sup>3</sup> Cf. «As Profecias de Neferti», em, Telo Ferreira Canhão, *Doze Textos Egípcios do Império Médio*, p. 165. Na verdade não se trata de uma previsão ou de um desejo projetado num tempo futuro. Na época em que foi escrito este texto, Império Médio, estes factos já haviam ocorrido. No entanto o autor posiciona-se em tempos mais recuados, «predizendo-os».

# I – ORIGENS

## 1 - Mito e Mitos

O termo *mito* é usado correntemente, mesmo em trabalhos especializados, para significar coisas diferentes, pois a palavra foi adquirindo múltiplos sentidos ao longo da história da cultura. Os autores que avançam uma definição de mito são normalmente muito cautelosos, começando por apresentar as dificuldades para a elaboração de uma definição que abranja todos os contextos em que o termo foi ou possa vir a ser usado.

Robert Oden, após analisar algumas propostas de definição apresentadas por alguns autores, entre os quais Mircea Eliade e Paul Ricoeur, conclui que, apesar do desacordo e do aparente caos, o material apresentado como mito deve possuir as seguintes características: ser uma história; pertencer a uma tradição transmitida, por princípio, oralmente; deve lidar com um personagem ou personagens que não sejam simples seres humanos; tratar de factos passados em tempos primordiais ou muito remotos<sup>4</sup>. Mircea Eliade apresenta a seguinte definição como a menos imperfeita e mais lata: «o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos “começos”».<sup>5</sup>

O objeto do mito será uma narrativa dos começos de algo, de uma «criação», da maneira como algo teve o seu princípio, como começou a existir, quer se trate de todo o universo quer apenas de algo mais circunscrito. Deve, no entanto, ter-se passado em tempos primordiais e com intervenção de seres sobrenaturais.

Na nossa cultura ocidental, herdeira da cultura grega, cedo foi concedido ao mito um sentido pejorativo, em termos intelectuais, uma vez que a forma como um mito transmite a sua mensagem não decorre de um raciocínio hipotético-dedutivo. É o *logos* dos gregos, identificado com o factual, a esvaziar o *mythos* como forma errónea de pensamento, não histórica, sem atender à sua função simbólica e às suas mensagens metafóricas. No início do cristianismo era visto até como perigoso para a fé cristã todo o imaginário que os mitos gregos e romanos transmitiam através das respetivas literaturas, considerados mitos pagãos. O próprio Novo Testamento cristão contribuiu para isso, na medida em que foi usada a palavra *mythos* para se referir a fábulas, «engenhosas», «de velhas», ou judaicas<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Robert Oden, *Myth and Mythology*, p. 949.

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *Aspectos do Mito*, p. 12.

<sup>6</sup> Cf. Bíblia em: «Bible Works»: 2Pe 1,16: σεσοφισμένοις μύθοις - Fábulas engenhosas; 1Ti 4,7: γραώδεις μύθους - Fábulas de velhas; Tit 1,14: Ἰουδαϊκοῦς μύθοις - Fábulas judaicas.

Ora o mito encerra sempre em si uma atividade criadora no domínio da sobrenaturalidade. Explica o atual pelo que se passou em tempos primordiais, nas origens, quando as várias facetas do mundo estavam em construção. É pois uma história sagrada, daí derivando a sua veracidade<sup>7</sup>.

O termo «etiologia», apesar de ser mais conhecido no campo da medicina, é, no entanto, um conceito cujo campo de aplicação é muito mais vasto. Aplica-se a qualquer «estudo de causas», sendo muito importante no estudo do mito. É que, muitas vezes, o mito é exatamente uma explicação etiológica de determinados fenómenos observados no quotidiano, nomeadamente aqueles que são de mais difícil compreensão, como a origem do universo, a morte, muitos dos fenómenos naturais, etc.

O mito encontra-se numa dimensão diferente do pensamento logico-dedutivo, «o mito é a expressão metafórica ou simbólica e aproximada duma verdade que não pode ser percebida na sua totalidade pela mente humana, mas só intuída vagamente, sem alcançar nunca uma expressão adequada e absoluta; por isso, essa expressão permanece aberta e inesgotável. Está convencido (o mitógrafo) de que a verdade das coisas e da vida humana é muito mais profunda do que aquilo que a linguagem pode exprimir e põe os seus recursos ao serviço de tal verdade»<sup>8</sup>. Por outro lado, Armindo Vaz também coloca ênfase no facto de que o mito manifesta todo o seu significado na sua globalidade, não nos aspetos parcelares que o compõem.

Talvez os mitos mais conhecidos sejam os relacionados com a origem do universo e do homem, conhecidos como «mitos de origem». Porém para autores como Mircea Eliade o «mito de origem» diz respeito à origem de qualquer coisa que se esteja a explicar, relata uma situação nova, que não era assim desde o início. Estes mitos de origem completariam assim os mitos cosmogónicos, contando as transformações que se seguiram, quer para melhor quer para pior<sup>9</sup>.

Existem várias teorias que tentam explicar o mito de uma forma abrangente. Robert Oden<sup>10</sup> enumera as sete seguintes: o evemerismo, que explica os mitos como histórias de heróis humanos e reis que, no decorrer dos tempos, se foram deificando; O mito como tentativa de explicação das realidades circundantes, num estádio pré-científico; O mito como uma expressão de mentalidade «mitopoiética», pré-lógica, emocional e expressiva; O mito

---

<sup>7</sup> Mircea Eliade, *op. Cit.*, p. 13.

<sup>8</sup> Armindo Vaz, *Pentateuco*, p. 78.

<sup>9</sup> Mircea Eliade, *op. Cit.*, p. 25.

<sup>10</sup> Robert Oden, *op. cit.*, pp 950-955.

como sustentáculo do ritual, sendo o seu estudo inseparável das formas rituais que o acompanham; o mito como dimensão social: histórias tradicionais agregadoras de grupos e povos, dando-lhes identidade própria; mito como expressão do inconsciente humano, na aceção freudiana e mito na «análise estrutural» de Claude Levi-Strauss. Oden, porém, é de opinião que algumas são para ignorar, enquanto outras contêm importantes elementos para o estudo e compreensão dos mitos e da sua mensagem. Se uma teoria, só por si, não é capaz de explicar todos os mitos, no seu conjunto contêm elementos que são de importância decisiva para uma compreensão de cada mito no seu contexto próprio.

Neste estudo ir-se-ão abordar as mitologias do Próximo Oriente Antigo, em especial as mesopotâmicas e egípcias, e identificar as repercussões destas no mito de origem bíblico, descrito nos onze primeiros capítulos do livro do Génesis. Constituindo estes capítulos uma forma de introdução à história do povo hebreu, iniciada no capítulo doze do mesmo livro, a forma mítica das origens aí descritas não tem a mesma coerência e ordenamento das outras mitologias, sendo preocupação maior dos autores, para além da sua interpretação das origens, o preenchimento do espaço temporal desde as origens, nos tempos primordiais, até à época fundante do povo, com Abraão.

A mitologia egípcia é influenciada pela vivência real do povo do Nilo, com a sua organização faraónica, sendo os deuses pensados à semelhança do seu representante, o faraó. A criação é obra de uma figura única e suprema, origem dos deuses e do universo. Apesar da existência de variantes na descrição das origens, atribuindo-as a diferentes deuses que utilizaram diferentes métodos criativos, estas não representariam, propriamente, doutrinas diferentes mas sim versões mais elaboradas e atualizadas da mesma realidade. Pode dizer-se que a versão seguinte não desdiz a anterior, apenas a interpreta com novos dados.

No que diz respeito ao caso particular da criação do homem, a mitologia egípcia considera que este foi criado por bondade divina, para usufruir dos bens terrenos colocados à sua disposição, com a obrigação, apenas, de contribuir para a manutenção da ordem e da estabilidade do universo contra as forças caóticas e destruidoras que ameaçam essa estabilidade e ordem. Esta visão do homem egípcio representa «a versão otimista do homem como destinatário feliz da cosmogénese»<sup>11</sup>.

As mitologias mesopotâmicas sofreram as influências da especificidade da história e da natureza da sua implantação geográfica. Desde logo os povos que as criaram eram heterogéneos na sua origem, na sua língua e na sua cultura. As mudanças políticas implicavam um regime diferente do anterior, «sendo a relação técnico-civilizacional com a

---

<sup>11</sup> José Augusto Ramos, «Mitos das origens no próximo oriente antigo», p. 83.

natureza uma tarefa sempre inacabada e sujeita a imprevisíveis reviravoltas»<sup>12</sup>. Acresce ainda que o tempo durante o qual se desenvolveu toda a obra literária mesopotâmica durou milénios e toda a temática abordada numa determinada época foi sendo retomada e desenvolvida em épocas posteriores, com novas respostas para velhos problemas. À semelhança do Egipto, a literatura mitológica mesopotâmica define não só a identidade política e institucional dos povos que as criaram, mas também as suas práticas litúrgicas e culturais: «poderíamos quase dizer que a mitologia mesopotâmica, para além de conter uma súplica do seu pensamento teológico e simultaneamente humanístico, representa bem o espírito da Mesopotâmia em oração»<sup>13</sup>.

Nos mitos de origem mesopotâmicos a criação não é atribuída a um deus todo poderoso, que ocupa o nível superior do respetivo panteão, mas a um deus intermédio cujas características de *engenho e arte* lhe conferem essa responsabilidade. Não atua, porém, de forma autónoma e isolada mas sim no respeito pelo poder instituído pela assembleia dos deuses, usando uma competência delegada. É este saber e esta técnica que são utilizados para a criação do homem. Este, na mitologia mesopotâmica, não foi criado para usufruir dos bens terrenos num «paraíso terreal», mas sim com a missão de trabalhar para suprir as necessidades dos deuses. Esta incumbência árdua e constante que impende sobre os homens é uma das características mais marcantes do pensamento mesopotâmico sendo a função praticamente exclusiva dos mesmos. No entanto, esta situação não conduz a uma atitude totalmente negativa e ressentida do homem contra os deuses, «pelo contrário, o trabalho do homem exprime a consciência mítica, isto é intensa e assegurada, de que disso depende a sobrevivência de todo o universo e até os deuses estão incluídos dentro deste círculo de solidariedade dependente. A tarefa humana é considerada árdua mas empolgante»<sup>14</sup>.

Na mitologia de Canaã o tema das origens não tem o desenvolvimento das suas congéneres egípcia e mesopotâmica, talvez por falta de documentação, dado que os materiais de escrita utilizados eram mais perecíveis que os da Mesopotâmia. A grande proximidade relativa à literatura e mentalidade bíblica manifesta-se mais noutras áreas, como a descrição dos atributos de Deus e na literatura sapiencial.

Na Bíblia constata-se uma situação intermédia e de equilíbrio entre a conceção egípcia da criação do homem, tipicamente hedonista e a conceção mesopotâmica em que o homem foi

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 84.

criado para substituir os deuses menores nos trabalhos agrícolas e outros, que já estavam cansados desses afazeres e ameaçavam com uma total paralisação<sup>15</sup>.

Dada a unidade histórico-cultural do Próximo Oriente Antigo com a Bíblia é normal que os mitos de origem transmitidos pelas literaturas aí produzidas tenham inspirado alguns relatos bíblicos afins, o que aconteceu de modo especial com as literaturas mesopotâmicas.

---

<sup>15</sup> Cf. «Poema de Atrahásis», em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux faisait l'homme*, p.532.

## 2 – Mitos de Origem: A Criação do Universo

A Bíblia hebraica tem, no seu início, um livro que começa com um capítulo no qual se descreve a criação do universo material, dos seres vivos e do homem. Trata-se do Livro do Génesis, que foi colocado no início do conjunto bíblico não porque seja o de redação mais antiga mas exatamente porque relata o início de tudo. Este relato foi tomado à letra por muitos e em diferentes épocas (ainda hoje por algumas comunidades), mas é óbvio para os estudiosos que se trata de um relato mítico, que apenas pretende explicar o mundo como ele se apresentava aos autores dos relatos, bem como aos redatores (compiladores) finais do texto.

O seu tema fundamental, do ponto de vista teológico, é o tema da criação. Tudo o que existe é obra do Deus único, Yahweh, que o criou pela palavra, num tempo primordial, longínquo, dispondo tudo tal qual como se encontra hoje, através de processos de criação e de separação dos diversos elementos, até resultar algo ordenado e com sentido, após o estado caótico original: «a terra era informe e vazia, as trevas cobriam o abismo e o sopro de Deus (*ruah 'elohîm*) movia-se sobre a superfície das águas» (Gn 1, 2-3).

Este sopro ou vento de Deus foi traduzido frequentemente por «espírito» de Deus, como princípio criador subjacente aos atos criadores que se seguem. Porém a tradução literal da expressão hebraica *ruah 'elohîm* é *vento de Deus* que pode significar *vento forte* (desempenhando aqui a palavra *'elohîm* a função superlativante)<sup>16</sup>, vento este que tinha por finalidade a secagem das águas primordiais e caóticas a fim de permitir o começo das obras subsequentes.

É hoje aceite pelos principais especialistas da exegese e da hermenêutica bíblicas que este relato mítico se prolonga até ao fim do capítulo décimo primeiro do livro do Génesis, sendo que a criação se vai completando, aperfeiçoando, ganhando progressivamente as características observadas ao tempo, através de episódios variados e de recursos diversos, até desembocar no tempo histórico dos patriarcas hebreus, no capítulo décimo segundo. Efetivamente todos os relatos dos primeiros onze capítulos se situam num tempo primordial, mítico, sem personagens históricos, sendo esses relatos muitas vezes de cariz etiológico, procurando proporcionar explicações para o tempo do autor, de difícil compreensão ou aceitação, através de histórias colocadas nas origens ou tempos muito antigos, elaboradas para esse fim.

Vivendo o povo israelita num determinado contexto cultural, nomeadamente entre os egípcios e os povos do Próximo Oriente Antigo, é natural que tenha absorvido muito do

---

<sup>16</sup> Cf. Armino Vaz, *Pentateuco*, p. 101.

material mítico próprio desses povos e que o tenha incorporado, adaptando-o à sua especificidade, nos seus próprios escritos. Assim, com as descobertas arqueológicas recentes, séculos XIX e XX, de textos diversos desses povos, foi possível aos estudiosos dos textos bíblicos detetar semelhanças, em muitos relatos, entre as histórias bíblicas e as outras, relativas a contextos e a problemáticas idênticos.

Podemos dizer que um dos temas mais em relevo é o das origens, o correspondente às perguntas sobre a origem das coisas, do homem, do universo, da terra e de tudo o que esta contém, do porquê de as coisas serem como são. Todas estas questões e outras afins irão ser englobadas no que habitualmente se chama mito de origem.

O livro do Génesis abre, como foi dito, não com um, mas com dois relatos de criação. O primeiro relato corresponde ao texto compreendido entre Gn 1,1 e Gn 2,4a; o segundo relato vai de Gn 2,4b a Gn 3,24. Estes dois relatos correspondem a duas tradições diferentes que o redator final do livro juntou, como aliás é frequente neste e em outros livros bíblicos. O relato inserido em primeiro lugar é o mais recente, de data posterior ao exílio do povo hebreu na Babilónia (século VI aC), apresentando, talvez por isso, maiores pontos de contacto com as mitologias mesopotâmicas.

Analisando mais de perto cada um dos relatos podemos verificar várias semelhanças com outras descrições da origem do universo e de tudo o que nele se contém, originárias maioritariamente da Mesopotâmia, descobertas em jazidas arqueológicas em meados do século XIX, particularmente com a descoberta da biblioteca de Assurbanípal, em Ninive.

O primeiro relato bíblico da criação apresenta-nos as obras que foram sendo feitas numa sequência de seis dias de criação e um de descanso do criador. Para além da criação propriamente dita, tema maior em todos os mitos de origem, o autor pretende também dar uma interpretação sagrada à instituição vigente na cultura hebraica do «shabat», um dia dedicado a Deus em que ninguém podia fazer qualquer trabalho.

A descrição segue o seguinte esquema:

- no início, quando Deus criou os céus e a terra, tudo era informe, apenas existiam as águas primordiais e as trevas a cobrir todo o abismo (Gn 1,1-2). Aqui não se fala explicitamente do *nada* antes do início da criação (criação ex nihilo). Poderá ver-se no *abismo* algo pré-existente, mas não é dito claramente. De qualquer forma o que ressalta deste versículo é o aspeto caótico inicial e as expressões «informe e vazia» não sugerem senão restos do caos.
- no primeiro dia é criada a luz e é separada esta das trevas, numa sequência de dia e noite;

- no segundo dia é criado o firmamento para dividir as águas que estão nos céus das que estão na terra;
- no terceiro dia é feita a separação das águas e da terra, sendo criados os mares e a terra firme bem como as plantas;
- no quarto dia são criados os dois grandes astros (luzeiros), o sol e a lua, o primeiro para presidir ao dia (que já existia, separado da noite) e o segundo para presidir à noite;
- no quinto dia são criados os animais da água e do ar, peixes e aves;
- o sexto dia foi ocupado com a criação dos animais terrestres e, como cúpula de toda a criação, foi criado o homem (macho e fêmea), «à imagem e semelhança» do criador, porquanto tinha por missão tratar e guardar o mundo criado, sobre o qual dominaria.

Pode notar-se um artifício paralelístico que remete os três primeiros dias para os três dias seguintes:

- Ao primeiro dia, em que é criada a luz, corresponde um quarto dia em que são criados os «luzeiros», os astros de que procede essa mesma luz;
- Ao segundo dia, em que é criado o firmamento que divide as águas superiores das inferiores, corresponde um quinto dia em que são criados os animais que habitam esses elementos (peixes, monstros marinhos e aves);
- Ao terceiro dia em que é feita a separação das águas e da terra firme e criadas as plantas corresponde um sexto dia em que são criados todos os animais terrestres, incluindo o homem, como cúpula de tudo pois foi feito, e formado «à semelhança» do criador.

Tratando-se de um relato mítico, não faz qualquer espécie de confusão ao seu autor fazer aparecer primeiro a luz e depois os «luzeiros». Miticamente, a luz pode ser perfeitamente independentemente dos astros que lhe dão origem e ser criada antes daqueles.

Ao ler este texto somos forçosamente levados a compará-lo com textos mesopotâmicos e egípcios que relatam, igualmente, as origens «dos céus e da terra». Não apenas por causa dos conteúdos, mas também por causa da forma ou das formas usadas, do contexto original, da sequência da narrativa e da própria forma de escrever. Tanto no Génesis como nas diversas cosmogonias mesopotâmicas são os deuses que criam o universo. E criam-no não a partir do nada (*ex nihilo*), mas transformando e dando forma, ordenando, algo previamente existente. J. Bottéro refere que há, pelo menos, uma dezena de mitos mesopotâmicos sobre a origem do universo:

«Nous avons récupéré au moins une dizaine de mythes différents sur l'origine de l'univers. Cette origine part toujours de quelque chose à transformer. Il n'y a pas de néant initial, ni de création *ex nihilo*. La Bible elle-même l'ignore: « au commencement, Dieu créa le ciel et la terre – et l'esprit de Dieu planait sur l'abîme. » Donc, il y a l'abîme, il y a quelque chose»<sup>17</sup>.

Como foi visto acima, esta opinião não ressalta espontaneamente do texto. O *abismo* pode ter sido o resultado da vinda à existência dos céus e da terra, separados desde o início. O que é típico da visão oriental envolvente é a indefinição e desorganização dos materiais iniciais.

A própria sucessão numérica de seis dias mais um (6+1) é, na opinião de Armindo Vaz, «inspirada num modelo literário muito comum no mundo semítico antigo para significar que uma obra, que durou um período de tempo indeterminado, teve depois um termo»<sup>18</sup>, como, por exemplo, na epopeia de Gilgamesh:

*«Ao monte Nisir chegou o barco,  
o monte Nisir reteve o barco, não o deixou mover;  
um dia, um segundo dia, o monte Nisir reteve o barco, não o deixou mover;  
um terceiro, um quarto dia, o monte Nisir reteve o barco, não o deixou mover;  
um quinto, um sexto dia, o monte Nisir reteve o barco, não o deixou mover;  
ao chegar o sétimo dia fez sair a pomba, deixei-a ir».*<sup>19</sup>

Como os autores mais recentes atribuem o primeiro capítulo do Génesis à «fonte» sacerdotal da composição da Bíblia, é, assim, datado de época pós-exílica (século VI ou início do século V aC), sendo mais recente que os capítulos dois e três que fazem um segundo relato de criação, de características bem diversas. A instituição do sábado, com a solenidade e os preceitos a ele ligados, foi colocada pelo redator final deste livro na própria prática de Yahweh. Descansando no final da grandiosa obra criadora, Deus manifesta a sua satisfação com o trabalho realizado. Este descanso é entendido mais como cúpula dos seis dias anteriores, das obras neles realizados e da vitória sobre a desordem e o caos, do que cessação de atividade por cansaço de Deus. A metáfora do descanso divino é frequente nos mitos do Próximo Oriente Antigo. Também Marduk descansou depois da sua vitória sobre Tiamat<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Jean Bottéro, *Babylone et la Bible*, p. 141.

<sup>18</sup> Armindo Vaz, *Pentateuco*, p. 97.

<sup>19</sup> Epopeia de Gilgamesh, Tab. XI, 141-147, em, Armindo Vaz, *Pentateuco*, p. 97.

<sup>20</sup> Enuma elish, em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 631.

Sendo a prática sabática uma tradição antiga em Israel e povos vizinhos é-lhe dada aqui uma formatação, *a posteriori*, da prática vigente e da importância que lhe é atribuída pela classe sacerdotal, dando-lhe uma instituição divina.

Apesar de existirem vários mitos mesopotâmicos sobre a origem do universo, como é dito acima, o que apresenta maiores semelhanças com o relato do capítulo primeiro do Génesis é a epopeia de Enuma elish (*Quando lá em cima*), cuja finalidade primária consistia em celebrar a ascensão de Marduk como o principal dos deuses da Babilónia. Esta obra, que incorpora outras de menor dimensão anteriores, descreve a eleição de Marduk para combater a poderosa Tiamat, que ameaçava exterminar os deuses mais jovens porque o marido, Apsu, os considerava demasiado tumultuosos. Marduk consegue levar a melhor sobre Tiamat e o autor vai narrando, ao longo do texto, uma sequência de obras criativas: o céu - uma abóbada sólida que sustém as águas celestes, - foi construído com uma das metades do corpo de Tiamat, dividido ao meio após a vitória: «abriu-a como a concha em duas partes. Ergueu metade dela e forrou-a como céu»<sup>21</sup>; foram impostos os limites às águas terrestres; foi designada a lua para regular os tempos, juntamente com o sol e as estrelas; foram criados também os cereais e as plantas, o protótipo da humanidade e, por fim, Marduk descansa e comemora com um banquete. O próprio início se assemelha em Génesis e Enuma elish: ambos se colocam no início de tudo; «quando Deus criou o céu e a terra», no Génesis e «quando nem o céu no alto nem a terra em baixo ainda tinham nomes», no Enuma elish. O caos primordial, constituído por águas não arrumadas e indistinção do universo, marcava também a realidade em ambos os relatos. Os autores que se debruçaram sobre estas semelhanças não colocam muita ênfase na questão das influências diretas de um texto sobre o outro. Parece mais provável que se trate de relatos que circulavam oralmente ou mesmo por escrito entre os povos daquela região, conhecidos, portanto, dos povos mesopotâmicos, particularmente entre os povos semitas e dos israelitas da Palestina. Em qualquer dos casos, a haver influência direta ela seria certamente de Enuma elish sobre o autor bíblico, uma vez que aquele é mais antigo (cerca do século XVI aC, as versões mais antigas) que o texto do Génesis (cerca do século V aC).

Outros elementos de comparação entre os dois relatos, mas também presentes noutros relatos míticos da antiguidade, não só mesopotâmicos mas também egípcios, são:

- A ideia de uma inundação primordial<sup>22</sup>;

---

<sup>21</sup> José Nunes Carreira, *Mito, Mundo e Monoteísmo*, p. 16.

<sup>22</sup> Cf. Gn 1,2 e «Mito bilingue», em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 498.

- O conceito de separação de diferentes elementos para dar origem à realidade conhecida<sup>23</sup>;
- A força da palavra criadora – a criação é, em diversas circunstâncias, executada pela palavra divina do deus criador<sup>24</sup>;
- A particular criação do ser humano seja para servir os deuses, como em Enuma elish, seja sem fins utilitários, como no Génesis<sup>25</sup>;
- O descanso ao sétimo dia<sup>26</sup>.

Uma imensa matéria líquida é tida como o elemento primordial não só na cosmologia suméria como na acádica<sup>27</sup>. No Génesis é também este elemento que é citado logo no início (Gn 1,2), de uma forma que deixa algumas dúvidas se também foi criado e está implícito em «céus e terra» ou se era um elemento que existia previamente e sobre o qual «se movia o vento de Deus». Em qualquer dos casos o início, seja na Bíblia seja em textos mesopotâmicos, é sempre apresentado como algo desordenado e caótico a que de seguida é dada a organização necessária para vir a tornar-se no mundo conhecido, tal como funcionava no tempo do autor.

No «Mito Bilingue da Criação» é apresentado o início como negativo principalmente porque ainda não havia templos, moradas santas dos deuses, plantas, tijolos, cidades:

«Nulle Demeure sainte, nul Temple, en sa localit  sainte,  
 N’avait encore été construit :  
 Nul roseau n’était sorti du sol,  
 Nul arbre n’avait été produit ;  
 Nulle brique n’avait été posée,  
 Nul moule- briques n’avait été fabriqué ;  
 Nulle demeure n’avait été faite ;  
 Nulle ville construite»<sup>28</sup>.

Samuel Kramer refere que «segundo os pensadores sumérios, o mar primordial fora o primeiro elemento do universo. Dele fizeram uma espécie de “causa primeira” e de “primeiro

<sup>23</sup> Cf. Gn 1, 3-19 e «Gilgamesh, Enkidu et l’Enfer», em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l’homme*, p. 478-479.

<sup>24</sup> Cf. Gn 1, 3-26 (toda a cria o); Enuma elish, em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux...*, pp. 625-626 ; no Egito, cria o por Ptah (pela força da palavra), Luís Manuel Araújo, «Ptah», em, *Dicionário do Antigo Egito*, p. 718.

<sup>25</sup> Cf. Gn 1,26-27 ; Enuma elish, em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux...*, pp. 638-639.

<sup>26</sup> Cf. Gn 2,2 ; Enuma elish, em, *Lorsque les dieux...* p. 631.

<sup>27</sup> Cf. Jean Bottéro, *Lorsque les dieux...*, p. 498 - Mito bilingue da cria o; p. 604 - Enuma elish.

<sup>28</sup> Mito bilingue da cria o, em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux...*, pp. 497-498.

motor” e nunca se perguntaram o que teria existido antes do mar no tempo e no espaço. Foi a partir deste mar primordial que se criara o universo, o “Céu-Terra”»<sup>29</sup>.

Também a visão acadêmica das origens, em particular na epopeia de «Enuma elish», consiste na mesma ideia de uma inundação inicial, aqui com dois elementos distintos, representando os dois gêneros: Apsu, o elemento masculino, que consistia num oceano de água doce, e Tiamat, o elemento feminino, representando o oceano de água salgada. Estas águas misturavam-se:

«Lorsque Là-haut  
Le ciel n’était pas encore nommé  
Et que Ici-bas la terre-ferme  
N’était pas appelée d’un nom,  
Seuls Apsû-le-premier,  
Leur progéniteur,  
Et Mère (?) – Tiamat,  
Leur génitrice à tous,  
Mélangeaient ensemble  
Leurs eaux.»<sup>30</sup>

A expressão bíblica «o sopro de Deus movia-se sobre a superfície das águas» (Gn 1,2) retoma claramente o motivo das águas primordiais, juntamente com a «terra informe e vazia» e as «trevas» para transmitir a ideia de uma certa desordem e caos inicial. Tratando-se, porém, de um texto tardio na história da redação final da Bíblia, que os estudiosos atuais colocam em época pós-exílica e atribuído à «escola» sacerdotal, é claro um tratamento profundamente diferente dos mesmos motivos, influenciado pelo estrito monoteísmo, nesta altura completamente enraizado na cultura hebraica/judaica. De facto, ao mesmo tempo que vai buscar os mesmos elementos indiciadores de caos e indefinição iniciais (terra informe e vazia, abismo, águas, trevas), não se apresenta de forma clara se estes elementos eram pré-existentes ou se foram trazidos à existência incluídos «nos céus e na terra», não existindo nada antes.

Pode ver-se que existe sempre a ideia de um caos inicial, incluindo monstros marinhos tanto em Génesis (1,21) como nos textos paralelos, e que a criação se realiza por separação e ordenação desse caos. Não faz sentido perguntar quem criou esses elementos caóticos primordiais, não constituindo isso um problema para os diferentes autores. O que lhes importa realçar é que o ato criador, ao separar os diferentes elementos dando-lhes uma ordem e forma

---

<sup>29</sup> S. Kramer, *A História começa na Suméria*, p. 102.

<sup>30</sup> Cf. Enuma elish, em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux...* p. 604.

consistentes e capazes de receber a vida, representa um ato só possível a um deus poderoso que conclui uma vitória contra o caos anterior.

Não pode ter sido a mesma divindade que procedeu à sua transformação em realidade ordenada e funcional, pois tal divindade nunca poderia ter criado um «caos». Este só poderia ser pré-existente e, sendo uma situação problemática, a criação representa uma vitória sobre o problema.

Um outro texto paralelo onde as semelhanças são visíveis sem necessidade de uma análise muito aprofundada é o hino egípcio ao deus Ré, presente nas «Admonições de Ipuwer»:

«Bem guardada está a humanidade – gado de deus.

Ele fez céu e terra por causa deles,

subjugou o monstro marinho,

fez respirar seus narizes para viver.

Eles são imagens suas, vindas do seu corpo»<sup>31</sup>.

O poder da palavra na boca das divindades é algo que está também presente não só no primeiro capítulo do livro do Génesis: «Deus disse: “Faça-se a luz”. E a luz foi feita» (Gn 1,3), mas também nas outras literaturas, egípcias e mesopotâmicas: «D’un mot, il comanda, et la Constellation disparut; puis il donna un nouvel ordre, et la Constellation fut reformée »<sup>32</sup>.

