

FACULDADES EST

GABRIEL LIRA BARRA

**O FAVORECIMENTO DIVINO: APROXIMAÇÕES E  
DISTANCIAMENTOS ENTRE A EPOPEIA DE GILGAMESH E  
GÊNESIS 2–3**

São Leopoldo

2023



GABRIEL LIRA BARRA

**O FAVORECIMENTO DIVINO: APROXIMAÇÕES E  
DISTANCIAMENTOS ENTRE A EPOPEIA DE GILGAMESH E  
GÊNESIS 2–3**

Dissertação apresentada ao Mestrado  
Interinstitucional  
Para a obtenção do grau de  
Mestre em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia

Pessoa Orientadora: Ruben Marcelino Bento da Silva

São Leopoldo

2023



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B268 f Barra, Gabriel Lira

O favorecimento divino : aproximações e distanciamentos entre a Epopeia de Gilgamesh e Gênesis 2-3 / Gabriel Lira Barra ; orientador Ruben Marcelino Bento da Silva. – São Leopoldo : EST/PPG, 2023.

104 p. : il. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2023.

1. Gilgamesh. 2. Mito. 3. Gênesis. I. Silva, Ruben Marcelino Bento da, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST



GABRIEL LIRA BARRA

**O FAVORECIMENTO DIVINO: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE  
A EPOPEIA DE GILGAMESH E GÊNESIS 2-3**

Dissertação de Mestrado  
Para a obtenção do grau de Mestre em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Tradições e Escrituras  
Sagradas

Data de Aprovação: 30 de março de 2023

PROF. DR. RUBEN MARCELINO BENTO DA SILVA (PRESIDENTE)  
Assinado digitalmente

PROF. DR. FLÁVIO SCHMITT (EST)  
Assinado digitalmente

PROF. DR. NOLI BERNARDO HAHN (URI)  
Participação por webconferência

Assinado digitalmente  
por  
Ruben Marcelino Bento  
da Silva  
Data: 04/04/2023  
09:27:02 -03:00



Assinado  
digitalmente por  
Flávio Schmitt  
Data: 04/04/2023  
11:23:58 -03:00









*À minha esposa Mariane e ao meu filho  
Isaac, os maiores presentes que eu  
poderia receber de Deus.*



## **AGRADECIMENTOS**

Em primeiro lugar, agradeço ao meu único Senhor e suficiente Salvador. A Jesus, o Cristo, aquele que não apenas me salvou, mas me deu a esperança de uma vida Eterna ao seu lado.

Agradeço a minha esposa Mariane. És, verdadeiramente, osso dos meus ossos e carne da minha carne. Obrigado pela sua paciência, amor, cumplicidade e persistência, mesmo quando eu pensei em desistir. Obrigado por ser tão somente quem você é! Te amo!

Ao meu filho, Issac, que mesmo sem ainda ter ideia de tudo o que está acontecendo, me encoraja. É por você, e por sua geração, que invisto meus dias, na certeza de que tornaremos a Teologia acessível e aprazível. Você, meu filho, é a melhor parte de mim.

Aos meus pais, sogro e sogra, por fazerem, e serem, parte de tudo o que eu tenho construído, desde o início nessa jornada teológica. Obrigado por ouvirem minhas posições e devaneios teológicos, mesmo que não entendam nada. Isso sim é amor. Amo vocês, de todo meu coração.

Ao meu irmão, Fellipe, que mesmo sem estar ao meu lado fisicamente, e pouco conseguirmos nos ver, me inspira a ser uma voz teológica para essa geração.

Ao meu orientador, Dr. Ruben, pela ajuda bem presente, principalmente nos momentos de crise nos estudos de assuntos tão complicados.

Aos meus colegas de MINTER, por dividirem comigo as salas de aula (mesmo que online) e me permitirem a troca de conhecimento. Vocês são companheiros nessa longa estrada da Teologia.

Aos meus irmãos de comunidade de fé. Aos meus pastores, aos pastores amigos e, principalmente aos jovens que lideramos. Vocês são esse objetivo final, para o qual caminha toda a minha produção de conhecimento.

Meu muito obrigado!



*A religião cristã não pode ser negociada. Não é um tesouro que possamos guardar em meio às relíquias numa câmara interna. Ou é um fermento que permeia toda nossa vida e pensamento, ou não é nada mais do que uma teoria que não consegue tocar-nos interiormente.*

Herman Dooyeweerd



## RESUMO

A presente dissertação busca analisar comparativamente Gênesis 2–3 e a Epopeia de Gilgamesh. Com esse objetivo, estabeleceu-se o seguinte problema de pesquisa: Como podemos analisar a ação divina diante da transgressão do primeiro casal humano em comparação com o relato da vida eterna em face da determinação dos deuses na Epopeia de Gilgamesh? Como hipótese de trabalho assumiu-se que, mesmo que provenham de contextos diferentes, os relatos são muito próximos em suas descrições, porém, ao contrário das divindades da Epopeia de Gilgamesh, o relato bíblico busca construir uma imagem de favorecimento de YHWH para com o primeiro casal humano, ainda que frente ao fato de sua transgressão. O trabalho foi desenvolvido a partir da metodologia de pesquisa bibliográfica, considerando ser a que melhor se adequaria à abordagem do tema da pesquisa. Após a introdução, no primeiro capítulo, apresenta-se um breve resumo das histórias presentes na epopeia, bem como se realizam considerações gerais sobre o processo de composição da obra, além de reflexões acerca de seus aspectos teológicos. No segundo capítulo, realiza-se um recorte exegético e teológico em Gênesis 3:14-19. Ali se elabora comparação de versões em língua portuguesa, análise literária, análise da forma e análise teológica. No terceiro capítulo, todos pontos de tensão identificados entre as narrativas são postos frente a frente, com o propósito de analisar as aproximações e os distanciamentos. Na conclusão, constata-se que, apesar de serem contemporâneos e partilharem diversos pontos de conexão, o relato bíblico e a Epopeia de Gilgamesh divergem essencialmente quanto à caracterização da divindade: ao contrário da composição mesopotâmica, são ressaltados na Bíblia atitudes relacionais bastante significativas. YHWH age em favorecimento ao primeiro casal humano, não matando o homem e a mulher após a ingestão do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, mas legitimando sua autonomia. Em Gênesis, YHWH Deus disponibiliza ao ser humano o papel de ser um construtor da própria história.

**Palavras-chave:** Mito. Favorecimento. Primeiro Casal Humano. Epopeia de Gilgamesh. Gênesis 3:14-19.





## ABSTRACT

This thesis seeks to comparatively analyze Genesis 2–3 and the Epic of Gilgamesh. With this objective, the following research problem was established: How can we analyze divine action in the face of the transgression of the first human couple in comparison with the account of eternal life in the face of the determination of the gods in the Epic of Gilgamesh? As a working hypothesis, it was assumed that, even if they come from different contexts, the reports are very close in their descriptions, however, unlike the deities of the Epic of Gilgamesh, the biblical account seeks to build an image of YHWH favoring the first human couple, despite the fact of their transgression. The work was developed from the methodology of bibliographical research, considering it to be the one that would best suit the approach of the research theme. After the introduction, in the first chapter, a brief summary of the stories present in the epic is presented, as well as general considerations about the composition process of the work, as well as reflections about its theological aspects. In the second chapter, an exegetical and theological approach is made about Genesis 3:14-19. There, a comparison of Portuguese language versions, literary analysis, form analysis and theological analysis are carried out. In the third chapter, all points of tension identified between the narratives are placed face to face, with the purpose of analyzing the similarities and differences. In conclusion, it appears that, despite being contemporary and sharing several points of connection, the biblical account and the Epic of Gilgamesh differ essentially in terms of the characterization of the deity: unlike the Mesopotamian composition, quite significant relational attitudes are highlighted in the Bible. YHWH acts in favor of the first human couple, not killing the man and woman after eating the fruit of the tree of knowledge of good and evil, but legitimizing their autonomy. In Genesis, YHWH God offers human beings the role of being a builder of their own history.

**Keywords:** Myth. Favoritism. First Human Couple. Epic of Gilgamesh. Genesis 3:14-19.



## Sumário

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>2 UMA BREVE ANÁLISE DA EPOPEIA DE GILGAMESH .....</b>	<b>17</b>
<b>2.1 PANORAMA DO ENREDO .....</b>	<b>19</b>
2.1.1 Gilgamesh, rei de Uruk.....	19
2.1.2 A chegada de Enkidu .....	20
2.1.3 A jornada na floresta.....	22
2.1.4 Ishtar e Gilgamesh, e a morte de Enkidu.....	23
2.1.5 A busca da vida eterna .....	26
2.1.6 A história do dilúvio .....	28
2.1.7 A volta .....	29
2.1.8 A morte de Gilgamesh.....	30
<b>2.2 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O PROCESSO DE COMPOSIÇÃO DA OBRA .....</b>	<b>31</b>
<b>2.3 ASPECTOS TEOLÓGICOS GERAIS DA OBRA.....</b>	<b>33</b>
<b>3 UM RECORTE EXEGÉTICO E TEOLÓGICO DE GÊNESIS 3:14-19.....</b>	<b>37</b>
<b>3.2 COMPARAÇÃO DE VERSÕES EM LÍNGUA PORTUGUESA .....</b>	<b>39</b>
3.2.1 VERSÕES .....	39
3.2.2 COMENTÁRIO .....	44
3.2.2.1 Versículo 14.....	44
3.2.2.2 Versículo 15.....	45
3.2.2.3 Versículo 16.....	46
3.2.2.4 Versículo 17.....	47
3.2.2.5 Versículo 18.....	48
3.2.2.6 Versículo 19.....	48
<b>3.3 ANÁLISE LITERÁRIA .....</b>	<b>49</b>
3.3.1 DELIMITAÇÃO DO TEXTO.....	49
3.3.2 CONTEXTO MENOR E CONTEXTO MAIOR .....	50
<b>3.4 ANÁLISE DA FORMA.....</b>	<b>55</b>
<b>3.5 ANÁLISE TEOLÓGICA .....</b>	<b>59</b>
<b>4 A EPOPEIA DE GILGAMESH E GÊNESIS 2 A 3 .....</b>	<b>68</b>
<b>4.1 APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE OS ENREDOS .....</b>	<b>70</b>
<b>4.2 O FAVORECIMENTO DIVINO: DIFERENCIAL ENTRE A EPOPEIA DE GILGAMESH E GÊNESIS 2 A 3 .....</b>	<b>81</b>
<b>5 CONCLUSÃO .....</b>	<b>90</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>96</b>



## 1 INTRODUÇÃO

Dentre os mais diversos questionamentos existentes na humanidade, é muito provável que a busca pelo sentido da vida seja o que mais sobressai. Buscar entender de onde viemos e para onde vamos, significa estar disposto e disposta a enfrentar múltiplas indagações, entre as quais está aquela sobre o que (e se) haverá algo depois dessa etapa chamada vida humana na terra.

Nesse sentido, a posição do ser humano em relação ao mundo que o circunda é também fruto de inquietações, não apenas o mundo natural, mas também, ou até principalmente, um possível “mundo superior” ou “morada dos deuses”. Não é de espantar que esses questionamentos não estejam restritos aos levantamentos filosóficos atuais. Desde os tempos mais antigos, as pessoas buscam significado, estabelecendo para si mitos, ritos, símbolos religiosos, etc.

A discussão proposta no presente trabalho situa-se, portanto, no contexto da construção cultural de linguagens que deem conta da ansiedade humana em conhecer a si mesmo, a própria origem, o destino que cabe à pessoa. Por isso nosso interesse volta-se para a análise de dois textos da antiguidade oriental, os quais representam pontos de vista bem específicos sobre o tema em pauta: os capítulos 2 e 3 do primeiro livro da Bíblia judaica e da Bíblia cristã, o Gênesis — com enfoque no seguinte recorte: Gênesis 3:14-19 — e o antigo texto sumério conhecido como *A Epopeia de Gilgamesh*. Precisamente, o que queremos verificar são aproximações e distanciamentos entre esses escritos.

Destarte é preciso que conceituemos alguns termos que integrarão o debate das páginas que se seguem. Entendemos que conceituá-los nesse momento inicial fará com que a leitora e o leitor tenham à sua disposição os óculos hermenêuticos que julgamos apropriados para nos acompanhar nesta jornada.

O primeiro desses conceitos, talvez o que vá chamar mais atenção, envolve o fato de que, em relação a Gênesis 3, não tratamos o acontecimento narrado como pecado ou queda. Compreendemos que essa noção não está no texto. Preferimos falar aqui de “transgressão”. Nesse sentido, Vaz afirma que

Emerge particularmente o significado da ‘transgressão’ humana primordial de 3,1-6 enquanto recurso literário mítico convencional para explicar os duros incômodos da atual vida humana, percebendo-se outrossim a consequente

razão por que o texto não usa um termo da área semiológica do “pecado” em sentido moral; [...] Nesta lógica narrativa e interpretativa vem automaticamente à tona o significado positivo da sentença divina e da “maldição” da serpente e do solo (3,14-19) enquanto segunda fase da criação ou nova ordenação da vida actual por Deus em forma de redimensionamento duma ‘transgressão’ humana, deixando à vista o seu lugar irrecusável na narração e o seu contributo para a unidade desta. Também se torna espontaneamente óbvia a situação narrativa e a significação da imposição divina do trabalho e da morte ao homem (3,22-24), esta a dar o esperado cumprimento à ameaça de morte de 2,17, que assim deixa à vista o seu lugar narrativo e a sua função temática de explicar positivamente a morte humana actual (grifos do autor).<sup>1</sup>

Em seguida, para não deixar quem lê atentamente este trabalho deveras desconfiado, conceituaremos a redação do Gênesis dentro de um espectro literário mítico. Trataremos especificamente esse assunto mais à frente, todavia acreditamos ser necessário, desde o início, pontuar isto: “O mito é o *relato* de um *acontecimento originário*, no qual os *Deuses agem* e cuja finalidade é *dar sentido* a uma realidade significativa” (grifos do autor).<sup>2</sup> Mais ainda, é preciso dizer que o mito pertence “[...] à ordem *literária* e deve ser interpretado como discurso. Como texto, o mito pretende ‘dizer algo para alguém a respeito de alguma coisa’ [...]” (grifo do autor).<sup>3</sup>

Essa sobriedade de visão sobre o texto bíblico é necessária, tendo em vista aquilo que estamos propondo com o presente trabalho: uma comparação entre Gênesis 2 – 3 e a Epopeia de Gilgamesh. De igual modo, cabe definir “epopeia”. Vassallo o faz de forma muito apropriada:

Seu étimo deriva do grego: *epos* (canto, narrativa) e *poico* (fazer, produzir). É uma composição narrativa longa, em versos e originalmente cantada com um acompanhamento musical. Exprime um assunto grandioso e sublime em estilo elevado, visando celebrar grandes feitos míticos ou lendários de um herói ou de personagens ilustres que representam uma raça ou uma nacionalidade. Reveste-se de um clima de maravilhoso eivado de interferências sobrenaturais (grifos da autora).<sup>4</sup>

Muito do que foi a inquietação que gerou o presente trabalho é fruto da situação da pessoa humana frente à vida eterna. No relato bíblico, homem e mulher “abrem mão” da vida eterna ao transgredir a ordem dada pela divindade e ingerem o

<sup>1</sup> VAZ, Armindo dos Santos. A visão das origens em Gen 2,4b-3,24 como coerência temática e unidade literária. *Didaskalia*, Lisboa, v. 24, n. 2, p. 3-172, 1994. p. 112. Disponível em: <<https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/issue/view/98>>. Acesso em: 29 dez. 2022.