Também no Egito, na «teologia de Mênfis», a criação por Ptah é feita pela palavra: «Na verdade, toda a palavra divina nasce a partir do conhecimento do coração e do comando da língua. Ele criou os *kau* e designou as *hemsut*. [Eles] criaram todo o alimento e todas as oferendas, de acordo com a sua palavra»<sup>33</sup>.

Os autores, mesmo os católicos mais recentes, fazem diferentes análises destas interdependências consoante a sua perspetiva e, eventualmente, a sua finalidade. Autores como Armindo Vaz colocam a ênfase nas semelhanças enquanto outros, como António Couto, colocam a ênfase nas diferenças, aceitando que «apenas por analogia com outras cosmogonias se pode designar por “caos” o estado primordial descrito neste relato da criação»<sup>34</sup>. Mas não há dúvida que, embora não sendo a Bíblia hebraica uma simples variante

---

<sup>31</sup> José Nunes Carreira, «Falar de Criação no Egito e no Antigo Testamento», p. 160.

<sup>32</sup> Enuma elish, em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux...* p. 626.

<sup>33</sup>Cf. Luis Manuel Araujo, *Mitos e Lendas do Antigo Egito*, p. 26. No Egito existiram outras teorias relativas à criação, nomeadamente quanto ao deus criador e ao método de criação, sendo que a seguinte, apesar de diferente, não anulava ou contradizia a anterior, apenas lhe acrescentava uma nova visão.

<sup>34</sup> A. Couto, *O Livro do Génesis*, p. 19.

das literaturas do Próximo Oriente Antigo, ela utiliza os mesmos motivos, apesar de lhes dar um sentido próprio e radicalmente diferente.

Para Jean Bottéro este relato da criação apresenta dependências dos textos mesopotâmicos enquanto o «segundo relato da criação» (Gn 2,4b-3,24), sendo muito mais antigo (século IX), seria independente dos textos mesopotâmicos:

«On trouve, au début du livre de la Genèse deux récits de la Création, composés à quatre siècles d'intervalle, et tuilés l'un sur l'autre. Le premier (IX<sup>e</sup> siècle), en second dans la lecture, est indépendant de Babylone. Le second (V<sup>e</sup> siècle), qui vient en tête, présente en revanche un contrepoint de chants, poèmes et cosmographies mythiques babyloniennes, liées à l'Eau originelle et à la lutte contre le Dragon primordial. Au terme du montage, toutefois, il s'en dégage une théologie tout autre que celle des Mésopotamiens, ne serait-ce que par l'insistance des rédacteurs sur l'unicité absolue et la transcendance du Créateur»<sup>35</sup>.

Nem sempre a análise aos textos bíblicos a partir de métodos histórico-críticos foi bem aceite por autoridades religiosas que têm a literatura bíblica como fundamento do respetivo corpo de dogmas ou de princípios morais. Na Igreja Católica foi sobretudo a partir do Papa Pio XII, com a encíclica «Divino Afflante Spiritu»<sup>36</sup>, publicada em 1943, e sobretudo com o impulso maior dado pelo Concílio Ecuménico Vaticano II, com a «Constituição Dogmática “Dei Verbum”»<sup>37</sup>, em finais de 1965, que foram incentivados os estudos bíblicos utilizando todos os meios e conhecimentos existentes para a análise dos textos bíblicos.

Independentemente de opções de carácter religioso, os livros incluídos nos cânones bíblicos, judaicos e cristãos, são peças literárias situadas no tempo e no espaço e, como tal, representam um valor em si mesmas nas perspetivas histórica e literária. Compreender o vasto campo cultural em que, ao longo de quase três milénios, foram produzidas todas as obras em apreço neste trabalho, é a base para qualquer tipo de leitura das mesmas e de qualquer ação hermenêutica.

---

<sup>35</sup> Jean Bottéro, *Initiation à l'Orient ancien*, pp 30-31.

<sup>36</sup> Cf. Papa Pio XII, *Carta Encíclica “Divino Afflante Spiritu”*.

<sup>37</sup> Cf. Constituição Dogmática Dei Verbum em, *Concílio Ecuménico Vaticano II*, pp. 221-234.

### 3 – Mitos de Origem: A criação do Homem

Após o primeiro relato da criação do livro do Génesis, que vai do início do primeiro capítulo até ao versículo 4a do capítulo seguinte, começa um segundo relato, proveniente de outra «fonte» ou tradição e que o redator final do livro justapôs.

Apesar de esta tradição ou «fonte» ser bastante mais antiga que a do capítulo anterior, apresenta-se no formato de uma explanação mais detalhada de alguns atos criadores apenas enunciados laconicamente na primeira versão. É certo que a criação do homem aparece como o ponto culminante de toda a criação já realizada. É precedida, em tom solene, do seguinte monólogo: «Depois, Deus disse: “Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança, para que eles dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra”» (Gn 1,26). Tal como no Egito, com a criação por Ptah, também neste relato tardio da criação o ato criador é realizado pelo poder da palavra divina.

Quanto ao facto de o homem ter sido criado «à imagem de Deus», esta ideia encontra-se presente em diversos textos académicos e egípcios, embora reservada ao rei, quando entronizado, o qual tinha uma relação especial com a sua divindade. No Egito, apesar de não haver uma descrição específica da criação do ser humano, ela é abordada de uma forma que não deixa dúvidas quanto às intenções que presidiram à criação da humanidade nas «Instruções para o Rei Meri-ka-re»:

«Well directed are men, the cattle of the god. He made heaven and earth according to their desire, and he repelled the water-monster. He made the breath of life (for) their nostrils. They who have issued from his body are his images»<sup>38</sup>.

O homem não só é imagem de deus, mas saiu do seu corpo. O texto continua descrevendo tudo o que foi criado para seu benefício exclusivo, tal como na descrição do Génesis.

Na cultura hebraica, apesar de o rei também ser apelidado filho de Deus, «Vou anunciar o decreto do Senhor. Ele disse-me: Tu és meu filho, Eu hoje te gerei» (Sl 2,7), esta visão do homem feito à imagem e semelhança de Deus abrange toda a humanidade desde o seu começo. O homem é imagem de Deus porque foi destinado a participar, de alguma maneira, na obra criadora, enquanto topo da pirâmide, com a função de superintender, dominar e governar: «Abençoando-os, Deus disse-lhes: “Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a

---

<sup>38</sup> Em, *ANET*, p. 417.

terra. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se movem na terra.» (Gn 1, 28).

Nos capítulos dois e três do Génesis (o segundo relato da criação) aparece Deus a moldar no barro as suas criaturas, incluindo o homem, à semelhança da versão egípcia da criação por Khnum, em Elefantina, que moldou no barro as suas criaturas.

Antes, porém, descreve uma realidade inicial que é apresentada como incapaz de acolher qualquer tipo de ser vivente. Faltava tudo aquilo que é indispensável para a vida:

«Quando o Senhor Deus fez a Terra e os céus, e ainda não havia arbusto algum pelos campos, nem sequer uma planta germinara ainda, porque o Senhor Deus ainda não tinha feito chover sobre a terra, e não havia homem para a cultivar» (Gn 2,4-5).

Esta constatação está presente em muitos outros motivos literários mesopotâmicos, como, por exemplo, em «Enki e Ninhursag»:

«À Dilmun, auparavant, ne croissait nul corbeau, ne cacabait nul francolin (...) Nulle eau claire à se répandre en ville!»<sup>39</sup>;

Ou no mito «A competição do cereal contra o gado miudo»:

«Lorsque, sur les Montagnes de l'univers, An eut mit les Anunna au monde, il ne mit pas, du même coup, au monde, ni ne fit apparaître Céréale, ni ne produisit, dans le pays, les fils d'Uttu, ni ne lui prépara de métier-à-tisser( ?)»<sup>40</sup> ;

Em «Marduk, criador do mundo»:

«Nulle Demeure sainte, nul Temple, en sa localité sainte, n'avait encore été construit : Nul roseau n'était sorti du sol, nul arbre n'avait été produit»<sup>41</sup> ;

Em «Enuma elish» :

«Lorsque Là-haut le ciel n'était pas encore nommé, et qu'Ici-bas la terre-ferme n'était pas appelée d'un nom, seuls Apsu-le-premier, leur progéniteur, et Mère Tiamat, leur génitrice à tous, mélangeaient ensemble leurs eaux : Ni bancs-de-roseaux n'y étaient encore agglomérés, ni cannaies n'y étaient discernables»<sup>42</sup>

Todo este conjunto de paralelos e muitos outros, incluindo egípcios, mostram que os diferentes autores querem mostrar o grandioso ato de criação divina por comparação negativa com o estado deserto e desolador da situação anterior em que não existia nada. E esse nada não se refere apenas ao necessário para sustentação da vida biológica mas também tem em conta, por vezes, outros aspetos importantes para o autor, como os templos, cidades e moradas

---

<sup>39</sup> Cf. Jean Bottéro e S. Kramer, *Lorsque les dieux...*, pp. 152-153.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 511.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 497.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 604.

santas. Não restam dúvidas de que os autores bíblicos eram conhecedores deste género de literatura mítica e que utilizaram idênticos motivos ainda que os seus propósitos possam ter motivações e explicações diferentes. Para além da importação dos temas para um cenário de estrito monoteísmo, existem outras diferenças quanto às razões invocadas para a criação do homem. Enquanto na Mesopotâmia tinha um fim utilitário para os deuses, providenciando-lhes alimento, vestuário e os necessários trabalhos nos templos, em Israel não lhe é atribuída qualquer finalidade material, tal como no Egito, onde o homem também não tinha sido criado para interesse dos deuses, antes pelo contrário, tudo o que foi criado por deus foi-o em benefício da criatura, como se pode ver nas «Instruções para o Rei Meri-ka-re», acima citado.

Por outro lado a criação do homem na Mesopotâmia exigira o sacrifício de um deus, para obter o seu sangue, o que iria proporcionar o princípio vital do novo ser.

Mas o aspeto mais significativo decorrente do relato de criação dos capítulos dois e três do livro do Génesis é a busca de um sentido para a vida humana, sobretudo a compreensão do sofrimento e da morte e a dissonância causada por estas realidades em contraste com a bondade de Deus criador, atributo essencial que o povo hebreu atribuía ao seu Deus. Todo o relato parece orientar-se para conciliar a bondade de Deus com a existência do mal, colocando nas mãos da criatura a responsabilidade pelo redimensionamento que Deus se viu obrigado a fazer em virtude de o homem ter subvertido os princípios orientadores por Ele estabelecidos. Deste modo o redator bíblico conseguia dois objetivos fundamentais: salvaguardar a bondade divina por um lado e não enveredar por uma explicação dualista, presente em cosmogonias geograficamente próximas, como é o caso do zoroastrismo persa, mantendo o seu estrito monoteísmo, ponto fundamental da religião do povo israelita ao tempo da redação final do Pentateuco em que o Génesis está integrado.

Implícito está o conceito de imortalidade que o autor coloca na condição humana inicial:

«E o Senhor Deus deu esta ordem ao homem: “Podes comer do fruto de todas as árvores do jardim; mas não comas o da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque, no dia em que o comeres, certamente morrerás”» (Gn 2,16-17).

A satisfação do desejo de imortalidade parece ter estado quase ao alcance dos humanos em alguns dos mitos de origem do Próximo Oriente Antigo, incluindo o do Génesis. Foi o homem que o deixou escapar, por um processo ou por outro, mas sempre por causas a si imputadas. No Génesis é o homem que, ao desobedecer e procurar obter o conhecimento antes do tempo determinado no processo de criação, o compromete, anulando a sua pretensa imortalidade original. Igualmente na epopeia de Gilgamesh este herói esteve prestes a

conseguir a imortalidade através da planta que, com tanto sacrifício, tinha conseguido ir buscar ao fundo do mar; fora Utnapistim, único sobrevivente, com a esposa, do dilúvio que matara toda a restante humanidade que lhe revelara este segredo. Porém acontece sempre alguma coisa que impede os humanos de alcançar essa imortalidade que parece estar mesmo ali ao seu alcance. Neste caso foi uma serpente que habitava num poço onde Gilgamesh se foi banhar que lhe roubou a planta<sup>43</sup>. Este motivo vegetal faz pensar em idêntico motivo no relato do Génesis, consubstanciado na «árvore da vida». Num outro mito, conhecido por «Adapa», a imortalidade também escapou ao herói porque, aquando do seu julgamento, no céu, por ter «quebrado a asa do vento sul», recusou o «pão e a bebida da vida eterna», temendo que lhe estivesse a ser oferecida a comida e bebida da morte<sup>44</sup>.

A explicação para todos estes finais dramáticos é sempre a necessidade que o autor do mito tem de explicar o porquê da situação atual. A mortalidade do ser humano é um facto, por mais que este procure um remédio para esta realidade.

No «jardim do Éden» (ou «pomar da várzea», na tradução/interpretação de Armindo Vaz<sup>45</sup>) onde Deus colocou o homem que acabara de criar (Gn 2, 8-9) estão estrategicamente colocadas duas árvores: a «árvore do conhecimento do bem e do mal» e a «árvore da vida». Na tradição hermenêutica mais habitual, a condição mortal do homem foi determinada pela desobediência que consistiu na comida do fruto da «árvore do conhecimento do bem e do mal». Porém, se o homem era imortal, pode perguntar-se para que serviria a árvore da vida. Também aqui a proximidade de motivos relativamente a outros mitos mesopotâmicos é evidente. A condição humana implica ser-se mortal. A imortalidade é reservada aos deuses ou, por exceção, a algum humano a quem estes a tenham concedido, como a Utnapistim, na epopeia de Gilgamesh, preservado do dilúvio<sup>46</sup>. No mito de «Adapa» é dito, logo no início, «...Tinha-lhe dado conhecimento; vida eterna não lhe tinha dado»<sup>47</sup>. No Génesis é a guarda, por Querubins, da árvore da vida que impede o homem de se apoderar do seu fruto: «Depois de ter expulsado o homem, colocou, a oriente do jardim do Éden, os querubins com a espada flamejante, para guardar o caminho da árvore da Vida» (Gn 3,24).

Com a linguagem simbólica do mito, os diferentes autores conseguiram colocar num tempo primordial, fora do tempo histórico, a explicação para o que existe no tempo atual. O

---

<sup>43</sup> Cf. Armindo Vaz, *Em vez de «história de Adão e Eva*, pp. 294-295

<sup>44</sup> O Mito de Adapa, transcrito por Armindo Vaz, em, *Pentateuco*, pp. 135-138.

<sup>45</sup> Armindo Vaz, *Em vez de «história de Adão e Eva*, p. 119 ss.

<sup>46</sup> Jean Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, p. 575: «Alors Enlil monta sur le bateau / Me prit la main et me fit monter avec lui / Et fit monter et s'agenouiller avec moi ma femme / Il nous toucha le front / Et, debout entre nous, nous bénit en ces termes: / "Uta-napistí, jusqu'ici, n'était qu'un être humain: / Désormais, lui et sa femme / Seront semblables à nous, les dieux"».

<sup>47</sup> Cf. Armindo Vaz, *Pentateuco*, p. 135.

contraste com a situação anterior de desordem ou ausência é acentuado e valorizada a situação atual.

Para além da situação física, material, o mito bíblico continua para outros contextos relativos à origem do conhecimento e da civilização. A desobediência do homem acabado de criar, que foi até tempos recentes tido como explicação avassaladora para a origem de todos os males físicos e morais do homem e do mundo, contém, afinal, uma abordagem muito mais alargada da condição humana na sua globalidade: a aquisição do conhecimento e o progresso do homem na direção da evolução civilizacional da sua espécie. O vestuário é um distintivo do homem civilizado, ao contrário do mais primitivo que andava nu ou com vestes inapropriadas ou reduzidas. Era o que constatava o autor do relato mítico, na sua época. Assim, coloca o primeiro homem a evoluir do estado de nudez para o uso de vestes, primeiro mais precárias, «Então, abriram-se os olhos aos dois e, reconhecendo que estavam nus, coseram folhas de figueira umas às outras e colocaram-nas, como se fossem cinturas, à volta dos rins» (Gn 3,7) e depois mais elaboradas, porque feitas pelo próprio Deus: «O Senhor Deus fez a Adão e à sua mulher túnicas de peles e vestiu-os» (Gn 3,21).

Também na epopeia de Gilgamesh é a cortesã, enviada para socializar Enkidu, que divide as suas vestes com ele, que vivia nu no meio dos animais selvagens. O paralelo entre estes dois textos é profundo, embora a forma como ambos se apresentam difiram substancialmente. Em ambos a função central é desempenhada pela mulher que força a passagem de ambos de uma vida ingénua, em harmonia com a natureza, para o conhecimento e para a civilização. O «comer da árvore» mediado pela mulher desempenha literariamente função análoga à iniciação de Enkidu pela cortesã. Tanto num relato como no outro é a mulher que toma a iniciativa. Enkidu perdeu parte das suas capacidades físicas, já não podia correr a par dos animais selvagens que, aliás, fugiam dele; tornara-se fraco relativamente à sua situação anterior mas isso foi porque «a sabedoria estava com ele e pensamentos de homem habitavam o seu coração. Então regressou, sentou-se aos pés da mulher e escutou atentamente o que ela disse: “Tu és sábio, Enkidu, e agora tornaste-te semelhante a um deus”»<sup>48</sup>. O que se passa neste quadro desta obra extraordinária pode traduzir-se pela passagem rápida do estado selvagem ao civilizado, por intervenção de uma mulher, que o integra numa sociedade de costumes transformados pela cultura. «Tu és sábio e tornaste-te semelhante a um deus» é o equivalente à descrição bíblica da aquisição do «conhecimento do bem e do mal», o que tornou os seus protagonistas «como deuses»: «O Senhor Deus disse: “Eis que o homem, quanto ao conhecimento do bem e do mal, se tornou como um de nós.

---

<sup>48</sup> Pedro Tamen (Trad.), *Gilgamesh*, p. 16.

Agora é preciso que ele não estenda a mão para se apoderar também do fruto da árvore da Vida e, comendo dele, viva para sempre”» (Gn 3,22).

Com a aquisição do conhecimento também o homem primordial bíblico se torna como um deus, apenas a vida eterna lhes escapa, porque essa é reservada aos deuses. E para que não haja qualquer veleidade de tentar o impossível, o autor coloca os Querubins, com espadas flamejantes, a vedar toda a possibilidade de acesso à imortalidade, à «árvore da vida».

O tema do trabalho humano é algo que está também presente em todo o espaço e tempo a que se reporta o presente estudo. Desde as primeiras cópias conhecidas do mito de Atrahasis até às últimas do *Enuma elish* sempre esteve presente a ideia da criação do homem para o trabalho. Se no Génesis o autor coloca o primeiro homem num pomar, previamente preparado para ele pelo criador, para que este o «cultivasse e guardasse», não sendo referida a penosidade do trabalho, isto serve apenas de reverso da medalha para explicar que a penosidade do trabalho humano, que é real, é o resultado de um castigo por falta atribuída ao homem e da sua inteira responsabilidade. De qualquer modo é uma constatação genérica que só os deuses estão isentos desta atribuição e, mesmo assim, na Mesopotâmia isto só acontece após a criação do homem, na sequência da rebelião ou «greve» dos deuses menores<sup>49</sup>. É que, na visão do homem mesopotâmico, os deuses tinham necessidades semelhantes às dos humanos: habitação (Templos), vestuário e alimentação (sacrifícios). Estas eram inicialmente supridas pelos deuses menores ( «Lorsque les dieux (faisaient) l’homme, ils étaient de corvée et besognaient ...»<sup>50</sup>); mas estes cansaram-se e acharam esta situação indigna da sua condição divina. A sua revolta e recusa em continuar a suportar o duro trabalho de cada dia é que culminou na ideia da criação do homem que, sendo mortal, não estaria nunca em condições de se revoltar como fizeram os «Igigu», os deuses subalternos: «Deux mille et cinq cents ans, et davantage, qu’ils avaient, jour et nuit, supporté cette lourde corvée! Ils se mirent alors à déblatérer et récriminer, se complaignant de leur fouissage: “allons trouver le préfet, notre chef, afin qu’il nous décharge de notre lourde corvée !»<sup>51</sup>. Já foi referida a forma como o homem foi formado, na versão do «*Enuma elish*»; também em Atrahasis é pela mistura da carne e sangue de um deus com argila que a deusa Mammi cria o protótipo de homem para que este se encarregue do trabalho antes atribuído aos deuses menores: «Puis Mammi ouvrit la bouche et s’adressa aux grands-dieux: “le travail que vous m’aviez commandé, je l’ai

---

<sup>49</sup> A criação dos homens para suprir as necessidades dos deuses é descrita em diferentes mitos mesopotâmicos: Veja-se, por exemplo o mito de Atrahasis – *Lorsque les dieux...* pp. 535ss; *Enuma elish* – *ibidem*, pp. 637ss.

<sup>50</sup> Mito de Atrahasis, em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux...* pp. 527-564.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 531.

accompli! Vous avez immolé ce dieu avec son esprit, et je vous ai débarrassés de votre lourde corvée, en imposant votre besogne à l'Homme»<sup>52</sup>.

O trabalho é pois inerente à condição humana e tem sempre origem no tempo mítico, primordial, quando o homem estava em processo de formação, faz parte do ordenamento divino e da civilização que foi tornando o género humano naquilo que ele era realmente no tempo histórico em que foi elaborada a literatura que agora podemos analisar.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 538.

## 4 – Intervenções divinas na história da Humanidade

A criação como vitória contra o caos primordial contém, implícita, uma permanente ameaça: o regresso desse mesmo caos. Os textos míticos das origens dão conta dessa possibilidade. Embora movimentando-se em terreno mítico, as concepções relativas ao avanço da história da humanidade apresentam episódios dramáticos em que esteve iminente a aniquilação ou o regresso do caos, como é o caso do dilúvio relatado em Génesis 6-9 e nos diversos relatos babilónicos, sobressaindo a epopeia de Atrahasis. No contexto bíblico do «processo criativo» os episódios de intervenção divina são uma forma de organizar e elaborar um sentido para a história, no seu progresso inexorável, com êxitos e ameaças, mas avançando em direção ao progresso da humanidade. Destas ameaças irão ser tratadas duas: o dilúvio e a confusão das línguas ou Torre de Babel, no imaginário bíblico.

### O Dilúvio

Talvez o tema bíblico onde é mais notória a influência da cultura envolvente seja o relato de um dilúvio, no capítulo sétimo e seguintes do livro do Génesis. Existem descrições semelhantes em diversos textos mesopotâmicos, nomeadamente os seguintes: mito de Atrahasis<sup>53</sup>, epopeia de Gilgamesh<sup>54</sup>, a narração do dilúvio segundo o sacerdote mesopotâmico Beroso<sup>55</sup>, o texto sumério de Nipur<sup>56</sup>.

Foi, aliás, com este tema que pela primeira vez veio a público a existência de relatos paralelos em textos mesopotâmicos e na Bíblia. A decifração dos textos cuneiformes, iniciada no princípio da segunda metade do século XIX a partir do espólio assiro-babilónico do museu Britânico, trouxe às luzes da ribalta um texto com cerca de três milénios e meio de antiguidade, o texto sumério de Nipur, o qual faz um relato de dilúvio que se assemelha ao descrito no capítulo sétimo do livro do Génesis e bem mais antigo do que este.

Com esta descoberta e todas as que lhe sucederam, a Bíblia perdeu a prerrogativa de ser «o livro mais antigo conhecido» e passou a ser englobada num conjunto literário mais largo e mais antigo do que o do povo de Israel. O tema é retomado repetidamente noutros escritos mesopotâmicos, como se viu acima. Aliás a primeira tradução do tema do dilúvio, apresentada publicamente perante a «Society of Biblical Archaeology», em Londres, em

---

<sup>53</sup> Cf. Jean Bottéro, *Lorsque les dieux...*, pp. 548-564.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 568-575.

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 576-577.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 564-567.

1872, foi feita a partir da tabuinha XI da epopeia de Gilgamesh, posterior ao texto sumério e que só acessoriamente aborda o tema do dilúvio<sup>57</sup>.

As semelhanças entre a narrativa bíblica e as narrativas mesopotâmicas estão patentes não apenas nos motivos que as integram mas também na própria sucessão dos acontecimentos, à semelhança, aliás, mas de modo muito mais pormenorizado, do que aquilo que se viu para o tema da criação.

O paralelo seguinte é feito com a epopeia de Gilgamesh:

- Yahweh decide destruir a humanidade por causa da maldade dos homens.
  - ✓ Os deuses decidem destruir a humanidade por causa do barulho desta que os impede de descansar.
- Yahweh avisa Noé e ordena-lhe que construa uma arca.
  - ✓ Ea avisa Utnapishtim e diz-lhe para construir um barco.
- Noé deve guardar na arca casais de animais para repovoamento.
  - ✓ Utnapishtim deve levar no barco a semente de todas as criaturas vivas.
- O dilúvio tem por fim a destruição de todos os seres vivos sobre a terra.
  - ✓ Com o dilúvio toda a humanidade é reduzida a lama.
- Noé solta um corvo e depois uma pomba.
  - ✓ Utnapishtim solta uma andorinha e depois um corvo.
- A arca de Noé encalha no monte Ararat, situado na Anatólia turca, próximo das fronteiras com o Irão e Arménia.
  - ✓ Barco de Utnapishtim pousa sobre o monte Nisir, que se supõe situar-se no Curdistão Iraquiano.
- Ao sair da arca Noé constrói um altar e oferece um holocausto a Yahweh, que sente o seu agradável odor.
  - ✓ Utnapishtim, ao sair do barco, oferece um sacrifício aos deuses, que aspiram o seu odor.
- Yahweh não mais amaldiçoará a terra por causa dos homens.
  - ✓ Enlil reconcilia-se com Utnapishtim.
- Yahweh abençoa Noé e os filhos.
  - ✓ Enlil abençoa Utnapishtim e a sua mulher.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 569.

<sup>58</sup> Cf. José Nunes Carreira, *Mito, Mundo e Monoteísmo*, p. 55.

Às semelhanças óbvias contrapõem-se, porém, diferenças significativas na atitude e na relação da divindade com este resto da humanidade. No relato bíblico é notória a maior amplitude dos destinatários da bênção divina. Ao grupo de Noé foi dada a missão de «crescer, multiplicar-se e encher a terra» (Gn 9,1), que não mais voltaria a ser amaldiçoada por causa dos homens. No relato mesopotâmico, pelo contrário, as medidas tomadas foram no sentido de limitar a proliferação dos homens.

Mas na epopeia de Gilgamesh o dilúvio é relatado como história intercalar, para dar resposta à grande questão que atormenta o herói Gilgamesh, isto é, a condição mortal do homem. Conforme foi referido no capítulo anterior a solução para este herói obter a imortalidade falhou. Porém Gilgamesh ficou a conhecer a forma como esta foi obtida por Utnapishtim, através do relato do dilúvio a que este sobreviveu graças ao seu deus protetor Ea. Este, para não quebrar o juramento que fizera com os outros deuses quando decidiram o dilúvio, não falou diretamente com Utnapishtim mas indiretamente, através da sua paliçada. Ordenou-lhe que destruísse a sua casa e construísse um barco. Talvez por a finalidade principal deste mito não ser a descrição do dilúvio, não são referidas as razões que o determinaram. Parece ter sido mero capricho de Enlil, uma vez que no final todos os deuses estão contra ele:

«Ea ouvrit donc la bouche, pris la parole et s'adressa à Enlil-le-preux : "mais toi, le plus sage des dieux, le plus vaillant, comment donc as-tu pu, aussi inconsidérément, décider le Déluge ? Fais porter sa coupe au seul coupable, et son péché au seul pécheur" ! »<sup>59</sup>.

É no poema de Atrahasis, mais antigo, que são aduzidas as razões que levaram o deus soberano Enlil a decidir dizimar a humanidade: os homens haviam-se multiplicado e o barulho que faziam impediam-no de ter um bom repouso:

«Douze cents ans [ne s'étaient pas écoulés] [que le territoire se trouva élargi] et la population multipliée. [Comme un taur]eau, le pa[ys] tant donna de la voix que le dieu-souverain fut incommodé [par le tapage]. [Lorsque Enlil eut ouï] leur rumeur, [Il s'adressa a]ux grands-dieux : "La rumeur des humains [est devenue trop forte] : Je n'arrive plus à dormir, [avec ce tapa]ge !" »<sup>60</sup>.

Mas não decretou de imediato a extinção pelo dilúvio; primeiro experimentou reduzir o número de humanos pela epidemia, depois pela fome, e depois pela seca. A todas resiste uma

---

<sup>59</sup> Cf. Epopeia de Gilgamesh, em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux*, pp. 574-5.

<sup>60</sup> Cf. Poema de Atrahasis, em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux*, p. 541.

parte da humanidade devido à intervenção de Atrahasis, o Supersábio, perante o seu deus amigo Enki, de quem era particular devoto. Este transmitiu-lhe sempre uma solução para o problema e a humanidade diminuía em número e em barulho, mas não foi extinta e rapidamente se reproduzia. Enlil decide finalmente o último recurso, o dilúvio. Atrahasis recorre mais uma vez ao seu deus protetor que, numa solução de compromisso entre as ordens de Enlil e a necessária ajuda ao seu devoto, informa-o do que tem que fazer, mas em sonhos. A solução para sobreviver às águas revoltas de um dilúvio é sempre a mesma: construir um barco ou algo com a mesma serventia. Neste aspeto todos os relatos coincidem. No final do dilúvio o sobrevivente tem, como primeira ação, a oferta de um sacrifício aos deuses. Nos relatos mesopotâmicos estes, provavelmente já esfomeados pela ausência de sacrifícios durante todo o tempo do dilúvio, acorrem «como moscas» a aspirar o odor das oferendas. Só que isto denuncia a presença dos sobreviventes a Enlil, que fica furioso com a traição. Porém parece que acaba por aceitar a justificação de Enki e é decidido tomar medidas diferentes para que os humanos não se multipliquem do mesmo modo que antes e prevenir assim a algazarra incomodativa. A primeira dessas medidas é tornar os humanos mortais; outras medidas preventivas são: esterilidade de algumas mulheres; mortalidade infantil; algumas mulheres consagradas, a quem será interdita a maternidade:

«[Enki] ouvrit alors la [bou]che [et s'adr]essa à Nintu,-la-Matrice : "Ô divine [Mat]trice, [toi] qui arrêtes les destins, impose donc aux hommes la mort ... En sus, triple (?) loi à appliquer aux hommes : Chez eux, outre les femmes fécondes, Il y aura des infécondes ; Chez eux sévira la Démone-étagneuse, pour ravir les bébés aux genoux de leurs mères. Institue-leur pareillement des femmes-consacrées : Ugbatu, entu et igisîtu, avec leur interdit particulier pour leur défendre d'être mères !"». <sup>61</sup>

Parece evidente que esta curiosa lista de medidas para evitar o superpovoamento da terra mesopotâmica representa uma justificação de carácter etiológico para a incomodativa realidade que as mesmas descrevem: morte em geral, morte das crianças, sobretudo recém-nascidas, infertilidade de algumas mulheres, interdição da maternidade às mulheres consagradas. Sendo esta a realidade observada e não encontrando o homem justificação lógica para ela, projeta para tempos primordiais e para decisão dos deuses a sua instituição.

Parece não haver dúvida de que a tradição bíblica é dependente da tradição mesopotâmica, apesar de algumas diferenças bem patentes: o dilúvio é decidido pelo Deus único, sem conselhos nem oposições; é ele que escolhe Noé para sobrevivente e lhe diz o que tem que fazer; é ele que o informa que já pode sair da arca com os familiares e os animais;

---

<sup>61</sup> Cf. Atrahasis, em, Jean Bottéro, *Lorsque les dieux*, p. 554.

também acolhe o perfume do holocausto que Noé lhe oferece ao descer em terra e, em vez de instituir limitações à proliferação humana, ordena que sejam fecundos, se multipliquem e que encham a terra (Gn 9,1).

A esta diferença relativamente à multiplicação da humanidade não é alheia, certamente, a situação demográfica dos dois espaços geográficos: muito povoada a Mesopotâmia, fraca densidade populacional em Canaã.

Se não se pode excluir a possibilidade de o redator deste episódio bíblico ter tido conhecimento direto dos textos mesopotâmicos, parece mais provável que deles tenha tido conhecimento através dos outros povos semitas com quem coabitava na Palestina, que por sua vez eram participantes da cultura dos povos irmãos da mesopotâmia e conhecedores do seu património literário.

Armindo Vaz refere que a semelhança entre os dois relatos não é, de modo nenhum, superficial. «Praticamente todos os motivos ou temas usados na narração bíblica encontram-se já na tradição cuneiforme mesopotâmica, com a mesma sequência narrativa. De resto, a descrição de um dilúvio mítico como expediente com que a divindade redimensiona a humanidade primordial que estava a criar é comum na literatura da antiguidade»<sup>62</sup>.

Também a questão de recomeçar a multiplicação dos homens a partir de um grupo selecionado, uma vez que o conjunto dos existentes tinha degenerado visivelmente do projeto inicial, está presente quer no relato bíblico quer nos mesopotâmicos: Atrahasis; Gilgamesh e no relato sumério. No caso bíblico, Noé era agradável aos olhos do Senhor (Gn 6,8); Atrahasis era devoto de Enki e este tomava-o, frequentemente, como confidente: «Or, il y avait un certain Supersage], dévot d'Enki, et for[t habile], qui pouvait s'entretenir av[ec son dieu], lequel le prenait volontiers [pour interlocuteur] !»<sup>63</sup>.

Na epopeia de Gilgamesh Ea dá as instruções de salvamento a Utnapishtim porque este era seu servidor: «Alors Éa ouvrit la bouche, prit la parole et s'adressa à moi, son serviteur» (Tabuinha XI, linha 37); no relato sumério do dilúvio Ziusudra, o rei, era devoto de Enki: «Or, en ce temps-la, Ziusudra, le roit dévot ... et qui avait édifié ... humblement et en ces termes choisis [implorait Enki], [devant lequel] il se tenait, à longueur de journée» (Relato sumério do dilúvio)<sup>64</sup>. Interessante é notar que todos os heróis mesopotâmicos foram agraciados pelos deuses com a vida eterna mas não Noé, apesar de já ter sido descrita no livro do Génesis uma situação que se pode assemelhar: trata-se de Henoc que foi arrebatado por Deus: «Henoc andou na presença de Deus, e desapareceu, pois Deus arrebatou-o» (Gn 5,24).

---

<sup>62</sup> Armindo Vaz, *Pentateuco*, p. 190.

<sup>63</sup> Cf. Jean Bottéro, *Lorsque les dieux*, p. 541.

<sup>64</sup> Cf. Jean Bottéro, *Lorsque les dieux...*, nos capítulos respeitantes a cada um dos relatos.

Uma questão que se pode colocar é por que razão os autores dos mitos em que se descreve um dilúvio universal usaram este tema; qual a finalidade desta história, em concreto?

De facto, nem no relato bíblico nem nos seus congéneres parece haver uma razão suficientemente forte e válida para os deuses castigarem desta forma toda a humanidade, perecendo com ela todos os restantes seres vivos. Nem em Génesis nem em Atrahasis ou Gilgamesh são referidas ações concretas dos homens que pareçam merecer tal castigo. No Génesis, o dilúvio é relatado imediatamente a seguir a um episódio em que «os filhos de deus tomam as filhas dos homens como esposas» o que leva Yahweh a dizer que o «seu espírito não permanecerá indefinidamente no homem e os seus dias não ultrapassarão os cento e vinte anos» (Gn 6,3). Aqui constatamos um redimensionamento do que era dito no capítulo anterior em que Noé gerou os seus três filhos Sem, Cam e Jafet, com a idade de quinhentos anos; porém não se vê razão para que o homem seja castigado pelas ações dos «filhos de deus». A seguir, o versículo cinco (Gn 6,5) dá a razão próxima do dilúvio bíblico: «Yahweh reconheceu que a maldade dos homens era grande na Terra, que todos os seus pensamentos e desejos tendiam sempre e unicamente para o mal». Apesar de substancialmente diferentes (no caso bíblico é invocada uma perspetiva ética, enquanto nos relatos babilónicos a razão é o incómodo causado a um deus), as razões são genéricas e não encerram em si uma justificação suficiente para tão dramática decisão. Em qualquer caso é refletido nos deuses o que é avaliado como um processo de degradação da humanidade no decorrer da história.

Mas talvez o termo castigo não se coadune bem com o tipo de realidade que os autores destes mitos querem tratar. A finalidade destes autores será antes explicar a realidade atual através de acontecimentos que se verificaram em tempos primordiais, com intervenções divinas, imputando ao homem a responsabilidade por a realidade se apresentar hoje tal como é, nomeadamente em relação à duração da vida humana (passou de longevidade imensa para uma duração semelhante à real) e, nos mitos mesopotâmicos, às formas de limitar a proliferação dos humanos, como a infertilidade de algumas mulheres, a mortalidade infantil e a morte. Isto sem desprezar a hipótese, verosímil, de os relatos poderem ter por base a memória de alguma inundação devastadora provocada, por exemplo, pelo transbordar dos rios mesopotâmicos, Tigre e Eufrates.

A possibilidade de a realidade harmónica da natureza, o cosmos, criado nos primórdios para abrigar a vida, ter um *volte-face* e retornar ao caos inicial era um receio presente nos mitos de origem, mais declaradamente no Egito faraónico. «Acreditava-se, no antigo Egito, que tudo no universo se mantinha harmoniosamente no seu lugar, a nível cósmico e a nível

social, graças ao equilíbrio providenciado por *Ma'at*<sup>65</sup>. Mas *Ma'at* e *ma'at* representam duas realidades distintas mas interdependentes. A primeira é nome de deusa, a segunda é substantivo comum, conceito denso e abrangente, que contempla áreas como a justiça, a retidão, a verdade, a ordem, a solidariedade. Era o cumprimento da *ma'at*, não só a nível individual mas também no conjunto do «cosmos», que afastava a possibilidade de regresso ao caos inicial, ameaça constante se esta deixasse de ser praticada.

José Nunes Carreira refere-se a esta temática com a noção de «antimito»<sup>66</sup>. O receio de que toda a criação revertesse um dia para o caos inicial estava presente também quer na cultura hebraica quer nas mesopotâmicas. O dilúvio, omnipresente naquele universo cultural do Antigo Oriente, seria a forma de aqueles povos exorcizarem tal ideia e afastarem o pressentimento apocalíptico de ameaça de destruição que, de um momento para o outro, poderia surgir.

O funcionamento do dilúvio como antimito seria dado pelo desenrolar de toda a história: a ideia apocalíptica de que o mundo poderia regressar ao caos já não era novidade uma vez que isso já havia sido tentado pelos deuses, em tempos primordiais, com o dilúvio. O resultado, porém, não foi tão dramático como era temido. A vida continuou, o universo manteve-se e a relação com os deuses não foi quebrada. Houve alguns redimensionamentos, como por exemplo a duração da vida humana, mas isto tinha como função a definição da humanidade com os traços que a caracterizavam no tempo do narrador. No caso de Génesis há inclusivamente a promessa divina de que semelhante cataclismo não voltaria a acontecer. «Estabeleço convosco esta aliança: não mais criatura alguma será exterminada pelas águas do dilúvio e não haverá jamais outro dilúvio para destruir a Terra» (Gn 9,11). O «arco-íris», que aparece no céu quando este se carrega de nuvens, fará recordar a Deus esta aliança, para que não volte a acontecer (Gn 9, 13-16).

Apelidar este recurso literário de «antimito» poderá não ser a melhor expressão para caracterizar esta atitude de esconjurar o perigo relatando-o. Tratar-se-á mais de assegurar que, mesmo que surjam os piores cataclismos, a história seguirá o seu curso e a humanidade continuará o seu progresso rumo ao futuro, como continuou após os dilúvios. Tratar-se-á, provavelmente, mais de um mito de sentido negativo.

---

<sup>65</sup> Luís Manuel de Araújo, «Maet», em: *Dicionário do Antigo Egipto*, p. 525.

<sup>66</sup> José Nunes Carreira, *Mito, Mundo e Monoteísmo*, pp. 57ss.

## **A Torre de Babel**

Na continuação da descrição do Mito de Origem bíblico deparamo-nos, no décimo primeiro capítulo do livro do Génesis, com um novo relato de redimensionamento da humanidade em construção. Trata-se do mito da confusão das línguas para que os homens não consigam concretizar uma façanha que os imortalizaria, a chegada aos céus. Este mito, conhecido como a Torre de Babel, relata nova tentativa humana de ultrapassar os seus limites, desta vez para conseguir atingir os céus.

A descrição deste episódio começa com uma narrativa que não aparenta nada de anormal, no que respeita às intenções dos homens. Estes homens, vindos do oriente, encontraram uma planície e nela se fixaram. Como é frequente na natureza, nas planícies não abunda a pedra e estes homens decidem fazer tijolos para construir uma cidade e uma torre cujo cimo atingisse os céus. A intenção era dupla e não parecia conter em si nada de condenável: tornarem-se famosos e evitarem a dispersão por toda a terra. Acontece que esta não foi a percepção que a divindade teve das intenções humanas porque o autor coloca na boca desta as seguintes palavras:

«Eles constituem apenas um povo e falam uma única língua. Se principiaram desta maneira, coisa nenhuma os impedirá, de futuro, de realizarem todos os seus projetos. Vamos, pois, descer e confundir de tal modo a linguagem deles que não consigam compreender-se uns aos outros». E o Senhor dispersou-os dali por toda a superfície da Terra, e suspenderam a construção da cidade» (Gn 11,6-8).

Com esta atitude Deus fez com que a construção da cidade e da torre fosse abandonada e que se dispersassem por toda a terra, não tendo o homem conseguido concretizar nenhuma das suas intenções. Mas a decisão divina mais parece uma ação preventiva do que sancionatória: «se principiaram desta maneira, coisa nenhuma os impedirá, no futuro, de realizarem todos os seus projetos». Que projetos seriam temidos? O autor nada nos diz sobre esta matéria pelo que somos levados a concluir que, mais uma vez, estamos em presença de uma descrição meramente etiológica para as diferenças linguísticas e territoriais da humanidade conhecida do autor. Aliás, no capítulo anterior é descrita pormenorizadamente a lista dos povos descendentes de Noé e que já se espalhavam por diferentes áreas

O modelo que o autor deste mito utiliza para descrever a cidade e a torre foi-lhe dado, certamente, pela realidade conhecida da geografia, da arquitetura e da cultura mesopotâmicas. O fabrico de tijolos para a construção não era habitual na Palestina, nem a construção de torres sagradas. Tudo isto era típico da Mesopotâmia, que o autor devia conhecer fosse diretamente fosse através da sua literatura ou de ambas.

No poema *Enuma elish*, após a criação do homem, Marduk distribui os cargos pelos deuses «Annunaki». Estes, em sinal de reconhecimento, prontificam-se para retribuir dignamente os benefícios recebidos. Propõem-se contruir um santuário com condições de repouso dignas dos deuses. Durante um ano construíram os tijolos, durante o ano seguinte edificaram a cidade com uma «alta Torre de andares», designada por *Ziggurra*, na qual prepararam uma Habitação para os deuses Anu, Enlil e Ea, enquanto para Marduk foi reservado um Habitáculo em lugar superior:

«Le Seigneur, dans le Lieu-très-auguste / Qu'ils lui avaient édifié pour Habitable, / À son Banquet invita / Les dieux, ses pères»<sup>67</sup>.

Seria esta a torre (que não fora construída por deuses!) que deu origem à descrição bíblica de Génesis 11,4? Autores como Jean Bottéro afirmam-no sem rodeios:

«La plus imposante (tour-à-étages), celle du Temple de Marduk à Babylone, (immortalisée dans la Bible, Genèse, XI, sous la dénomination de Tour de Babel)»<sup>68</sup>.

A origem e finalidade desta construção é uma questão que o autor atrás referido considera ainda misteriosa<sup>69</sup>. Parece claro que se tratava de construções para fins religiosos pois possuíam um santuário na base e uma capela especial reservada ao deus titular no topo, mas não são conhecidas concretamente as utilizações específicas de cada uma das suas partes.

Pode supor-se que a razão para atitude tão drástica por parte de Deus no relato bíblico esteja ligada à utilização dada a esta construção, considerada pagã pelo autor do livro do Génesis, pois a composição final deste livro data de uma época de estrito monoteísmo em Israel. De facto, não é sugerida nem sequer subentendida qualquer intenção que pudesse significar um excesso ou ultrapassagem dos limites humanos, como por exemplo atingir os céus para obter qualquer benefício ou vantagem, fosse para competir com Deus fosse para obter imortalidade ou qualquer outra característica sobre-humana.

Independentemente do conhecimento concreto que o autor do texto bíblico tivesse da Babilónia e desta ou de outra *Ziggurra* e qualquer que tenha sido o contributo deste conhecimento para a descrição da projetada torre que atingisse os céus, o tema da confusão das línguas, que consubstancia o tema principal do relato, também podia ser seu conhecido, pois já havia sido abordado na epopeia «Enmerkar e o Senhor de Aratta».

Nesta epopeia, no entanto, assiste-se ao movimento inverso: haverá um tempo em que não existirão cobras nem escorpiões... nem haverá inimigos para os homens... e todos se dirigirão a Enlil numa só língua:

---

<sup>67</sup> Cf. *Enuma elish*, em, Jean Bottéro, *Lorsque les Dieux...*, p. 641.

<sup>68</sup> Jean Bottéro, *La plus vieille religion*, p. 232.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

«One day there will be no snake, no scorpion ... for men will then have no enemy. On that day the lands of Subur and Hamazi, as well as twin-tongued Sumer ... together with Akkad ... and even the land of Martu ... will be able to speak to Enlil in one language! For on that day shall Enki, Lord of Wisdom and Knowledge in the land ... change the tongues in their mouth, as many as he once placed there, and the speech of mankind shall be truly one»<sup>70</sup>.

A idade perfeita é aqui descrita como aquela em que todos voltarão a falar uma única língua. Enki, que as tornara diferentes, irá novamente mudá-las para que venham a ser uma.

Existe alguma ambiguidade nestes relatos: o que é mau também é bom. Muitas línguas e muitas nações não representam apenas inconvenientes mas também diversidade e riqueza cultural. No épico babilónico fora Enki quem, no passado, tinha colocado línguas diferentes nas diversas bocas. Por outro lado o autor frisa que a Suméria é «twin-tongued» (sumério e acádico), querendo certamente realçar como vantagem o facto de as pessoas que aí habitam terem capacidade para utilizar duas línguas diferentes. O regresso a uma única língua aparece com a mesma carga de outras vantagens dessa futura idade de ouro, em que não haverá cobras, nem escorpiões, nem inimigos. No fundo, o autor bíblico acompanha esta ideia. Poder comunicar sem barreiras linguísticas é uma vantagem para a compreensão entre os homens, por isso a diversificação das línguas acabou por representar uma sanção.

Mas, por outro lado, também foi conseguida uma nova etapa no progresso civilizacional o qual, apesar de ter sido obtido através de uma ação sancionatória, é, mais uma vez, proveniente de uma ação direta de Deus que, na globalidade do mito de origem, vai conduzindo a humanidade do menos perfeito para o mais perfeito em termos civilizacionais.

Assim acaba por ser dado mais um passo a caminho da situação civilizacional da humanidade conhecida do autor, embora através de uma sanção divina pelo excesso do homem, à semelhança do que acontecera no início, quando o homem procurou obter o «conhecimento do bem e do mal» por sua conta e risco. Não é claro no texto bíblico que a situação ideal fosse considerada aquela em que todos os homens falassem a mesma língua, como também não parece claro que o autor considere que fosse uma situação melhor aquela em que toda a humanidade estivesse reunida no mesmo local. O único inconveniente desta intervenção divina foi, afinal, ter impedido a conclusão das obras: a cidade e a ziggurrat. Mas este eventual inconveniente pode sempre ser encarado como o preço a pagar pela marcha a caminho do progresso e civilização humana.

---

<sup>70</sup> Herman Vanstiphout, «Enmerkar and the Lord of Aratta», em, *Epics of Sumerian Kings*, p. 65.

## II – A ALIANÇA

### 1 – A Aliança nos textos bíblicos e os tratados de vassalagem hititas

O tema da Aliança, constituído por um assumir de compromissos recíprocos entre Yahweh e o povo de Israel, aparece por diversas vezes nos textos bíblicos, particularmente no Pentateuco. A grande Aliança do Sinai (Ex 19-24) serve de contexto para uma primeira apresentação da lei mosaica, verdadeira estrutura e alicerce da identidade do povo hebreu. A par com a teofania grandiosa aqui relatada, esta narrativa marca a fundação de Israel como povo e a sua relação com Yahweh, consubstanciada num culto, numa moral e em costumes que o distinguirão dos outros povos vizinhos.

Quanto às influências externas que operaram na origem destas tradições e dos textos que as descrevem, foi, sobretudo desde a segunda metade do século passado, colocada a questão da semelhança desta Aliança entre Yahweh e o seu povo com os formulários dos tratados de vassalagem em uso no Próximo Oriente Antigo, mormente os Hititas, celebrados entre um Monarca poderoso e outro que lhe jurava vassalagem<sup>71</sup>.

Autores vários se dedicaram ao estudo destas influências, não havendo sempre concordância relativamente a todas as passagens bíblicas em que é abordada esta temática. Se existem descrições desta Aliança em que há mais unanimidade no reconhecimento da estrutura de um tratado de vassalagem, como por exemplo o descrito no livro do Deuterónimo (Dt 4,44-28,68), já não existe essa unanimidade na primeira descrição da Aliança do Sinai no livro do Êxodo (Ex 19-24).

Os Tratados de Vassalagem hititas apresentam uma estrutura bastante homogénea, com um determinado padrão estrutural que, embora com alguma flexibilidade, engloba os seguintes pontos principais:

1. Preâmbulo – onde é referido o nome, os títulos e a genealogia do grande rei hitita. O vassalo não é aqui referido; trata-se de um inferior; estes tratados são celebrados entre partes desiguais.
2. Introdução Histórica – neste capítulo faz-se referência às relações entre ambos os monarcas, no passado, sendo colocada toda a ênfase nos benefícios que o vassalo obteve do grande rei e que, por isso, lhe deve toda a obediência no cumprimento das cláusulas do tratado.

---

<sup>71</sup> Cf. George E. Mendenhall e Gary A. Herion, «Covenant», p. 1180.

3. Cláusulas do Tratado – aqui são elencadas as obrigações a que se compromete o vassalo. Estas variavam de tratado para tratado mas incluíam normalmente as seguintes: em primeiro lugar o dever de lealdade do vassalo para com o seu senhor, o Grande Rei Hitita, abstendo-se de alianças com outros soberanos e conformando-se com a política geral do Reino Hitita; seguiam-se outras cláusulas mais específicas relativas a fugitivos, prisioneiros, tributos, etc.
4. Invocação dos deuses como testemunhas do Tratado – Eram invocados os deuses de ambas as partes, para reforço das obrigações a que se sujeitava o vassalo.
5. Bênçãos e Maldições – Estas são dirigidas ao vassalo, consoante ele cumpra ou não tudo o que ficou acordado no tratado<sup>72</sup>.

Parece claro que a Aliança entre Yahweh e o povo hebraico descrita em vários locais, particularmente no Pentateuco (Ex 19,1-24,18; todo o Dt) e também a sua renovação em Josué (Js 24,16-28), não são tratados de vassalagem completamente idênticos aos tratados de vassalagem hititas. A questão que se coloca é saber se aquela Aliança, na forma em que está descrita pelos redatores finais dos livros bíblicos, foi decalcada naqueles tratados, se os autores dos textos em questão consideravam que o povo de Israel vivia como vassalo de Yahweh, sob juramento de submissão e cumprimento das cláusulas da Aliança, sujeito às bênçãos e maldições consoante as cumprisse ou deixasse de cumprir.

Para Armindo Vaz, estas cláusulas não se encontram na Aliança do Sinai (Ex 19-24). Apesar de se poderem constatar elementos semelhantes à Introdução Histórica, às Cláusulas do Tratado e às Bênçãos «a organização do conjunto que integram não reflete propriamente o “formulário da aliança”», além de faltarem as maldições e de o preâmbulo histórico estar só debilmente representado<sup>73</sup>. A ênfase é aqui colocada na «tremenda teofania», e é esta que servirá de base e razão para a obediência às normas estipuladas. Por outro lado, de todas as normas do decálogo, apenas três se referem ao relacionamento de povo com Deus; as outras sete são normas que regulam a convivência entre os elementos do povo, diferentemente do que acontece nos tratados de vassalagem.

O mesmo autor já tem opinião diferente relativamente à teologia da aliança no Deuterónimo (Dt 4,44-28,68). Aqui Armindo Vaz constata uma organização dos textos em consonância com a estrutura dos tratados. «Se analisarmos a secção central do Dt, considerada comumente pelos exegetas como o esboço básico e núcleo do livro com uma certa unidade,

---

<sup>72</sup> Cf. Gary Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, pp 2-3; George E. Mendenhall e Gary A. Herion, «Covenant», pp. 1180-1182; Armindo Vaz, *Pentateuco*, pp. 302-304.

<sup>73</sup> Armindo Vaz, *Pentateuco*, p. 304.

encontramos aí o seguinte: 1.º uma introdução em 4,44-11,32 com notável apresentação de elementos históricos e com intenção parenética; 2.º um extenso conjunto de leis no lugar das *estipulações* do esquema dos tratados clássicos, em que a introdução visa assegurar a observância desta lei e a lei é apresentada como os termos que definem a relação entre o soberano Yahweh e Israel; 3.º depois de se indicarem os ritos de conclusão da aliança, uma longa série de *bênçãos e maldições*, que visam assegurar a aliança. Ora, essa é a conhecida estrutura dos tratados do antigo Próximo Oriente»<sup>74</sup>.

Sendo a redação final do livro do Deuteronomio de uma época pós-exílica, compreende-se que o seu redator tenha querido vincar a desobediência do povo como causa da tragédia do exílio, e fá-lo na perspectiva de uma quebra no cumprimento do tratado/aliança em vigor entre Yahweh e Israel. Porém, como os episódios relativos ao início da Aliança são muito anteriores ao facto histórico do exílio, o autor coloca os termos da Aliança no condicional: *se ... então*.

Detendo-nos nas maldições do Deuteronomio (Dt 28,15ss) constatamos que são bastante mais detalhadas que as dos tratados hititas. Na maioria dos tratados consultados, as maldições consistiam na destruição total do vassalo, seus familiares, bens e cidade, mas são ditas de uma forma bastante mais lacónica, como no tratado entre Mursili II de Hatti e Niqmepa de Ugarit:

«All the words of [the treaty and of the oath which] are written [on] this [tablet] – if Niqmepa does not observe these words [of] the treaty and of the oath, then these oath [gods] shall destroy Niqmepa, together with [his person], his wives, his sons, his grandsons, his household, his city, his [land], and his possessions»<sup>75</sup>.

As maldições do Deuteronomio são detalhadas e redundantes, com um enorme pormenor de descrição dos acontecimentos vindouros que resultarão do não cumprimento dos preceitos da aliança.

O resultado final é o mesmo que o enunciado no tratado hitita atrás referido: «O Senhor mandará a maldição, a desgraça e a ruína para tudo aquilo a que lançares mão, até que sejas aniquilado e destruído sem demora, por causa dos teus delitos, por o teres abandonado» (Dt 28,20). Mas até à destruição total é descrito todo o processo que aí conduz, com um requinte que chega a ser verdadeiramente sádico:

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 356.

<sup>75</sup> Gary Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, pp. 68-69.

Doenças: «O Senhor atingir-te-á com tísica, febre, inflamação, delírio, secura, ardência e palidez, que te perseguirão até sucumbires. O Senhor te atingirá com os tumores do Egipto, com úlceras, sarna e comichão, de que não te poderás curar. O Senhor atingir-te-á com vertigens, cegueira e perturbações do espírito. (...) Os teus filhos e as tuas filhas serão entregues a um povo estrangeiro; os teus olhos verão e consumir-se-ão de dor, esperando-os todos os dias, sem que lhes possas dar a mão. (...) Acabarás por enlouquecer com o espectáculo que os teus olhos hão-de ver. O Senhor te atingirá nos joelhos e nas coxas com uma úlcera maligna, da planta dos pés ao cimo da cabeça (...) Fará recair sobre ti todas as pragas do Egipto diante das quais te aterrorizavas e que não mais te deixarão, bem como outras doenças e desgraças, que não estão escritas no livro desta Lei, até que sejas aniquilado» (Dt 28,22.27-28.32.34-35.60-61).

Imagens de Horror: «Terás de comer até o fruto das tuas entranhas, a carne dos teus filhos e filhas, que o Senhor, teu Deus, te tiver dado, tal o aperto e a angústia quando o inimigo te cercar. O homem mais sensível e delicado, entre vós, olhará com maus olhos o seu irmão, a esposa que ele ama e os filhos que lhe restarem, para não ter de repartir com nenhum deles a carne dos filhos, que vai comer, por nada mais lhe restar, no aperto e na angústia em que o cerco do inimigo te deixou em todas as tuas cidades. A mulher mais sensível e delicada, entre vós - que nem sequer ousava pousar na terra a planta dos pés, de tão mimada e delicada que estava - olhará com maus olhos o marido que ama, o seu filho e a sua filha, a placenta que lhe sai do ventre, entre as pernas, e os filhos que gerou; porque, na sua miséria total, ela os comerá às escondidas, no meio do aperto e angústia a que te reduzirá o teu inimigo nas tuas cidades» (Dt 28,53-57).

Domínio estrangeiro e Exílio: «O Senhor te conduzirá, a ti e ao rei que escolheres para governar, para o meio de um povo que nem tu nem os teus pais conheceram; e ali servirás outros deuses, que não passam de madeira e de pedra! (...). Criarás filhos e filhas, mas deixarás de os ter, porque irão para o cativoiro. (...). O Senhor fará erguer-se dos confins da terra, contra ti, um povo longínquo, veloz como a águia, cuja língua não compreendes, um povo de aspecto feroz que não terá respeito pelo velho, nem piedade pelo adolescente! Ele devorará o fruto do teu gado e o fruto da tua terra até seres aniquilado; não te deixará nem trigo, nem vinho, nem azeite, nem a cria dos teus bois, nem os filhotes das tuas ovelhas, até te fazer desaparecer. Ele te cercará em todas as tuas cidades, até que caíam em todo o país os teus altos muros e as fortalezas em que punhas a tua confiança; cercar-te-á em toda a terra que

o Senhor, teu Deus, te tiver dado (...). O Senhor vos dispersará entre todos os povos de uma extremidade à outra da terra; ali servireis a deuses de madeira e de pedra, que nem vós nem os vossos pais conheceram» (Dt 28,36.41.49-52.64).

Se bem que a estrutura dos tratados hititas mantenha uma razoável consistência em todos eles, o desenvolvimento de cada parte varia de tratado para tratado. Em especial as cláusulas específicas de cada tratado diferem, como é espectável, consoante os casos e as matérias que se pretendem regulamentar. As mais frequentes são: tributo, fronteiras, prisioneiros, fugitivos, alianças ofensiva e defensiva e obrigações militares e de defesa, lealdade para com o grande Rei e seus sucessores, segurança dos subordinados, relações dos subordinados com os agentes do grande Rei, sucessão.

Alguns assuntos apresentam um desenvolvimento que chama a atenção, pela sua extensão. É o caso da introdução histórica no tratado entre Suppiluliuma I de Hatti e Shattiwaza de Mittani<sup>76</sup> e no tratado entre Mursili II de Hatti e Kupanta-Kurunta de Mirakuwaliya<sup>77</sup> ou a aliança defensiva contra os inimigos externos no tratado entre Tudhaliya II de Hatti e Sunashshura de Kizzuwatna<sup>78</sup>. Existem cláusulas menos frequentes e mais particulares como a cláusula sobre rumores e a obrigação da sua denúncia<sup>79</sup>; lealdade específica contra o Egito<sup>80</sup>; no campo das testemunhas do tratado surgem por vezes, para além das divinas, também testemunhas humanas (tratado entre Hattusili III de Hatti e Ulmi-Teshshup de Tarhuntassa e tratado entre Tudhaliya IV de Hatti e Kurunta de Tarhuntassa)<sup>81</sup>, bem como da natureza como montanhas, rios, fontes, o grande mar, o céu, a terra os ventos e as nuvens (tratado entre Supiluliuma I de Hatti e Tette de Nuhashshi)<sup>82</sup>.