<sup>2</sup> CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 209.

<sup>3</sup> CROATTO, 2001, p. 210.

<sup>4</sup> VASSALLO, Lígia. Introdução: o gênero épico. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *A Narrativa ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 13.

fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Ao contrário, no relato mesopotâmico de Gilgamesh, essa relação de pertencimento nunca existiu. A deusa Siduri interpela o herói do seguinte modo: “Gilgamesh, onde vais com tanta pressa? Jamais encontrarás a vida que procuras. Quando os deuses criaram o homem, eles lhe destinaram a morte, mas a vida eles mantiveram em seu próprio poder.”<sup>5</sup>

Ainda, o que parece unir, definitivamente, os dois relatos é o conceito que permeia a vida eterna, vida essa que pode ser entendida como “[...] passar do *finito* ao duradouro e sem limites [...]” (grifo do autor).<sup>6</sup> Todavia, em ambos os relatos, os humanos se veem impossibilitados acerca de tal dádiva, seja por escolha própria, seja por “simples” destino determinado pelos deuses.

Pontuados esses conceitos, tendo criado uma base teórica a partir da qual discutiremos, podemos tratar agora do problema de pesquisa que motiva este trabalho. No contexto do desenvolvimento religioso, especificamente a formação das sociedades do Antigo Oriente Próximo, proporemos aqui uma análise comparativa entre a Epopeia de Gilgamesh e o relato da transgressão do primeiro casal humano contido em Gênesis 3:14-19.

Essa comparação tem por objetivo responder à seguinte pergunta de pesquisa: **Como podemos analisar a ação divina diante da transgressão do primeiro casal humano em comparação com o relato da busca da vida eterna em face da determinação dos deuses na Epopeia de Gilgamesh?** Podemos relacionar as seguintes possibilidades: 1) Há uma relação entre as narrativas, pois as culturas que as produziram puderam ser significativamente aproximadas por fatores históricos e geográficos importantes; 2) Não há uma relação entre as narrativas, de modo que ambas diferem consideravelmente uma da outra. Elaboramos nossa hipótese de trabalho assumindo a primeira possibilidade: **Mesmo que provenham de contextos diferentes, os relatos são muito próximos em suas descrições, porém, ao contrário das divindades da Epopeia de Gilgamesh, o relato bíblico busca construir uma imagem de favorecimento de YHWH para com o primeiro casal humano, ainda que frente ao fato de sua transgressão.**

---

<sup>5</sup> A EPOPEIA de Gilgamesh. Tradução realizada a partir da versão inglesa estabelecida por N. K. Sandars por Carlos Daudt de Oliveira. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. p. 149.

<sup>6</sup> CROATTO, 2001, p. 46



Utilizaremos como método a pesquisa bibliográfica. Esse método foi escolhido porque entendemos que é a forma mais adequada de reunirmos bibliografias disponíveis que, além de tratarem de ambos os temas (a transgressão descrita em Gênesis e a Epopeia de Gilgamesh), possam nos conceder um arcabouço de conhecimento que permita observar aproximações e distanciamentos entre ambas as narrativas.

Mais ainda, justifica-se a utilização desse método pois

Como a pesquisa bibliográfica tem sido um procedimento bastante utilizado nos trabalhos de caráter exploratório-descritivo, reafirma-se a importância de definir e de expor com clareza o método e os procedimentos metodológicos [...] que envolverão a sua execução, detalhando as fontes, de modo a apresentar as lentes que guiaram todo o processo de investigação e de análise da proposta.<sup>7</sup>

Isso corrobora nossa exata intenção de, munidos dos conhecimentos adquiridos nos levantamentos das fontes bibliográficas, expormos, através de um método comparativo, aquilo que se aproxima e aquilo que se distancia em ambos os enredos.

Ainda nesse sentido, a pesquisa bibliográfica demonstra-se uma ferramenta bastante útil no sentido que se desenvolverá essa pesquisa, uma vez que, em sua maioria, as literaturas existentes buscam comparar pontos isoladamente. Logo, o que desejamos, no presente trabalho, é reunir os pontos de contato e distanciamento, de forma que, ainda que não esgotado, mas consigamos ter uma “visão geral”, do ponto de vista comparativo.

Dentro desse horizonte, lançamos mão, de versões da Bíblia traduzida para o português, sendo mais específico, foram utilizadas quatro versões, a saber: Bíblia de Jerusalém, Tradução Ecumênica da Bíblia, Bíblia de Estudo Palavras-Chave e Bíblia Anotada (utilizamos também uma versão interlinear Português-Hebraico).

A escolha dessas versões de Bíblia se dá por dois motivos básicos. Iniciamos separando as versões que escolhemos em dois grupos, sendo o primeiro, aquilo que poderíamos chamar como o grupo de versões de caráter acadêmico e versões de caráter mais devocional (por devocional entenda-se versões que são mais utilizadas

---

<sup>7</sup> LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamaso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 37-45, 2007. p. 39. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/S1414-49802007000300004/5742>>. Acesso em: 13 fev. 2022.

no dia a dia das comunidades de fé das igrejas locais, haja vista, nosso desejo de que, ainda que essa pesquisa seja muito pautada no caráter do ambiente acadêmico, há um desejo em nós de que seja relevante para a vida diária de fé dos cristãos que tiverem acesso a ele).

No grupo das versões acadêmicas, escolhemos a Bíblia de Jerusalém por entender que essa é aquela que, atualmente, no vernáculo brasileiro, guarda grande fidelidade aos textos originais, bem como nos concede acesso a alguns comentários que foram, pontualmente, utilizados para ampliar o sentido da análise que estávamos propondo.

A escolha pela Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB), se deu pelo desejo que permeia esse trabalho, a reunião de diferentes visões a respeito do texto em questão. Além disso, é parte do caminho que será trilhado por nós nesse trabalho, o labor exegético. Logo, entendemos a TEB como a melhor escolha para o comparativo no sentido ecumênico das possíveis traduções.

Já no sentido do que pontuamos como devocional, a primeira escolha foi a Bíblia de Estudo Palavras-Chave. Essa Bíblia se utiliza da Edição Almeida Revista e Corrigida, o que entendemos ser uma edição relevante no sentido das traduções e versões usualmente utilizadas pelas comunidades de fé e, principalmente, por contar com o acesso ao dicionário Strong hebraico e grego. Foram utilizados outros recursos no sentido de dicionário, enciclopédias etc. porém, o que buscamos nessa utilização foi tentar olhar por diversas óticas, inclusive, do que podemos dizer ser um leigo em seu estudo diário das escrituras.

Por fim, a escolha pela Bíblia Anotada foi por ocasião de sua versão. A Revista e Atualizada foi deveras relevante para nosso trabalho, uma vez que, em seu processo de realização, ela se utilizou do chamado Texto Crítico. Nesse sentido, contextualiza-se o fato de que utilizamos para a exegese proposta no trabalho o Método histórico-crítico. Logo, fica claro o porque lançamos mão de tal recurso, ainda que entendendo essa versão como uma possível versão de estudo devocional, acreditamos ser relevante levar em conta suas escolhas de vocábulo, nas traduções.

Como justificativa para este estudo, faz-se necessário o desenvolvimento de materiais com enfoque mais variado sobre a relação entre essas literaturas, principalmente porque, no que se refere à Epopeia de Gilgamesh, costuma-se acentuar a comparação desta com a narrativa do dilúvio bíblico.

Soma-se a esse fator a necessidade premente de uma visão sóbria quanto à comparação do relato bíblico com demais literaturas do Antigo Oriente Próximo. Portanto, desejamos desenvolver um entendimento de que a literatura bíblica é, antes de tudo, um relato de um tempo específico que teve por intuito responder a uma demanda específica e cuja interpretação não pode ser distanciada das influências que recebeu.

Para conseguirmos realizar esta pesquisa, percorreremos uma trilha determinada. No primeiro capítulo, faremos uma breve análise da Epopeia de Gilgamesh, buscando apresentar seus episódios. Ali também realizaremos considerações gerais sobre o processo de composição da obra com o intuito de demonstrar a motivação da redação, as questões de datação e as possíveis relações de contemporaneidade com o relato bíblico. Depois verificaremos os aspectos teológicos gerais da Epopeia de Gilgamesh, a fim de que, na parte comparativa, identifiquemos os principais pontos de contato e distanciamento.

No segundo capítulo, faremos um recorte exegético e teológico de Gênesis 3:14-19, a fim de analisar quais, de fato, são os desejos do redator no processo de construção da narrativa bíblica. Realizaremos comparação entre versões bíblicas em língua portuguesa, análise literária, delimitação da passagem nos contextos maior e menor, análise da forma e, por fim, análise teológica.

No terceiro capítulo, entraremos na parte comparativa, buscando perceber aproximações e distanciamentos entre os enredos da Epopeia de Gilgamesh e de Gênesis 2-3. Com base em todo o construído, verificaremos o conceito de favorecimento divino e, mais ainda, o diferencial entre a aplicação desse conceito na Epopeia de Gilgamesh e em Genesis 2-3.

Por fim, com todo o arcabouço de conhecimento desenvolvido durante o trabalho, apresentaremos as conclusões pertinentes aos assuntos tratados.

## 2 UMA BREVE ANÁLISE DA EPOPEIA DE GILGAMESH

A Epopeia de Gilgamesh é provavelmente pouco conhecida pela maioria dos cristãos leigos atuais. Na realidade, no que se refere à construção dos textos, às culturas, às práticas e aos relatos, nega-se deveras a relação entre o que está escrito na Bíblia e as culturas contemporâneas. Tal vínculo não apenas existe como também é elemento fundamental para a produção textual dos materiais bíblicos. “Em relação a Bíblia, esse épico assume grande importância [...] porquanto preserva uma antiga história sobre o dilúvio”<sup>8</sup>.

Gilgamesh vem ao conhecimento da história moderna apenas no século XIX, a partir de escavações arqueológicas que foram feitas no Oriente Médio. Na ocasião, encontraram-se tábuas em escrita cuneiforme que, por sinal, foram posteriormente espalhadas pelo mundo.<sup>9</sup> Nelas,

O que [...] se narra é como Gilgámesh, o quinto rei de Úruk depois do dilúvio, passa por experiências existenciais marcantes que o levam a compreender os limites da natureza humana, os quais se impõem mesmo para alguém, como ele, filho de uma deusa, e por isso, dois terços divino e apenas um terço humano.<sup>10</sup>

Raulino esclarece que a obra foi “[...] criada na fase proto-histórica da civilização suméria”.<sup>11</sup> Ela chega ao nosso conhecimento provavelmente em virtude da ação de Assurbanipal, um antiquário e o último dos notáveis soberanos assírios. Ele mesmo conta que, em suas empreitadas, encaminhou servos às cidades de Uruk e Nippur, na Babilônia, a fim de pesquisarem e copiarem para a língua semítica acadica os escritos produzidos em sumério, uma antiga língua mesopotâmica. Nesse processo, então, são preservados os poemas da Epopeia de Gilgamesh.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. 12. ed. São Paulo: Hagnos, 2014. v. 2. p. 908.

<sup>9</sup> RAULINO, Berenice. Gilgamesh: a busca da imortalidade. *Sala Preta*, São Paulo, v. 8, p. 81-87, 2008. p. 82. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57354/60336>>. Acesso em: 29 ago. 2022.

<sup>10</sup> SIN-LÉQUI-UNNÍNNI. *Ele que o abismo viu: epopeia de Gilgámesh*. Tradução do Acádio, introdução e comentários de Jacyntho Lins Brandão. 6. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 13.

<sup>11</sup> RAULINO, 2008, p. 82. Acerca dos sumérios, Bottéro escreve: “Ignora-se a origem dessa população instalada em torno de Sumer, no sul da Mesopotâmia, no quarto milênio a.C. Sua língua não é comparável a nenhuma língua conhecida. O sumério, que deixou de ser falado no fim do terceiro milênio, permaneceu uma língua erudita e religiosa nos textos cuneiformes do segundo e do primeiro milênios”. BOTTÉRO, Jean. *No começo eram os deuses*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 308.

<sup>12</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 8-9.

Ainda sobre a importância e a magnitude da obra em si, muitos estudiosos dizem ser o relato histórico em forma literária mais antigo de que a humanidade tem conhecimento.<sup>13</sup> As histórias relatadas foram por muito tempo repassadas de forma oral, muito provavelmente em virtude da cultura de transmissão oral presente naquele povo.

O poema, então, busca contar a história (na realidade são algumas histórias que serão mais à frente explanadas) de Gilgamesh, rei de Uruk. No que se refere a esse personagem,

Provavelmente, por detrás da estória há algum rei que realmente existiu; mas a narração sobre a sua vida viu-se envolvida por uma nuvem de lendas, aventuras e fantásticas descrições. Seja como for, na qualidade de governante de Uruque, bem como seu amigo, Enquidu, eram seres meio-homens, meio-touros. [...] Gilgamesh é o herói de certo número de lendas e mitos poéticos. Alguns pensam que essa personagem viveu tão cedo quanto 4000 A.C. Ele é descrito de várias maneiras. Alguns relatos fazem dele um homem nobre e justo, homem de grande força e coragem; mas outros relatos fazem dele um homem violento e vil, um tirano cheio de truques e astúcias.<sup>14</sup>

Quanto a Uruk, aquela cidade-estado é outro item que ganha importância, uma vez que é objeto de muita discussão a real interpretação do seu nome. No vocabulário acádico, a palavra é o nome da cidade suméria de “Urug”, possuindo, em sua composição, o termo “Ur”, que significa “cidade”. Localizada a leste do Eufrates, aproximadamente 225 quilômetros da atual Bagdá, Uruk, segundo estudos recentes, desempenhou significativa influência sociocultural em seu entorno.<sup>15</sup> Para fins metodológicos, não entraremos nessa discussão aqui.

A Epopeia de Gilgamesh é basicamente dividida em 12 tábuas.<sup>16</sup> Cada uma dessas tábuas busca apresentar aos leitores uma história com um desenvolvimento, uma característica e uma moral específica. Nosso desejo é apresentar quais conteúdos podem ser encontrados e o que cada um deles se propõe a passar ao leitor, de forma que possamos construir o arcabouço de conhecimento e argumentos

---

<sup>13</sup> Ao lado do Código de Hamurábi. Para mais sobre esse Código em si e sua relação com a escrita bíblica ver CALDAS MOURA, Ozeas. *Leis Mosaicas: Plagiadas do Código de Hamurabi? Hermenêutica*, Cachoeira, BA, v. 6, p. 19-26, 2006. Disponível em: <<https://adventista.emnuvens.com.br/hermeneutica/article/view/199>>. Acesso em: 29 ago. 2022.