Nos textos bíblicos a descrição da relação particular entre Yahweh e o povo israelita, assumida como «Aliança», começa no livro do Êxodo com a teofania do Sinai (Ex 19-24), renovada mais tarde (Ex 32-34 e Js 24), continua com as prescrições relativas ao culto no livro do Levítico (Lv 1,1-27-34), outras leis no livro de Números (Nm 5,1-10,10), para culminar no livro do Deuteronómio que, «no seu estado atual, representa um resultado evoluído do pensamento de Israel sobre a Aliança do Sinai»<sup>83</sup>

---

<sup>76</sup> Gary Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, pp. 42ss.

<sup>77</sup> *Ibidem* pp. 74ss.

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 20ss.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>80</sup> Cf. Tratado entre Mursili II de Hatti e Tuppi-Teshshup de Amurru, *ibidem*, p.60.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>83</sup> A. Vaz, *Pentateuco*, p. 301.

A semelhança com a estrutura dos tratados de vassalagem é realçada pela edição da Bíblia da Difusora Bíblica que apresenta a seguinte divisão do livro do Deuteronómio:

«Introdução: 1,1-5

1. Recordação do passado e exortação a servir o Senhor: 1,6-11,28

2. Proclamação da Lei da Aliança: 11,29-26,15

3. Compromisso mútuo entre Deus e Israel: 26,16-19

4. Bênçãos e maldições: 27,1-30,18

5. Testemunhas da Aliança: 30,19-20.

Este esquema vem confirmar que estamos perante o livro da Aliança por excelência»<sup>84</sup>.

Os termos com que o tema da Aliança é referido são também significativos: *b<sup>e</sup>rît* é o termo hebraico utilizado para significar tratado, acordo, («covenant», em inglês) que as versões portuguesas traduzem normalmente por aliança. Importante também para a sua aceitação como tratado é o aspeto formal como a aliança é referida: é dito frequentemente que tem a forma escrita, que é a forma como se celebravam os tratados no Próximo Oriente Antigo, realçando-se os tratados de vassalagem hititas, que serviram de comparação para este estudo: «o Senhor disse a Moisés: “Sobe até mim, ao alto da montanha; e fica ali para que Eu te dê as tábuas de pedra, com as leis e os mandamentos *que nelas escrevi*, para lhos ensinares”.» (Ex 24,12). «Tomou o *Livro da Aliança* e leu-o na presença do povo, que disse: «Tudo o que o Senhor disse, nós o faremos e obedeceremos.» (Ex 24, 7-8). Na primeira renovação da aliança: «O Senhor disse a Moisés: “*Regista por escrito estas palavras*, porque é de acordo com elas que *Eu faço a aliança contigo e com Israel*”. Moisés (...) *escreveu nas tábuas as palavras da aliança, os dez mandamentos*» (Ex 34,27-28). Na renovação da Aliança em Siquém: «Naquele dia, Josué fez uma aliança com o povo e deu-lhe, em Siquém, leis e prescrições. *Josué escreveu estas palavras no livro da Lei de Deus*» (Js 24,25-26).

Tal como num dos tratados hititas, também no Deuteronómio são invocados elementos naturais como testemunhas:

«Tomo hoje por testemunhas contra vós o céu e a terra; ponho diante de vós a vida e a morte, a bênção e a maldição. Escolhe a vida para viveres, tu e a tua descendência (Dt 30,19)».

E na renovação de Siquém:

«Josué (...) tomando uma grande pedra, erigiu-a ali como um monumento, sob o carvalho que se encontrava no santuário do Senhor. Disse a todo o povo: “Esta pedra servirá

---

<sup>84</sup> Cf. Comentário ao livro do Deuteronómio, *Bíblia Sagrada*.

de *testemunho* entre nós, pois ela ouviu todas as palavras que o Senhor nos disse; ela servirá de testemunho contra vós, para que não renegueis o vosso Deus”» (Js 24,25-28).

A apresentação da aliança neste formato de tratado deriva de um fundo comum semítico de recurso às fórmulas jurídicas, subjacente nos vários livros do Pentateuco ou Torah, enquanto «Lei». «Literariamente, esse enquadramento (“de vários materiais num conjunto legal constituinte”) consistia no recurso ao modelo da fórmula jurídica, cuja apodictidade se encontrava já consagrada na literatura politicamente normativa, de longa prática no Próximo Oriente Antigo, mas a que Israel deu particular relevo»<sup>85</sup>. Assim se pode explicar que, passados vários séculos após o desaparecimento do império hitita, seja adotado pelos autores hebraicos para formatar a narrativa da aliança do povo especialmente ligado a Yahweh, seu Deus.

## 2 - Cláusulas do tratado

As cláusulas ou estipulações dos tratados hititas eram preenchidas com os deveres a que se obrigava o vassalo perante o grande rei. O grande rei não se obrigava a nada de específico, apenas assumia o compromisso genérico de proteger o vassalo. Essas imposições (era disso que se tratava) abrangiam temas bastante diversos, consoante os casos mas, nos tratados que tive oportunidade de consultar<sup>86</sup> incluíam: Pagamento de tributo<sup>87</sup>, lealdade para com o grande rei, assistência militar quando requerida, extradição de fugitivos hititas, apoio na garantia de sucessão ao trono hitita do indigitado pelo grande rei, fronteiras.

Quanto aos textos bíblicos que se referem a uma Aliança entre Yahweh e o povo de Israel eles não têm o formato gráfico resumido dos tratados hititas porquanto esta aliança é algo a que se retorna vezes amiúde ao longo de vários livros bíblicos, a começar pelo livro do Êxodo, sendo tratada aprofundadamente em todo o livro do Deuterónimo. Simbólica importante é o nome do recipiente onde se guardavam os rolos da Torah: *Arca da Aliança de Yahweh* (*‘ārôn berît Yahweh*) (Num 10,33) o que sugere a ideia generalizada de que na Torah estavam consubstanciados e formalizados os termos de uma Aliança entre Yahweh e o povo

---

<sup>85</sup> Cf. José Augusto Ramos, «A Bíblia e o seu Mundo», em, *Revista da Faculdade de Letras*, p. 156. Sublinhado meu.

<sup>86</sup> Particularmente os incluídos em: Gary Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*.

<sup>87</sup> Cf. Tratado entre Mursili II de Hatti e Tuppi-Teshshup de Amurru: «The tribute which was imposed upon your grandfather and upon your father shall be imposed upon you: they paid 300 shekels of refined gold...»: em *Hittite Diplomatic Texts*, p. 60.

de Israel, de iniciativa divina, cabendo a Deus o papel de suserano e ao povo o de vassalo. Havendo acordo generalizado entre os atuais biblistas de que a redação final do livro do Deuteronomio é de época pós exílica, compreende-se a importância que o acontecimento traumático do exílio da Babilônia teve para a fé e a segurança que o povo depositava no seu Deus, o que fez com que os autores da «escola deuteronomística» procurassem uma explicação para o sucedido no esquema do incumprimento de um tratado por parte do povo de Israel e seus chefes. É assim que surge a maior aproximação aos termos dos tratados de vassalagem no Deuteronomio, particularmente nas cláusulas das bênçãos e maldições, do que na primeira descrição da aliança no livro do Êxodo. Isto não implica que a noção de tratado, em uso nos povos vizinhos, não fosse a que estava subjacente à ideia de Aliança do Sinai descrita no livro do Êxodo. Poder-se-ia dizer que a tradição do Sinai, remontando a uma época mais antiga, era mais otimista e não via necessidade de incluir quer uma introdução histórica mais longa (bastava a libertação do Egito), quer uma cláusula de bênçãos e maldições tão detalhada como a do Deuteronomio. É que esta, tendo sido redigida à posteriori (embora colocada em tempo mais antigo), era conhecedora dos acontecimentos e julgava-se na posse da chave interpretativa para todas as calamidades que afligiram Jerusalém, o seu rei e o seu povo, como se pode verificar na seguinte passagem:

«Então, a geração vindoura dos vossos filhos, os que vierem depois de vós, e o estrangeiro, que vier de uma terra longínqua, ao verem as pragas dessa terra e as calamidades que o Senhor fará cair sobre ela, interrogar-se-ão. (...) ‘Porque terá o Senhor tratado assim esta terra? Porque se inflamou com tão grande ira?’ Ser-lhes-á respondido: ‘Porque abandonaram a Aliança que o Senhor, Deus de seus pais, fizera com eles, quando os tirou da terra do Egito (Dt 29, 21.24).

Importante também pela semelhança com os tratados hititas é a ideia que perpassa ao longo dos textos da exclusividade desta aliança. «Livra-te de estabelecer qualquer aliança com os habitantes da terra em que vais entrar» (Ex 34,12). O tratado com o grande rei implicava a renúncia a qualquer outro tratado e uma completa fidelidade ao mesmo.

Também na literatura profética a aliança com outros estados é condenada veementemente, como por exemplo em Isaías, que dirá, a propósito da aliança com o Egito:

«O Senhor declara: “Ai de vós, filhos rebeldes, que fazeis projetos sem contar comigo, que estabeleceis alianças contrárias ao meu espírito, acumulando, assim, pecados sobre pecados! Tomais o caminho do Egito sem me consultar; ides pedir proteção ao Faraó e

abrigo à sombra do Egípto. Mas a proteção do Faraó será a vossa vergonha, e o abrigo do Egípto será a vossa humilhação”» (Is 30,1-3).

Para além do interesse histórico propriamente dito, a relevância do assunto das influências que os esquemas mentais das culturas envolventes tiveram sobre os autores dos livros incluídos na Bíblia hebraica reside no facto de que ainda é preciso desmistificar conceitos e preconceitos induzidos pelo «caracter sobrenatural» atribuído aos textos bíblicos. Isto parece válido quer para quem aceita o conceito de «inspiração divina» destes livros, seja num sentido restrito seja mais lato, quer para quem não o aceita. Pelo menos em meios menos informados verifica-se que a literatura bíblica é muitas vezes desvalorizada, quer a nível histórico quer a nível literário ou filosófico, porque lhe são atribuídos objetivos e origem um tanto desligada do humano. O conhecimento do ambiente cultural e das influências do meio certamente contribuirá para colocar a literatura bíblica num campo mais humano, secular, com reflexos em vários campos do saber, incluindo a sua relevância no campo da historiografia.

Para os próprios crentes das religiões que aceitam estes livros como «inspirados» por Deus este conhecimento das influências do ambiente cultural também se deve revestir da maior importância, pois uma maior objetividade e verdade histórica no que se refere à sua composição e a toda a envolvência a esta associada, nomeadamente a situação histórico-social e o objetivo imediato dos autores é fator de enriquecimento e de melhor entendimento do respetivo conteúdo.

### **3 - Corpo legislativo** <sup>88</sup>

O tema bíblico da Aliança contém, como foi visto, um corpo legislativo que desempenha o papel das cláusulas específicas dos tratados de vassalagem hititas, e que obriga uma das partes envolvidas: o povo de Israel.

Para além do formato genérico dos tratados que, como se viu, está presente nos textos bíblicos da Aliança, quais as influências, em matéria de conteúdos, desse corpo legislativo? Para além dos ideais de justiça, bondade e retidão presentes no conceito egípcio de *Ma'at*,

---

<sup>88</sup> Nota: As citações do Código de Hamurabi são extraídas de, *O Código de Hamurabi*, tradução de E. Bouzon. As restantes citações de legislações não bíblicas são extraídas de: M.-Joseph Seux, «Leggi dell'Antico Oriente», em: *l'Antico Testamento e le culture del tempo*.

poder-se-ão encontrar sinais de continuidade entre leis e preceitos mesopotâmicos e o corpo legislativo que se encontra na Torah?

Partindo da análise do conteúdo de algumas prescrições legislativas específicas, Olivier Artus afirma explicitamente essa continuidade, apesar das *nuances* próprias da sua introdução na cultura hebraica<sup>89</sup>.

Este autor chega à conclusão de que existe essa continuidade pela análise comparativa de determinadas leis no contexto mesopotâmico e em Israel, tendo em conta, para além do conteúdo das leis, a sua finalidade, bem como os fundamentos ideológicos que as suportam.

Quanto ao conteúdo são analisadas as leis que regulam o perdão das dívidas, a libertação dos escravos e a aplicação da lei de talião, onde se constata a presença de temática semelhante nos dois contextos. Quanto à finalidade das leis, o Código de Hamurabi refere, no prólogo e no epílogo, que esta se consubstancia na aplicação do direito e da justiça tendo em vista a proteção dos mais fracos, nomeadamente os órfãos e as viúvas:

«Para que o forte não oprima o fraco, para fazer justiça ao órfão e à viúva... para fazer direito aos oprimidos, escrevi minhas preciosas palavras em minha estela e coloquei-a diante da minha estátua de rei do direito»<sup>90</sup>.

Também na lei da Aliança, no Êxodo e no Deuterónimo, estão previstas leis para proteção dos mais fracos:

«Não maltratarás nenhuma viúva nem nenhum órfão» (Ex 22,21). «Não explorarás o trabalhador pobre e necessitado, seja um dos teus irmãos ou um dos estrangeiros que estão na tua terra, nas tuas cidades... Não violarás o direito do estrangeiro e do órfão, nem receberás como penhor o vestido de uma viúva». (Dt 24,14.17).

No que diz respeito aos fundamentos ideológicos: No Código de Hamurabi a aplicação do direito e da justiça é vista como responsabilidade do rei, sobretudo no tratamento dos mais fracos, nomeadamente órfãos e viúvas: «para fazer direito aos oprimidos, escrevi minhas preciosas palavras em minha estela».

Não acontece o mesmo nos corpos legislativos da Torah; não são referidos, nem nas formulações mais antigas (Êxodo) nem nas mais recentes (Deuterónimo), os conceitos de direito e justiça como fundamento da legislação nem a função da realeza aparece como fonte de direito.

---

<sup>89</sup> Olivier Artus, *Les Lois du Pentateuque*, pp. 107ss.

<sup>90</sup> Cf. Código de Hamurabi, Epílogo, em E. Bouzon, *O Código de Hamurabi*, pp. 109-110.

É o próprio Yahweh que é o fundamento de todas as normas e prescrições as quais são colocadas na boca de Moisés (que as teria recebido diretamente de Deus), para lhes ser conferida a necessária e indiscutível autoridade.

Para esta diferença terá contribuído o descrédito da função real com o colapso das monarquias (Israel e Judá), pois a redação final destes textos é posterior ao exílio, altura em que já não havia reis. O direito e a justiça ainda aparecem ligados à função real em textos bíblicos pré-xílicos, como em 1Rs 10,9: «Bendito seja o Senhor, teu Deus, a quem aprouve colocar-te sobre o trono de Israel. É porque o Senhor ama Israel com amor eterno que Ele te constituiu rei para exercer o direito e a justiça». Porém, sendo as redações finais dos livros do Pentateuco de época pós-exílica evitam recorrer a esses conceitos tendo em conta a má imagem da instituição monárquica, vista como responsável pelo colapso dos reinos. Neste período, quer a sociedade quer o culto eram organizados sem a existência da autoridade real. Daí a importância da Torah, vista como o garante da relação e da permanência da aliança de Yahweh com o seu povo.

Não cabe no âmbito do presente trabalho fazer uma análise comparativa exaustiva das leis bíblicas e das mesopotâmicas. Para evidenciar a influência do contexto legislativo envolvente nos corpos de leis bíblicas far-se-á uma breve incursão por ambos os terrenos, fazendo sobressair as semelhanças e diferenças principais. Pelo seu significado e abrangência esta comparação será feita predominantemente entre o Código de Hamurabi, no respeitante às leis mesopotâmicas e os «código da aliança» (Ex 20,22-23,19), «código deuteronomico» (Dt 12,2-26,15) e o «código de santidade» (Lv 19-25) na Bíblia.

Existem na Bíblia outros tipos de leis, como o «código de pureza ritual (Lv 11-16), as prescrições para os sacrifícios, para além das versões do Decálogo (moral, 2 versões: Ex 20,1-17; Dt 5,6-21) e do Decálogo ritual (Ex 34,14-26), mas os atrás referidos são os únicos possíveis de comparar, pois é nestes que estão as normas que regulam a vida social e económica.

### **Perdão das dívidas**

Existem semelhanças e diferenças entre as legislações mesopotâmica e hebraica. Enquanto na hebraica estava prevista uma prescrição automática das dívidas de sete em sete anos, na mesopotâmica a remissão das dívidas ou de impostos públicos era, por vezes, objeto

de édito régio específico, não havendo nenhuma espécie de previsibilidade<sup>91</sup>. Em ambos os casos o perdão das dívidas acarretava consigo a libertação de quem tivesse caído em escravatura como consequência de dívidas.

A libertação de escravos caídos nessa situação por dívidas está também prevista no Código de Hamurabi, sendo neste mais benévola para o escravo: este devia ser libertado após três anos de serviço:

«Se uma dívida pesa sobre um awīlum e ele vendeu sua esposa, seu filho ou sua filha ou entregou-se em serviço pela dívida: trabalharão durante três anos na casa de seu comprador ou daquele que os tem em sujeição; no quarto ano será feita sua libertação» (Ham §117).

Em Israel a regra mantinha-se nos seis anos, sendo libertado no sétimo:

«Quando um dos teus irmãos hebreus, homem ou mulher, te for vendido, servir-te-á seis anos; mas no sétimo ano terás de o deixar sair da tua casa, restituindo-lhe a liberdade» (Dt 15,12).

### **Leis de Talião**

Estas leis, genericamente traduzidas pelo popular «olho por olho, dente por dente», são formuladas exatamente desta maneira nos corpos legislativos bíblicos de Êxodo, Levítico e Deuteronómio, como por exemplo:

«Se houver acidente fatal, darás vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, contusão por contusão» (Ex 21,23-25), com formulação semelhante em Levítico, 24, 19-20 e Deuteronómio, 19,21.

No Código de Hamurabi a lei genérica é da mesma natureza, mas as consequências diferem consoante a posição social da vítima:

«Se um awīlum destruiu o olho de um (outro) awīlum: destruirão o seu olho (§196). Se um awīlum arrancou um dente de um awīlum igual a ele: arrancarão o seu dente» (§ 200). Se destruiu o olho de um muškênum ou quebrou o osso de um muškênum: pesará 1 mina de prata» (Ham §198).

### **Escravos**

Os escravos, como propriedade do seu senhor que eram, não podiam levar consigo a mulher e os filhos quando ocorria a sua libertação por força da lei. Estes eram propriedade do

---

<sup>91</sup> Cf. Édito de Ammi-saduqa, em Olivier Artus, *Les Lois du Pentateuque*, p. 108.

senhor. Assim, ou permanecia ao serviço, quando a lei lhe permitia a liberdade, para ficar com os seus familiares ou partia sozinho.

«Se o seu senhor lhe deu (ao escravo) uma mulher, e se ela lhe gerou filhos ou filhas, a mulher e os seus filhos serão para o seu senhor, e ele sairá sozinho» (Ex 21,4).

«Se uno schiavo ha sposato una schiava che desidera, se interviene la liberazione di questo schiavo, egli non potrà lasciare la casa»<sup>92</sup>.

### **Roubo (dia/noite)**

O roubo e os assaltos eram algo sempre sancionado em vários corpos legislativos. A própria diferença derivada da hora do dia em que ocorria o assalto era também contemplada em legislações bíblica e mesopotâmica:

«Se o ladrão for surpreendido quando procede a um arrombamento, e for ferido de morte, não haverá para ele vingança de sangue. Se o sol brilhava sobre ele, haverá para ele vingança de sangue. Ele deverá pagar; se não tiver com que pagar, será vendido pelo seu roubo (Ex 22,1-2).

«Uno che viene preso al domicilio di un uomo del popolo, nella casa, in pieno giorno, pagherà 10 sicli d'argento; colui che viene preso di notte nella casa, dovrà morire; non deve vivere»<sup>93</sup>.

### **Indemnizações**

A grande preocupação com o respeito pela propriedade alheia está patente em casos particulares de prejuízo resultante de ocorrências não imputáveis às pessoas. É o caso de prejuízos causados por animais que sejam pertença de alguém. São semelhantes em Êxodo e em Eshnunna:

«E quando o boi de um homem ferir de morte o boi do seu próximo, venderão o boi vivo e repartirão o seu dinheiro; e repartirão também o morto» (Ex 21,35).

«Se un bue incorna un altro bue e lo fa morire, i due proprietari dei buoi divideranno il prezzo del bue vivo e la carne del bue morto»<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Leis de Ur-Nammu §4, em, *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, p. 511.

<sup>93</sup> Leis de Eshnunna - § 13, *Ibidem*, p. 518.

<sup>94</sup> Leis de Eshnunna, §53, *Ibidem*, p. 521.

### **Falso testemunho**

O falso testemunho consta do próprio Decálogo bíblico, o que realça a sua importância. É novamente referido em outros locais, como no Deuteronômio. Está também previsto em Hamurabi, sendo as consequências bem severas nesta lei:

«Se uma falsa testemunha se apresentar contra alguém para o acusar de crime, as duas pessoas a quem compete a questão comparecerão diante do Senhor, na presença dos sacerdotes e dos juizes de serviço naqueles dias. Os juizes examinarão bem a questão. Se a testemunha é falsa e proferiu uma mentira contra o seu irmão, far-lhe-eis como ela tinha pensado fazer a seu irmão. Assim, extirparás o mal do meio de vós» (Dt 19,16-19).

«Se um awīlum apresentou-se em um processo com um testemunho falso e não pôde comprovar o que disse: se esse processo é um processo capital esse awīlum será morto» (Ham § 3).

### **Rapto**

O rapto é também um crime punido com a morte quer em Israel quer no Código de Hamurabi.

«Quem raptar um homem e o vender, ou o retiver em seu poder, deverá morrer» (Ex 21,16).

«Se um awīlum roubou o filho menor de um (outro) awīlum: ele será morto» (Ham § 14).

### **Adultério**

O adultério é também um tema maior nas diferentes legislações. Basicamente o adultério é sempre considerado um prejuízo para o marido ou noivo da adúltera e é nessa base que é punido. A punição varia de acordo com as circunstâncias. Na maior parte dos casos é a morte de ambos, exceto quando a mulher for violentada. Porém, mesmo neste caso, em Israel é mais difícil para a mulher provar essa violência, sobretudo se a ocorrência se verificar na cidade, onde se supõe que a mulher podia ter pedido socorro:

«Quando um homem for surpreendido a dormir com uma mulher casada, ambos deverão morrer ... Quando uma donzela, ainda virgem, mas já noiva, for encontrada na cidade com um homem que durma com ela, levareis os dois à porta dessa cidade e apedrejá-los-eis até que morram: a donzela, por não ter pedido socorro na cidade, e o homem, por ter abusado da noiva do seu próximo. Mas se foi no campo que o homem encontrou a donzela que estava

noiva, e se ele usou de violência para dormir com ela, morrerá só o homem que a tiver violado» (Dt 22,22-26).

«Se a esposa de um awīlum foi surpreendida dormindo com um outro homem: eles os amarrarão e os jogarão n'água. Se o esposo perdoa sua esposa, o rei (também) perdoará o seu servo» (Ham § 129).

«Se um awīlum amarrou a esposa de um (outro) awīlum, que ainda não conheceu homem e mora na casa de seu pai, e dormiu em seu seio e (se) o surpreenderam: esse awīlum será morto, mas essa mulher será posta em liberdade» (Ham § 130).

### **Divórcio**

Estando previsto o repúdio da esposa por parte do marido em ambas as legislações as consequências são diferentes; enquanto no Código de Hamurabi estão previstas «indenizações» à esposa repudiada, variáveis consoante a situação particular de cada caso, como a existência de filhos, na Torah estas não estão previstas tendo o marido como única obrigação passar um documento de divórcio para que ela possa voltar a casar-se. Este tema não é abordado com tanto detalhe na Bíblia, sendo apenas abordado de passagem em Deuteronómio 24,1, abaixo transcrito:

«Quando um homem tomar uma mulher e a desposar, se depois ela deixar de lhe agradar, por ter descoberto nela algo de vergonhoso, escrever-lhe-á um documento de divórcio, entregar-lho-á em mão e despedi-la-á de sua casa» (Dt 24,1).

«Se um awilum quer abandonar sua primeira esposa, que não lhe gerou filhos: dar-lhe-á a prata correspondente ao terhatum e restituir-lhe-á o dote que trouxe da casa de seu pai; (então) poderá abandoná-la» (Ham §138).

Tampouco está previsto na Bíblia o divórcio por iniciativa da esposa, o qual é contemplado no Código de Hamurabi, com a condição de que a esposa seja considerada irrepreensível e o marido culpado:

«Se uma mulher tomou aversão a seu esposo e disse-lhe: “tu não terás relações comigo”: seu caso será examinado em seu distrito. Se ela for irrepreensível e não tiver falta e o seu esposo for um saidor e a tiver humilhado muito: essa mulher não tem culpa, ela tomará o seu dote e irá para a casa de seu pai» (Ham § 142).

## **Incesto**

O tema do incesto é também objeto de leis específicas em ambos casos, Hamurabi e Bíblia, sendo previstas as diversas situações cobertas por esta designação. As sanções variam quer entre as várias legislações quer dentro da própria Bíblia, consoante o capítulo em que estão contempladas. Enquanto no capítulo dezoito do Levítico são referidas as interdições matrimoniais e sexuais sem referência a sanções, no capítulo vinte são descritas várias sanções decorrentes de diferentes tipos de comportamentos, sendo as relativas a transgressões de ordem sexual drásticas e numerosas. O próprio adultério simples é punido com a morte:

«Se um homem cometer adultério com a mulher do seu próximo, o homem adúltero e a mulher adúltera serão punidos com a morte» (Lv 20,10).

Nas situações de incesto estão sempre previstas sanções, sendo as mais gravosas as do Levítico:

«Se um homem se deitar com a sua nora, serão ambos punidos com a morte; cometeram uma depravação; o seu sangue cairá sobre eles» (Lv 20, 12).

«Se um awilum teve relações com sua filha: eles farão esse awilum sair da cidade» (Ham §154).

«Se um awilum escolheu uma noiva para seu filho e seu filho teve relações com ela e depois ele (o awilum) dormiu em seu seio e o surpreenderam: elas amarrarão esse awilum e o jogarão n'água» (Ham §155).

## **Adoção**

O tema da adoção está presente e bem regulamentado no Código de Hamurabi, que lhe dedica nove parágrafos (§§ 185-193), como por exemplo:

«Se um awilum adotou uma criança desde o seu nascimento e a criou: essa criança adotada não poderá ser reclamada» (Ham § 185).

Na Bíblia não se encontra nenhuma regulamentação sobre esta matéria.

## **Ofensas corporais aos pais**

O respeito pelos pais é uma das grandes obrigações presentes nestas culturas. No lado Israelita é contemplado logo como uma das dez prescrições do Decálogo: «Honra o teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem os teus dias sobre a terra que o Senhor, teu Deus, te dá» (Ex 20,12). As sanções para quem maltratar o seu pai ou a sua mãe são pesadas em ambos os contextos, sendo, contudo, mais graves em Israel:

«Quem ferir o seu pai ou a sua mãe, deverá morrer» (Ex 21,15).

«Se um filho bateu em seu pai: cortarão a sua mão» (Ham § 195).

### **Sexo com animais**

O sexo com animais é sancionado quer na Bíblia quer nas leis hititas, mas não está contemplado no Código de Hamurabi.

Nos contextos bíblico e hitita a pena a aplicar é a morte:

«Todo aquele que se deitar com um animal deverá morrer» (Ex 22,18).

«Se um homem se ajuntar com um animal, ele será punido com a morte, e matareis o animal» (Lv 20,15).

«Se un uomo pecca con un bovino, è un misfatto; dev'essere messo a morte» (Leis hititas §187)<sup>95</sup>.

Muitas outras situações seriam passíveis de confronto e indiciadoras de um contexto legal abrangente que perpassava todas as culturas particulares da região do Próximo Oriente Antigo. Outras existem que são específicas de um contexto e inexistentes nos outros. As leis sobre o culto, por exemplo, são parte significativa da legislação bíblica mas não são contempladas nas outras legislações do Próximo Oriente Antigo. Estas são promulgadas pela autoridade real e, nesta situação, a distinção de áreas (civil e religiosa) é uma realidade, enquanto em Israel a legislação é entendida primariamente como um serviço a Deus cuja maior expressão é o culto.

O código da aliança começa com uma prescrição sobre o altar em Êxodo 20,24-26 e encerra com prescrições sobre festas anuais em Êxodo 23,14-19. Como já foi visto a autoridade destas leis bíblicas é-lhe conferida pela sua atribuição a Moisés e não por qualquer autoridade simplesmente humana, mesmo quando a autoridade do rei lhe é conferida por Deus.

A distinção de classes sociais, que é uma realidade na Mesopotâmia, não existe em Israel. Enquanto o Código de Hamurabi prevê penas pesadas para quem ofenda alguém de classe superior e penas menos graves para quem ofenda um igual ou de classe inferior (veja-se acima, por exemplo nas Leis de Talião), sem que isto seja tido como injustiça, na Bíblia é dito expressamente que não se deverá fazer aceção de pessoas:

«Não cometerás injustiças nos julgamentos. Não prejudicarás o pobre, nem serás complacente para com o poderoso. Julgarás o teu compatriota com imparcialidade» (Lv 19,15).

---

<sup>95</sup>M.-Joseph Seux, «Leggi dell' Antico Oriente», em: *l'Antico Testamento e le culture del tempo*, p. 601.

Constata-se ainda que também no Código de Hamurabi existe um epílogo com bênçãos e maldições para qualquer rei que, no futuro, respeite ou não respeite as leis que Hamurabi, «o rei de justiça», mandou escrever na sua estela. Estas leis não têm, como na Bíblia, origem nos deuses. São da sua autoria; porém foram os deuses que colocaram Hamurabi no seu trono real para indicar a via da justiça ao país: «Quando o deus Marduk encarregou-me de fazer justiça aos povos, de ensinar o bom caminho ao país, eu estabeleci a verdade e o direito na linguagem do país, eu promovi o bem-estar do povo »<sup>96</sup>. E não apenas ao país pois é sua intenção torná-las extensivas a todos os tempos e a todos os países. Certamente esta compilação é formada por leis que existiam no país em forma de jurisprudência mas agora estão consignadas por escrito e têm a autoridade real para que haja uniformidade na aplicação da justiça no país.

---

<sup>96</sup> *O Código de Hamurabi* (Prólogo), p. 24.

### III - A SABEDORIA

#### 1 - Literatura Sapiencial

Apesar de o essencial do presente trabalho se centrar nas influências das literaturas do Próximo Oriente Antigo sobre a Bíblia e não no estudo dos temas abordados por essas literaturas, parece necessário definir, tanto quanto possível, o âmbito desses mesmos temas, a fim de evitar dispersões e eventuais confusões relativas a obras citadas e comparadas.

A Introdução aos livros sapienciais da Bíblia, edição da Difusora Bíblica, tem a seguinte nota: «O termo “Sabedoria” tem uma vasta gama de significados. Pode ser descrito como aplicação da mente à aquisição de conhecimentos, a partir da experiência humana; habilidade prática no exercício de uma atividade profissional ou para fugir a situações de perigo; prudência na linguagem e no comportamento; discernimento em ajuizar aquilo que é bom ou mau para o ser humano; capacidade para detetar as formas de sedução e de engano»<sup>97</sup>.

O primeiro enfoque apresentado, «aplicação da mente à aquisição de conhecimentos», representa o aspeto mais abrangente das áreas que se pretendem abarcar com o termo «sabedoria». Quando esse conjunto de conhecimentos foi passível de ser passado a escrito, a sua fixação e transmissão às gerações seguintes tornou-se uma mais-valia para estas gerações que, por um processo de acúmulo, foram podendo dispor de um manancial de «sabedoria» criada ao longo de gerações e acrescentá-la com novas experiências, reflexões, arte, literatura que, por sua vez, passavam às gerações seguintes. Assim se produziram os textos que irão ser abordados, nos domínios, nomeadamente, das reflexões sobre o homem, a vida, a convivência, os conselhos, os provérbios, os hinos e as preces, que se podem encontrar paralelamente na Bíblia, nas literaturas do Próximo Oriente Antigo e no Egito. «O conceito de sabedoria é usado para definir a atitude cultural e civilizacional mais elaborada no Próximo Oriente Antigo. Ela exprime a síntese básica das suas culturas, incluindo os aspetos práticos, técnicos e civilizacionais, políticos e toda a espécie de questionamentos teorizantes. Ela é o experimental e o teórico, o prático e o contemplativo, o erudito e o filosófico, o natural e o humanístico. Em suma, a sabedoria é a expressão nuclear de uma cultura; a sabedoria é um humanismo»<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Cf. Introdução aos Livros Sapienciais, *Bíblia Sagrada*.

<sup>98</sup> Cf. José Augusto Ramos, *A Bíblia e o seu Mundo*, p. 179.

A sabedoria representa também uma síntese entre outros dois conceitos que percorrem o pensamento pré-clássico do Próximo Oriente Antigo: a *justiça* e a *verdade*<sup>99</sup>. Mas o conceito de justiça no pensamento bíblico contempla não apenas o estrito cumprimento das leis, mas vai mais além, abrangendo atitudes da mais elevada generosidade, como por exemplo em Tobite:

«Eu, Tobite, andei sempre pelos caminhos da verdade e da justiça, durante todos os dias da minha vida, dando muitas esmolas aos meus irmãos» (Tob 1,3).

Ou como a procura da sabedoria mais elevada, o conhecimento de Deus, como no livro, mais tardio, da Sabedoria:

«Conhecer-te (a Deus) leva à justiça perfeita, e reconhecer o teu poder é a raiz da imortalidade». (Sb 15,3)

O Próximo Oriente Antigo foi campo da mais antiga produção literária conhecida sendo a sabedoria veiculada por esta literatura caldeada entre todos os povos vizinhos, da Mesopotâmia ao Mediterrâneo (Síria-Palestina), incluindo os hititas e o Egito. «A sabedoria foi um movimento aberto e um dos maiores unificadores culturais do Próximo Oriente Antigo», diz José Nunes Carreira<sup>100</sup>.

Desde que começou a ser tratada nos primeiros escritos conhecidos (Instruções de Shurupak, na Suméria, pelo ano 2.500 aC), tem como preocupação predominante a transmissão de valores e padrões de ordem social como: não se associar com os maus e violentos; vantagens relacionadas com a busca da sabedoria; a misericórdia e a verdade; os deveres para com deus; a segurança que dá a sabedoria; deveres para com o próximo; vantagens da sabedoria; evitar os malvados; a retidão de coração; a fuga do adultério e da mulher estranha e leviana.

O contraste em que são colocados o ignorante e o sábio (com a conotação de justo e ímpio) revela esta preocupação. É a teoria dos dois caminhos, apresentada no livro dos Salmos logo no salmo 1. É retomada no livro da Sabedoria onde é largamente comentado o caminho do ímpio, nos capítulos um e dois (Sab. 1,16-2,20) e o caminho do justo no capítulo três (Sab 3,1-9).

Esta temática está omnipresente nos restantes livros incluídos no grupo sapiencial, como o livro dos Provérbios, Ben Sira, para além dos Salmos e Sabedoria, atrás referidos. No contexto bíblico a sabedoria é apresentada principalmente como o conhecimento da lei de

---

<sup>99</sup> Idem, «Memória e Sabedoria em perspectiva Bíblica», p. 18.

<sup>100</sup> José Nunes Carreira, «Modulações Linguísticas da Sabedoria», em: *Gaudium Sciendi* n.º 3, 2012.

Deus e o seu «temor»: «A fonte da sabedoria é a palavra de Deus nos céus. O princípio da sabedoria é o temor do Senhor» (Sir, 1,5.14).

Mas é também sensatez e bom senso, como é referido no livro dos Provérbios:

«Provérbios de Salomão (...),  
para aprender a sabedoria e a instrução;  
para compreender as palavras sensatas,  
para adquirir as lições do bom senso:  
justiça, equidade e retidão;  
para dar aos simples o discernimento  
e ao jovem, conhecimento e reflexão.

O temor do Senhor é o princípio da sabedoria.

Os insensatos desprezam o saber e a instrução». (Pr 1, 1-4.7)

O livro de Ben Sira é, entre os livros sapienciais, o que mais se dedica aos ensinamentos práticos, utilizando um estilo paternal e persuasivo. Também aqui o princípio da sabedoria é o «temor do Senhor», tomado mais como respeito e obediência do que no sentido de medo puro e simples:

«O temor do Senhor é glória e honra, alegria e coroa de regozijo. O temor do Senhor alegra o coração, dá alegria, felicidade e longa vida. O temor do Senhor é um dom que dele vem e que se encontra nas veredas do amor» (Sir 1, 11-12).

Se é alegria e se dá felicidade, então não é causa de receio e terror mas sim um temor que ensina o caminho reto.

Mas também há nestes textos sapienciais o registo da perspectiva pessimista da vida. O livro do Eclesiastes ou Qohélet está todo ele repassado desta perspectiva pessimista e nesse sentido assume que até a sabedoria é «ilusão» e «correr atrás do vento» porque, quem mais sabe mais se arrelia e sofre:

«Apliquei, igualmente, o meu coração a conhecer a sabedoria, a loucura e a insensatez; e reconheci que também isto é correr atrás do vento. Porque na muita sabedoria há muita arrelia, e o que aumenta o conhecimento, aumenta o sofrimento» (Ecl 1,17-18).

Como nos Provérbios e em Ben Sira, também na literatura sapiencial egípcia, como foi visto no capítulo anterior, e na suméria, os conselhos e ensinamentos práticos relativos à piedade e virtude, passados de geração em geração, são frequentes: um exemplo disto pode

ser encontrado nas «Instruções de Shuruppak» que contém os Conselhos de Shuruppak, sobrevivente do Dilúvio, ao seu filho Ziusudra:

«”my son, [I will give you instructions, take my instructions];  
Utnapushtu, [I will give you instructions],  
[do not neglect] my instructions.  
[Do not disobey] the words [I have spoken to you”»<sup>101</sup>.

No livro bíblico dos Provérbios encontramos este passo paralelo:

«Ouve, meu filho, as instruções de teu pai  
e não desprezes os ensinamentos de tua mãe» (Pr 1,8).

As Instruções de Shuruppak continuam com conselhos que abrangem o caso particular do perdão das ofensas e a adoção de atitudes positivas para com os adversários:

«Do not return evil to your adversary;  
Requite with kindness the one who does evil to you,  
Maintain justice for your enemy,  
Be friendly to your enemy» (...)  
Give food to eat, beer to drink,  
Grant what is requested, provide for and treat with honor.  
At this one’s god takes pleasure.  
It is pleasing to Shamash, who will repay him with favor.  
Do good things, be kind all your days»<sup>102</sup>

Também Ben Sira, cerca de dois milénios mais tarde, aborda este caso particular do perdão das ofensas bem como a generosidade para com os pobres e aflitos:

«Perdoa ao teu próximo o mal que te fez,  
e os teus pecados, se o pedires na tua oração, serão perdoados.  
Lembra-te dos mandamentos,  
e não te ires contra o próximo,  
lembra-te da aliança com o Altíssimo,  
e não faças caso do erro do teu próximo » (Sir, 28,2.7).  
«Não desprezes aquele que tem fome,  
nem irrites o pobre na sua necessidade.

---

<sup>101</sup> Cf. «The Instructions of Shuruppak», em, *ANET*, p. 594.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 595.

Não aflijas o coração do infeliz,  
nem recuses a esmola àquele que está na miséria.  
Não rejeites o pedinte em aflição,  
nem voltes a cara ao pobre. (Sir 4,2-4).

No Egito, à semelhança do autor sumério acima referido, este tipo de sabedoria está presente também no gênero literário de «Instruções». Estas têm, por norma, os seguintes elementos característicos:

- Convite à tomada de atenção
- Corpo de instruções
- Conclusão geral

Na Bíblia, este gênero está presente sobretudo no início do livro dos Provérbios (Pr 1-9), onde um pai educador faz advertências sobre a sabedoria. Inicia com o convite à tomada de atenção: «Ouve, meu filho, as instruções de teu pai e não desprezes os ensinamentos de tua mãe» (Pr 1,8). Prossegue com advertências sobre as más companhias, aqueles que, por ganância, perseguem outros e os maltratam. Prossegue depois com a antítese desta atitude, consubstanciada no elogio da sabedoria, os deveres para como próximo, a precaução contra a mulher leviana e outros conselhos de índole diversa.

O elogio da sabedoria tem ainda paralelos nas literaturas egípcia e bíblica quando ambas produzem páginas de acutilante análise comparativa entre diversas profissões manuais e a do escriba. Telo Canhão refere que se trata de um «tema recorrente no Egito faraônico: a profissão de escriba superioriza-se a todas as outras»<sup>103</sup>. As «Instruções de Kheti», um texto egípcio do Império Médio, desenvolvem toda uma análise de diferentes profissões, dezoito no total, num registo em que o autor pretende influenciar o filho Pepi para a profissão de escriba. Esta é apresentada como a profissão ideal, porquanto não tem a penosidade das restantes e proporciona a quem a exerce uma série de vantagens a nível social: «ele (escriba) será felicitado e enviado em missão, ele não regressará sem se vestir com um saiote»<sup>104</sup>.

O paralelo bíblico comumente apresentado é descrito no livro de Ben Sira, nos capítulos 38 e 39. Também aqui é feita a comparação entre o escriba e outros artífices, concluindo pela grande vantagem daquele. O autor deste texto, contudo, não ridiculariza as restantes profissões para enaltecer a do escriba. Reconhece a dureza dos diferentes trabalhos mas realça as virtudes de cada uma, a sua utilidade para a coletividade, a «sabedoria» presente

---

<sup>103</sup> Cf. Instrução de Kheti, em, Telo F. Canhão, *Doze Textos Egípcios do Império Médio*, p. 187.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 190.

nas competências de cada um dos outros artífices: «Todos eles têm confiança na obra das suas mãos, e cada um é sábio na sua profissão. Sem eles, nenhuma cidade seria edificada» (Sir, 38, 31-32). Contudo, não lhes sobra tempo para se dedicarem à sabedoria dos antigos, à «leitura e meditação da lei do Senhor». O escriba, sim, liberto de outras ocupações, pode investigar e aprofundar o conhecimento dos ensinamentos de homens célebres, os provérbios, as parábolas, pode viajar e conhecer o que há de bom e de mau entre os homens (Sir 39, 4), «porá a sua glória na Lei da Aliança do Senhor» (Sir 39, 8).

Mas, apesar de ambos os autores se referirem e compararem um conjunto de profissões à profissão de escriba, há uma diferença de atitudes e de motivações profundas quanto às verdadeiras vantagens desta. Enquanto Ben Sira faz o elogio da sabedoria pelo que ela é em si e pelo que ela proporciona em termos não materiais, não satirizando as demais, antes reconhecendo o seu valor, Kheti quer convencer o seu filho Pepi da superioridade da profissão de escriba sobretudo pelas vantagens materiais e sociais que a mesma proporciona a quem a exerce.

Sendo a sabedoria um conjunto acumulado de contribuições de gerações sucessivas, primeiro, certamente, produzido e transmitido na forma oral e posteriormente cristalizado em compilações elaboradas por «sábios», representa toda a riqueza intelectual e moral de povos e civilizações que, pelas características da própria natureza humana, aparecem na história como transversais a diferentes povos, tempos e contextos particulares. Assim, apresenta-se como perfeitamente expectável que povos com particularidades próprias no que respeita às respetivas teogonias, cosmogonias e antropogonias apresentem permanentes pontos de contacto nas suas obras literárias, o que não significa sempre uma influência direta ou indireta de uns sobre os outros, antes derivarão, em muitos casos, do contexto mais amplo de idênticas preocupações de índole escatológica e do sentido da vida, sobretudo em contextos de relativa proximidade geográfica como é o caso do Próximo Oriente Antigo.

A expressão de conceitos fundamentais, respetivo sentido e valores englobados, é feita, no contexto bíblico, pelo termo de *justiça*. Este não diz respeito apenas à estrita justiça distributiva mas abrange um leque muito mais alargado de significados, representando o fundamento da ação humana e também da ordem geral do universo. Entre os egípcios esta base fundamental da ordem ideal do mundo e dos homens é designada por meio de um termo unívoco, abrangente, sem desdobramentos para as várias *nuanças* ou mesmo para conteúdos adjacentes. Trata-se do conceito de *ma'at* que José Augusto Ramos descreve como «um caso de homonímia absoluta, em que conceitos profundamente complementares entre si, como os

de ordem, justiça, verdade, bem, harmonia e beleza, e outros afins, aparecem correntemente expressos por um vocábulo único»<sup>105</sup>.

Citando estudos do grande egiptólogo Jan Assmann, este autor refere que a ideia de justiça seria o embrião do conceito de *ma'at*, o que aproximaria os dois mundos culturais, egípcio e semita, particularmente o de Canaã, uma vez que no universo cultural semítico da Síria-Palestina «a génese da rede conceptual dos transcendentais parece igualmente ter o seu ponto de partida no mesmo conceito de justiça»<sup>106</sup>.

J. Assmann considera como o grande tratado sobre a *ma'at* o escrito denominado «As Lamentações do Camponês», que data do Primeiro Período Intermediário das dinastias egípcias e que pertence ao conjunto da literatura sapiencial egípcia<sup>107</sup>.

Perante as queixas de um camponês roubado, o funcionário que o atendeu, admirado com a sua eloquência, prolonga o momento de fazer justiça com a finalidade de obter um maior número de considerações sapienciais do camponês. Estas vão progredindo à medida que a justiça falta. Assim se obtém um longo discurso teorizado sobre a *ma'at*, sobre o agir e o não agir, sobre o bem e o mal. O funcionário é o visado por este discurso, na medida em que representa tudo o que é contrário à *ma'at*: incúria, insensibilidade, ganância. Estes são os grandes «pecados capitais» contra a *ma'at*<sup>108</sup>.

«Não há ontem para o negligente,  
não há amigo para quem é surdo à *ma'at*,  
não há festa para o ganancioso».

A reciprocidade é uma ideia base contida no conceito de *ma'at*: não faças aos outros o que não queres que te façam a ti. Não haver «ontem» implica o esquecimento do que se recebeu; é não possuir memória social, é não ser solidário, é não «agir em favor de quem age».

«*Ma'at* implica agir em consequência, agir solidário na recordação dos bens recebidos:

O prémio de quem age está em que se age para ele.

Isto tem Deus por *ma'at*»<sup>109</sup>.

«Quem é surdo à *ma'at* não tem amigo». Será, pois, um isolado socialmente. Trata-se de uma solidariedade comunicativa, como bem diz Assmann, tal como a frase anterior se situava no campo da solidariedade ativa e reciprocidade. A preguiça está para a ação assim

---

<sup>105</sup> José Augusto Ramos, «A Justiça e os seus sinónimos...», p. 53.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>107</sup> Jan Assmann, *Ma'at*, p. 34.

<sup>108</sup> José Nunes Carreira, *Filosofia Antes dos Gregos*, p. 163.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 165.

como a surdez está para a escuta, ou seja, para a linguagem. Tal como o preguiçoso se desliga do ontem, o surdo desliga-se do outro.

A capacidade de escuta ativa é de uma importância vital para a prática da *ma'at*. A surdez é não estar disponível para o outro, é não o ouvir, não ouvir as suas razões e, assim, não aplicar a justiça. «A arte de escutar é o grande tema da antropologia egípcia, a virtude principal»:

«Como é bom quando um filho aceita  
o que o seu pai lhe diz,  
porque ele alcança assim a velhice.  
É um homem a quem deus ama, aquele que escuta,  
porque aquele que não escuta será odiado por deus»<sup>110</sup>.

Para o egípcio, mais importante do que proferir belas palavras é a capacidade de quem as escuta. Vai nessa direção toda a educação egípcia: ensinar a escutar, cultivando o silêncio ativo, aquele que transforma o coração e a ação de quem escuta. Porque «quem não escuta não tem amigos»:

«Quanto ao insensato, que não escuta,  
não há ninguém que aja por ele,  
ele considera o conhecimento como ignorância,  
e o útil como o prejudicial»<sup>111</sup>.

No fundo, tudo se passa entre a aprendizagem que se alcança através da escuta e a possibilidade de falar com inteligência utilizando as aprendizagens alcançadas com a escuta: «se a escuta é boa, a palavra é boa». A palavra que vivifica é *ma'at*. Assmann resume os dois aspetos, agir e escutar, desta maneira: «agir solidariamente quer dizer: justificar pela ação a confiança que a sociedade confere ao agir. A perífrase “dizer *ma'at*” exprime exatamente qualquer coisa de análogo, a saber: falar de harmonia com a confiança conferida à palavra, não destruir com a língua a solidariedade da confiança, a harmonia social»<sup>112</sup>.

Para além desta insensibilidade individual, tratada pelo camponês das «Lamentações» e pelos «Ensinamentos de Ptahotep», também a insensibilidade coletiva é associada a algo de catastrófico, quando toda uma sociedade deixa de usar a escuta ativa e a linguagem solidária. Lamentações diversas dão conta do que acontece num mundo do qual tenha desaparecido *ma'at*: «desintegração total da palavra, da escuta mútua, do acordo recíproco e da confiança.

---

<sup>110</sup> Ensinamento de Ptahotep, em, Jan Assmann, *op. cit.*, p. 41.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 45.

Onde a palavra se detém, a violência toma o comando [...] quando a *ma'at* desaparece do mundo, cessam a palavra e a escuta mútua»<sup>113</sup>.

«Não se dá senão com ódio, para reduzir ao silêncio a boca que fala;  
Se se responde a uma palavra, eis o braço em ação, brandindo um bastão;  
Não se fala senão pelo assassínio;  
A palavra opera no coração como o fogo  
Não se pode suportar a palavra saída de uma boca»<sup>114</sup>.

Não há festa para o ganancioso é o terceiro verso da síntese de «As Lamentações do Camponês». Ganância é a prevalência da vontade própria contra os interesses gerais da coletividade. O ganancioso não participa em festas porque é ganancioso; a festa é não só um gasto supérfluo mas também um gasto em proveito dos outros, coisa que um ganancioso tem dificuldade em realizar. «Sendo *ma'at* a vida honesta e equilibrada, vida plena de alegria e realização, a ganância é o seu princípio antagônico por excelência. É *ma'at* a vontade da comunidade que o indivíduo se apropria na medida em que sabe “ouvir” e possui senso comum, então é ganância a vontade própria que se opõe a tal inserção»<sup>115</sup>.

Os versos de «As Lamentações do Camponês» que têm vindo a ser comentados são um resumo dos aspetos mais importantes da *ma'at* na sua componente social: ação, comunicação e vontade «ordenados para o clímax da obtusidade do coração, pois ganância é a imposição da vontade e do interesse próprios contra os interesses da comunidade»<sup>116</sup>.

Ao nível individual, *ma'at* é norma e regra de vida para todos, sem distinção. Para além do rei, também os funcionários, trabalhadores, camponeses, homens comuns, devem viver em *ma'at*. Esta «é ao mesmo tempo norma e tarefa – todos devem fazer *ma'at* e falar *ma'at*. É o complexo dos bens que o Estado proporciona e o resumo dos direitos e deveres perante Estado e sociedade»<sup>117</sup>.

Se esta é a norma geral, de origem ancestral e divina, tal não significa que não houvesse transgressões na sociedade egípcia. Em «As Lamentações do Camponês» este queixa-se e tece considerações sobre a falta de cumprimento das obrigações *ma'áticas* de quem lhe devia fazer justiça. De igual modo são pedidas contas, no julgamento final, a quem se apresenta no tribunal de Osíris, exatamente sobre o modo como o defunto se comportou em vida. A sua confissão resume-se a afirmar que praticou a *ma'at*, num discurso em que exemplifica o modo como esta deve ser praticada, usando a forma negativa:

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>115</sup> José Nunes Carreira, *Filosofia Antes dos Gregos*, p. 168.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 169.

«eu não pratiquei a *isefet* contra os homens,  
eu não maltratei os animais,  
eu não pratiquei qualquer delito no Espaço de *Ma'at*,  
eu não conheci o que não existe,  
eu não pratiquei o mal,  
eu não blasfemei contra deus,  
eu não despojei o órfão»<sup>118</sup>.

Assmann sublinha que todas estas atitudes contra a *ma'at* se encontram resumidas em «As Lamentações do Camponês», nos seguintes versos:

«eu não fui ganancioso – pecado contra a solidariedade ativa (praticar a *ma'at*)»  
«eu não fui surdo às palavras de *ma'at* – pecado contra a solidariedade comunicativa (dizer *ma'at* - palavra/escuta)»<sup>119</sup>.

No plano da ação encontramos os seguintes crimes possíveis: o assassinato, a rapina, o roubo, a violência, a usura, etc.

Como guia do comportamento humano, não só no seu aspeto privado mas também no social, encontramos-nos, sem dúvida, perante um «programa» ético e moral de muito elevado padrão, não só para a época, mas também em relação a desenvolvimentos futuros, em sociedades como a hebraica e a grega, mais de dois milhares de anos após as primeiras referências à *ma'at* no Império Antigo egípcio. «É o princípio ético mais universal e mais justo que alguma vez foi posto à consciência humana»<sup>120</sup>. Mas todo este conjunto ou corpo de doutrina, que se poderia designar como um «código de conduta», vai evoluindo, ao longo do tempo, para uma mística religiosa e não apenas ética. É que, como já foi referido, a situação real do mundo não apresenta a perfeição original, *ma'atica*, uma vez que se constata diariamente a existência de *isefet*, o seu contrário. É aqui que entra o papel da religião: «a reposição da ordem original é uma tarefa religiosa. Assim, religião em sentido lato é para o egípcio a realização da *ma'at*, compreendendo a totalidade da vida»<sup>121</sup>.

Apesar de os livros bíblicos que compõem a Torah (Génesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuterónimo) não pertencerem ao género sapiencial, muitos dos ensinamentos contidos no conceito egípcio de *ma'at* estão presentes ao longo destes, nomeadamente no Êxodo, Levítico e Deuterónimo, como é o caso do Decálogo no capítulo 20 do Êxodo.

---

<sup>118</sup> Jan Assmann, *op. cit.*, p.75.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 75

<sup>120</sup> José Nunes Carreira, *Filosofia antes dos Gregos*, p. 169.

<sup>121</sup> José Nunes Carreira, «Religião», em *Dicionário do Antigo Egipto*, p. 745.

Este termo hebraico Torah é frequentemente traduzida por Lei, no entanto o seu conceito abrangente situa-se mais no domínio da «Instrução». Aliás ao longo de toda a Bíblia há convergências entre temas da Torah e da sabedoria que chega a ser identificada com o conhecimento da Lei do Senhor. Estas «instruções» cobrem áreas alargadas que incluem as origens do universo e do homem, do seu desenvolvimento, das normas de comportamento relativamente a Deus e aos outros, seguido da história das origens e formação do povo de Israel. Particularmente os textos do livro do Êxodo, que se referem à chamada Aliança do Sinai, iniciam uma situação próxima dos ideais *ma'aticos* egípcios, cuja influência poderá derivar da proximidade que este povo nómada teve durante os tempos em que se manteve no Egito.

Como foi visto acima, temos conhecimento dos preceitos *ma'aticos* egípcios sobretudo pela confissão dos defuntos que os traduzem de uma forma negativa, isto é, pelo que não fizeram<sup>122</sup>. No Decálogo do Sinai estes são formulados em forma de ordenação ou de proibição:

«Não terás nenhum outro deus além de mim. Não farás para ti nenhuma imagem esculpida (...). Não invocarás em vão o nome do Senhor, teu Deus (...). Guarda o dia de sábado para o santificar (...). Honra o teu pai e a tua mãe (...). Não matarás. Não cometerás adultério. Não roubarás. Não prestarás falso testemunho contra o teu próximo. Não cobiçarás a mulher do teu próximo e não desejarás a sua casa, nem o seu campo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem nada que lhe pertença» (Dt 5,7.8.11.12.16-21).

Existem egiptólogos que questionam em que língua teriam sido escritas as “Tábuas da Lei” entregues por Yahweh a Moisés, concluindo que só poderiam ter sido escritas em egípcio, uma vez que a língua hebraica não existiria naquela altura. Não parece que seja uma questão pertinente se tomada à letra nestes precisos termos, porquanto não se pode esquecer que estamos em presença de uma narrativa e não de historiografia. Poder-se-á perguntar, no entanto, qual a língua falada pelas tribos que estiveram no Egito e que se foram juntar às que nunca saíram de Canaã, admitindo que pudesse ser uma língua egípcia, se bem que, ao tempo do redator final, esta questão não é colocada, nem tal seria de esperar tendo em conta o elevado conceito em que era tida a língua hebraica, a sua origem e a sua utilização litúrgica. De qualquer modo admite-se que haja tradições antigas integradas posteriormente na legislação sinaítica, juntamente com formulações e acrescentos posteriores, do tempo da

---

<sup>122</sup> Cf. «Livro dos Mortos», em, *ANET*, pp. 34-36.

redação final do livro do Êxodo que se admite como posterior ao exílio do povo judeu na Babilónia (sec. VI-V aC).

## 2 - Hinos e Preces

Apesar de os hinos e preces fazerem parte de mais de uma literatura religiosa e cultural do que sapiencial, eles contêm muitos tópicos de sabedoria, e estão presentes em todas as culturas mais representativas do Próximo Oriente Antigo, para além da hebraica: mesopotâmica (línguas suméria e acádica), hitita, ugarítica e egípcia. Vão, por isso, ser tratados no presente capítulo. Na Bíblia, é o livro dos Salmos o principal repositório de hinos e preces. Em todas aparecem contemplados, entre outros temas, hinos de louvor, pedidos de socorro, pedidos de clemência e perdão, aplacar a ira divina, outros pedidos.

Na categoria dos hinos sobressai o grande hino egípcio de Akhenaton a Aton, pela grande semelhança, na sua globalidade, com o salmo 104 bíblico. Trata-se de um hino que descreve a forma como Deus governa este mundo onde o homem tem a sua morada. Trata de alguns dos temas da criação que se prolonga no nascer e morrer de cada dia. «Este tema da vida quotidiana integrada na fé em Deus é uma categoria básica da experiência humana que se espelha nas culturas do Médio Próximo Oriente Antigo. Por isso, este salmo tem textos análogos aos das literaturas da época. Um hino muito semelhante é o que o faraó Amenófis IV do Egipto dedicou ao Sol, Aton»<sup>123</sup>.

O hino celebra e glorifica Aton por todas as suas obras, nomeadamente pela vida e pela sabedoria com que fez tudo. A semelhança com o salmo 104, para além da temática, está presente também na forma de abordar os diversos módulos que estruturam todo o poema:

A teofania, com os seus benefícios, faz a apresentação do Deus universal, descrevendo-o com os atributos visíveis mas misteriosos e inacessíveis:

### **Hino a Aton:**

*«Apareces belo no horizonte do céu,*

*Ó Aton vivo, criador da vida!*

*Quando te ergueste no horizonte oriental,*

*Encheste toda a terra com a tua beleza»*

---

<sup>123</sup> Cf. Introdução Salmo 104, *Bíblia Sagrada*, da autoria de José Augusto Ramos.

### **Salmo 104:**

«Senhor, meu Deus, como Tu és grande!  
Estás revestido de esplendor e majestade!  
Estás envolto num manto de luz»

O pôr-do-sol traz consigo a noite e com ela o repouso dos homens e a liberdade para os animais selvagens. No salmo, porém, a noite é o resultado de uma ação ativa de Deus, enquanto no hino a Aton é o resultado do repouso divino e a terra, sem a sua presença, «fica como morta»:

«Tu estendes as trevas e faz-se noite,  
nela vagueiam todos os animais da selva.  
Rugem os leões em busca da presa,  
pedindo a Deus o seu alimento» (Sl 104).

*«Quando desapareces no horizonte ocidental,  
A terra fica na escuridão, como morta (...).  
Todos os leões saem das suas cavernas,  
Todas as serpentes mordem.  
A escuridão é um manto e a terra está em silêncio  
Porque o seu criador repousa no horizonte (Hino a Aton).*

O novo dia é anunciado com o nascer do sol. Ambos os hinos referem a atividade humana diurna. O salmo bíblico apresenta o «nascer do sol» como obra de Deus. Para o autor egípcio o disco solar é o próprio Aton que, ao erguer-se, faz reviver todas as coisas:

«Mas, ao nascer do Sol, logo se retiram,  
para se recolherem nos seus covis.  
Então o homem sai para o trabalho  
e moureja até anoitecer». (Sl 104).