<sup>14</sup> CHAMPLIN, 2014, p. 908-909.

<sup>15</sup> SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos; CONTADOR, Ana Letícia; CRESCENCIO, Aniele Almeida. Representações do espaço da cidade na Epopeia de Gilgamesh: a Uruk das grandes muralhas. *Revista Sapiência*, Iporá, GO, v. 1, n. 2, p. 115-129, 2012. p. 115-116. Disponível em: <<https://www.revista.ueg.br/index.php/sapiencia/article/view/2692>>. Acesso em: 29 ago. 2022.

<sup>16</sup> CHAMPLIN, 2014, p. 909.

para as análises comparativas que serão posteriormente realizadas. Passaremos agora ao panorama do enredo.

## 2.1 PANORAMA DO ENREDO

Com fins pedagógicos, diferentemente da divisão em 12 tábuas, optamos por uma divisão do enredo em 8 partes. Cada uma delas visa a oferecer uma moral específica. Assim, para facilitar o entendimento, adotaremos esta forma de separar a história:<sup>17</sup>

- Gilgamesh, rei de Uruk
- A chegada de Enkidu
- A jornada na floresta
- Ishtar e Gilgamesh, e a morte de Enkidu
- A busca da vida eterna
- A história do dilúvio
- A volta
- A morte de Gilgamesh

Como texto referencial, utilizaremos, por conseguinte, a tradução em língua portuguesa contida na terceira edição do livro *A Epopeia de Gilgamesh*, publicado pela editora WMF Martins Fontes.

### 2.1.1 Gilgamesh, rei de Uruk<sup>18</sup>

Quanto a esse prólogo, é interessante considerar que, para os escritores da época, no que se referia ao rei, muito provavelmente havia uma relação muito costumeira entre a humanidade e a divindade. Logo no início, diz-se que seriam proclamados os feitos de um homem, mas, no desenvolvimento do prólogo,

---

<sup>17</sup> Divisão conforme a separação apresentada em *A EPOPEIA*, 2011.

<sup>18</sup> *A EPOPEIA*, 2011, p. 95-96.

Gilgamesh será configurado da seguinte maneira: os deuses o fizeram dois terços deus e um terço homem.<sup>19</sup>

O prólogo se preocupa também em caracterizar o rei como alguém sábio e conhecedor de segredos por ter visto coisas misteriosas.<sup>20</sup> Outras características são ressaltadas:

Quando os deuses criaram Gilgamesh, deram-lhe um corpo perfeito. Shamash, o glorioso sol, dotou-o de grande beleza; Adad, o rei da tempestade deu-lhe coragem; os grandes deuses tornaram sua beleza perfeita, superior à de todos os outros seres, terrível como um enorme touro selvagem.<sup>21</sup>

Por fim, apresentam-se as obras ou os feitos realizados por Gilgamesh enquanto rei de Uruk. Dentre essas obras, as muralhas são as primeiras listadas, vindo em seguida o templo de Eanna, consagrado a Anu, o deus do firmamento, e morada de Ishtar, a deusa do amor e da guerra. Enaltecida essa construção, convida-se o leitor a admirá-la, como que para fazer prova de sua tamanha magnitude e beleza. Aqui se nota a importância desse templo e, em consequência, dos ritos de adoração dedicados à deusa Ishtar.<sup>22</sup>

### **2.1.2 A chegada de Enkidu<sup>23</sup>**

A primeira história, de fato, da Epopeia começa com uma informação muito peculiar: “Gilgamesh correu o mundo, mas, até chegar a Uruk, não encontrou quem pudesse opor-se à força de seus braços”.<sup>24</sup> É aqui que fica caracterizado tudo o que balizará as demais histórias: o protagonismo de Gilgamesh. Logo na primeira frase, a superioridade de Gilgamesh é estabelecida.

A informação das linhas seguintes, todavia, soa estranha. O narrador afirma que os homens de Uruk murmuravam sobre a forma como Gilgamesh agia. O que se entende é que, como não havia nenhum opositor possível, Gilgamesh fazia o que queria, onde queria e com quem queria, em virtude de não encontrar alguém que o

---

<sup>19</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 95.

<sup>20</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 95.

<sup>21</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 95.

<sup>22</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 95-96.

<sup>23</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 97-106.

<sup>24</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 97.

pudesse parar. Até mesmo as mulheres e as virgens eram objeto do desejo e usufruto do rei, que deveria ser um pastor para a cidade e não semelhante terror.

Na sequência, há um relato bastante considerável quando o assunto são as cosmogonias do Antigo Oriente Próximo. Apesar de geralmente as divindades do Antigo Oriente Próximo não se preocuparem muito com os seres humanos, o enredo da Epopeia afirma que os deuses do céu não apenas os ouviram como também gritaram para Anu, como que repassando o clamor do povo.

Fruto dessa intercessão, Aruru, a deusa da criação, a partir de um pedaço de barro, formou um ser com as seguintes características: virtudes do deus da guerra, Ninurta; corpo rústico; cabelos ondulados como os de Nisaba, deusa dos grãos; corpo coberto de pelos emaranhados, à semelhança de Samuqan, o deus do gado; inocência no tocante ao humano e total desconhecimento do cultivo da terra. A criatura se chamava Enkidu. Comia grama e vivia na mata. Sua vida era em meio à mata e ali vivia pacificamente com os animais de caça.

Num certo dia, após se deparar com Enkidu junto a um poço, um caçador, aconselhado por seu pai, foi até Gilgamesh e contou o que viu. Gilgamesh, então, deu-lhe a ideia de que levasse consigo uma rameira até o poço em que havia ocorrido a interação com Enkidu. A mulher deveria se desnudar e ter relações sexuais com aquele homem estranho. Dessa forma, Enkidu seria rejeitado pelas feras com as quais vivia, sendo obrigado a ir para Uruk.

Por seis dias e sete noites, Enkidu e a rameira tiveram relações. O narrador explica que, após ter se deitado com a rameira, [...] “Enkidu perdera sua força, pois agora tinha o conhecimento dentro de si, e os pensamentos do homem ocupavam seu coração”.<sup>25</sup> Ao se voltar para a mulher, ouviu dela o seguinte:

“És sábio, Enkidu, e agora te tornaste semelhante a um deus. Por que queres ficar correndo à solta nas colinas com as feras do mato? Vem comigo. Vem e te levarei à Uruk das poderosas muralhas, ao abençoado templo de Ishtar e Anu, do amor e do céu; lá vive Gilgamesh, que é forte, e como um touro selvagem domina e governa os homens.”<sup>26</sup>

Após comer pão e beber vinho entre os pastores, Enkidu completou sua transformação ao se ungir com óleo e se vestir com roupas humanas. Como planejado, a mulher levou Enkidu à cidade. Uma vez lá, foi reconhecido pelos cidadãos

---

<sup>25</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 101.

<sup>26</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 101.



como alguém que finalmente poderia enfrentar Gilgamesh. Ambos logo travaram uma grande batalha, eram como que dois touros brigando. Enfim, após cair como que derrotado por Gilgamesh, Enkidu afirmou não haver ninguém tão poderoso como o rei de Uruk. Fruto disso os dois se abraçaram e selaram sua amizade.

### 2.1.3 A jornada na floresta<sup>27</sup>

Essa narrativa começa com uma afirmativa bastante contundente: “Enlil da montanha, pai dos deuses, havia decretado o destino de Gilgamesh”.<sup>28</sup> Quanto a essa afirmativa, é possível destacar dois pontos, quais sejam: em primeiro lugar, há um pai dos deuses, ou seja, uma divindade que antecede as outras, pelo menos quando o assunto é a concepção; em segundo lugar, há um destino determinado por essa divindade para as pessoas, mesmo que alguém seja parte humano, parte deus, como é o caso de Gilgamesh.

Na sequência, vem o relato de um sonho que Enlil fizera Gilgamesh sonhar. Através desse sonho, duas informações importantes são fornecidas, as quais influenciarão todo o resto da Epopeia. A primeira é a confirmação do reinado e, portanto, do protagonismo de Gilgamesh em relação aos outros seres humanos. A segunda é a contundente negação da vida eterna para Gilgamesh.

A interpretação do sonho, dada por Enkidu, foi finalizada com um esboço de mandamento expresso: “[...] não abuses deste poder; sê justo com teus servos no palácio; faze justiça perante Shamash”.<sup>29</sup> Dessa forma, Gilgamesh, acompanhado por Enkidu, iniciou uma jornada de busca por se tornar grande acima de todos. Durante a jornada, Gilgamesh teve a vontade de desafiar e derrotar Humbaba, uma fera que vivia na floresta. Num dos diálogos entre Gilgamesh e Enkidu, outra afirmativa importante é introduzida: “E que homem pode chegar ao céu? Somente os deuses vivem eternamente na companhia do glorioso Shamash; nós, homens, temos nossos dias contatos. Nossos trabalhos e empreendimentos são como um sopro de vento”.<sup>30</sup>

Gilgamesh e Enkidu iniciaram a grande jornada de busca por Humbaba, a qual esteve repleta de sonhos que traziam significados e relatos que se

---

<sup>27</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 107-125.

<sup>28</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 107.

<sup>29</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 107.

<sup>30</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 109.

assemelhavam no tocante às marchas que ambos empreendiam, como que na intenção de ressaltar o que estava ocorrendo. Enfim, com um machado, Gilgamesh acertou Humbaba com um golpe no pescoço uma vez e Enkidu, a segunda vez. A narrativa, então, informa:

Por duas léguas os cedros estremeceram quando Enkidu abateu o vigia da floresta, aquele cuja voz fazia os montes Hermon e Líbano tremerem. As montanhas e todas as colinas se achavam agora agitadas e comovidas, pois o guarda da floresta fora morto. Eles atacaram os cedros; os sete esplendores de Humbaba se extinguíram. Eles então prosseguiram floresta adentro carregando a espada de oito talentos. Eles acharam as moradas sagradas dos Anunnaki e, enquanto Gilgamesh abatia a primeira árvore da floresta, Enkidu ia limpando suas raízes até as margens do Eufrates.<sup>31</sup>

Essa parte da Epopeia termina com a fala de Enlil ao saber que Humbaba, ser criado por ele, havia sido abatido:

“Por que fizeste isso? De agora em diante que o fogo castigue vossos rostos, que ele coma o pão que comeis, que beba a água que bebeis.” Enlil então tomou de volta o brilho e os sete esplendores que haviam pertencido a Humbaba: ele deu o primeiro deles ao rio, e os outros ao leão, à pedra de execração, à montanha e à temida filha da Rainha do Inferno.<sup>32</sup>

Após lavar os cabelos, mudar sua vestimenta e colocar seus mantos reais, Gilgamesh foi interpelado pela deusa Ishtar.

#### **2.1.4 Ishtar e Gilgamesh, e a morte de Enkidu<sup>33</sup>**

Essa parte se inicia com o relato de que Gilgamesh foi desejado por Ishtar, que lhe pediu que a tomasse como esposa. Gilgamesh recusou por causa do histórico de sofrimentos causados por Ishtar aos seus ex-amantes. Essa recusa suscitou em Ishtar uma fúria terrível. Movida por esse sentimento, subiu aos céus para chorar diante de Anu, seu pai, e de Antum, sua mãe. Sendo-lhe concedido o Touro do Céu por Anu, Ishtar o enviou para matar Gilgamesh. Todavia o Touro foi morto por Gilgamesh e Enkidu.

Posteriormente, Enkidu teve um sonho em que via Anu, Enlil, Ea e Shamash decidindo em conselho que ele teria de morrer. Enkidu passou a sofrer em virtude de

<sup>31</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 124.

<sup>32</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 124-125.

<sup>33</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 127-141.

uma enfermidade que lhe tomara o corpo, jazendo em seu leito durante seus últimos dias de vida. Num momento de desgosto pela situação, Enkidu proferiu um julgamento contra a rameira que o havia trazido para a vida em Uruk. Reprendido por Shamash quanto às palavras que proferira sobre a mulher, Enkidu as refez, acrescentando uma informação bastante importante:

“Mulher, prometo-te um outro destino. A boca que te amaldiçoou agora te abençoa! Serás adorada por reis, príncipes e nobres. Embora a doze milhas de distância, exercerás forte atração sobre um homem e o perturbarás. Ele te abrirá as portas de seu tesouro e terá tudo o que desejares [...]”<sup>34</sup>

Noutro momento de desolação e loucura por causa da enfermidade, Enkidu contou mais um sonho, no qual um monstruoso homem-pássaro o transportara para Irkalla, o mundo inferior ou mundo dos mortos segundo a crença suméria.<sup>35</sup> Durante seu relato a Gilgamesh, outra informação significativa foi dada:

Eu entrei na casa do pó e vi os reis da terra, suas coroas guardadas para sempre; vi tiranos e príncipes, todos aqueles que outrora usavam coroas reais e governavam o mundo. Aqueles que no passado haviam ocupado o lugar de deuses como Anu e Enlil agora trabalhavam como servos, buscando carne assada na casa do pó e carregando carne cozida e água fria tirada do odre.<sup>36</sup>

Após ouvir os relatos de Enkidu, Gilgamesh respondeu com espanto, dizendo que o sonho “[...] demonstra que a miséria acaba abatendo-se sobre o homem saudável, que o fim da vida é doloroso”.<sup>37</sup>

Ao fim de doze dias de sofrimento no leito, Enkidu morreu. Então Gilgamesh recitou um poema, cuja pretensão era enaltecer e eternizar quem Enkidu havia sido em vida:

*“Ouvi-me, homens ilustres de Uruk,  
Choro por Enkidu, meu amigo.  
Com as lágrimas pungentes da mulher aflita,  
Choro por meu irmão.  
Oh, Enkidu, meu companheiro,  
Foste o machado que levava ao meu lado,*

<sup>34</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 135.

<sup>35</sup> Sobre isso, Bottéro esclarece: “A partir do momento em que se punha na terra o cadáver correspondente, e assim se introduzia ‘Embaixo’ aquela parte ainda ‘palpável’ do homem morto, pensava-se que seu fantasma havia alcançado a imensa caverna de **Ki**: do ‘Inferno’, do hemisfério inferior do universo, para passar, de algum modo, com todos os espectros ali reunidos, desde o primeiro morto, à jurisdição dos deuses de ‘Embaixo’, após ter estado, em vida, sob a dos deuses de ‘Em-cima’, na terra” (grifo no original). BOTTÉRO, 2011, p. 93.

<sup>36</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 136.

<sup>37</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 137.