*Mas na aurora, quando te ergues no horizonte,  
Quando brilhas como disco solar durante o dia,  
Afastas a escuridão e lanças os teus raios.  
Então as Duas Terras ficam em festa  
Acordadas e erguidas sobre os seus pés (...)  
Todas as pessoas vão trabalhar (Hino a Aton).*

Tudo na natureza é obra do seu criador. Celebra-se a alegria e a beleza do novo dia, bem como tudo o que foi concebido para alimentar toda a espécie de seres vivos, terrestres, aéreos e aquáticos. Fontes, rios, mares, chuvas, plantas, tudo está orientado para alimentar a vida na terra:

«Das tuas altas moradas regas as montanhas;  
com a bênção da chuva sacias a terra.  
Fazes germinar a erva para o gado  
e as plantas úteis para o homem,  
para que da terra possa tirar o seu alimento (...)  
Lá está o mar, grande e vasto,  
onde se agitam inúmeros seres,  
animais grandes e pequenos.  
Nele passam os navios (Sl 104).

*Todos os animais se alegram nas suas pastagens.  
As árvores e as plantas florescem.  
Os pássaros voam dos seus ninhos  
E as suas asas abertas adoram o teu ká.  
Todos os animais saltitam  
E tudo o que voa e o que anda sobre patas  
Vive quando te ergues para eles  
Os barcos rumam para norte e para sul,  
Porque os caminhos se abrem quando apareces.  
Os peixes no rio movem-se na tua direção,  
Porque os teus raios chegam ao fundo das águas (Hino a Aton).*

Deus é fonte de vida e de fecundidade. Dá o sustento e o sopro vital a todos, sem o qual ninguém pode viver. Cuida dos mais pequenos pormenores, como é o caso do pinto dentro do ovo:

«Todos esperam de ti que lhes dês comida a seu tempo.  
Dás-lhes o alimento, que eles recolhem,  
abres a tua mão e saciam-se do que é bom.  
Se deles escondes o rosto, ficam perturbados;  
se lhes tiras o alento, morrem  
e voltam ao pó donde saíram.

Se lhes envias o teu sopro, voltam à vida» (Sl 104).

*Tu que és a ama no ventre materno,*

*Que dás a respiração para fazer viver tudo o que crias.*

*Quando a criança sai do ventre para respirar, no dia do seu nascimento,*

*Abres-lhe a sua boca e cuidas do seu sustento.*

*Quando o pintainho no ovo já pia dentro da casca.*

*Dás-lhe a respiração lá dentro para o manter vivo (Hino a Aton).*

Perante toda a obra divina e a sabedoria com que ela se apresenta aos homens, estes só podem exclamar de espanto e admiração:

«Senhor, como são grandes as tuas obras!

Todas elas são fruto da tua sabedoria!» (Sl 104)

*Quão numerosas são as tuas obras*

*E quão escondidas do entendimento do homem.*

*Ó deus único, fora do qual não há nenhum! (Hino a Aton).*

As águas, fonte de vida, são objeto de intervenção divina. Seja para as colocar no devido lugar e fixar-lhe limites que não podem ultrapassar para não se tornarem destruidoras, seja para as enviar em ação benfazeja a todos os povos, de formas diferentes consoante habitem no Egito e tenham as águas do verdadeiro Nilo, ou habitem fora do Egito e então beneficiam do «Nilo do céu que desce em forma de chuva»:

«Puseste limites às águas, para não os ultrapassarem,

e nunca mais voltarem a cobrir a terra.

Transformas as fontes em rios,

que serpenteiam entre as montanhas.

Das tuas altas moradas regas as montanhas;

com a bênção da chuva sacias a terra» (Sl 104)

*Criaste o Nilo no abismo*

*Faze-lo surgir segundo o teu desejo,*

*Para dar vida aos homens do Egito,*

*Uma vez que os criaste para ti próprio (...).*

*Dás também a vida a todos os países distantes.*

*Pois fizeste um Nilo no céu*

*Que desce para eles como chuva*

*E cria torrentes nos montes como um mar,  
Para regar os seus campos e as suas cidades.  
Quão perfeitos são os teus planos,  
Ó senhor da eternidade!  
O Nilo do céu é para os povos estrangeiros  
E para todos os animais que andam sobre patas.  
Para o Egito vem o verdadeiro Nilo do abismo (Hino a Aton).*

Teofania e benefícios divinos: a par da contemplação da magnificência divina, contemplam-se também os benefícios que resultam do poder e bondade de deus. Ele cria para não ter de se contemplar apenas a si próprio, para poder contemplar a obra das suas mãos:

«Estás envolto num manto de luz  
e estendeste os céus como um véu (...).  
Matam a sua sede as árvores do Senhor,  
os cedros do Líbano que Ele plantou.  
Ele olha para a terra e ela estremece,  
toca nos montes e eles fumegam» (SI 104).

*Os teus raios alimentam todos os campos,  
Quando brilhas eles vivem e crescem para ti ...  
Fizeste o céu distante para nele te ergueres  
E para ver tudo o que criaste.  
Quando estás só, brilhando  
Na tua forma de Aton vivo,  
Aparecendo radiante, distante ou próximo (Hino a Aton).*

Noite e dia: esta alternância é fundamental em ambos os textos. A noite é cenário de perigos vários. No hino egípcio é mesmo tida como tempo de morte, uma vez que o autor da vida se retirou. A esperança da aurora seguinte é que mantém o germe da vida que, com o erguer do Sol, é retomada porque «só se vive através de ti»:

«Tu estendes as trevas e faz-se noite,  
nela vagueiam todos os animais da selva (...)  
Mas, ao nascer do Sol, logo se retiram,  
para se recolherem nos seus covis.  
Se deles escondes o rosto, ficam perturbados;

se lhes tiras o alento, morrem» (Sl 104).

*Mesmo depois de te teres posto,*

*Permaneces no meu coração ...*

*Quando te ergues eles vivem;*

*Quando te pões no horizonte, eles morrem.*

*És a própria duração da vida*

*Porque só se vive através de ti* (Hino a Aton).

Apesar de todos os pontos de contacto anteriormente realçados, o salmo 104 particulariza o seu contexto geográfico próprio (os cedros do Líbano e as cegonhas dos ciprestes) e a sua teologia da criação, retomando, de forma poética, o tema das origens, objeto do capítulo I do livro do Génesis.

O rei egípcio Amen-hotep IV (Akhenaton), considerado como o autor deste hino, arquitetou e pôs em prática uma mudança profunda em vários domínios da vida social, religiosa e cultural do país.

Elevou Aton à categoria de deus supremo (único?), em detrimento de Amon, cujo culto foi banido e os seus símbolos apagados dos monumentos durante o seu reinado. Aliás o culto a Aton já tinha ganho alguma preponderância com o seu antecessor Amen-hotep III.

Não é aceite unanimemente que esta mudança tenha representado a instauração de um monoteísmo estrito, à maneira hebraica ou islâmica. Luís Manuel de Araújo refere que «há indícios de que outros cultos tradicionais se mantiveram, nomeadamente de Ré e outras divindades, tendo sido encontrados mesmo nas ruínas de Amarna esses indícios»<sup>124</sup>.

Grande parte das riquezas acumuladas pelo Egito nos reinados anteriores encontravam-se na posse do poderoso clero de Amon, o que, para alguns, é interpretado como um dos grandes motivos para a revolução de Akhenaton.

José Nunes Carreira não parece comungar completamente desta forma de ver as coisas pois afirma: «os templos do Egito eram órgãos do Estado, não instituições de uma «igreja» dele distinta, que não existia. As guerras que, por um lado, esvaziavam os cofres dos templos e, por outro, os enchiam com despojos, eram guerras de Amon. O faraó, como vigário de Amon, punha e dispunha nos tesouros dos templos, Karnak incluído»<sup>125</sup>.

Nunes Carreira concorda, entretanto, que houve fatores históricos, sociológicos e culturais necessários para o desencadear da reforma, mas não considera que estes expliquem

---

<sup>124</sup> Luís Manuel de Araújo, *Os Grandes Faraós do Antigo Egito*, p. 159.

<sup>125</sup> José Nunes Carreira, “Akhenaton”, em *Dicionário do Antigo Egito*, p. 42-43.

tudo, pois esta só se pode explicar cabalmente «pela personalidade de Akhenaton, como teólogo de convicções íntimas e reformador intransigente»<sup>126</sup>.

Para ajudar a consolidar estas reformas Akhenaton funda uma nova capital, em local não conotado com nenhuma outra divindade, com a particularidade de, topograficamente, ter uma situação privilegiada relativamente ao aparecimento do disco solar cada manhã, pois isto acontecia entre duas montanhas, lembrando o símbolo hieroglífico de Aton.

As alterações introduzidas por Akhenaton começaram por ser sistematizadas, a nível teológico, pelo próprio rei, e só depois se traduziram em práticas religiosas e cultuais. Mas, na opinião de José Nunes Carreira, esta teologia seria mais uma filosofia natural pois, tal como para os filósofos gregos, muitos séculos mais tarde, o que estava em causa teria mais a ver com o princípio de tudo (ἀρχή - *arquê*) do que com atributos particulares da divindade<sup>127</sup>.

Para além da egípcia, também as literaturas mesopotâmica, hitita e ugarítica são ricas em hinos e preces aos deuses, com diferentes finalidades, temas e circunstâncias.

Não existem outras composições com tantos pontos de contacto com textos bíblicos como o hino a Aton. Mas, quer a forma quer o conteúdo de muitas destas composições, bíblicas e extra-bíblicas, assemelham-se e abordam os mesmos temas, tornados universais ao longo dos tempos e dos povos.

É o caso do salmo 29, em cuja introdução é dito pelo seu tradutor, José Augusto Ramos: *«Este salmo tem características de um hino à grandeza de Deus, que se manifesta na beleza de uma trovada, com aspectos que causam terror, mas que no Médio Oriente Antigo são sobretudo considerados como sinal claro e positivo da chuva fertilizante. E essa é uma perspectiva optimista e promissora. Parece ser antigo e tem claros indícios de conservar bastante bem o estilo dos hinos religiosos da tradição cananaica. Javé é apresentado com características semelhantes às do deus Baal, na poesia religiosa de Canaã»*.<sup>128</sup>

Neste género de hinos de louvor e glória pode referir-se a semelhança entre o salmo 96 e o hino a Ishtar:

«Cantai ao Senhor um cântico novo,  
cantai ao Senhor, terra inteira!  
Cantai ao Senhor, bendizei o seu nome,  
proclamai, dia após dia, a sua salvação.  
Anunciai aos pagãos a sua glória  
e a todos os povos, as suas maravilhas.

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>127</sup> *Idem*, *Filosofia antes dos Gregos*, p. 80.

<sup>128</sup> Cf. Introdução ao salmo 29, José Augusto Ramos, em, *Bíblia Sagrada*.

Porque o Senhor é grande e digno de louvor (SI 96, 1-4)

*«Praise the goddess, the most awesome of the goddesses.*

*Let one revere the mistress of the peoples, the greatest of the Igigi.*

*Praise Ishtar, the most awesome of the goddesses.*

*Let one revere the queen of women, the greatest of the Igigi»<sup>129</sup>.*

Na categoria de hinos e preces é de realçar, pelo seu número e significado antropológico, um conjunto de orações dirigidas aos deuses, suplicando os mais variados favores, sejam relativos a curas seja para obtenção de outros benefícios. No universo monoteísta hebraico, o problema da existência do mal físico, doença e morte, ficava difícil de explicar. Eliminado o dualismo, tudo o que existe tem a sua origem no único Deus criador. Criador bom pois, «vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa» (Gn 1,31). Porém o sofrimento e a morte só podem provir desse mesmo Deus único, que dispõe de tudo e determina tudo; ora isto leva a uma dissonância cognitiva que o autor dos capítulos dois e três do Génesis procura explicar com o soberbo «Mito de Origem» que aí expõe. A origem da morte e do sofrimento é fruto da vontade divina sim, mas porque o homem, com a sua desobediência ao mandamento de Deus, não lhe deixou margem se não para redimensionar as coisas de maneira diferente do plano original. Na verdade, o que o autor tinha diante de si e cuja razão de ser pretendia explicar, era a realidade tal qual se manifestava. A origem, o porquê, a razão de ser dessa mesma realidade era o objeto da sua narrativa que remetia para as origens longínquas a explicação etiológica da realidade do seu tempo. Assim, a responsabilidade do sofrimento e da morte pertencia ao homem, apesar de ser decretada por Deus.

Ao longo de toda a Bíblia hebraica irá ser uma constante a visão do sofrimento como uma consequência direta do pecado individual ou coletivo. O esquema pecado – castigo (direto) foi o que vigorou com toda a predominância nos tempos mais recuados de Israel, até porque a ideia de ressurreição e vida eterna é uma ideia muito tardia na cultura bíblica, influência da cultura helenista.

O livro dos Salmos está recheado de poemas de lamentação e súplica dirigidos a Deus a fim de pedir a libertação dos pecados vistos como a causa dos sofrimentos (reais ou imaginários) dos salmistas, neste último caso servindo como motivo para a exposição do pensamento do autor ou como motivo litúrgico específico.

---

<sup>129</sup> Hino a Ishtar, em, *ANET*, p. 383.

O grande hino a Shamash, o deus sol, contém importantes pontos sapienciais ao realçar o papel de Shamash como deus da justiça e protetor dos fracos, bem como dispensador de prémios e castigos, consoante o comportamento de cada um:

«The unrighteous judge thou dost make to see imprisonment.  
The receiver of a bride who perverts (justice) thou dost make to bear punishment.  
He who does not accept a bribe (but) intercedes for the weak,  
Is well-pleasing to Shamash (and) enriches (his) life.  
The solicitous judge who pronounces a judgement of righteousness,  
Shall prepare a place; the abode of princes (shall be) his dwelling»<sup>130</sup>

Idêntica temática é expressa em vários textos bíblicos, como nos salmos seguintes:

«Será que decidis com justiça, ó altos poderes?  
Será que julgais os humanos com retidão?  
Em vez disso, em vossos corações forjais a falsidade,  
e com as vossas mãos sustentais a violência no país» (Sl 58, 2-3).  
«Até quando julgareis injustamente  
e favorecereis a causa dos ímpios?  
Defendei o oprimido e o órfão;  
fazei justiça ao humilde e ao pobre.  
Libertai o oprimido e o necessitado,  
e defendei-os das mãos dos pecadores.» (Sl 82, 2-4).

Também no Egito Amon-Ré é invocado como «vizir do pobre», justo juiz que não aceita subornos:

«Amon-Ré è il primo ad essere stato re,  
dio della prima volta, Visir del povero,  
che non accetta un regalo iniquo,  
che non si pronunzia per colui che produce una testimonianza  
e non ricorda il suo sguardo a colui che promette.  
Amon giudica ja terra col suo dito e parla al cuore.  
Scopre il colpevole che invia al braciere  
Mentre il giusto è per l’Imentet»<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> Hino a Shamash, em, *ANET*, p. 388.

<sup>131</sup> Oração a Amon justo juiz, em, *L’Antico Testamento e le culture del tempo*, p. 104.

Hinos e preces são manifestações de piedade pessoal e são sinal de uma aproximação entre o homem e o seu deus. Ao «dialogar» com deus, quebram-se as barreiras da distância e inacessibilidade muitas vezes presentes no pensamento religioso dos povos. Seja a lamentar-se seja a pedir favores o homem assume uma imagem de deus caracterizada pelo amor, a escuta, a proteção, a proximidade, numa palavra, assume a intervenção de deus na vida pessoal de cada um.

### **3 - Sofrimento individual**

O tema do sofrimento ocupa um lugar de destaque tanto na literatura bíblica como nas literaturas humanistas do Próximo Oriente Antigo. Não apenas o sofrimento físico em si, pelas consequências que tem na qualidade de vida do indivíduo sofredor, mas também pela extensão destas consequências a toda a sua vida nos aspetos psicológico, religioso, espiritual e social.

No sentido físico, são as feridas, enfermidades, dores particulares (ossos, coração, rins) que traduzem muitas vezes o sofrimento generalizado, que atinge o mais profundo do ser humano.

No sentido psicológico, a dor psíquica resulta de diversas situações como o perigo de morte, solidão, nostalgia, perseguições e ataques injustos, escárnio e alegria dos inimigos perante uma situação de sofrimento, solidão e abandono, ingratidão e infidelidade, sobretudo de familiares e amigos.

Em sentido espiritual, a causa de dor mais sentida consiste na perturbação da relação entre o homem e o seu deus, devido ao pecado e à ira de deus provocada por esse mesmo pecado. Apesar da relação causa/efeito entre o pecado e o sofrimento estar muito presente sobretudo nas tradições mais antigas, o homem bíblico não explica toda a dor como efeito imediato do pecado; causas de dor são também o arrependimento, o abandono dos amigos, o ódio dos inimigos, a fragilidade humana em si mesma.

A dor física é profundamente agravada pelo afastamento de familiares e amigos, o que acontece na maior parte das situações de doença: «Os meus amigos e companheiros afastam-se da minha desgraça; os meus parentes ficam ao longe» (Sl 38,12).

O tema dos inimigos que causam sofrimento é repetidamente referido nos salmos de súplica: «Senhor, são tantos os meus adversários! São tantos os que se levantam contra mim!» (Sl 3,2).

A condição humana em si mesma, comportando brevidade e precaridade da vida, é sentida como um fator de sofrimento: «A duração da nossa vida poderá ser de setenta anos e, para os mais fortes, de oitenta; mas a maior parte deles é trabalho e miséria, passam depressa e nós desaparecemos» (Sl 90.10); «De poucos palmos fizeste os meus dias; diante de ti a minha existência é como nada; o homem não é mais do que um sopro!» (Sl 39,6).

No monólogo *Ludlul bel nemēqi* (*Louvarei o senhor da sabedoria*)<sup>132</sup>, o autor disserta sobre a sua situação de sofrimento queixando-se de Marduk e da sua deusa.

«O grande tratado sobre a experiência de sofrimento de um homem é um hino que começa precisamente com a fórmula «eu quero louvar o senhor da sabedoria», mas é igualmente uma oração, expressa como uma prolongada declaração de confiança em Marduk»<sup>133</sup>.

Entre este poema e o salmo 88 existem semelhanças significativas no que diz respeito à situação sofredora. Neste o salmista apresenta-se como alguém que desde há muito (desde a juventude – v. 16) vem sofrendo de males não discriminados, mas de grande intensidade e sem alívio. Sente-se às portas da morte, numa situação que parece sem retorno. Amigos e parentes afastaram-se dele, certamente por o considerarem atingido por Deus, como castigo dos pecados. A proximidade da morte, a iminente entrada no sepulcro, é descrita com grande profusão de imagens trágicas e sombrias: sheol (v. 4); fossa (v. 5); isolamento social (v. 9); sepulcro (v. 12); abismo, trevas (v. 7); águas caóticas (v. 18); prisão (v. 9); mansão dos mortos/ruínas (v.12); trevas, terra do esquecimento (vv. 13.19). Na expressão de Ravasi trata-se de «uma coreografia fúnebre e tenebrosa»<sup>134</sup>. A este simbolismo junta-se outro: o da «hostilidade de Deus»: mão que deixa cair o seu fiel (v. 6); rosto escondido (v. 15); cólera (v. 8); castigos (v. 16); ira, terrores (v. 17); esquecimento (vv. 6.13). No *sheol* não há comunicação entre Deus e os homens; estes estão privados de algo essencial para o israelita piedoso: poder celebrar os louvores de Deus. Tem consciência que a sua situação lhe foi infligida por Deus, mas não reconhece a existência de qualquer culpa (embora também não proclame inocência). Não protesta contra a sua situação mas, sentindo-se rejeitado por Deus, «pede-lhe contas», não compreende o seu silêncio: «Porque me rejeitas, Senhor, e escondes de mim o teu rosto?» (v.15).

---

<sup>132</sup> Trata-se de um poema em forma de monólogo, escrito em acádico, no período cassita (1500-1150 aC). Cf. Andrea Seri, *Ludlul Bēl Nemēqi*, p. 163.

<sup>133</sup> José Augusto Ramos, «Deus em pronomes pessoais...», p. 243.

<sup>134</sup> Cf. Gianfranco Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, Vol. II, p. 810.

O salmista apresenta-se num estado de desespero tal que apenas um milagre poderá salvá-lo do fim trágico que se avizinha. Talvez por isso não faz qualquer promessa de louvor ou de ação de graças. O final é um resumo de toda a situação anteriormente descrita, o que pode fazer passar a imagem de total desespero. Porém o sentimento de esperança e de confiança em Yahweh está implícito em toda a súplica que o salmista lhe dirige: «Grito de dia e de noite, diante de ti... De manhã, a ti apresento a minha oração» (vv. 2.14). Ravasi considera que este salmo «può essere anche un'espressione universale di un drama che non conosce confini di razza e di religioni, quello del male e del dolore, spesso ingiustificabile e assurdo, quell'«eccesso di male» che fa saltare tutte le compassate tecnologie filosofiche e teologiche»<sup>135</sup>.

É difícil encontrar neste salmo um sentido para o sofrimento. Se é certo que o autor sente que toda a sua situação é desígnio de Deus, ele não compreende as razões. Os versículos 15-18 são uma interrogação dramática acerca do silêncio e do abandono de Deus. Pode sentir-se, até, uma certa «acusação» a Deus, que o humilha com males que não pode suportar. Nas palavras de L. Jacquet, trata-se de «l'un des témoignages les plus bouleversants de l'état de l'âme religieuse abandonnée dans la nuit»<sup>136</sup>: «Porque me rejeitas, Senhor, e escondes de mim o teu rosto? Infeliz de mim, que agonizo desde a juventude; já não posso mais suportar os teus castigos» (vv. 15-16).

No fundo, o salmista está colocado perante uma situação de conflito entre a sua fé (baseada no conhecimento das ações do Deus de Israel para com o seu povo), e o comportamento atual desse mesmo Deus para consigo.<sup>137</sup> Sente-se rejeitado, apesar de ser um fiel servidor e adorador do seu Deus. Por isso a sua atitude é predominantemente de «reclamação», pois toda a sua situação é sentida como pura hostilidade de Yahweh. Mas, nesta densa situação, ele espera do próprio Deus apenas uma coisa, para que o conflito em que está mergulhado tenha uma saída: que Deus «incline o seu ouvido à sua súplica» (v. 3). Parece estar certo de que se isso acontecer, os factos falarão por si e Deus mudará de atitude, resolvendo assim o seu dilema. Poderá estar também implícita a teoria da retribuição. Porém isso não é explicitamente referido, e também não há reconhecimento de culpa nem pedido de perdão.

Como bem observa L. Alonso Schökel: «a pesar de todo lo que siente, el moribundo sigue orando a su Dios extraño. En la soledad que él ha provocado, él es compañero e

---

<sup>135</sup> G. Ravasi, *Idem*, Vol II, p. 806.

<sup>136</sup> L. Jacquet, *Les Psaumes et le Coeur de l'Homme*, Vol II, p. 674.

<sup>137</sup> Cf. Craig Broyles, *The Conflict of Faith and Experience in the Psalms*, pp. 206-209.

interlocutor; a pesar de su cólera, debe ser accesible. Orar a Dios es lo único que le queda: orando morirá»<sup>138</sup>.

Se o autor deste salmo é o próprio sofredor, podemos dizer que, para além de «morrer rezando», compôs antes este belo poema que, de uma forma tão realista, direta e sincera expõe a Deus a incompreensão humana do sofrimento. Fá-lo sem «panos quentes». Jacquet diz mesmo deste poeta que «tenir tête à Dieu avec cette fermeté est, à sa manière, *un miracle de Foi*, et l'un des plus beaux témoignages que peut donner l'homme de sa dignité»<sup>139</sup>. O que perturbou mais alguns estudiosos deste Salmo foi o seu final, aparentemente sem esperança. De facto, o sofredor termina na companhia das «trevas», no *sheol* («Afastaste de mim amigos e companheiros, e a minha companhia são as trevas » (v.19). Mas esta é uma atitude de realismo que impressiona. Os versículos anteriores revelam alguém que não é apenas um sofredor mas sim um dialogante com Deus, um «pobre» (*'anî*), «sem nada pedir e, por isso, mais dramático e comovente». «Infeliz de mim (*'ānî*), que agonizo desde a juventude; já não posso mais suportar os teus castigos» (v. 16).

Como afirma Ravasi, este salmo «è, infatti, un invito a vivere senza falsi pudori le proprie crisi, ad esporle con sincerità totale anche al Dio assente, come hanno fatto Giobbe e Geremia. Il poeta del Sal 88 è nemico di tutti i superficiali che non sentono mai il peso della vita perché sono ottusamente sereni».<sup>140</sup>

Quanto ao monólogo *Ludlul*, trata-se de um texto bem mais extenso do que o salmo analisado. Ambos os textos têm semelhanças na descrição da situação sofredora, bem como muitos outros salmos<sup>141</sup>.

A aproximação da divindade começa, quer nos textos bíblicos quer nos mesopotâmicos, com um louvor ao Senhor, antes do início da descrição da sua situação sofredora, talvez numa atitude de «captatio benevolentiae» da retórica latina. À exceção do salmo 88 as orações encerram, normalmente, com uma expressão de esperança na recuperação da situação e a promessa de agradecimento público pela solução do problema, nomeadamente com a oferta de sacrifícios.

A invocação é assim expressa no salmo 88:

«Senhor, meu Deus e salvador,  
eu clamo em tua presença, dia e noite.

---

<sup>138</sup> L. Alonso Schökel, *Salmos II*, p. 1135.

<sup>139</sup> L. Jacquet, *Les Psaumes et le Cœur de l'Homme*, Vol II, p. 672.

<sup>140</sup> G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, Vol II, p. 819.

<sup>141</sup> Vejam-se os salmos: 6, 13, 22, 35, 38, 39, 69 e outros.

Chegue junto de ti a minha oração,  
inclina o teu ouvido à minha súplica» (Sl 88,2-3).

A do monólogo *Ludlul* é esta:

« [Alabaré] al Señor de sabiduría, al dios [sensato],  
[El que det]iene la noche, el que lib [era el día],  
Marduk, el Señor de sabiduría, [el dios] [se]ns[ato],  
[El q]ue detiene la noche, el que libera el [di] a»<sup>142</sup>

Quanto à situação sofredora, foi apresentada acima, em detalhe, a do salmo 88. O tema dos inimigos e dos familiares que se tornam perseguidores está também presente noutros salmos, como por exemplo nos salmos 38 e 69:

«Os meus amigos e companheiros  
afastam-se da minha desgraça;  
os meus parentes ficam ao longe» (Sl 38,12).

«São mais que os cabelos da minha cabeça  
aqueles que injustamente me odeiam;  
são mais fortes que os meus ossos  
os inimigos que mentem contra mim (...)  
Tornei-me um estranho para os meus irmãos,  
um desconhecido para os filhos de minha mãe» (Sl 69,5.9).

A semelhança temática dos excertos dos salmos apresentados com o poema *Ludlul* é nítida:

«Mi hermano se transformó en un extraño,  
En un malvado y un demonio se transformó mi amigo,  
Muy furioso mi compañero me denuncia,  
Mi colega constantemente afila sus armas,  
Mi buen amigo (quiere) acortar mi vida,  
En la asamblea, públicamente, me maldice mi esclavo,  
Mi casa [...], la gente me calumnió,  
(Cuando) un conocido me ve, se hace a un lado,  
Mis parientes me tratan como si no fuese de su misma carne,

---

<sup>142</sup> Andrea Seri, *Ludlul Bēl Nemēqi*, p. 164.

Para el que habla bien de mí, se abre la tumba,  
El que me difama es puesto a la cabeza, (...)  
Al que dice tonterías sobre mí, dios lo ayuda  
No conservo (a nadie que) camine a mi lado, no veo (a nadie) misericordioso,  
Entre la multitud de baja calaña, dividieron mis posesiones»<sup>143</sup>.

Muitas vezes é relatada a alteração da situação sofredora operada pela divindade a que se recorre. Esta é descrita a partir da tabuinha III, com grande pormenor e descrição das várias ações conducentes ao desfazer dos males e à reposição da situação inicial, operada por Marduk.

*Volte-face* semelhante é descrito no salmo 6 onde o autor informa todos os inimigos de que Deus ouviu a sua oração: «Afastai-vos de mim, vós que praticais o mal, porque o Senhor ouviu a voz dos meus soluços. O Senhor escutou a minha súplica e atendeu a minha oração» (Sl 6, 9-10). Porém o que aqui é dito desta forma lacónica é cantado copiosamente no poema mesopotâmico.

O livro de Job, frequentemente comparado a *Ludlul bel nemeqi*, termina, também, com uma espécie de epílogo, em prosa, onde é «resolvida» a magna questão do absurdo que representa para Job a sua situação sofredora, porquanto se confessa inocente e não consegue descortinar qualquer lógica ou explicação para a situação em que foi colocado. Trata-se, como no monólogo *Ludlul*, da restituição da situação prévia, aumentada, um *happy end*: «Enquanto Job rezava pelos seus amigos, o Senhor restituiu-o ao seu primeiro estado e aumentou, no dobro, tudo o que antes possuía» (Jb 42, 10). Mas o início e o final deste livro, escritos em prosa, contrastam bem com o resto da obra, não só na forma literária (o núcleo da obra é uma composição poética), mas também na abordagem da temática exposta. A parte central do livro, perante situações incompreensíveis e inaceitáveis, em que toda a lógica, que se espera para o funcionamento do universo, parece cair por terra, não dá respostas definitivas, nem resolve a questão restituindo os bens e a saúde. A sua abordagem consiste mais no questionamento, na interrogação, num indagar constante e reflexivo, redundante, reconhecendo que o *mistério* faz parte da condição humana e que a *verdade* é mais um caminho a percorrer do que uma meta alcançada definitivamente. É um «perguntar, gerir e procurar»<sup>144</sup>, em que a contemplação das realidades sublimes do universo é o horizonte onde o problema serenamente se dilui e as perplexidades se esbatem. De facto, a restituição dos

---

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 167-168.