A força do meu braço, a espada em meu cinturão,  
 O escudo que me protegia,  
 Um glorioso manto, meu mais belo ornamento;  
 Um destino cruel roubou-o de mim.  
 O asno selvagem e a gazela  
 Que como pai e mãe te criaram,  
 Todas as criaturas de cauda longa que te alimentaram  
 Choram por ti.  
 Todas as coisas agrestes das campinas e dos pastos,  
 As trilhas que amavas na floresta dos cedros,  
 Noite e dia murmuram.  
 Que os homens ilustres de Uruk,  
 A cidade das poderosas muralhas,  
 Chorem por ti;  
 Que o dedo que abençoa  
 Se estenda para pranteá-lo.  
 Enkidu, meu jovem irmão, ouve,  
 Um eco atravessa todo o país  
 Como um lamento de mãe.  
 Choram todos os caminhos que juntos percorremos,  
 E as feras que caçamos: o urso e a hiena,  
 O tigre e a pantera, o leopardo e o leão,  
 O veado e o cabrito montês, o touro e a corça.  
 Os rios cujas margens percorríamos  
 Choram por ti,  
 O Ula do Elam e o querido Eufrates,  
 De onde tirávamos água para os odres.  
 A montanha que escalamos para o Sentinela matar  
 Chora por ti.  
 Os guerreiros de Uruk,  
 Cidade das poderosas muralhas,  
 Onde o Touro do Céu foi morto,  
 Choram por ti.  
 Todo o povo de Eridu  
 Chora por ti, Enkidu.  
 Aqueles que trouxeram cereais para comeres  
 Choram agora por ti;  
 Que o óleo em tuas costas esfregavam  
 Choram agora por ti;  
 Que te enchiam o copo de cerveja  
 Choram agora por ti;  
 A meretriz que com o perfumado unguento te untava  
 Lamenta-se agora por ti;  
 As mulheres do palácio, que te deram uma esposa,  
 Um grupo seleto de boas conselheiras,  
 Lamentam-se agora por ti.  
 E os jovens, teus irmãos,  
 Como se fossem mulheres  
 De cabelos compridos choram por ti.  
 Que sono é este que em seu poder te mantém?  
 Estás perdido no escuro e não me podes ouvir.” (grifo no original)<sup>38</sup>

Gilgamesh cobriu Enkidu com um véu, semelhante a um noivo cobrindo a noiva, e chorou desolado. Lamentando a dor da perda por sete dias e sete noites, Gilgamesh chorou até que os vermes tomassem o corpo de Enkidu. Tendo entregado

<sup>38</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 138-140.

o corpo do amigo à terra, Gilgamesh estabeleceu um edito por todo o país, convocando os caldeireiros, os ourives e os pedreiros para que fizessem uma estátua de Enkidu. Depois que a estátua fora feita, Gilgamesh partiu.

### 2.1.5 A busca da vida eterna<sup>39</sup>

Após muito prantear e sofrer pela morte de seu amigo, Gilgamesh expressou com seu grito o anseio da humanidade pelo significado da vida:

“Como posso descansar, como posso ficar em paz? O desespero se instalou em meu coração. Isso que meu irmão é agora, o mesmo serei eu quando morrer. Por medo da morte farei o possível para encontrar Utnapishtim, a quem chamam o Longínquo, pois ele se juntou à assembleia dos deuses.”<sup>40</sup>

Após o dilúvio, os deuses acolheram Utnapishtim, dando-lhe exclusivamente a vida eterna e fazendo-o habitar a terra de Dilmun. De acordo com o pensamento sumério,

[...] o Oceano ficava em algum lugar para além do Golfo Pérsico, e era lá também que se situava Dilmun, onde os rios desembocavam no mar. Deste modo, “a foz dos rios” correspondia exatamente às “nascentes do Oceano” dos gregos, o lugar onde ficam os Campos Elíseos e as ilhas abençoadas de Homero e Hesíodo, “em direção à noite, no longínquo Ocidente, nas suaves campinas, entre as flores da primavera”. O Dilmun, como o paraíso grego, não era para os mortais comuns. Utnapishtim não morreu, mas foi escolhido para viver lá para sempre [...].<sup>41</sup>

Durante a viagem de Gilgamesh, uma informação a seu respeito é repetida, porém agora de outra forma. Chegando montanha de Mashu, cujas encostas desciam até o mundo inferior, Gilgamesh foi avistado pelos guardiões da entrada, dois homens-escorpiões. Quando Gilgamesh se aproximou, “[...] o Homem-Escorpião gritou para seu companheiro: ‘Este que ora se aproxima tem a carne dos deuses.’ Seu companheiro respondeu: ‘Ele é dois terços deus, mas um terço homem.’”<sup>42</sup> Em seguida, para se referir ao viajante, a narrativa utiliza as expressões paralelas “o homem Gilgamesh” e “o filho dos deuses”.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 143-156.

<sup>40</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 143.

<sup>41</sup> SANDARS, N. K. Introdução. In: A EPOPEIA, 2011, p. 58.

<sup>42</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 144.

<sup>43</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 144.

Tendo atravessado a montanha de Mashu, 12 léguas de intensa escuridão, Gilgamesh finalmente chegou ao jardim dos deuses. A narrativa descreve assim o lugar:

[...] por todos os lados, cresciam arbustos carregados de pedras preciosas. Ao vê-los, ele imediatamente se aproximou, pois havia frutas de cornalina pendendo de uma parreira, lindas de ver; folhas de lápis-lazúli cresciam em profusão por entre as frutas e eram doces ao olhar. No lugar dos espinhos e dos cardos encontravam-se as hematitas e as pedras raras, e mais a ágata e pérolas do mar.<sup>44</sup>

Representativo do politeísmo mesopotâmico, no jardim, Gilgamesh interagiu com uma série de deuses. Numa dessas interações, Siduri, a deusa fabricante de vinho, disse a Gilgamesh o seguinte:

“Gilgamesh, onde vais com tanta pressa? Jamais encontrarás a vida que procuras. Quando os deuses criaram o homem, eles lhe destinaram a morte, mas a vida eles mantiveram em seu próprio poder. Quanto a ti, Gilgamesh, enche tua barriga de iguarias; dia e noite, noite e dia, dança e sê feliz, aproveita e deleita-te. Veste sempre roupas novas, banha-te em água, trata com carinho a criança que te tomar as mãos e faz tua mulher feliz com teu abraço; pois isto também é o destino do homem.”<sup>45</sup>

Essa proposição a respeito da vida foi, por fim, demonstrada por Utnapishtim, aquele único que conseguiu encontrar a vida eterna por benevolência dos deuses. Dele Gilgamesh ouviu mais uma vez que não conseguiria encontrar a vida eterna que buscava. Todavia, a essa altura, algumas informações primordiais acerca dessa dádiva são dadas. Utnapishtim afirmou que não existiria permanência (vida eterna). Desde os antigos não haveria permanência. Quando os homens foram criados, os Anunnaki, juízes do mundo inferior, reuniram-se com Mammetum, a mãe dos destinos, e distribuíram a sorte daqueles, estabelecendo a vida e a morte, mas não revelando o dia da morte.

Indagado por Gilgamesh a respeito da real razão pela qual, embora ambos fossem semelhantes, apenas Utnapishtim possuía a vida eterna, este lhe antecipou que contaria um segredo dos deuses.

<sup>44</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 147.

<sup>45</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 149. Conforme Líndez observa, trata-se de um paralelo muito conhecido de Eclesiastes 9:7-9. LÍNDEZ, José Vilchez. *Eclesiastes ou Qohélet*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999. p. 359.

### 2.1.6 A história do dilúvio<sup>46</sup>

A história que provavelmente possui maior ligação com a narrativa bíblica é essa. Ela começa com uma frase que possui muita significância no que se refere à concepção das divindades no Antigo Oriente próximo: “Conheces a cidade de Shurrapak, que fica às margens do Eufrates? A cidade envelheceu, assim como os deuses que ali moravam”.<sup>47</sup>

Sobre a situação em que se encontrava a terra nos dias que antecederam o dilúvio, a narrativa afirma que os homens se multiplicavam, comportando-se como touros selvagens. A algazarra teria despertado Enlil. O grande deus, por sua vez, advertiu o conselho dos deuses de que o alvoroço dos humanos era intolerável, tornando o sono impossível. Os deuses, então, concordaram com o extermínio da espécie humana.

Ea, porém, participou a Utnapishtim a decisão de Enlil de exterminar a humanidade. Além disso, acrescentou uma ordem:

Abandona tuas posses e busca tua vida preservar; despreza os bens materiais e busca tua alma salvar. Põe abaixo tua casa, eu te digo, e constrói um barco. Eis as medidas da embarcação que deverás construir: que a boca extrema da nave tenha o mesmo tamanho que seu comprimento, que seu convés seja coberto, tal como a abóbada celeste cobre o abismo; leva então para o barco a semente de todas as criaturas vivas.<sup>48</sup>

A ordem divina foi obedecida e, pela construção conjunta da família de Utnapishtim, no sétimo dia, o barco havia ficado pronto.

Prosseguindo com seu relato, Utnapishtim contou que colocara a bordo do barco família, parentes, artesãos, animais do campo e todo ouro que tinha. Naquela noite, o cavaleiro da tempestade mandou a chuva. Os deuses fugiram apavorados para a parte mais alta do céu, agachando-se contra os muros completamente intimidados. Ishtar, a Rainha do Céu, gritou, horrorizada com o que acontecia, arrependendo-se de haver requisitado do conselho dos deuses aquele grande mal.

Após seis dias e seis noites, no sétimo dia, toda a humanidade havia virado argila e a superfície do mar estava plana tal qual um telhado. Entretanto, naquele dia, o temporal se acalmou e o barco parou preso na montanha de Nisir. Sete dias depois,

---

<sup>46</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 157-163.

<sup>47</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 157.

<sup>48</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 158.

Utnapishtim soltou uma pomba, uma andorinha e um corvo para saber se a terra já podia ser pisada. Tendo aberto todas as portas e janelas da embarcação, preparou um sacrifício e derramou vinho sobre o topo da montanha em oferenda aos deuses. Ao sentir o aroma, os deuses se amontoaram sobre o sacrifício.

Percebendo que pessoas haviam sobrevivido ao dilúvio, Enlil se encheu de cólera contra o exército de deuses do céu. Ninurta, porém, retrucou a Enlil, dizendo que nenhum deus poderia tramar algo sem o consentimento de Ea e que apenas Ea conhecia todas as coisas. Ea, então, pronunciou-se, afirmando que não havia sido ele quem revelara o segredo dos deuses, mas que Utnapishtim o soubera através de um sonho. Em seguida, recomendou que os deuses se reunissem em assembleia, a fim de decidirem o que fazer com Utnapishtim. Nesse instante, Enlil tomou Utnapishtim e sua mulher e, abençoando-os, declarou: “No passado, Utnapishtim era um homem mortal; doravante ele e sua mulher viverão longe, na foz dos rios”.<sup>49</sup>

### **2.1.7 A volta<sup>50</sup>**

Após ter interagido com as divindades e conhecido o segredo de tudo que acontecera, Gilgamesh ouviu de Utnapishtim: “Quanto a ti, Gilgamesh, quem irá reunir os deuses por tua causa, de maneira a poderes encontrar a vida que estás buscando?”<sup>51</sup> Recebeu, ainda, um desafio: deveria lutar contra o sono por seis dias e sete noites. Gilgamesh não cumpriu o desafio e, sobre ele, Utnapishtim disse à sua mulher: “Olha para ele agora, o homem forte e poderoso que quer viver por toda a eternidade; as brumas do sono já estão pairando sobre ele”.<sup>52</sup> Com sua observação, Utnapishtim demonstrava que até mesmo o mais forte dos homens possui suas limitações.

Tendo dormido por seis dias, Gilgamesh disse a Utnapishtim que o ladrão da noite já tinha tomado seu corpo, a morte se aproximara dele. Utnapishtim, então, determinou que Urshanabi, o barqueiro que havia levado Gilgamesh ao local onde Utnapishtim habitava, levasse o homem de volta e o banhasse, de maneira que a beleza do corpo dele fosse revelada. Determinou ainda que lhe seriam dadas roupas para cobrir sua nudez, roupas que permaneceriam novas até que Gilgamesh

---

<sup>49</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 163.

<sup>50</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 165-170.

<sup>51</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 165.

<sup>52</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 165.



chegasse à sua cidade de origem. Em meio à sua viagem de retorno, Gilgamesh parou a fim de se banhar em um poço de água fresca. No entanto, nas profundezas daquele poço, havia uma serpente. Utnapishtim revelara a Gilgamesh que aquele que conseguisse se apoderar e se alimentar de uma determinada planta que crescia sob a água teria sua juventude e força recuperada (em suma, a vida eterna). Gilgamesh conseguiu tomar a planta e decidiu levá-la para Uruk, de forma que os anciãos se beneficiassem do seu poder. No poço aonde haviam chegado após certo tempo de viagem, a serpente se antecipou ao movimento de Gilgamesh, apoderou-se da planta, trocou de pele imediatamente e voltou para o fundo do poço.

Extremamente decepcionado por não conseguir, ao menos no final de toda a jornada, recuperar sua juventude e força, Gilgamesh retornou a Uruk. A narrativa conclui com a retomada de uma descrição de Gilgamesh feita no prólogo e o acréscimo de um resumo de sua aventura: “Ele era sábio, ele viu coisas misteriosas e conheceu muitos segredos. Ele nos trouxe uma história dos dias que antecederam o dilúvio. Partiu numa longa jornada, cansou-se, exauriu-se em trabalhos e, ao retornar, descansou e gravou na pedra toda a sua história”.<sup>53</sup>

### 2.1.8 A morte de Gilgamesh<sup>54</sup>

A última parte da Epopeia começa recordando como tudo havia começado. Enlil, o pai dos deuses, decretara que Gilgamesh reinaria, era esse seu destino, não a vida eterna. Desse modo, o rei não deveria entristecer-se por tal causa. Segue, então, o que se supõe ser uma poesia fúnebre:

*O rei se deitou e não mais se levantará;  
O Senhor de Kullab não mais se levantará;  
Ele venceu o mal, ele não mais voltará;  
Embora tivesse braços fortes, ele não mais se levantará;*

*Ele era sábio e tinha um belo rosto, ele não mais voltará;  
Ele adentrou a montanha, ele não mais voltará;  
Em seu leito fatídico ele jaz, ele não mais se levantará;  
De seu divã multicolorido ele não mais voltará.<sup>55</sup>*

<sup>53</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 169-170.

<sup>54</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 171-173.

<sup>55</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 172.

Os moradores de Uruk prantearam a morte de Gilgamesh. Fizeram-se oferendas a Ereshkigal, a Rainha dos Mortos, mas também a Namtar, que é o destino. Ofereceu-se pão a Ningizzida, o deus da serpente, o senhor da Árvore da Vida. Assim, a narrativa termina com enaltecimento e reverência a Gilgamesh, senhor de Kullab.

## 2.2 CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE O PROCESSO DE COMPOSIÇÃO DA OBRA

Realizado o panorama geral sobre o enredo da Epopeia de Gilgamesh, partiremos agora para questões mais técnicas. Investigaremos seu surgimento ou possibilidade de datação.

A Epopéia de Gilgamesh deve ter sido bastante conhecida no segundo milênio antes de Cristo, pois encontrou-se uma versão da narrativa nos arquivos da capital imperial hitita em Boghazköy, na Anatólia, escrita em acadiano semítico; e foi também traduzida para o hitita indo-europeu e para a língua hurrita. Encontraram-se partes da epopeia em Sultantepe, no sul da Turquia; e um fragmento, pequeno mas importante, descoberto em Megido, na Palestina, aponta para a existência de uma versão cananeia ou palestina mais moderna, o que sugere a possibilidade de os primeiros autores da Bíblia estarem familiarizados com a história.<sup>56</sup>

Por sinal, é preciso ressaltar que a obra sofreu uma série de mudanças. Essas alterações tiveram por objetivo adotar mudanças nos planos cósmicos que o povo mesopotâmico buscava.<sup>57</sup>

Todavia, segundo Tigay,

Nenhum outro épico mesopotâmico é tão bem atestado por tantos períodos. Quando esse épico foi desenterrado pela primeira vez em meados do século XIX, os tabletes descobertos provinham de sua versão mais tardia e melhor conhecida, aquela do primeiro milênio a.C. (muitas vezes chamada de versão “tardia” ou “babilônia padrão”). Análises dessa versão mostram ser ela, no conjunto, coerente, integrada e bem estruturada. Mesmo assim, inconsistências eram suficientemente perceptíveis para que estudiosos formulassem hipóteses sobre origens diversas para partes diferentes do

<sup>56</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 15.

<sup>57</sup> Essas mudanças permeiam principalmente a relação daquele povo com a morte em si. Para maiores detalhes sobre esse assunto, consultar SANTOS, Marco Pais Neves dos. O conceito de morte para o homem mesopotâmico na Epopeia de Gilgamesh. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, SC, v. 48, n. 1, p. 108-123, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/2178-4582.2014v48n1p108>>. Acesso em: 22 out. 2022. KATZ, Dina. Death they dispensed to mankind: the funerary world of ancient Mesopotamia. *Historiae*, n. 2, p. 55-90, 2005. Disponível em: <[https://www.academia.edu/235218/Death\\_They\\_Dispensed\\_to\\_Mankind\\_The\\_Funerary\\_World\\_of\\_Ancient\\_Mesopotamia](https://www.academia.edu/235218/Death_They_Dispensed_to_Mankind_The_Funerary_World_of_Ancient_Mesopotamia)>. Acesso em: 22 out. 2022.

épico. Nas décadas subsequentes, formas cada vez mais antigas do épico e textos de composições literárias relacionadas foram descobertos, até que finalmente se tornou possível identificar várias composições diferentes que pareciam ter servido como fontes para o épico. Fases anteriores puderam assim ser estudadas empiricamente, em vez de hipoteticamente, e a comparação das etapas e fontes anteriores com a versão final tornou possível documentar e descrever os processos pelos quais o épico atingiu sua forma inicial e, mais tarde, sua forma final (tradução nossa).<sup>58</sup>

De forma mais específica,

Baseando-se em contos sumérios anteriores sobre Gilgamesh, a obra foi composta em acádico durante a primeira parte do segundo milênio a.C. e foi, então, transmitida em formas mutáveis para o próximo milênio e meio, tanto na Mesopotâmia quanto em outras terras do antigo Oriente Próximo (tradução nossa).<sup>59</sup>

Uma versão tardia foi encontrada na biblioteca de Assurbanipal (668-627 a.C.), em Nínive. Essa versão acádica foi a primeira que se tornou conhecida no século XIX.<sup>60</sup> Tendo tomado conhecimento da descoberta, a comunidade científica passou a buscar e outras versões foram encontradas. Algumas delas mais bem conservadas do que outras.

Outras cópias do primeiro milênio descobertas subsequentemente nas capitais mais antigas de Assur e Calah, na Babilônia, no sul, e em Sultantepe, no extremo norte da Mesopotâmia (sul da Turquia hoje), são substancialmente idênticas aos textos de Nínive, enquanto as do segundo milênio, embora textualmente relacionadas com os textos de Nínive, diferem consideravelmente deles (tradução nossa).<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> *No other Mesopotamian epic is so well attested from so many different periods. When this epic was first unearthed in the mid-nineteenth century, the tablets discovered were from its latest and best-known version, that of the first millennium B.C.E. (often termed the "late" or "Standard Babylonian" version). Analysis of this version shows it to be, on the whole, coherent, integrated, and well structured. Still, enough inconsistencies were noticeable for scholars to hypothesize about diverse origins for different parts of the epic. In subsequent decades, increasingly earlier forms of the epic and texts of related literary compositions were discovered, until ultimately it became possible to identify several different compositions which appeared to have served as sources for the epic. Earlier stages could thus be studied empirically, rather than hypothetically, and comparison of the earlier stages and sources with the final version made it possible to document and describe the processes by which the epic reached its earliest and, later, its final form.* TIGAY, Jeffrey H. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers, 2002. p. 2-3.

<sup>59</sup> *Drawing upon earlier Sumerian tales about Gilgamesh, the work was composed in Akkadian during the first part of the second millennium BCE and was then transmitted in changing forms for the next millennium and a half, both in Mesopotamia and in other lands of the ancient Near East.* ABUSCH, Tzvi. Foreword. In: TIGAY, 2002, p. xi.

<sup>60</sup> TIGAY, 2002, p. 3.

<sup>61</sup> *Other subsequently discovered first-millennium copies from the earlier capitals at Assur and Calah, from Babylonia in the south, and from Sultantepe in the far north of Mesopotamia (southern Turkey today), are substantially identical to the Nineveh texts, whereas those from the second millennium, although textually related to the Nineveh texts, differ from them considerably.* TIGAY, 2002, p. 11.

É possível verificar a existência de textos mais recentes na Ásia menor e traduções para a língua hitita indo-europeia e para o hurrita, a língua do império Mitani na Mesopotâmia Central. Todavia, a versão a que temos acesso hoje foi possivelmente a criada por um sacerdote de nome Sîn-léqi-unninnī, que provavelmente viveu em Uruk durante o Período Babilônico Médio.<sup>62</sup>

## 2.3 ASPECTOS TEOLÓGICOS GERAIS DA OBRA

Ao analisar a Epopeia, é possível perceber essa dicotomia que há entre as divindades e a humanidade. Ainda que, conforme é o caso de Gilgamesh, seja possível que o homem tenha em si partes da divindade, existem atributos que pertencem apenas aos deuses. Nesse sentido, mesmo que não trate de nenhum relato de criação<sup>63</sup>, a Epopeia enfoca deuses que possuem capacidades e responsabilidades.

Dentro desse escopo, de capacidades e responsabilidades, onde a função dos deuses é “dar nomes e atribuir papéis”<sup>64</sup>, somente eles detêm a vida eterna. No decorrer da história se verifica que, não importa o quanto Gilgamesh lute, a vida eterna pertence apenas aos deuses.

Apesar de não ser possível determinar com clareza muitas das etapas de composição do texto<sup>65</sup>, a relação que a Epopeia estabelece entre o homem e a morte surge como um revés quando comparada ao modo como as demais sociedades viam a questão. No contexto de Gilgamesh, a morte era algo sofrido já em pensamento. Os sonhos, a determinação por parte da divindade de que haveria de chegar aquele momento, os deuses terem escolhido para si a vida eterna e para os homens a mortalidade, além de nem mesmo revelarem a estes o momento do fim, eram circunstâncias que tornavam a morte assustadora. Em contrapartida, para os egípcios,

---

<sup>62</sup> TIGAY, 2002, p. 11-12.

<sup>63</sup> LONGMAN III, Tremper. *Como ler Gênesis*. Tradução de Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 94.

<sup>64</sup> WALTON, John H. *O pensamento do antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica*. Tradução de Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2021. p. 181.

<sup>65</sup> Discorrendo sobre as possíveis versões existentes, Tigay afirma isso na introdução à sua obra, especificamente na seção *The versions of the Epic* (p. 10-13).

por exemplo, a morte era momento de festa, de gozo, havendo até mesmo registros de oásis para os mortos.<sup>66</sup>

Todavia salta aos olhos a observação realizada por Alexander Heidel, analisando esse ponto. Em comparação com demais cosmogonias babilônicas e assírias, ele argumenta que, apesar de não experimentar a morte da mesma forma com que os seres humanos poderiam experimentar, ainda assim os deuses poderiam padecer, o que, em última análise, levaria ao mesmo termo.

Nesse contexto, Heidel afirma que

O poder destrutivo da morte, de acordo com as especulações babilônicas e assírias, estendia-se não apenas sobre a humanidade e sobre a vida vegetal e animal, mas também sobre os deuses. Embora os deuses proverbialmente imortais não pudessem morrer de morte natural, eles podiam perecer pela violência. Apsû e Mummu foram mortos por Ea; Tiamat perdeu a vida em combate com Marduk [...] (tradução nossa).<sup>67</sup>

É notável que, apesar de ser um rei, Gilgamesh encontre favorecimento até determinado ponto com os deuses. Essa é a teologia presente e deveras significativa no Antigo Oriente Próximo. Os reis ocupavam lugar de destaque nas sociedades, como que sendo representantes ou intermediários dos deuses junto ao povo.<sup>68</sup>

Dessa forma, é possível, então, pensar que houvesse um caminho quase que infinito de favorecimento entre deuses e reis, porém não é o que se verifica. Ademais

Os relatos mesopotâmicos apresentam deuses que são personificações de forças naturais. Eles não possuem princípios morais: mentem, roubam, praticam fornicação e matam. E mais: os homens não gozavam de dignidade especial nesses relatos. São humildes servos dos deuses, feitos para lhes prover alimento e oferendas.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> SANTOS, 2014, p. 110.

<sup>67</sup> *The destructive power of death, according to Babylonian and Assyrian speculations, extended not only over mankind and over plant and animal life but even over the gods. While the proverbially immortal gods could not die a natural death, they could perish through violence. Apsû and Mummu were killed by Ea; Ti'âmat lost her life in combat with Marduk [...].* HEIDEL, Alexander. *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels: a translation and interpretation of the Gilgamesh Epic and related Babylonian and Assyrian documents*. Second edition. Chicago, IL; London, UK: The University of Chicago Press, 1949. p. 137.

<sup>68</sup> CARVALHO, Tiago Samuel Lopes. O papel da Teologia na criação do conceito de realeza no Egito e na Mesopotâmia. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, III, 2016, São Leopoldo, RS. Resumo. São Leopoldo, RS: Faculdades EST, 2016. Disponível em: <<http://eventos.est.edu.br/index.php/congresso/3/paper/view/308>>. Acesso em: 22 out. 2022.

<sup>69</sup> LASOR, William Sanford et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 23.

Ainda nessa linha, os deuses em si demandam atenção. É interessante perceber a narrativa expondo os deuses com emoções, capacidade de interação entre si e com os seres humanos, possibilidade de serem não tão verdadeiros e até mesmo medo.<sup>70</sup> Essa visão a respeito das divindades difere consideravelmente da exposta na cosmogonia bíblica, mas, quanto à comparação entre ambas, haverá uma parte neste trabalho reservada para tratar disso.

Outro ponto de análise é a relação afetiva que há entre os deuses e os homens. A deusa Ishtar se propõe a se relacionar com Gilgamesh. Nesse contexto, é interessante perceber primeiramente que Ishtar, associada à Inanna dos sumérios, “[...] é a rainha do céu e, como deusa do amor e da guerra, uma personagem ambígua; ‘uma deusa bela e terrível’, como Afrodite”.<sup>71</sup> Nesse sentido, a deusa é geralmente entendida como

[...] o resultado de uma relação sincrética entre a deusa suméria Inanna e a deusa semita Ištar, ao longo do III milénio a.C., que conheceu a sua configuração final por volta de 2340 a.C., momento em que se dá a primeira unificação política do território mesopotâmico, às mãos de Sargão de Akkad. Tornou-se, igualmente, comum assumir que o contributo semita era visível na faceta bélica da deusa, enquanto o sumério se centrava na sua vertente amorosa. A partilha de uma identidade astral, pois tanto Inanna como Ištar, enquanto figuras independentes, encontravam-se associadas a Vénus, é entendido como o leitmotif para o sincretismo entre ambas.<sup>72</sup>

Ishtar já dera fins bastante trágicos aos seus companheiros anteriores, o que ressalta a possibilidade de intercuro sexual entre deuses, deusas e seres humanos que aquelas mitologias admitiam.<sup>73</sup>

Um ponto a mais para ser destacado é a relação que havia entre o deus Ea e um de seus devotos, Utnapishtim, pois a divindade alertara-o acerca do dilúvio que haveria de ocorrer. Cabe ressaltar que a Epopeia afirma que esse alerta foi feito de

<sup>70</sup> A narrativa afirma que, ao iniciar o dilúvio, descrito na 11ª tábuca, tão forte havia sido a chuva que os deuses ficaram assustados. Para mais sobre o assunto, cf. WALTON, John H.; LONGMAN III, Tremper. *O mundo perdido do Dilúvio: teologia, mitologia e o debate sobre os dias que abalaram a Terra*. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2019.

<sup>71</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 37.

<sup>72</sup> ALMEIDA, Isabel Cristina Gomes de. *A construção da figura da Inanna/Ištar na Mesopotâmia: IV-II milénios a.C.* 2015. Tese (Doutorado) — Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015. p. 5. Disponível em: <<https://run.unl.pt/handle/10362/16014>>. Acesso em: 12 out. 2022.

<sup>73</sup> Para mais sobre o assunto, cf. DUPLA, Simone Aparecida. Quando os deuses copulavam: a sexualidade da deusa Inanna no Antigo Oriente Próximo. *Temporalidades*, Belo Horizonte, MG, v. 8, n. 2, p. 483-496, mai./ago. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/198461502128>>. Acesso em: 12 out. 2022.

forma escondida dos demais deuses, uma vez que a decisão sobre o extermínio dos seres humanos havia sido tomada na congregação divina. Esse fato revela, portanto, a possibilidade de que os deuses se movessem de forma individualista.

A relação entre os deuses e seus desígnios e o ser humano também é retratada na Epopeia através dos sonhos. Era por intermédio dos sonhos que muitos dos acontecimentos eram antecipados e/ou revelados. Dessa forma,

Quanto ao antigo Oriente Próximo, pode-se dizer que as experiências com sonhos foram registradas em três planos claramente diferenciados: sonhos como revelações da deidade exigindo ou não interpretação, sonhos que refletem sintomaticamente o estado da mente, a “saúde” corporal e espiritual do sonhador, e sonhos proféticos nos quais eventos vindouros são prognosticados.<sup>74</sup>

Conforme afirmado, é possível observar essa relação entre as divindades e os seres humanos através dos sonhos em diversas partes da Epopeia, demonstrando que a interação não se dava apenas, ou simplesmente, de maneira física e/ou presencial.

---

<sup>74</sup> PRIEST, John F. Mito e sonho na Escritura Hebraica. In: CAMPBELL, Joseph (Org.). *Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea*. Tradução de Angela Lobo de Andrade e Bali Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 61.