<sup>144</sup> Cf José Augusto Ramos, «Perguntar, Gerir e Procurar. Epistemologias pré clássicas do Aporético»

bens em dobro a Job apenas resolve o problema deste personagem; a realidade quotidiana não se apresenta assim com esta linearidade e, então, o problema continuaria sem resposta. Trata-se pois de uma aporia, de um processo em aberto, de uma narrativa sem conclusão definitiva, como explica o Professor José Augusto Ramos: «Entre pensar, gerir possibilidades e procurar, estas aporias sugerem um processo em aberto como narrativa inconclusa. Buscar Deus ou sabedoria, totalidades de definição dispensável, é uma bela fórmula existencial de pensar verdades, convicções e sínteses, sem excluir enigmas»<sup>145</sup>. O livro de Job, para além da sua maior extensão, beleza e profundidade, contrasta também com o poema mesopotâmico na abordagem do tema: em *Ludlul* a questão centra-se no abandono a que Marduk votou o seu fiel devoto, sem razão aparente; em Job toda a parte poética aborda o enigma do sofrimento, sendo expostas as diferentes perspetivas através das falas atribuídas aos seus amigos, nos diferentes diálogos, onde o pensamento divergente relativamente à velha teoria da retribuição é atribuído a Eliú e ao próprio Deus. Mas mesmo este não estabelece conclusões, antes questiona, interroga Job sobre os fundamentos do universo e as maravilhas da natureza, fá-lo sentir que não entende nada dos mistérios que o ultrapassam, por isso não tem autoridade para questionar o próprio Deus, que tudo criou. Esta chamada de atenção para tudo o que de sublime existe sob e para lá do céu poderia ser vista como uma manobra de diversão, uma resposta sem responder. Mas ela é também uma reorientação da questão, um novo itinerário e um outro processo epistemológico; «esta experiência de espanto sobre as maravilhas do mundo reformula o papel de Deus na terrível aporia. A crispação do raciocínio normal é compensada pelas virtualidades epistemológicas da dimensão estética, reconfortante, descongestionadora e refundante. Esta novidade na definição de novo horizonte pode ser a revelação mais pertinente a recolher do livro de Job e a chave mais eficaz para a resolução da questão proposta»<sup>146</sup>.

#### **4 - Sofrimento Comunitário**

As queixas, lamentações e súplicas não têm sempre um caráter individual. Em muitas ocasiões estas dizem respeito a toda uma comunidade ou nação. O sentimento de que a cidade ou o país foi abandonado pelo pelo(s) seu(s) deus(es) e de que isso significa uma desgraça

---

<sup>145</sup> *Ibidem*, pp.688-9.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 684.

incomensurável que necessita de alteração rápida na atitude divina é frequente não só no contexto bíblico como no tempo e espaço mesopotâmicos, como é referido por Anne Lohnert:

«In the ancient Near East lamenting was inextricably connected with the idea of preserving and re-establishing the “world order” – that is, to maintain a balance between the divine and the human spheres with the intention of guaranteeing the gods’ benevolence towards humans (...) Lamenting was motivated by, and sought to cope with, the primal and perpetual fear of divine abandonment»<sup>147</sup>.

«The rich textual witnesses of cuneiform culture demonstrate an awareness over more than two millennia that deities might turn away from their communities or the individual at any moment. But at the same time, they portray the gods as closely connected to, and involved with, mankind. Lamenting served to remind the gods of their ongoing responsibilities towards their creation»<sup>148</sup>.

As vitórias sobre os inimigos são comumente atribuídas a Deus e as derrotas e devastações são um sinal inequívoco do abandono desse mesmo Deus, por causas normalmente atribuídas ao homem.

«Marduk abandoned his sublime sanctuary, the city [Babylon],  
He cursed his favourite city Kar- [...].  
Sin left Ur, [his] holy place [...],  
Š[amaš became angry] with Sippar and Larsa,  
Ea [...] Eridu, the house of wisdom [...],  
Ištaran became furious w[ith Der...],  
Annunitu would not approach Akkad [...],  
The lady of Uruk cast [off her...]:  
(All) the gods were enraged [...]<sup>149</sup>

Do lado bíblico, o livro das Lamentações, tradicionalmente atribuído a Jeremias mas sem que esta tese tenha comprovação histórico-literária (embora se situe dentro do pensamento deste autor e possa ter sido escrito por um seu discípulo), é um texto todo ele dedicado à tomada de Jerusalém por Nabucodonosor e à situação miserável e humilhante em que ficou esta cidade e todo o reino, como consequência do mau proceder do povo e da infidelidade à aliança com Yahweh. Trata-se, pois, de uma interpretação do sucedido como castigo pelo pecado dos seus habitantes:

---

<sup>147</sup> Anne Löhnert, *Manipulating the Gods: Lamenting in Context*, p. 402.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 414.

<sup>149</sup> Cf. Tukulti-Ninurta Epic, em: Anne Löhnert, *Manipulating the Gods: Lamenting in Context*, p. 410.

«Apoderaram-se dela os seus opressores,  
os seus inimigos estão felizes;  
foi o Senhor quem a castigou  
pelos seus inúmeros pecados» (Lm 1, 5).

O poema termina com uma súplica pelo restabelecimento da situação de outrora:

«Tu, porém, Senhor, permaneces para sempre  
e o teu trono subsistirá de geração em geração.

Porque hás-de esquecer-nos para sempre  
e abandonar-nos por longos dias?

Reconduz-nos a ti, Senhor, nós voltaremos.

Faz-nos reviver os dias de outrora» (Lm 5, 19-21).

O salmo 89 trata de assunto idêntico, o abandono de Jerusalém por parte de Deus, provavelmente também a situação decorrente da destruição da cidade no século VI aC:

«No entanto, ó Deus, Tu rejeitaste e abandonaste o teu ungido  
e te aborreceste com ele.

Renegaste a aliança com o teu servo,  
deitaste por terra a sua coroa.

Derrubaste todos os seus muros,  
reduziste a escombros as suas fortalezas.

Todos os transeuntes o saquearam;  
escarneceram dele os seus vizinhos.

Ergueste a mão dos seus inimigos,  
encheste de alegria todos os seus adversários.

Mas a ele embotaste-lhe o fio da espada  
e não o auxiliaste na batalha» (Sl 89,39-44)

Os destinos do povo estão ligados à cidade santa e ao seu Templo, morada de Yahweh, na colina de Sião. Se os inimigos se apoderam dela é porque Deus já não está do seu lado. Os salmos 60 e 108 referem esta destruição como consequência do abandono e da rejeição por parte de Deus, aliás com cópia de alguns versículos, idênticos nos dois salmos:

«Tu nos rejeitaste, ó Deus, e nos destroçaste;  
estás irado, mas restabelece-nos de novo (Sl 60,3)

Quem me levará à cidade fortificada?

Quem me guiará até Edom?  
Quem senão Tu, ó Deus, que nos rejeitaste,  
e já não saís à frente dos nossos exércitos?  
Concede-nos ajuda na tribulação,  
porque é vão qualquer socorro humano» (Sl 60, 11-13 e Sl 108, 11-13).

No segundo livro dos Reis, quando o autor fala do fim do reino de Judá e do seu último rei, Sedecias, não tem dúvidas em afirmar que todos os acontecimentos que se abateram sobre Judá se devem ao abandono de Deus que, irado, se iria afastar do seu povo e abandoná-lo ao poder dos inimigos.

«Assim aconteceu a Jerusalém e a Judá, porque o Senhor, irritado, queria rejeitá-los da sua presença» (2Rs, 24,20).

Ezequiel faz uma descrição sublime da saída da glória de Yahweh (*k<sup>e</sup>bôd Yahweh*) do templo de Jerusalém:

«Saiu, então, da soleira do templo a glória do Senhor e colocou-se sobre os querubins. Os querubins estenderam as asas e elevaram-se da terra, à minha vista, quando saíram, e as rodas juntamente com eles. Pararam à entrada da porta oriental do templo do Senhor, e a glória do Deus de Israel estava sobre eles, pelo lado de cima» (Ez 10,18-22).

Este tipo de lamentações pela destruição maciça de cidades, templos ou nações, ordenada pelos deuses, é frequente em todas as literaturas do Próximo Oriente Antigo. Textos sumérios como a «Lamentação pela destruição de Ur», que data dos princípios da primeira metade do segundo milénio<sup>150</sup>, ou a «Lamentação pela cidade de Isin» (*The Destroyed House*), têm este tema como assunto principal. Na sequência da omnipresença divina comandando e decidindo tudo quanto acontece no universo, em especial tudo o que tenha implicações na vida dos humanos, qualquer situação desfavorável é vista ou como consequência do pecado, como foi visto acima, ou como capricho ou irritação dos deuses. Invocá-los é sempre uma ação que os humanos têm à sua disposição para tentar obter a sua benevolência e inverter a situação desfavorável:

«"May my city not be ravaged!" / I said indeed to them. "May Ur not be ravaged!" / I said indeed to them. / And may end not be made of its people!" / I said indeed to them. "But An never bent toward those words, / and Enlil never with an "It is pleasing, so be it!" / did soothe my heart»<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> Cf. *ANET*, p. 455.

<sup>151</sup> Thorkild Jacobsen, *The Harps That Once...*, p. 457.

## 5 - Pecado e sofrimento

O sofrimento humano é interpretado, frequentemente, como ação divina sancionatória do comportamento individual. Na Bíblia, a “teoria da retribuição” é caracterizada pela relação estreita entre pecado e castigo. Tanto nas tradições bíblicas mais antigas como na tradição deuteronomística o bem e o mal praticados pelos indivíduos são retribuídos por Deus, nesta vida, com a prosperidade ou o castigo. Muitos dos salmos fazem-se eco desta teoria, particularmente os salmos de súplica individual, em que o suplicante se encontra em situação sofredora. Como consequência, o salmista confessa, muitas vezes, o seu pecado e pede a Deus que o livre das suas culpas, da situação sofredora e, quando aplicável, dos inimigos que o perseguem e o acusam.

Na língua hebraica não existe uma palavra que concentre em si tudo o que a cultura ocidental hoje designa pelo conceito abstrato de sofrimento. As situações sofredoras são descritas através de vocabulário específico para caracterizar cada situação particular.

O termo *mak'ôb* é empregue, por vezes, em contexto típico da teoria da retribuição, como acontece no salmo 32,10: «O ímpio tem muitas dores (*mak'ôbîm*) mas àquele que confia no Senhor a misericórdia o cercará». As dores são um meio dissuasor da adesão ao mal e ao pecado. Mas o pecado pode ser perdoado, quando o homem fiel o reconhece, o confessa e pede perdão. E o homem perdoado, muitas vezes, como acontece neste Salmo, quer levar ao conhecimento dos outros a força da confiança em Yahweh e a sua misericórdia (*hesed*), por ele encontrada, para que também os outros a descubram e abandonem o caminho do mal. No Salmo 38 encontramos o mesmo significado para o termo *mak'ôb*. «Na verdade, estou prestes a tropeçar; a minha dor (*mak'ôbî*) não me larga um momento» (Sl 38,18). Também aqui as dores são o resultado do pecado, que o salmista confessa: «Por isso, confesso a minha culpa, estou inquieto por causa do meu pecado» (Sl 38,19).

No salmo 39,10 é o termo *naga'* que designa o sofrimento como consequência do castigo divino: «Afasta de mim os teus castigos (*nig'ekā*); desfaleço ao peso da tua mão». O nexo pecado / castigo é constantemente reconhecido também nas orações do homem israelita que se volta para Deus com um duplo sentimento: obter o perdão das suas faltas e, como consequência, obter a resolução da sua situação sofredora. A superação da sua situação difícil será o sinal, para si e para a comunidade, de haver sido perdoado, de ter sido objeto da misericórdia divina.

Jean Bottéro refere que este tema do pecado, que provoca a cólera dos deuses porquanto resulta de uma desobediência às suas vontades, está presente nos escritos mesopotâmicos

desde o final do III milénio, sendo o cerne da consciência religiosa do povo, aparecendo com frequência, sobretudo nas preces:

«Éa, Shamash et Marduk, quels sont mes péchés? (...)  
Que mes fautes s'éloignent de moi, à trois mille six cents milles! (...)  
Nombreuses sont mes fautes: je ne les connais même pas (...)  
Je n'ai jamais cessé de commettre des fautes, sciemment ou non ! (...)  
Mes iniquités sont nombreuses (...)  
Mes transgressions, multiples,  
Mes péchés, innombrables»<sup>152</sup>.

No salmo 38 podemos ler súplica semelhante:

«Os meus pecados pesam sobre a minha cabeça  
e como um fardo excessivo me oprimem (...)  
Por isso, confesso a minha culpa,  
estou inquieto por causa do meu pecado» (Sl 38,5.19).

E no salmo 51:

«Tem compaixão de mim, ó Deus, pela tua bondade;  
pela tua grande misericórdia, apaga o meu pecado.  
Lava-me de toda a iniquidade;  
purifica-me dos meus delitos.  
Reconheço as minhas culpas  
e tenho sempre diante de mim os meus pecados» (Sl 51,3-5).

Muitas outras passagens quer bíblicas, particularmente nos Salmos, quer mesopotâmicas (acádicas), mostram os fiéis a confessar as suas culpas às divindades, certamente no pressuposto de que esta atitude aplacará a sua cólera, o que trará consigo não apenas o perdão mas, em consequência deste, a libertação do sofrimento.

Na Acádia do primeiro milénio aC, são frequentes as preces para obter o perdão (*šigû*) pela má conduta do orante, vista como causa da sua situação. A que se apresenta de seguida exemplifica este tipo de oração de lamentação e súplica:

---

<sup>152</sup> Cf. Jean Bottéro, *La plus vieille religion*, p. 360.

«Badness has deprived me of my pleasant mood, my health is carried away, my good looks have been disfigured, my good Genius and my good Fortune stand aloof from me, my family has left my sight, I lie prostrated in the sorrowful place of mourning! Friends and comrades are continually annoyed with me, my fellow citizens are continually annoyed with me! I transgressed the borderlines of the god, and (now) I suffer oppression»<sup>153</sup>.

No Egito, o conceito de retribuição pelas boas e más ações está presente na descrição do tribunal de Osíris, onde cada morto devia comparecer a fim de serem pesadas as suas boas e más ações. Após este julgamento o morto entraria na eternidade e bem-aventurança ou era destruído, consoante as boas ações fossem mais ou menos pesadas do que as más. Como foi referido acima, o morto devia fazer a sua confissão, pela via negativa, relativamente ao seu comportamento em vida e à forma como evitara as más ações. O esquema pecado-castigo tinha a sua conclusão máxima na destruição do defunto, caso não fosse considerado digno da vida eterna, por causa das más ações praticadas. O capítulo 125 do Livro dos Mortos consiste no repositório ou lista de pecados que o morto declara, perante o tribunal de Osíris, não ter cometido e na correspondente declaração de inocência.

## **6 - Incompreensão perante situações de sofrimento**

Mas o sentimento de injustiça ou de indiferença por parte da divindade relativamente ao sofrimento humano está também bem patente quer nas literaturas mesopotâmicas quer nas bíblicas. Na Bíblia temos, por exemplo, o salmo 73 onde o salmista tem uma atitude aparentemente dúbia relativamente à prosperidade dos «maus» e à adversidade dos «bons». Ele avisa que «esteve quase a resvalar», como que a desculpar-se, mas isso não o inibe de acabar por dizer o que pensa, isto é, que não encontra justificação para esta situação:

«Ai de mim! Os meus pés estavam quase a resvalar,  
por um triz não escorreguei,  
ao sentir inveja dos ímpios,  
ao ver a prosperidade dos maus.  
Para eles não há aflições mortais,  
os seus corpos são robustos e sadios.  
Não sofrem as contrariedades da vida,

---

<sup>153</sup> Cf. Anne Löhnert, *Manipulating the Gods*, p. 405. *Šigû composition = prayers to ask forgiveness.*

nem são atormentados como os outros homens (...)

São assim os pecadores:

sempre tranquilos e a amontoar riquezas!

De nada me serve ter um coração puro

e conservar inocentes as minhas mãos!

Sou posto à prova a toda a hora;

todas as manhãs sou castigado» (Sl 73, 2-5.12-14).

Do lado mesopotâmico temos:

«Ils suivent le chemin du bonheur

Ceux qui ne font nul cas de leurs dieux.

Et qui implore avec ferveur sa déesse

N'a que pauvreté et misère en partage»<sup>154</sup>

O salmo 44 é perentório ao afirmar que as desgraças suportadas não são devidas ao afastamento da aliança com Deus, que não aconteceu. Estará Deus distraído ou a dormir? O salmista termina com um sentimento de que ele os pode salvar, «pela sua bondade»:

«Fizeste de nós objecto de escárnio para os pagãos,

os povos abanam a cabeça, troçando de nós (...)

Tudo isto nos aconteceu, sem nos termos esquecido de ti,

sem termos traído a tua aliança,

sem o nosso coração te abandonar,

nem os nossos pés se afastarem do teu caminho.

Contudo, Tu nos esmagaste na região das feras

e nos envolveste em profundas trevas (...)

Desperta, Senhor, porque dormes? (...)

Levanta-te! Vem em nosso auxílio;

salva-nos, pela tua bondade!» (Sl 44,15.19-20.24.27).

Na mitologia mesopotâmica, como noutras, muitos dos males que atingiam os humanos eram devidos à disposição do instante dos diversos deuses, ao seu mau humor desse dia. Para além das súplicas e sacrifícios era também importante saber esperar que a crise passasse... Por outro lado era impossível aos humanos compreender os planos, os pensamentos e as vontades dos deuses. O mesmo se passava com Israel. A ira de Yahweh era sempre provocada

---

<sup>154</sup> Cf. Jean Bottéro, *La plus vieille religion*, p. 364.

pelo comportamento incorreto do indivíduo ou do povo no seu conjunto, mas os seus planos e pensamentos estavam fora do alcance da compreensão humana:

«Le plan des dieux est aussi loin de nous que le tréfonds du Ciel,

Et ce que veulent les déesses nous reste impénétrable...»

«Ce que pensent les dieux est aussi loin que le tréfonds du Ciel:

Le maîtriser, c'est impossible:

Les hommes n'y comprennent rien»<sup>155</sup>

Este tema é tratado também na literatura profética bíblica como por exemplo em Isaias e Jeremias. Perante a dificuldade humana em entender determinados acontecimentos e aceitar as vicissitudes da vida, resta admitir que não é possível compreender a transcendência divina e a mente de Deus:

«Os meus planos não são os vossos planos,  
os vossos caminhos não são os meus caminhos  
- oráculo do Senhor.

Tanto quanto os céus estão acima da terra,  
assim os meus caminhos são mais altos que os vossos,  
e os meus planos, mais altos que os vossos planos» (Is 55,8-9).

Quanto a Jeremias parece ter uma atitude mais «prosaica»: não se atreve a dizer que a justiça divina deixa algo a desejar mas... convida Deus para um debate sobre o assunto:

«Senhor, Tu és demasiado justo

para eu me queixar de ti.

Mas, desejaria debater contigo sobre a justiça:

Porque alcançam os maus tanto sucesso

e os perversos vivem tranquilos na sua malvadez?» (Jr 12,1).

Esta incompreensão perante situações de sofrimento, aparentemente incongruente com a justiça divina, está também presente, desde os tempos e os registos mais antigos, em obras como o chamado «Job sumério» ou «O Homem e o Seu Deus». Se a desgraça atinge um homem próspero e bom, sem que se tenha desviado do caminho reto, qual a atitude mais aconselhável para tentar inverter essa situação? Amaldiçoar deus, como aconselhou a mulher do Job bíblico? Não é essa a atitude que se pode encontrar em qualquer texto do Próximo

---

<sup>155</sup> Cf. Teodiceia, em, Jean Bottéro, *La plus vieille religion*, p. 131.

Oriente Antigo. O sofredor entende que a atitude mais suscetível de poder inverter a sua situação é a de recorrer, com preces e lamentações, ao seu deus, apelando para a sua compreensão, para a sua bondade e para a sua justiça. Bradar até ser ouvido, porque até os deuses podem estar a dormir ou a olhar para outro lado. Porém, ao ouvir as súplicas, ficarão certamente agradados e irão recompor a situação do suplicante. É o caso do Job bíblico e é o caso, também, do Job Sumério:

«Eu sou um homem, um homem esclarecido, e, no entanto, quem me respeita não prospera,  
A minha palavra reta foi transformada em mentira,  
O homem impostor cobriu-me com o vento do sul, sou forçado a servi-lo,  
Quem não me respeita envergonhou-me perante ti.  
Distribuíste-me sempre sofrimento, (...)  
A alimentação rodeia-me, mas a minha comida é fome,  
Os quinhões do dia são distribuídos por todos, o quinhão que me cabe é sofrimento. (...)  
Meu deus, tu que és meu pai, que me gerou, ergue o meu rosto (...)  
Por quanto tempo me desatenderás, me deixarás desprotegido? (...)  
Ao homem – o seu deus escutou as lágrimas e prantos amargos,  
Ao jovem – os seus lamentos e queixumes enterneceram o coração do seu deus»<sup>156</sup>

Muitos dos salmos de súplica e lamentação se estruturam de forma semelhante. Após a exposição da situação sofredora e a súplica pelo seu restabelecimento, o salmista louva a Deus pela forma como foi ouvido e atendida a sua prece. De facto nestes textos o que se procura não é tanto a compreensão (embora a incompreensão seja declarada), mas mais que a divindade tenha compaixão e altere a situação. Para além da descrição da situação são uma mistura de súplica, prece e louvor:

«Tem compaixão de mim, Senhor, porque desfaleço;  
cura-me, Senhor, porque me sinto abalado.  
A minha alma está muito perturbada,  
mas Tu, Senhor, até quando...? (...)  
Afastai-vos de mim, vós que praticais o mal,  
porque o Senhor ouviu a voz dos meus soluços.  
(Sl 6, 3-4.9).

---

<sup>156</sup> Cf. Samuel N. Kramer, *A História começa na Suméria*, pp. 141-142.

No poema *Ludlul* o autor também protesta, alto e bom som, pelo facto de não ser atendida a sua súplica. Sabe-se, no fim do poema, que o fiel foi atendido por Marduk mas, enquanto isso não acontece, o autor protesta e pede contas:

«Sobreviví un año, pasó el periodo señalado,  
Me revuelvo, ¡es terrible!, ¡es terrible!,  
Mi mala suerte crece, no encuentro la prosperidad,  
A dios clamé, pero no dio su cara,  
Oré a mi diosa, (mas) no levantó su cabeza»<sup>157</sup>

Job expressa a sua angústia de outra maneira, amaldiçoando o dia em que nasceu e pedindo a Deus que o esmague para pôr fim ao sofrimento:

«Prouvera que Deus me esmagasse,  
e deixasse cair a sua mão e me destruísse.  
Isso seria uma consolação para mim  
e exultaria no meio dos meus tormentos,  
porque não reneguei as palavras do Santo» (Jb 6, 9-10)

Não reconhece qualquer culpa, apesar das inúmeras insinuações dos seus amigos:

«Que Deus me pese na balança justa e reconhecerá a minha inocência!» (Jb 31,6).

Apesar disso, no final aceita e reconhece a sua ignorância relativamente aos mistérios de Deus. Não tem respostas, que nem o próprio Deus lhas dá. Há como que uma manobra de diversão: responde com outras perguntas que não dizem respeito ao assunto em debate, mas que deixam o interlocutor (Job) sem resposta. Então não lhe resta senão reconhecer a sua ignorância e aceitar que simplesmente não possui capacidade de compreensão de assuntos que só a Deus competem:

«Job respondeu ao Senhor e disse:  
(...) “De facto, eu falei de coisas que não entendia,  
de maravilhas que superavam o meu saber.  
Eu dizia: ‘Escuta-me, deixa-me falar!  
Vou interrogar-te e Tu me responderás.’  
Os meus ouvidos tinham ouvido falar de ti,  
mas agora vêm-te os meus próprios olhos.  
Por isso, retrato-me e faço penitência,

---

<sup>157</sup> Cf. Andrea Seri, «Ludlul Bēl Nemēqi», em: *Estudios de Asia y Africa*, p. 168.

coabrindo-me de pó e de cinza”» (Jb 42, 1.3-6).

Sem dúvida que o tema fundamental do livro de Job é o sofrimento humano na sua vertente de alguém que se proclama inocente e que, conseqüentemente, o sente com uma avassaladora carga de injustiça. Porém, talvez se possa equacionar o livro também como um desafio ao conhecimento de Deus. Se as explicações dos amigos de Job procuram responder às causas do seu sofrimento, imputando-lhe todas as culpas, todo o livro parece orientar-se para o seu final onde Deus questiona Job sobre o seu conhecimento da verdadeira natureza de Deus.

Jean Bottéro assinala e realça as diferenças entre a abordagem do autor bíblico e as dos outros autores do mundo oriental: «Les conclusions du rédacteur hébreu se haussent toutefois à des sommets qu’ignorent ses confrères polythéistes : Dieu ne serait pas Dieu si son action était commandée par notre logique et si notre seule attitude n’était donc pas de nous laisser emporter par lui quoi qu’il décide de nous (...). Si les Mésopotamiens leur fournissent l’armature de toutes les grandes questions, les Israélites en détournent le sens et en modifient du tout au tout les fonctions»<sup>158</sup>.

## **7 - A precaridade da vida humana**

O tema da precaridade da vida humana está particularmente bem tratado no salmo 39. O homem não é mais do que um sopro, que só dura poucos instantes (v.6). Esta constatação leva o salmista à fé e à oração: «Agora, Senhor, que posso eu esperar? A minha esperança está em ti. Livra-me de todas as minhas faltas» (vv.8-9). A esperança e confiança em Deus é algo a que o salmista chega percorrendo o duro caminho do sofrimento. Este teve como resultado levá-lo a reconhecer as suas faltas e a pedir a Deus que o liberte delas. Ao fazê-lo, o sofredor reconhece não só que a relação do homem com Deus é afetada pelo pecado, mas também que Deus pode libertá-lo dessa sua imperfeição e espera confiadamente que isso aconteça.

O salmo 90 é também um poema típico na sua abordagem a este aspeto da vida humana: « A duração da nossa vida poderá ser de setenta anos e, para os mais fortes, de oitenta; mas a maior parte deles é trabalho (‘amal) e miséria, passam depressa e nós desaparecemos» (Sl 90,10). Perante esta situação o salmista pede a Deus que ensine o homem a compreender bem esta verdade para poder alcançar a verdadeira sabedoria: «Ensina-nos a contar assim os nossos dias, para podermos chegar ao coração da sabedoria» (Sl 90,12).

---

<sup>158</sup>Jean Bottéro, *Initiation à l’Orient ancien*, p. 31.

Esta vida, já de si fugidia, pode ser abreviada, na concepção da teoria da retribuição, por causa do pecado, como acontece no salmo 102: «Ele deixou-me sem forças (*'innāh*) no caminho e abreviou os meus dias» (Sl 102,24). Também isto é motivo para o salmista pedir a intervenção divina e esperar na misericórdia de Deus. Ter uma vida curta era algo de muito negativo para o homem bíblico, quando a perspectiva de vida após a morte não era ainda uma realidade.

Mesmo no Egito, onde a vida depois da morte era uma esperança, a brevidade desta vida é bem frisada no conto «Diálogo de um Desesperado com o seu bá»:

«O meu *ba* foi ignorante ao minimizar o sofrimento relativamente à vida! Deténs-me em relação à morte e eu (ainda) não cheguei lá! Faz com que me seja agradável o Ocidente! Isto é difícil? A vida é um estado transitório; (só) as árvores caem! Esmaga o mal e acaba com a minha miséria!»<sup>159</sup>.

O ambiente social apresenta-se de tal modo degradado que não existe ninguém com quem possa falar, pois:

«A piedade pereceu, a violência tomou conta de toda a gente».

«Há satisfação em relação ao mal, o bem foi atirado ao chão por todo o lado».

«Eles pilham, cada homem rouba o seu igual».

«O malfeitor é um amigo íntimo, o irmão que fará com que (qualquer) acontecimento se torne adverso».

«O passado não é lembrado, ninguém ajuda aquele que antes o ajudou».

«Os rostos estão inexpressivos, cada homem está cabisbaixo em relação aos seus irmãos».

«A ganância está nos corações, não há nenhum coração humano que seja de confiança».

«Não há homens justos, a terra foi abandonada aos malfeitores».

«Não há ninguém que esteja satisfeito, aquele com quem se caminhava não existe mais».

Sendo a vida «um estado transitório» e imperando a maldade por toda a parte, a morte é vista por este personagem como a única forma de libertação possível:

«A morte está ao meu lado hoje [como] a cura para um homem doente, como sair em liberdade depois de estar detido. A morte está ao meu lado hoje como a fragrância da mirra, como estar sentado sob um toldo num dia de vento. A

---

<sup>159</sup> Cf. Telo Ferreira Canhão, «Diálogo de um Desesperado com o seu bá», em, *Doze Textos Egípcios do Império Médio*, p. 149-156.

morte está ao meu lado hoje como a fragrância do lótus, como estar sentado na margem embriagado. A morte está ao meu lado hoje como um caminho muito trilhado, como um homem que chega a casa depois de uma expedição. A morte está ao meu lado hoje como o céu límpido, como um homem que descobre o que antes ignorava».

O motivo que leva este personagem a preferir a morte à vida é o facto de estar completamente alienado do mundo que o rodeia, que se mostra hostil e sem dar motivos válidos para suportar o peso da vida. É o tema do pessimismo bem representado em todas as literaturas do Próximo Oriente Antigo. Para além dos textos acima exemplificados o tema é abordado em diferentes obras:

No salmo 12:

«Salva-nos, Senhor, pois cada vez há menos justos!

A lealdade desapareceu de entre os filhos dos homens.

Mentem uns aos outros;

na sua língua só há engano,

só há duplicidade no seu coração (Sl 12,2-3)

Também na «Teodiceia Babilónica» um dos sofreadores se queixa do comportamento discriminatório das pessoas, que fazem aceção de pessoas consoante o seu poder e o seu estrato social:

«Sufferer XXV – Pay attention, my friend, understand my clever ideas,

People extol the word of a strong man who has learned to kill

But bring down the powerless who has done no wrong.

They confirm the position of the wicked for whom what should be an abomination is considered right

Yet drive off the honest man who heeds the will of his god»<sup>160</sup>.

## **8 – Provérbios**

«O livro dos Provérbios é o primeiro e o mais representativo documento da literatura sapiencial de Israel. Trata-se de uma antologia de coleções heterogéneas, de origens e datas diferentes, abrangendo um período de tempo que se estende do séc. X ao séc. V a.C». (Introd. Livro Provérbios, Bíblia Sagrada).

---

<sup>160</sup> Cf «Teodiceia Babilónica», em, *ANET*, p. 604.

O Provérbio é uma espécie de pílula concentrada de sabedoria, fruto de muitos contributos ao longo de gerações e que um dia alguém teve a felicidade de conseguir concentrar num pequeno número de palavras organizadas em mnemónica de bom som e de bom sentido prático.