### 3 UM RECORTE EXEGÉTICO E TEOLÓGICO DE GÊNESIS 3:14-19

Provavelmente um dos assuntos que sempre ocupou as mesas de discussões e as pautas teológicas foi, e continua sendo, a hamartiologia. O que hoje chamamos de Doutrina do Pecado sempre foi motivo de tremendas discussões pelas diversas doutrinas existentes em relação aos pecados que são cometidos pela humanidade, mas principalmente em detrimento do que se nomeia o Pecado ou o pecado original.

Para fins de definição, Champlin assim estabelece o conceito de pecado:

No grego é *amartia*. Esse termo é derivado de uma raiz que indica “errar o alvo”, “fracassar”. Trata-se do fracasso em não atingir um padrão conhecido, mas antes, desviar-se do mesmo. Essa palavra, porém, veio a ter também um significado geral, indicando o princípio e as manifestações de pecado [...] (grifo do autor).<sup>75</sup>

Percebe-se, então, que o conceito de pecado é deveras amplo em suas mais possíveis aplicações e compreensões. Dessa forma, por questões metodológicas e acadêmicas, o desejo deste trabalho é focar, ou posicionar como que uma “lupa” diante de um momento específico presente na narrativa do livro bíblico de Gênesis, a saber, o momento imediatamente posterior à transgressão do primeiro casal humano, em que, diferentemente daquilo que havia sido determinado pela divindade, os seres humanos não morrem ao comerem do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Com mais foco ainda, analisar como e o que pode significar esse favorecimento da divindade para com aquele casal em detrimento da transgressão.

Esta parte da pesquisa é extremamente necessária na construção de conhecimento. Boa parte dos trabalhos anteriormente desenvolvidos são carregados de doutrinas preestabelecidas, não se detêm ao lugar vivencial do texto, nem mesmo em seu estilo literário e não se debruçam sobre esse instante de diálogo, ou julgamento, que acontece após a transgressão.

Para alcançar tal objetivo, será preciso realizarmos inicialmente uma comparação entre versões bíblicas. Serão, portanto, examinadas cinco versões, a saber:

---

<sup>75</sup> CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. 12. ed. São Paulo: Hagnos, 2014. v. 5. p. 42.



- Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português;
- Bíblia de Jerusalém;
- Tradução Ecumênica da Bíblia;
- Bíblia de Estudo Palavras-Chave: Hebraico e Grego;
- Bíblia anotada.

A comparação entre essas versões visa a verificar as escolhas de palavras e seus significados, etimologias e desmembramentos. Na análise literária, o texto será situado quanto aos seus contextos menor e maior. O que será proposto, então, é verificar onde e por que o texto bíblico se divide da forma em que se divide.

Na sequência, será realizada a análise da forma do texto. Conforme os demais textos de cosmogonias e suas cosmovisões, o gênero literário “mito” se faz presente no estilo de escrita e construção textual proposto pelo autor. Ainda nessa mesma seção, são realizadas comparações com alguns outros textos bíblicos que são contemporâneos e que justificam o contexto em que está inserido o mito de criação e toda a necessidade do desenvolvimento da imagem de uma divindade relacional, diferentemente das divindades presentes naquela mesma época e lugar.

Com base na construção textual será realizada uma análise teológica. O que propomos com isso é que seja observada a visão e o desenvolvimento da divindade na períclope estudada. Serão demonstradas mais a fundo as relações com as demais visões teológicas presentes na Bíblia e em outros textos contemporâneos.

Por fim, porém, não menos importante, é preciso que pontuemos o método que será utilizado na exegese que se segue. Haja vista o desejo, anteriormente apresentado, de que seja aqui proposta uma análise sóbria do texto em questão, utilizando-se de métodos que protejam o texto, no sentido de não olhar para ele sem que haja já conceitos e pressupostos estabelecidos, ou ainda, que se utilize como parâmetro de análise, conjuntos de crenças já existentes no saber e na práxis religiosa atual, lançamos mão do método histórico-crítico como o instrumento a fim de que analisemos o texto no qual nos debruçaremos a seguir.

Schmitt, em um trabalho onde propõe uma análise da a origem, das características e dos aspectos do método histórico-crítico, ao examinar as características desse método, apresenta a seguinte definição:

“O método histórico-crítico, do ponto de vista da exegese, é histórico porque lida com eventos históricos que, no caso da Bíblia, datam de muitos anos anteriores ao nosso tempo. Além disso, retrata a historicidade da formação do próprio texto. Por conta desse distanciamento temporal, a busca pela historicidade dos textos protege-o contra uma eventual manipulação do seu sentido por interesses ou interpretações subjetivas ou ideológicas”<sup>76</sup>

Nesse sentido, buscando não manipularmos o texto, a fim de que, ele encontre nossos interesses, pelo contrário, sendo confrontados e permitindo ao texto que imponha da forma mais relevante a sua própria voz, toda a análise proposta adiante, foi realizada sobre a ótica desse método, de forma que consigamos nos afastar do texto e observar o quadro completo e da forma mais “*in natura*” (grifo nosso) possível.

## 3.2 COMPARAÇÃO DE VERSÕES EM LÍNGUA PORTUGUESA

Para fins de procedimento exegético, faremos, em primeiro lugar, uma comparação de versões em língua portuguesa do texto-base. Por comparação, entende-se aqui a coleta de algumas versões, de forma que se obtenha uma visão ampla de possibilidades de leitura do texto sobre o qual nos debruçaremos. Em segundo lugar, comentaremos as traduções oferecidas para vocábulos hebraicos que consideraremos palavras-chaves.

### 3.2.1 VERSÕES

Apresentamos abaixo cinco versões em língua portuguesa para comparação, mantendo as diagramações com que os textos foram originalmente organizados:

a) Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português<sup>77</sup>

אֶל-הַנֶּפֶשׁ	אֱלֹהִים	יְהוָה	וַיֹּאמֶר <sup>14</sup>
à áspide:	Deus	YHWH	E disse

<sup>76</sup> SCHMITT, Flavio. MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO:: UM OLHAR EM PERSPECTIVA. Estudos Teológicos, v. 59, n. 2, p. 325-339, 2019.

<sup>77</sup> FRANCISCO, Edson de Faria. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. v. 1. p. 10-11. O texto hebraico utilizado nessa obra provém de: ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77.

אַתָּה	אָרוּר	זֹאת	עָשִׂיתָ	כִּי	
tu	a que amaldiçoada	isto,	fizeste	Posto que	
הַשָּׂדֶה	תֵּיִת	וּמִכֹּל	מִכֹּל-הַבְּהֵמָה		
o campo;	o vivente de	e dentre todo	dentre todo o animal,		
כָּל-יְמֵי	תֹאכַל	וְעָפָר	תֵּלֵךְ	עַל-גִּחְזֶךָ	
todos os dias de	comerás	e poeira	andarás,	sobre a tua barriga	
הָאִשָּׁה	וּבֵין	בֵּינֶךָ	אֲשִׁית   <sup>15</sup>	וְאִיבָה	תֵּיִךְ:
a mulher,	e entre	entre ti	colocarei	E inimizade	as tuas vidas.
רֹאשׁ	יְשׁוּפֶךָ	הוּא	זֶרְעָה	וּבֵין	זֶרְעֶךָ
cabeça,	te esmagará	esta	a semente dela;	e entre	a tua semente
אָמַר	אֶל-הָאִשָּׁה <sup>16</sup>	ס	עֲקֹב:	תְּשׁוּפְנוּ	וְאִתָּה
disse:	À mulher		calcanhar.	a	e tu esmagarás
בְּעֶצֶב	וְהָרָנָה	עֲצֹבוֹנָה	אֲרַבָּה	הֲרַבָּה	
em dor	e a tua gravidez,	o teu sofrimento	farei aumentar	Fazer aumentar	
וְהוּא	תְּשׁוּקָתְךָ	וְאֶל-אִישֶׁךָ	בָּנִים	תֵּלְדֵי	
e ele	o teu desejo,	e a teu marido	filhos;	gerarás	
כִּי-שָׁמַעְתָּ	אָמַר	וּלְאָדָם <sup>17</sup>	ס	יִמְשָׁל-כָּךְ:	
Posto que escutaste	disse:	E a humano		dominará a ti.	
צוֹיִתִּיךָ	אֲשֶׁר	מִן-הָעֵץ	וּתֹאכַל־	אֶשְׁתֶּךָ	לְקוֹל

te ordenei,	que	da árvore,	e comeste	a tua	a voz de
				mulher	
הָאָדָמָה	אֲרוּרָה	מִמֶּנּוּ	תֹאכַל	לֹא	לֵאמֹר
o solo	o que	dela;	comerás	Não	dizendo:
	amaldiçoado				
תֵיִךְ:	יָמֵי	כֹל	תֹאכְלֶנָה	בְּעֶצְבוֹן	בְּעֵבוֹרְךָ
as tuas	os dias de	todos	comerás	em	por tua
vidas.			dele	sofrimento	causa,
אֶת־עֵשֶׂב	וְאָכַלְתָּ	לָךְ	תִצְמֵחַ	וְדִרְדַר	וְקוֹץ <sup>18</sup>
a erva de	e comerás	para ti;	fará brotar	e abrolho	E espinho
עַד	לֶחֶם	תֹאכַל	אֶפְיֶךָ	בְּזֵעַת <sup>19</sup>	הַשָּׂדֶה:
até	pão	comerás	os teus	No suor de	o campo.
			rostos		
לִקְחָתָּ	מִמֶּנָּה	כִּי	אֶל־הָאָדָמָה	שׁוֹבְךָ	
o que pegado;	dele	porque	para o solo,	o teu retornar	
תָשׁוּב:	וְאֶל־עָפָר	אָתָּה		כִּי־עָפָר	
retornarás.	e para poeira	tu,		porque poeira	

b) Bíblia de Jerusalém<sup>78</sup>

<sup>14</sup> Então Iahweh Deus disse à serpente:

“Porque fizeste isso

és maldita entre todos os animais domésticos

e todas as feras selvagens.

Caminharás sobre teu ventre

e comerás poeira

todos os dias de tua vida.

<sup>15</sup> Porei hostilidade entre ti e a mulher,

entre tua linhagem e a linhagem dela.

<sup>78</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. p. 37-38.

Ela te esmagará a cabeça  
e tu lhe ferirás o calcanhar”.

<sup>16</sup> À mulher ele disse:

“Multiplicarei as dores de tuas gravidezes,  
na dor darás à luz filhos.

Teu desejo te impelirá ao teu marido  
e ele te dominará”.

<sup>17</sup> Ao homem, ele disse:

“Porque escutaste a voz de tua mulher  
e comeste da árvore que eu te proibira comer,  
maldito é o solo por causa de ti!

Com sofrimento dele te nutrirás  
todos os dias de tua vida.

<sup>18</sup> Ele produzirá para ti espinhos e cardos,  
e comerás a erva dos campos.

<sup>19</sup> Com o suor de teu rosto

comerás teu pão  
até que retornes ao solo,  
pois dele foste tirado.

Pois tu és pó  
e ao pó tomarás”.

c) Tradução Ecumênica da Bíblia<sup>79</sup>

<sup>14</sup>O SENHOR Deus disse à serpente: “Por teres feito isso, serás maldita entre todas as feras e todos os animais do campo; caminharás sobre o teu ventre e comerás pó todos os dias da tua vida. <sup>15</sup>Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a descendência dela. Esta te atingirá a cabeça e tu lhe atingirás o calcanhar”.

<sup>16</sup>Ele disse à mulher: “Farei com que, na gravidez, tenhas grandes sofrimentos; é com dor que hás de gerar filhos. Teu desejo te impelirá para o teu homem, e este te dominará”.

---

<sup>79</sup> A BÍBLIA — TRADUÇÃO ECUMÊNICA. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015. p. 31-32.

<sup>17</sup>Ele disse a Adão: “Por teres escutado a voz da tua mulher e comido da árvore da qual eu te havia formalmente prescrito não comer, o solo será maldito por tua causa. É com fadiga que te alimentarás dele todos os dias da tua vida; <sup>18</sup>ele fará germinar para ti espinho e cardo, e tu comerás a erva do campo.<sup>19</sup>No suor do teu rosto comerás o pão até voltares ao solo, pois dele foste tirado. Sim, és pó e ao pó voltarás”.

d) Bíblia de Estudo Palavras-Chave: Hebraico e Grego (Almeida Revista e Corrigida)<sup>80</sup>

14 Então, o Senhor Deus disse à serpente: Porquanto fizeste isso, maldita serás mais que toda besta e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás e pó comerás todos os dias da tua vida.

15 E porei inimizade entre ti e a mulher e entre a tua semente e a sua semente; esta te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar.

16 E à mulher disse: Multiplicarei grandemente a tua dor e a tua conceição; com dor terás filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará.

17 E a Adão disse: Porquanto deste ouvidos à voz de tua mulher e comeste da árvore de que te ordenei, dizendo: Não comerás dela, maldita é a terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida.

18 Espinhos e cardos também te produzirá; e comerás a erva do campo.

19 No suor do teu rosto, comerás o teu pão, até que te tornes à terra; porque dela foste tomado, porquanto és pó e em pó te tornarás.

e) A Bíblia Anotada (Almeida Revista e Atualizada)<sup>81</sup>

14 Então o SENHOR Deus disse à serpente: Visto que isso fizeste, maldita és entre todos os animais domésticos e o és entre todos os animais selváticos: rastejarás sobre o teu ventre, e comerás pó todos os dias da tua vida.

15 Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e o seu descendente. Este te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar.

<sup>80</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE: Hebraico e Grego. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

<sup>81</sup> A BÍBLIA ANOTADA. Texto bíblico: Versão Almeida, Revista e Atualizada, com introdução, esboço, referências laterais e notas por Charles Caldwell Ryrie. Tradução de Carlos Oswaldo Cardoso Pinto. São Paulo: Mundo Cristão, 1994. p. 11.

16 E à mulher disse: Multiplicarei sobremodo os sofrimentos da tua gravidez; em meio de dores darás à luz filhos; o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará.

17 E a Adão disse: Visto que atendeste a voz de tua mulher, e comeste da árvore que eu te ordenara não comesses: maldita é a terra por tua causa: em fadigas obterás dela o sustento durante os dias de tua vida.

18 Ela produzirá também cardos e abrolhos, e tu comerás a erva do campo.

19 No suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado: porque tu és pó e ao pó tornarás.

### 3.2.2 COMENTÁRIO

O que iremos propor a partir de agora é uma comparação entre as versões. Analisando as diferentes leituras de cada um dos versículos que compõem a perícopé estudada, esperamos compreender melhor aquilo que originalmente foi proposto pelo escritor do texto hebraico.

#### 3.2.2.1 Versículo 14

A primeira diferença visível é a utilização da palavra “áspide” na Versão Interlinear, visto que as outras versões utilizam a palavra “serpente”. A palavra שֶׁנָּחַשׁ (*hannāḥāš*) ocorre outras vezes, por exemplo, em Números 21:7, 9; Eclesiastes 10:11 e Amós 5:19 e 9:3. Em todas elas, os autores traduzem a palavra por “serpente”. Por não encontrar nessa modificação objeções sérias, é possível, portanto, que se utilize a palavra serpente sem ressalvas.

Todavia, nesse mesmo versículo, começamos a ser apresentados ao problema que move a presente pesquisa. A divindade utiliza, pela primeira vez, a palavra אָרַר (*'ārûr*), que tem por tradução “maldita” ou “amaldiçoada”. Este é um verbo que está no particípio passivo do Qal. Após ter sua primeira ocorrência bíblica nesse versículo, aparece outras 30 vezes. Este “[...] verbo [...], em geral, indica infligir uma maldição. [...] Este verbo, num sentido mais específico, significa amarrar (com um feitiço); cercar com obstáculos, tornar impotente para resistir”.<sup>82</sup>

<sup>82</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE, 2015, p. 1540.

Mais ainda do que a maldição, é possível que o escritor quisesse aqui igualmente explicar o fato de a serpente se mover sem possuir patas.<sup>83</sup> Além disso, aquilo que é determinado pela divindade para a serpente tem teor depreciativo: “[...] a frase *comerás pó* é um símbolo de humilhação, não uma prescrição alimentar [...]” (grifo do autor).<sup>84</sup>

### 3.2.2.2 Versículo 15

No versículo 15, a primeira diferença notada é sobre a palavra utilizada para descrever aquilo que sairia da mulher e que teria o embate com a serpente. Algumas versões preferem a tradução por “descendência”, enquanto outras, por “semente”. Ambas as palavras utilizadas — זָרְעֶךָ (*zar‘ākā*), “tua semente”, e זָרְעָהּ (*zar‘āh*), “semente dela” — são formas do vocábulo זֶרַע (*zera‘*), cujo significado literal é “semente do campo”, isto é, semente plantada no campo<sup>85</sup>. Todavia outro significado pode ser atribuído a essa palavra, que é “descendência”, “semente” enquanto prole<sup>86</sup>. Há outras 21 ocorrências dessa palavra com o mesmo sentido (Gn 13.16; 15.13; 17.7; 17.10; 21.13; 22.17; 26.4; 26.24; 28.14; 32.12; Dt 11.10; 1Sm 20.42; 2Sm 7.12; 1Cr 17.11; Is 30.23; 59.21; Jr 30.10; 46.27).<sup>87</sup>

Outro ponto que se destaca na análise desse versículo é o embate descrito. Comumente os leitores cristãos tentam analisar essa passagem de uma perspectiva escatológica, como relacionada ao seu Messias, vendo, pois, aqui a vitória deste sobre a serpente, ou do bem sobre o mal, ou, mais ainda, referenciando aquilo que o Apóstolo Paulo afirma na Carta aos Romanos, capítulo 16, versículo 20.<sup>88</sup> O termo traduzido por “inimizade” (אִיְבּוּת, *‘ēbā*) tem como raiz primitiva אָיַב (*‘āyab*), que pode ser entendida como alguém de uma tribo adversária odiar o seu inimigo<sup>89</sup>. O embate

<sup>83</sup> A BÍBLIA — TRADUÇÃO ECUMÊNICA, 2015, p. 31. Nota “h”.

<sup>84</sup> A BÍBLIA ANOTADA, 1994, p. 11. Nota a 3:14.

<sup>85</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE, 2015, p. 1622.

<sup>86</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE, 2015, p. 1622.

<sup>87</sup> ZAR·‘Ā·KĀ. In: BÍBLIA: Português. Concordância Exaustiva de Strong. Disponível em: <[https://bibliaportugues.com/hebrew/zaracha\\_2233.htm](https://bibliaportugues.com/hebrew/zaracha_2233.htm)>. Acesso em: 21 de jun. de 2022.

<sup>88</sup> BATISTA, Arnon; BEZERRA, Carlos Alberto. O uso de Gênesis 3.15 em Romanos 16.20: tradições textuais, exegese, desenvolvimentos canônicos e implicações hermenêuticas. *Via Teológica*, Curitiba, v. 22, n. 43, p. 37-75, jun. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.fabapar.com.br/index.php/vt/article/view/227/293>>. Acesso em: 21 jun. 2022.

<sup>89</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE, 2015, p. 1519.



aqui descrito também pode ser entendido como hostilidade ou até mesmo a animosidade que estará presente entre a semente da mulher e a da serpente.

### 3.2.2.3 Versículo 16

Nas versões, não há diferenças notáveis quanto às principais palavras utilizadas nesse versículo, mas devemos analisar especialmente três delas, a saber, “dor”, “desejo” e “dominará”.

A primeira palavra, “dor” (עֲצָבוֹנֶךָ, *‘iṣṣəḇōnēk*, “tua dor”; de עֲצָבוֹן, *iṣṣāḇōn*), é um substantivo masculino, provém do verbo עָצַב (*‘āṣab*). Em todas essas ocasiões, o significado está relacionado a dor, sofrimento, trabalho, fadiga.<sup>90</sup> Outra nota a respeito da frase onde a palavra ocorre afirma que literalmente pode ser traduzida como “Eu multiplicarei os sofrimentos da gravidez”.<sup>91</sup>

A próxima palavra que merece atenção é “desejo” (תְּשׁוּקָתְךָ, *təšūqātēk*, “teu desejo”; de תְּשׁוּקָה, *təšūqā*), substantivo feminino que comumente é utilizado para descrever sentimentos intensos de uma pessoa para com outra. Todavia algo que vale ressaltar é o fato de que esse conceito é utilizado em Gn 4:7, demonstrando o desejo que o pecado tinha de entrar no coração de Caim, conforme lhe advertia a divindade.

Por fim, a palavra hebraica para “dominará” (יִמְשָׁלְכָּךְ, *yimšāl-bak*, “ele dominará sobre ti”; de מָשַׁל, “dominar”), numa versão, é traduzida como “governará”. Embora essa raiz possa assumir, além de “dominar”, os sentidos de “governar” e “reinar”<sup>92</sup>— estando estes, por exemplo, inseridos no conceito bíblico-teológico de criação<sup>93</sup> —, a nota que a Tradução Ecumênica traz é digna de ser mencionada: “O domínio do homem sobre a mulher é considerado uma sanção da transgressão. Aqui é somente questão do desejo sexual da mulher pelo homem [...]”.<sup>94</sup>

Nesse viés, é preciso lembrar que a divindade está estabelecendo sanções e limites quanto ao ato de conceição da mulher, logo é provável que todo o contexto

<sup>90</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE, 2015, p. 1849.

<sup>91</sup> A BÍBLIA — TRADUÇÃO ECUMÊNICA, 2015, p. 31. Nota “j”.

<sup>92</sup> BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE, 2015, p. 1777.

<sup>93</sup> Na primeira narrativa da criação (Gn 1:1 – 2:4a), no quarto dia, Deus criou os grandes luminares: o luminar maior para governar o dia e o luminar menor para governar a noite (1:16). Aqui é empregado o substantivo feminino מְמַשָּׁלָה (*memšālāh*; “governo”, “domínio”).

<sup>94</sup> A BÍBLIA — TRADUÇÃO ECUMÊNICA, 2015, p. 32. Nota “k”.

esteja sempre fazendo menção, sim, à parte sexual dos seres humanos. Diante dessa análise, apesar de plausível a utilização da tradução “governo”, utilizaremos a tradução domínio, uma vez que, conforme a nota apresentada, este é um domínio unicamente sexual.

Apesar de soar bastante distante da realidade social vivida atualmente, é importante lembrar o lugar vivencial onde o texto está inserido. O que queremos dizer com isso? Que no tempo e lugar onde e para o qual esse texto foi escrito o homem exercia socialmente um papel de domínio sexual sobre a mulher, tendo primazia quanto ao prazer no ato sexual em relação à mulher<sup>95</sup>.

### 3.2.2.4 Versículo 17

Esse versículo praticamente não apresenta diferenças significativas nas traduções apresentadas. Todavia, uma das traduções, a Interlinear Hebraico-Português, expressa-se, como é o propósito da publicação, de maneira bem literal: “E a humano disse”. Isto posto, cabe mencionar que, diferente de outros casos no mesmo capítulo (por exemplo, 3:8, 9, 12, 20, 22 e 24, onde vemos a forma אָדָם, *hā’ādām*, “o humano”), na palavra אֱלֹהֵי אָדָם (*elōhē’ādām*), o artigo definido não é utilizado: o termo é composto pela conjunção copulativa waw e pela preposição לְ (*lə*; “a”, “para”) prefixadas a um substantivo, אָדָם (*’ādām*). Trata-se provavelmente de um detalhe estilístico, que não interfere no entendimento do sentido do texto.<sup>96</sup> Enquanto em Gn 1:26 e 27, אָדָם é o nome dado ao humano enquanto espécie, englobando o macho e a fêmea, em Gn 3, refere-se exclusivamente ao macho da espécie, que faz par com אִשָּׁה (*hā’iššā*), “a mulher”.

<sup>95</sup> GERSTENBERGER, Erhard S. Dominar ou amar: o relacionamento de homem e mulher no Antigo Testamento. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, RS, v. 23, n. 1, p. 42-56, 1983. p. 43. Disponível em: <[http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/1283/1237](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1283/1237)>. Acesso em: 21 jun. 2022.

<sup>96</sup> A nota “1” da Tradução Ecumênica da Bíblia supõe que, como ocorre em Gn 4:25, a ausência do artigo no hebraico em 3:17 indica que ali *’ādām* deve ser considerado nome próprio. A BÍBLIA — TRADUÇÃO ECUMÊNICA, 2015, p. 32.

### 3.2.2.5 Versículo 18

Não foram observadas diferenças significativas nas palavras e pontuações apresentadas nesse versículo que façam com que haja mudança na interpretação.

### 3.2.2.6 Versículo 19

As versões apresentadas não diferem muito naquilo que traduziram, apenas quando fazem menção a como o homem foi formado. Para facilitar o entendimento, abaixo segue um quadro com as palavras que foram escolhidas:

Versão em Língua Portuguesa	Seção do Versículo	Palavra escolhida
Texto Hebraico	כִּי מִמְּנָה לָקַחְתָּ	לָקַחְתָּ
Interlinear Hebraico-Português	porque dele o que pegado	<i>pegado</i>
Bíblia de Jerusalém	pois dele foste tirado	<i>tirado</i>
Tradução Ecumênica da Bíblia	pois dele foste tirado	<i>tirado</i>
Bíblia de Estudo Palavras-Chave Hebraico e Grego	porque dela foste tomado	<i>tomado</i>
A Bíblia Anotada	pois dela foste formado	<i>formado</i>

Ao analisar a forma verbal לָקַחְתָּ, (*luqqāhtā*, “tu foste tomado”; de לָקַח, *lāqah*, “pegar”), é possível verificar a ocorrência do mesmo verbo em Gn 2:23, onde se diz que a אִשָּׁה (*’iššā*, “mulher”) havia sido tirada ou formada מֵאִישׁ (*mē’iš*, isto é, “do homem”), de forma que a “[...] proximidade lexical é utilizada aqui pelo autor para sublinhar a semelhança entre homem e mulher”.<sup>97</sup> Portanto, ao analisar o verbo no contexto em que está inserido, bem como suas ocorrências anteriores e posteriores, acreditamos que “formado” seja uma tradução mais próxima daquilo que foi proposto pelo escritor.

<sup>97</sup> A BÍBLIA — TRADUÇÃO ECUMÊNICA, 2015, p. 30. Nota “t”.

### 3.3 ANÁLISE LITERÁRIA

Feita a comparação entre as versões em língua portuguesa, o que se deseja agora é realizar uma análise literária do texto. Aqui justificaremos sua delimitação e examinaremos os contextos menor e maior onde se insere.

#### 3.3.1 DELIMITAÇÃO DO TEXTO

Em todas as versões propostas acima, o texto aparece como parte de um todo, a saber, Gn 3:1-24. Todavia chamam atenção alguns fatos que delimitam melhor o “lugar” em que se encontra o texto em questão.

1) Do versículo 1 ao 8, narram-se acontecimentos. O escritor aqui funciona como alguém que observa de fora e descreve o que ocorre, isto é, a conversa entre a mulher e a serpente e, posteriormente, o oferecimento que a mulher faz do fruto ao seu homem.

2) Do versículo 9 ao 13, há não só narrativa, mas também diálogo entre a divindade, o homem e a mulher, que se encerra com esta última culpando a serpente (que não participa do diálogo) por tê-la enganado, razão pela qual comera do fruto.

3) O recorte que estabelecemos inicia no v. 14 pelo uso da forma verbal **וַיֹּאמֶר** (“Então disse [YHWH Deus]”). Temos, portanto, o imperfeito Qal do verbo **אָמַר** (*'āmar*, “dizer”) com waw consecutivo, o que pode indicar a consequência de uma ação<sup>98</sup>, ou seja, com base na conversa que houve entre a divindade e os seres humanos, agora viria o julgamento como resultado da ação praticada.

4) Diferentemente do que aconteceu até o versículo 13, temos agora um monólogo da divindade, no qual ela impõe sanções a cada um dos envolvidos na transgressão. De certo modo, o discurso de YHWH Deus interrompe o fluxo narrativo, só retomado a partir do versículo 20.

5) A serpente retorna agora ao cenário e, sem a chance de se defender, é a primeira a receber o julgamento. Ao terminar o julgamento desta última, a divindade faz menção a algo que, de certa forma, cria uma ponte para o julgamento da mulher, e que é a relação que há entre as descendências de ambas. Após isto, vem o

---

<sup>98</sup> WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução de Adeleimir Garcia Esteves, Fabiano Antônio Ferreira e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. p. 624.

juízo do homem e, da mesma forma que a divindade faz anteriormente, é criada aqui uma ponte relacionando a terra e seu agricultor: maldiz-se a primeira em função do que fora praticado pelo segundo.

6) Conforme já observado, terminada a passagem que funciona como um juízo, recupera-se a sequência narrativa: com o uso de um novo imperfeito Qal com waw consecutivo (וַיִּקְרָא, *wayyiqrā'*, “Então chamou [o 'ādām]”), o escritor introduz o relato em que o homem dá um nome à sua mulher.

Do versículo 21 ao 24, a divindade prepara as vestes que o primeiro casal humano vestirá, agora que havia sido exposta sua nudez. Em seguida, retira-os do jardim do Éden, dispondo querubins para guardar o caminho da árvore da vida.

### 3.3.2 CONTEXTO MENOR E CONTEXTO MAIOR

O contexto menor consiste no entorno literário imediato do juízo feito pela divindade. Este é introduzido por um período composto contendo uma oração causativa: כִּי עָשִׂיתָ זֹאת אֲרֵר אֶת-כָּל-הַבְּהֵמָה וְאֶת-כָּל-הַצֹּמָח (ki 'āsītā zō't 'ārūr 'attâ *mikkol-habbēhēmâ ûmikkōl ḥayyat haśśādeh*, “Posto que fizeste isso, amaldiçoada és tu dentre todos os animais e dentre todos os viventes do campo”).<sup>99</sup> Essa relação de causa e resultado constrói o nexos entre as partes do contexto menor<sup>100</sup>, conforme propomos demonstrar através do diagrama abaixo, onde se configura uma estrutura espelhada:

		ASSUNTO
	<b>A 3:1-7</b>	Diálogo entre a mulher e a serpente + transgressão efetuada pelo casal humano da ordem dada pela divindade
	<b>B 3:8-13</b>	Diálogo entre a divindade e o casal humano sobre o que haviam feito: 'ādām, mulher, serpente

<sup>99</sup> WALTKE; O'CONNOR, 2006, p. 861.