Nas mãos de todos quantos manuseavam a Bíblia hebraica circulou, ao longo de mais de dois milénios, um livro que leva precisamente este nome: «Provérbios» (de Salomão). Era o único conhecido com este conteúdo e tido como pioneiro neste género literário. Esta ideia foi destronada no passado século XIX com a descoberta, no Egipto, de conjuntos de textos deste género, depois com a descoberta das tabuinhas de argila no Médio Oriente contendo obras literárias de culturas e povos extintos há milénios (Sumérios, Acádicos, Assírios, Hititas, Ugaríticos). Entre estas obras encontrava-se um bom número de provérbios sumérios, os mais antigos conhecidos e os mais numerosos.

A primeira função do provérbio, diz José Nunes Carreira, é a simples verificação dos factos em tese perfeitamente neutra. Não se quer ensinar nem pregar moral. Ser rico traz vantagens, qualquer que tenha sido o modo de angariar a riqueza. Ser pobre é uma triste sina, não importa se culposa ou inocente:<sup>161</sup>

Na Suméria dizia-se:

"O pobre está melhor morto que vivo;

se tem pão, não tem sal,

se tem sal, não tem pão,

se tem carne, não tem cordeiro,

se tem cordeiro, não tem carne."<sup>162</sup>

Na coleção bíblica há igualmente referências às vantagens da riqueza,

«A fortuna do rico é o seu castelo,

mas a pobreza é a ruína do indigente» (Pr 10,15).

«O pobre é odioso até aos seus (antigos) companheiros,

mas o rico tem muitos amigos» (Pr 14,20) .

«O pobre tem de falar como quem suplica,

mas o rico responde com dureza» (Pr 18,23)

Embora também seja dito que «Os tesouros mal adquiridos de nada servem, mas a justiça livra da morte» (Pr 10,2) e, numa clara referência ao modo como as riquezas são

---

<sup>161</sup> Cf. José Nunes Carreira, «Modulações Linguísticas da Sabedoria», p. 51

<sup>162</sup> Samuel N. Kramer, *A História começa na Suméria*, p. 147.

adquiridas condena a maneira ilícita, como acontece também nas Instruções de Amenemope: «If riches are brought to thee by robbery, They will not spend the night with thee»<sup>163</sup>.

Mas a riqueza também pode trazer infelicidade, pois gera medo e preocupação quanto à sua manutenção e segurança. Quanto ao pobre, pode dormir descansado, pois não tem nada que lhe possa ser subtraído:

«quem possui muita prata pode ser feliz,  
quem possui muita cevada pode ser feliz,  
mas quem nada possui pode dormir»<sup>164</sup>.

«A riqueza de um homem é resgate para a sua vida,  
mas o pobre não ouve ameaças» (Pr 13, 8).

O humor, a sátira, a crítica social são também objeto de muitos provérbios em diferentes culturas o que revela, para além das possíveis influências veiculadas por viajantes de vária ordem, o facto de o provérbio ser uma síntese de observações profundas e bom descritor de situações, caricatas ou burlescas, que chamam a atenção das pessoas.

"Em casa mulher inquieta  
junta a dor ao sofrimento."<sup>165</sup>

«Aquele que não suportou mulher ou filho  
Não ostenta trela no nariz»<sup>166</sup>

«Um coração alegre: a noiva.  
Um coração triste: o noivo»<sup>167</sup>

Parece que em Israel as esposas não tinham melhor fama. Apesar da superioridade masculina ser sancionada socialmente, já haveria muitas mulheres insuportáveis:

«A esposa intrigante é goteira que não para» (Pr 19,13b).

«Mais vale viver sozinho no deserto  
do que ser vexado por esposa quezilenta» (Pr 21,9.19).

«Goteira que não para em dia chuvoso,  
tal é a esposa intrigante» (Pr. 27,15).

Para realçar o óbvio já se colocavam, quer na Suméria quer em Israel, perguntas retóricas, perante as quais o interlocutor ficaria desarmado:

«Pode alguém conceber sem ter relações sexuais?  
Pode alguém engordar sem comer?»<sup>168</sup>

---

<sup>163</sup> Cf. «Instruções de Amenemope», em, *ANET*, p. 422.

<sup>164</sup> Cf. Samuel Kramer, *A História Começa na Suméria*, p. 148.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>166</sup> *Ibidem*.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 150.

«Alguém apanha fogo sobre si  
sem que o fato se incendeie?  
Ou, se caminha sobre brasas,  
seus pés não se queimarão?» (Pr 6,27-28).

Sendo a resposta negativa, concluir-se-á que também as desculpas mal alinhavadas do interlocutor ficam sem subsistência.

Existe um trecho de provérbios bíblicos com elevado número de pontos coincidentes com o texto egípcio «Instrução de Amenemope». O texto bíblico é geralmente considerado como uma adaptação deste último<sup>169</sup>. Abrange parte dos capítulos vinte e dois e vinte e três, estando os pontos paralelos do texto egípcio dispersos por todo ele. É composto por trinta capítulos, sendo curioso que também o texto bíblico fala em trinta capítulos: «Não te escrevi eu já trinta capítulos de conselhos e instruções, para te ensinar a verdade das coisas certas?» (Pr 22, 20-21). Também Amenemope diz no final das «Instruções»: «See thou these thirty chapters: They entertain; they instruct; they are the foremost of all books; they make the ignorant to know»<sup>170</sup>.

«O livro (Provérbios) enquadra-se no contexto do movimento sapiencial do Médio Próximo Oriente Antigo, donde recebe a mesma inspiração temática e expressiva. Por isso, não é de admirar a atribuição de duas pequenas colecções a sábios estrangeiros (30,1-14; 31,1-9) e a grande afinidade entre 22,17-23,11 e as máximas de Amenemope, livro sapiencial egípcio; trata-se da existência de uma corrente literária internacional, de que Israel também fazia parte». (Introd. Livro dos Provérbios, Bíblia Sagrada)

Apresentam-se, de seguida, alguns paralelos que melhor ilustram esta interdependência.

Ambos começam com um pedido de atenção para as palavras que vão ser ditas e que devem ser guardadas no coração:

«Inclina o teu ouvido e ouve as palavras dos sábios,  
aplica o teu coração à minha doutrina,  
porque te será agradável guardá-la no teu íntimo  
e tê-la sempre presente nos teus lábios» (Pr 22,17-18).

«Give thy ears, hear what is said,  
Give thy heart to understand them.  
To put them in thy heart is worth while,

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>169</sup> Cf. José Nunes Carreira, «Instruções», em: *Dicionário do Antigo Egipto*, p. 448.

<sup>170</sup> Cf. «Instruções de Amenemope», em, *ANET*, p. 424.

But it is damaging to him who neglects them»<sup>171</sup>.

O respeito pelos mais fracos:

«Não roubes o pobre, porque é pobre,  
nem oprimas o fraco no julgamento» (Pr 22, 22).

«Guard thyself against robbing the oppressed  
And against overbearing the disabled»<sup>172</sup>.

Afastar-se das más companhias, nomeadamente daqueles que usam a violência:

«Não faças amizade com um homem colérico,  
nem vás a casa do violento» (Pr 22, 24).

«Do not associate to thyself the heated man,  
Nor visit him for conversation.»<sup>173</sup>.

Evitar uma forma de roubo mais subreptícia: alterar a posição dos marcos que delimitam a posse de terrenos:

«Não mudes os marcos antigos  
postos pelos teus pais.» (Pr 22, 28).

«Do not carry off the landmark at the boundaries of the arable land»<sup>174</sup>.

A competência profissional e o brio na profissão:

«Viste o homem hábil nos seus trabalhos:  
este terá lugar junto dos reis,  
e não ficará entre gente obscura.» (Pr 22, 29).

«As for the scribe who is experienced in his office,  
He will find himself worthy to be a courtier»<sup>175</sup>.

As «boas maneiras», em especial perante pessoas de estrato social elevado:

«Quando te sentares à mesa com uma autoridade,  
considera com atenção quem está diante de ti;  
põe uma faca na tua garganta,  
se sentires muito apetite.

Não cobices os seus manjares,  
porque são alimentos enganadores.» (Pr 23:1-3).

«Do not eat bread before a noble,  
Nor lay on thy mouth at first.

---

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 421

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 422.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 423.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 422.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 424.

If thou art satisfied with false chewings,  
They are a pastime for thy spittle.  
Look at the cup which is before thee,  
And let it serve thy needs»<sup>176</sup>.

A demasiada ânsia em enriquecer pode trazer consigo maus resultados:

«Não te afadigues para enriquecer,  
tira daí os teus pensamentos.

Se pões os teus olhos nas riquezas, elas desaparecem;  
tomam asas como as da águia,  
e voam pelos céus.» (Pr 23, 4-5).

«Do not strain to seek an excess, (...)  
Or they have made themselves wings like geese  
And are flown away to the heavens»<sup>177</sup>.

A condenação da cobiça. Pior se for relativa aos bens dos pobres:

«Não comas o pão do homem invejoso,  
nem cobices os seus manjares,

pois é como alguém que tem uma decisão oculta:

Dir-te-á: «Come e bebe», mas o seu coração não está contigo.» (Pr 23, 6-7).

«Be not greedy for the property of a poor man,  
Nor hunger for his bread.

As for the property of a poor man, it is a blocking to the throat,  
It makes a vomiting to the gullet.

If he has obtained it by false oaths,

His heart is perverted by his belly»<sup>178</sup>.

«Vomitarás o bocado que comeste  
e desperdiçarás as tuas palavras amáveis.» (Pr 23,8).

«The mouthful of bread too great thou

Swallowest and vomitest up,

And art emptied of thy good»<sup>179</sup>.

Há pessoas para quem não se devem desperdiçar palavras, sobretudo quando essas pessoas não estão predispostas a aceitá-las:

---

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 424.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 422.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 423.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

«Não fales aos ouvidos do insensato,  
porque ele desprezará a sabedoria das tuas palavras.» (Pr 23, 9).

«Spread not thy words to the common people,  
Nor associate to thyself one too outgoing of heart»<sup>180</sup>.

Novamente a questão do roubo pela mudança dos marcos delimitativos dos terrenos mas, desta vez, mais especificamente quando se trata de terrenos de órfãos ou viúvas, as pessoas mais desprotegidas:

«Não mudes os marcos antigos,  
nem penetres na terra dos órfãos,  
porque o seu vingador é poderoso  
e defenderá a causa deles contra ti.» (Pr 23, 13-11).

«Nor encroach upon the boundaries of a widow. ...  
Guard against encroaching upon the boundaries of the fields  
Lest a terror carry thee off.  
One satisfies god with the will of the Lord,  
Who determines the boundaries of the arable land»<sup>181</sup>.

Todos estes paralelos parecem sugerir uma influência literária direta do texto egípcio sobre o autor bíblico. Porém, não se pode esquecer que todas as literaturas que têm vindo a ser comentadas e comparadas ao longo de todo este trabalho sugerem a existência de uma corrente literária que não conhecia fronteiras e que era comum a todo o Próximo Oriente Antigo do qual Israel também fazia parte.

Desta breve incursão pela literatura sapiencial, bíblica, egípcia e mesopotâmica, pode concluir-se, entre outras coisas, que existem temas relacionados com o homem, a vida, a transcendência, a escatologia, que são comuns a todos estes povos bem como aos outros do mesmo contexto cultural. Estes temas incluem as relações do homem com os deuses e as respetivas súplicas perante situações angustiantes; as relações interpessoais e a bondade para com o próximo; o bom comportamento em geral; a crítica social e sabedoria popular, aguda e acutilante, sobretudo nos provérbios; o bom senso; o grande tema do sofrimento, para o qual raramente se encontra explicação plausível, pois a prosperidade dos ímpios e maldosos contrasta muitas vezes com o sofrimento e a miséria dos inocentes e fiéis ao seu deus. Na introdução ao livro de Job da edição da Difusora Bíblica, diz-se o seguinte:

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 424.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 422.

«A importância que este livro (Job) assumiu na Bíblia veio-lhe, em grande parte, do facto de nele se exprimir um dos temas máximos da cultura e da literatura humanistas do Médio Próximo Oriente Antigo. É a questão do sofrimento e das suas repercussões, quer diretamente na experiência de quem sofre, quer indiretamente na interação que se produz entre as concepções morais e outras categorias religiosas fundamentais, tais como sofrimento e doença, pecado e castigo, santidade e felicidade. Enfim, é o problema de saber se existe alguma correlação justa ou lógica entre a maneira honesta como se vive e a maneira como a vida nos corre. Nos tempos bíblicos mais antigos, o Egipto, a Mesopotâmia e Canaã deixaram-nos exímios exemplos literários deste esforço de reflexão»<sup>182</sup>.

---

<sup>182</sup> Cf. Introdução ao livro de Job, em, Bíblia Sagrada, de José Augusto Ramos.

## IV - CONCLUSÃO

O estudo dos textos bíblicos como produções literárias, situadas no espaço e no tempo, com os instrumentos da hermenêutica moderna, é relativamente recente, pode dizer-se que do século XX, no caso da igreja católica. «Pertença» das igrejas cristãs e do judaísmo, os livros bíblicos foram tidos como revelados por Deus, no sentido de «transmitidos» tal e qual, na sua forma final. Se temas como os relatos da criação do mundo e do homem eram tomados à letra, era impensável imaginar qualquer tipo de influência de outras literaturas sobre os livros bíblicos.

É sabido como o florescer das ciências físicas e biológicas (nomeadamente com Galileu e Darwin) veio pôr em causa a pretensão de ler como científicos os relatos bíblicos, nomeadamente os que dizem respeito à origem do universo, da vida em geral e do homem em particular. Mas o tema das influências foi iniciado, como foi visto, pela descoberta do espólio cuneiforme do Próximo Oriente Antigo, no passado século XIX. O primeiro confronto entre temas bíblicos e temas idênticos tratados pelas literaturas mesopotâmicas foi com o tema do dilúvio, em 1872, quando G. Smith apresentou à «Society of Biblical Archaeology», em Londres, a sua tradução de parte da epopeia de Gilgamesh que relata um dilúvio genericamente idêntico ao relatado nos capítulos seis, sete e oito do livro bíblico do Génesis, sendo o texto mesopotâmico muito anterior ao bíblico e, com toda a probabilidade, foi seu inspirador. A Bíblia acabava, assim, de perder a prerrogativa de ser «o livro mais antigo conhecido», e entrava numa corrente literária bem mais larga e bem mais antiga do que as fronteiras geográficas e históricas do povo de Israel. Como diz, a este propósito, Jean Bottéro: «Du coup, la Bible rentrait dans le courant de la littérature universelle et prenait place parmi la chaîne sans fin des œuvres rédigées par les hommes, avec cet enchevêtrement de création originale et de dépendance à l'égard de sources préalables»<sup>183</sup>.

Esta «corrente literária universal» é motivada simultaneamente pela estética e pela sabedoria. Com a possibilidade de registar por escrito o pensamento e a imaginação, com sinais gráficos que serviam para transmitir sons e palavras em diferentes línguas, as obras literárias puderam circular por um espaço mais alargado e com uma muito maior consistência do que a simples transmissão oral, entre vários povos e, assim, tornar «universal» esta manifestação cultural destes povos do Antigo Oriente.

As origens do que existe foi um dos primeiros temas: cosmogonias, antropogonias e relações entre as esferas divina e humana ocuparam o primeiro capítulo deste trabalho, onde

---

<sup>183</sup> Jean Bottéro, *Naissance de Dieu*, p. 28.

foram assinalados os pontos de contacto e de interdependência entre os onze primeiros capítulos do livro do Génesis e as peças literárias congéneres da Mesopotâmia. A forma literária de mito havia sido reabilitada pelos estudiosos modernos como forma engenhosa e bela de transmissão de pensamento, de imaginação e de equacionamento de problemáticas que o pensamento hipotético-dedutivo, prevalecente nos herdeiros da cultura greco-romana, não abarcava.

Depois de passadas em revista algumas das etapas do «processo de criação em curso»<sup>184</sup>, como o dilúvio e a confusão das línguas no episódio da torre de Babel, confrontou-se o tema da Aliança entre Yahweh e o povo de Israel, recorrente nos livros do Êxodo, Números, Levítico e Deuterónimo e ainda referido no de Josué, com os tratados de vassalagem hititas, celebrados entre o soberano todo poderoso de Hati e os reis seus vassalos. Também aqui se podem constatar influências do esquema geral destes tratados com a lógica da Aliança bíblica.

Maior relevância foi dada à literatura sapiencial. Incluiu-se, com algum detalhe, a «*ma'at*» egípcia, por se tratar de uma formulação condensada que faz apelo a uma ordem geral do universo, ao mesmo tempo que engloba aspetos que abrangem a ética, a moral, as atitudes e comportamentos humanos, sendo possível descortinar um paralelo e origem embrionária comum com o conceito bíblico de «justiça», no seu conteúdo semântico mais profundo, onde está implícito não apenas o aspeto de equidade distributiva mas também de ordem e harmonia<sup>185</sup>.

Se no capítulo dos mitos se constatou a existência de um largo número de obras literárias de conteúdos semelhantes aos do livro do Génesis, no campo da literatura sapiencial é bem patente a existência de um fundo cultural que faz brotar, em vários pontos geográficos e temporais, obras literárias que abordam, cada uma à sua maneira, problemas idênticos, soluções ou falta delas, posturas pessoais e coletivas, desafios, até, aos deuses que, na opinião dos respetivos fiéis, não estão a proceder de uma forma correta ou então estão distraídos, abandonando o fiel à sua sorte. A incompreensão e a imprevisibilidade do mundo, sendo profundamente incomodativas para o homem do Antigo Oriente, deram origem a obras de grande relevo no campo aporético das perguntas sem resposta última e apodítica. Nestes casos os autores tentam, por uma espécie de «pensamento divergente», sair pela porta do lado, diluindo as questões numa chamada de atenção para outros aspetos da realidade,

---

<sup>184</sup> Expressão com que Armindo Vaz classifica a sequência de acontecimentos que se seguem à criação do homem, no relato bíblico. A criação do homem não terminou com o «sopro nas narinas» mas foi continuada por etapas (conhecimento, vestuário, cidades, civilização...) até à restauração da humanidade após o dilúvio.

<sup>185</sup> Cf. José Augusto Ramos, «Universos da justiça, no horizonte bíblico», pp. 9-15

nomeadamente os que provocam maravilhamento face ao mistério, ao grandioso e incompreensível, como é o caso da intervenção final de Deus no livro de Job (Jb 38-41).

A conceção da verdadeira sabedoria, o conteúdo e a forma de hinos e preces, a forma de abordar o sofrimento como mistério incompreensível face à justiça divina, a precaridade da vida, a sabedoria veiculada por provérbios compilados e passados a escrito, são campos por onde passámos a passos mais largos do que profundos, por opção, uma vez que a pretensão era descobrir, na escala mais larga possível, a inclusão da Bíblia hebraica (Antigo Testamento) na «corrente da literatura universal» (Bottéro), com todas as influências de literaturas e correntes de pensamento de autores prévios e contemporâneos do mesmo espaço cultural, na assunção de que a Bíblia se constituiu como a «última literatura do mundo pré-clássico, permanecendo como o seu legado cultural mais acessível ao longo dos tempos e conservando a presença do mundo oriental na evolução da cultura ocidental»<sup>186</sup>.

Os três sectores que foram abordados ao longo do presente estudo interligam-se e marcam definitivamente a vida individual e comunitária de Israel não só no aspeto cultural como no social e no religioso. O tema da «aliança» surge no próprio momento da fundação de Israel como povo, se se considerar a teofania do Sinai como a sua referência fundante. Foi aí que Yahweh, por sua iniciativa, fez uma aliança com este povo que havia libertado da servidão egípcia. Esta aliança é repetidamente retomada, nomeadamente no livro do Deuterónimo, onde lhe é dado um relevo de enorme importância e onde o povo é constituído contraparte com responsabilidade total pelas consequências que advierem do não cumprimento das prescrições desta aliança. Aqui, ao contrário da formulação do Sinai no livro do Êxodo, são prescritas cláusulas de maldição no caso de incumprimento que impressionam pelo seu realismo e crueldade. Sendo o Deuterónimo de redação tardia, após a experiência humilhante e trágica do exílio da Babilónia, estas cláusulas de maldição são o resultado da interpretação do exílio como castigo pela prevaricação do povo, nomeadamente dos seus governantes, apesar de literariamente serem colocadas num passado e num tom condicional: «se ... então». Mas existe a convicção de que a situação é reversível e que a aliança se recupera pelo arrependimento e pela conversão.

Também o tema das origens, desde a criação até ao recomeço após o dilúvio, está presente e atuante na vida do povo israelita. Se a parte histórica começa com Abraão, a descrição do começo de tudo marca definitivamente a maneira como o homem se relaciona com Deus, com a natureza e com o seu semelhante. O maravilhamento perante o universo e os seus diferentes componentes é cantada nos salmos e invocada como paliativo à

---

<sup>186</sup> Cf. José Augusto Ramos, «A Bíblia e o seu Mundo», pp. 155-196.

incompreensão do sofrimento no livro de Job, sendo ainda suporte para falar de Deus e dos seus atributos nos escritos sapienciais. Justifica a guarda do sábado atribuindo-lhe uma instituição divina. Coloca no homem a responsabilidade pelo sofrimento e a morte, na sequência da desobediência inicial, ou na pressa em obter o «conhecimento do bem e do mal», como solução para o sentimento de incompatibilidade entre o princípio da bondade de Deus e a constatação de males incompreensíveis.

Sobre tudo isto medita o homem israelita, sobre tudo isto produziu sabedoria acumulada, traduzida em obras literárias de pensamento profundo e de forma muitas vezes de elevado valor estético e qualidade literária. Na constatação da falência da «teoria da retribuição», procura explicação para o sofrimento e, não o encontrando, fala do mistério da criação, da incapacidade humana para compreender muitas coisas, do maravilhamento perante o universo. Isto não explica o problema, como no livro de Job os discursos de Deus, no final, não trazem uma solução linear para o problema de sofrimento. Mas chamam a atenção para outras realidades que estão para além da compreensão humana, numa tentativa de esbater o problema aporético incomodativo.

Também a literatura profética, na sua função de explicar a Torah mais do que revelar algo de novo, se interligava com a «sabedoria», com «as origens» e com a «aliança». Na interpretação pós-exílica os profetas surgiram para iluminar e guiar Israel que tinha caído no erro, afastando-se da lei e da aliança, como era assumido no livro de Neemias: «Mas foram rebeldes (os israelitas) e revoltaram-se contra ti. Rejeitaram a tua Lei, mataram os teus profetas, que os repreendiam para se converterem a ti» (Ne 9,26).

Constata-se, assim, que toda a produção literária bíblica se organizava de forma integrada para orientar o povo num regime de tipo teocrático onde tudo estava relacionado e orientado em função da «aliança» com Yahweh: vida social, vida religiosa, vida cultural, vida privada, organização cultural.

## Bibliografia consultada

- BÍBLIA SAGRADA. CD-ROM, Lisboa, Fátima: Difusora Bíblica, Franciscanos Capuchinhos, sem data.
- Bible Works, Software for Biblical Exegesis and Research, Norfolk: Bibleworks, LLC, 2008.
- Concílio Ecuménico Vaticano II, Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 1967.
- James B. Pritchard (Edit.), *Ancient Near Eastern Texts – Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Albert de Pury e Thomas Römer, «Le Pentateuque en Question: Position du Problème, et Brève Histoire de la Recherche», em, *Le Pentateuque en Question*, Albert de Pury et Thomas Römer (Ed.), Genève : Éditions Labor et Fides, 2002.
- Andrea Seri, «Ludlul Bēl Nemēqi», em: *Estudios de Asia y Africa*, Vol. 33, No. 1 (105) (Jan. - Apr., 1998), El Colegio De Mexico, pp. 163-181. Consultado em JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/40313268> (16/2/2015).
- Anne Löhnert, «Manipulating the Gods: Lamenting in Context», em, *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Karen Radner e Eleanor Robson (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 2011.
- António José Gonçalves de Freitas, *Os Deuses e a Origem do Mundo*, Lisboa: Quetzal Editores, 2015.
- Armindo dos Santos Vaz, *Em vez de «história de Adão e Eva»: O Sentido Último da Vida Projectado nas Origens*, Marco de Canavezes: Edições Carmelo, 2011.
- Armindo dos Santos Vaz, *Pentateuco*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2011 (folhas policopiadas).
- C. R. North, «Pentateuchal Criticism», em, *The Old Testament and Modern Study*, H. H. Rowley (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 1961, pp. 48-83.
- Carlo Valentino (Trad.), *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Roma: Edizioni Borla, 1990.
- E. Bouzon, *O Código de Hamurabi* (Trad.), Petrópolis: Vozes, 1976.
- Gary Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.

- George E. Mendenhall e Gary A. Herion, «Covenant» em: *The Anchor Bible Dictionary* - Vol. I, David Noel Freedman (Ed.), New York : Doubleday, 1992, pp. 1179-1202.
- Gianfranco Ravasi, *Il Libro dei Salmi, Comento e Attualizzazione. Vol. I, II, III*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2008.
- Herman Vanstiphout, «Enmerkar and the Lord of Aratta», em, *Epics of Sumerian Kings, The matter of Aratta*, Jerrol S. Cooper (Ed.), Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Jan Assmann, *Ma'at. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris : MdV Éditeur, 2010.
- Jan Assmann, *Moïse l'Égyptien*, Paris : Aubier, 2010.
- Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisait l'homme – Mythologie mésopotamienne*, Paris: Éditions Gallimard, 1993.
- Jean Bottéro, *La plus vieille religion – En Mésopotamie*, Paris: Éditions Gallimard, 1998.
- Jean Bottéro, *Naissance de Dieu - La Bible et l'historien*, Paris: Éditions Gallimard, 1992.
- Jean Bottéro, *Babylone et la Bible – Entretiens avec Hélène Monsacré*, Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- Jean Bottéro, *Initiation à l'Orient ancien – De Sumer à la Bible*, Paris : Éditions du Seuil, 1992.
- João Duarte Lourenço, *História e Profecia, o Mundo dos Profetas Bíblicos*, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.
- José Augusto Ramos, «Deus em pronomes pessoais, no uso pré-clássico e bíblico», *CADMO, Revista de História Antiga*, n.º 20, Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, pp. 237-256.
- José Augusto Ramos, «A Bíblia e o seu Mundo», em, *Revista da Faculdade de Letras*, n.º 21-22 – 5ª Série (Separata), Lisboa: Universidade de Lisboa – Faculdade de Letras, 1996/1997, pp. 155-196.
- José Augusto Ramos, «A Justiça e os seus sinónimos: modelos de univocidade na expressão pré-clássica do essencial», em, *CULTURA, Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. 30/2012, II Série, Lisboa: Centro de História da Cultura, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, pp. 51-62.

- José Augusto Ramos, «Universos da justiça, no horizonte bíblico», em, *CADMO, Revista de História Antiga*, n.º 21, Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2011, pp. 9-32.
- José Augusto Ramos, «Perguntar, Gerir e Procurar. Epistemologias Pré-Clássicas do Aporético», em, *Poética da Razão – Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Adriana Veríssimo Serrão e outros (Organiz.), Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013.
- José Augusto Ramos, «Memória e Sabedoria em Perspectiva Bíblica», em, *Mnemosyne kai Sophia*, José Augusto Ramos e Nuno Simões Rodrigues (Org.), Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012, pp. 7-26.
- José Augusto Ramos, «Mitos das origens no próximo Próximo Oriente Antigo», em, *As Origens da Vida, Diálogo entre Ciência e Teologia*, Lisboa: Rei dos Livros, 1997, pp. 65-97.
- José Augusto Ramos, «Ugarit: Mitologia para uma Cidade», em, *ANAIIS, Vol. III-IV* (Separata), Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 1997.
- José Augusto Ramos, «Metaforicidade Humana do Mar Pré-Clássico», em, *CADMO, Revista de História Antiga*, n.º 18, (Separata), Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2008, pp. 53-80.
- José Nunes Carreira, *Filosofia antes dos Gregos*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1997.
- José Nunes Carreira, *Historiografia Hitita*, Lisboa: Edições Colibri / Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1999.
- José Nunes Carreira, *Mito, Mundo e Monoteísmo*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994.
- José Nunes Carreira, «Falar de Criação no Egito e no Antigo Testamento», em: *Didaskalia*, XXXVIII, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2008, pp. 153-175.
- José Nunes Carreira, *Mitos e Lendas Hititas*, Lisboa: Edições Colibri, 2009.
- Josep Padró, «El Mal, el Pecado y el Castigo en el Antiguo Egipto», em, *CADMO, Revista de História Antiga*, n.º 20, Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, pp. 11-28.
- L. Alonso Schökel e J. L. Sicre Diaz, *Job – Comentario teológico y literário*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

- L. Alonso Schökel e C. CARNITI, *Salmos. Vol. I, II*, Estella: Editorial Verbo Divino, 2008.
- Luís Manuel de Araújo, *Mitos e Lendas do Antigo Egipto*, Lisboa: Livros e Livros, 2005.
- Luís Manuel Araújo (Dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa: Editorial Caminho, 2001.
- Mircea Eliade, *Aspectos do Mito*, Lisboa: Edições 70, 1963.
- Olivier Artus, *Les Lois du Pentateuque – Points de repère pour une lecture exégétique et théologique*, Paris : Les Éditions du Cerf, 2005.
- Pedro Tamen (Trad.), *Gilgamesh*, Lisboa: Nova Vega, 2013.
- Pio XII (Papa), *Carta Encíclica “Divino Afflante Spiritu”*, em, [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_30091943\\_divino-afflante-spiritu.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html), em 13/5/2015.
- Robert A. Oden Jr., «Myth and Mythology», em: *The Anchor Bible Dictionary - Vol. IV*, David Noel Freedman (Ed.), New York : Doubleday, 1992, pp. 946-965.
- Rolf Rendtorff, «L’Histoire Biblique des Origines (Gn 1-11) dans le Contexte de la Rédaction “Sacerdotale” du Pentateuque», em, *Le Pentateuque en Question*, Albert de Pury et Thomas Römer (Ed.), Genève : Éditions Labor et Fides, 2002.
- Rolf Rendtorff, *Introduction à L’Ancien Testament*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1989.
- Samuel Noah Kramer, *A História Começa na Suméria*, Mem Martins: Publicações Europa-América, 1997.
- Telo Ferreira Canhão, *Doze Textos Egípcios do Império Médio*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- Thorkild Jacobsen, *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*, New Haven: Yale University Press, 1987.