<sup>100</sup> Conforme ensina Wegner, em termos estruturais, a análise literária busca desvendar que relações existem entre as partes do texto. WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 5. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2007. p. 88.

<b>SEÇÕES</b>	<b>B' 3:14-19</b>	Monólogo da divindade estabelecendo sanções em face da transgressão do casal humano: serpente, mulher, <i>'ādām</i>
	<b>INTERREGNO (3:20):</b> O <i>'ādām</i> dá nome à sua mulher; YHWH Deus veste o casal com túnicas de peles	
	<b>A' 3:21-24</b>	Diálogo entre YHWH Deus e interlocutores anônimos + expulsão do casal humano do Jardim do Éden pela divindade

Especialmente na seção dos versículos 14-19, é possível verificar uma relação causal entre os julgamentos, que propomos serem conectados segundo exposto abaixo:

	<b>JULGAMENTO</b>	<b>CONEXÃO</b>	<b>JULGAMENTO</b>
<b>1</b>	Julgamento da serpente	Hostilidade às descendências da serpente e da mulher	Julgamento da mulher
<b>2</b>	Julgamento da mulher	Dor na geração de filhos; desejo da mulher para o seu homem; domínio do homem sobre a mulher	Julgamento do homem
<b>3</b>	Julgamento do <i>'ādām</i>	Concordância com a mulher quanto ao consumo do fruto; amaldiçoamento da terra; retorno do <i>'ādām</i> à terra	Julgamento da terra
<b>4</b>	Julgamento da terra	O <i>ādām</i> comerá dela à custa de fadiga; produzirá para o <i>ādām</i> espinhos e cardos; o final da vida do <i>ādām</i> resultará em seu retorno à terra	Julgamento do <i>'ādām</i>

Quanto ao contexto maior, o recorte em questão se encontra dentro do que é conhecido como História Primeva (Gn 1–11), onde começa a ser introduzida a “fórmula *tôledô*”, que encabeçará as principais seções do livro: São estas as *gerações* ou a *história de* (heb. *tôledôt*).<sup>101</sup>

É de conhecimento de todos os acadêmicos que a literatura bíblica foi escrita dentro de um amplo contexto sociocultural. Por tal motivo, expressa em seus textos as influências do respectivo contexto.<sup>102</sup> Ora, se nenhuma literatura é capaz de ser produzida sem que haja influências, então as Escrituras não sairiam ilesas de tal regra.

O material de contexto de maior utilidade para compreender a primeira parte é a literatura mitológica do antigo Oriente Próximo. Tanto a mitologia mesopotâmica como a egípcia fornecem uma grande quantidade de material que referendam as perspectivas contemporâneas da criação do mundo e dos seres humanos. [...] O exame dessa literatura nos ajuda a observar as várias semelhanças e diferenças entre os conceitos do antigo Oriente Próximo e de Israel. As semelhanças nos permitirão perceber a base comum existente entre Israel e os povos vizinhos.<sup>103</sup>

É óbvio que a Bíblia ocupa lugar de destaque nas literaturas contemporâneas desenvolvidas no Antigo Oriente Próximo. Todavia, como trataremos mais adiante, é necessária uma análise sóbria das histórias e representações contidas na Bíblia, inclusive da questão das suas datações. Dessa forma, perceberemos que há uma troca, supondo uma “via de mão dupla”. Essa argumentação é sustentada por Ska ao afirmar sobre o contexto de Gn. 1-11:

O início da Bíblia foi escrito muito tarde, no seu conjunto. Além disso, e talvez esta seja uma segunda surpresa, os textos mais antigos são os textos sacerdotais que remontam ao período que segue imediatamente o fim do exílio. Os relatos sobre a origem da humanidade, sobre a criação, o dilúvio e a torre de Babel são, portanto, todos pós-exílicos.<sup>104</sup>

A seu modo, LaSor corrobora-o:

Como, portanto, compreender o gênero literário de Gênesis 1-11? Pode-se supor que o autor, inspirado pela revelação de Deus, tenha empregado as tradições literárias da época para ensinar o verdadeiro conteúdo teológico da história primeva da humanidade. O propósito do livro não era fornecer uma

<sup>101</sup> LASOR, 1999, p. 17.

<sup>102</sup> Para mais informações sobre o assunto, cf. DALLEY, Stephanie (Ed.). *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. New York, NY: Oxford University Press, 1998.

<sup>103</sup> WALTON, John; MATTHEWS, Victor; CHAVALLAS, Mark. *Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento*. Tradução de Noemi Valéria Altoé. Belo Horizonte, MG: Editora Atos, 2003. p. 21.

<sup>104</sup> SKA, Jean-Louis. *O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação; aspectos literários e teológicos*. Tradução de Jaime A. Clasen e Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 17.

descrição biológica e geológica das origens. Antes, seu propósito era explicar a natureza e a dignidade singular dos seres humanos, em virtude de sua origem divina.<sup>105</sup>

No tocante aos contextos menor e maior, é possível perceber que há basicamente dois tipos distintos de artifícios literários: 1) um conjunto de textos com caráter esquemático e arranjo lógico cuidadoso e 2) um conjunto de textos que se utiliza de uma forma de história. Nesse segundo grupo, está incluído nosso recorte (3:14-19). A história vai sendo narrada pelo escritor de maneira dramática e a divindade passa a ganhar movimentos e ações de cunho antropomórfico: caminha no Jardim, conversa com o *'ādām*, intervém no corpo do *'ādām* para fazer a mulher, etc.

É notória também a personificação (prosopopeia), aqui tendo a serpente como principal representante. Não há relato bíblico que respalde que o ser humano se comunicasse com outros animais e nem mesmo que tivesse uma relação próxima com algum deles. Esse fato fica claro quando a divindade propõe que seja criada a mulher, de forma que, dentre todas as criaturas, fosse a que viria a ser a companheira adequada.

Ao separar, portanto, a serpente do contexto animal geral, o escritor não apenas lhe dá voz como demonstra a relação que há entre o relato bíblico e as cosmogonias próximo-orientais quando o assunto é a serpente. Assim,

A figura da serpente possui grande importância e significado no Oriente Médio antigo, estando presente em diversas religiões, crenças e mitos desde a antiguidade, em variados lugares do mundo. A serpente também tem diferentes papéis e simbologias dentro dessas histórias, incluindo o bem, o mal, o caos, o infinito, a cura e a fertilidade. Podemos encontrá-la em diversas religiões do Oriente Médio antigo, como a egípcia, mesopotâmica, hitita e também na religião canaanita pré-israelita.<sup>106</sup>

Todavia, muito maior do que o interesse pelo papel exercido pela serpente, o escritor deseja criar uma relação de significado para tudo aquilo que está sendo narrado.

<sup>105</sup> LASOR, 1999, p. 23.

<sup>106</sup> SKINNER, 2000 *apud* SILVA, Christiane Tavares Ferreira da. *A serpente na narrativa de Gênesis 3: interpretações e tradições judaicas na Antiguidade*. 2021. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. p. 11-12. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-13072021-182315/pt-br.php>>. Acesso em: 15 out. 2022.



Para compor o relato, o autor bíblico selecionou elementos da cultura ambiental do antigo Oriente Médio, tais como o conceito do Éden (de origem mesopotâmica), o símbolo da árvore da vida (ver Gilgamesh XI-vi), a astuta serpente (Gilgamesh, XI.vi) e o querubim (também de origem mesopotâmica). Tomou esses elementos e acomodou-os ao seu ponto de vista. Por exemplo, associou a árvore da vida com a árvore do conhecimento do bem e do mal, que é uma criação da imaginação hebraica antiga, e fez da proibição desta última uma condição para poder desfrutar da primeira. Tinha em mente mostrar que a possibilidade da imortalidade não fora perdida por um acidente inesperado (ver Gilgamesh), mas fora o resultado de uma decisão livre do ser humano (tradução nossa).<sup>107</sup>

Tendo em vista o arcabouço fornecido pela Análise Literária, partiremos agora para a próxima parte. Examinaremos a forma do texto, ou seja, observaremos sua estrutura, buscando entender qual é, ou quais são, os gêneros literários presentes.

---

<sup>107</sup> *Para componer el relato, el autor bíblico seleccionó elementos de la cultura ambiental del antiguo Oriente Medio, tales como el concepto del Edén (de origen mesopotámico), el símbolo del árbol de la vida (ver Gilgamés XI-vi), la astuta serpiente (Gilgamés XI.vi), y el querubín (también de origen mesopotámico). Tomó estos elementos y los acomodó a su punto de vista. Por ejemplo, asoció el árbol de la vida con el árbol de la ciencia del bien y del mal, que es una creación de la imaginación hebrea antigua, e hizo de la prohibición de este último una condición para poder disfrutar del primero. Tenía en la mente mostrar que la posibilidad de la inmortalidad no fue perdida por un accidente inesperado (ver Gilgamés XI.vi) sino que fue el resultado de una decisión libre del ser humano.* NARDONI, Enrique. Género literario y teología de Génesis 2-3. *Revista Bíblica*, Buenos Aires, v. 60, n. 70, p. 65-90. 1998, p. 74-75. Disponível em: <[http://www.abargentina.org/revistabiblica/articulos/rb60\\_65.pdf](http://www.abargentina.org/revistabiblica/articulos/rb60_65.pdf)>. Acesso em: 12 jun. 2022.

### 3.4 ANÁLISE DA FORMA

Qualquer leitora ou leitor desavisado seriam pegos de surpresa se, antes de se iniciar qualquer discussão sobre os relatos da criação ou, no caso da presente análise, os acontecimentos concernentes ao primeiro casal humano, fossem confrontados com a afirmação de que estão diante de um mito. Provavelmente isso seria assim por conta da imagem pejorativa que essa palavra, ou gênero literário, ganhou na sociedade ocidental moderna.

Caso nos remetêssemos ao tempo veterotestamentário, nossa imaginação, quando pensasse em mito, levar-nos-ia aos filmes de história que se desenrolam no Egito, os quais, com suas encenações fantasiosas, remontam de alguma forma às narrativas sobre as deusas e os deuses da antiguidade. Talvez esse seja o grande problema: visões e valores vinculados por nossa sociedade às culturas do passado.

Acima de tudo, é preciso sempre recordar que estamos analisando a Bíblia do ponto de vista literário. A Bíblia é, segundo algumas declarações cristãs, a única regra de fé e prática. Todavia a análise que estamos propondo requer que a observemos também por outra ótica. Não se deve ignorar que esse livro é, sim, um produto histórico, escrito à luz de seu tempo. Assim sendo, tinha por objetivo responder aos questionamentos e às demandas de comunidades histórica, geográfica e culturalmente localizadas. Evidentemente essas comunidades possuíam formas próprias de pensar e escrever, expressões características e métodos de registro peculiares, muitos dos quais podem parecer deveras estranhos para as sociedades ocidentais de hoje.

Considerando o exposto, é preciso esclarecer o que se quer dizer com “mito”:

Ricoeur afirma que o mito é “um relato tradicional referente a eventos ocorridos na origem dos tempos e destinados a fundamentar a ação ritual do homem de hoje e, de modo geral, estabelecer todas as formas de ação e pensamento através das quais o homem compreende a si mesmo dentro de seu mundo” [...] O texto de Gn 1 – 3 contém explicitamente o mito da criação e da origem da humanidade. De qualquer maneira, a narrativa é simbólica como o são os mitos, e se pode entrever por trás das palavras vários contextos vitais que vão desde a Mesopotâmia, passando por Ugarit e Egito (tradução nossa).<sup>108</sup>

<sup>108</sup> Ricoeur afirma que el mito es “un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y, de modo general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo” [...] El texto de Gn 1-3 contiene de manera explícita el mito de la

Para muitos, os “[...] mitos eram considerados histórias imorais e pagãs sobre deuses e não tinham lugar no estudo da Bíblia”.<sup>109</sup> Porém esse não deve ser o modo pelo qual olhamos o mito. Pelo contrário, após as pesquisas recentes, já percebemos que o mito “[...] não é aquilo que os outros creem – entendendo por ‘outros’ as religiões ‘pagãs’ relativamente à bíblica. O mito dá expressão àquilo que qualquer ser humano crê, como apelo a valores transcendentais da existência”.<sup>110</sup>

A fim de que analisemos o texto em tela por essa ótica, tomemos por base a afirmação de Maldamé:

A narrativa bíblica de Gênesis 2,4b-3,24 situa-se “em um princípio” em que se ignora o curso do tempo. Por isso, o relato não é nem uma fábula nem um apólogo, porque quer expor a razão de ser do que já foi feito e está ali. Uma pessoa experiente não se contentaria em dizer: “É assim porque é assim”, mas buscaria uma razão. Para tanto, o sábio conta o que houve na origem. Pelo conhecimento dessa realidade primeira, entende o presente, visto que a narrativa estabelece um “elo causal”. O pensamento do sábio que redigiu o texto não abandona o real. Do real presente vai ao real fundador. Por isso, a concepção do mito como pura ficção não pode explicar o texto bíblico. Daí se vê porque não acolhemos a ideia positivista que reduz o relato bíblico a um mito no sentido comum e pejorativo do termo.<sup>111</sup>

Assim, podemos perceber as relações que existem. A narrativa contida em Gênesis se configura mítica em razão de ser a forma que o escritor encontrou para expressar aquilo de que tinha experiência, visto que não dispunha do conhecimento que seria trazido à luz séculos mais tarde pela ciência moderna. Ora, de que outra forma poderia expressar aquilo que recebera oralmente de várias gerações, senão através da linguagem do mito?

Outra afirmativa importante é a de que o escritor cria, explica e aplica significado para a realidade contemporânea a partir de uma percepção sobre a realidade primeira. O que queremos dizer? Que, ao afirmar que a humanidade havia sido colocada diante de uma escolha, havia escolhido mal e, por causa disso, haveria

---

*creación y el origen de la humanidad. De cualquier manera, la narrativa es simbólica como lo son los mitos, y se puede entrever detrás de las palabras, varios contextos vitales que van desde Mesopotamia, pasando por Ugarit y Egipto.* SCHIAVO, Luigi. El mito de fundación del judaísmo: lectura intercultural de Gn 1-3. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, n. 82, 2020, p. 89. Disponível em: <<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/82.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2022.

<sup>109</sup> ROGERSON, 1990 *apud* VAZ, Armindo dos Santos. Criação: o presente iluminado pelas origens. *Didaskalia*, v. 45, n. 1, p. 225-248, 2015. p. 228. Disponível em: <<https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/issue/view/168>>. Acesso em: 12 jun. 2022.

<sup>110</sup> VAZ, 2015, p. 228.

<sup>111</sup> MALDAMÉ, Jean-Michel. *O pecado original: fé cristã, mito e metafísica*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2013. p. 105.

de comer do fruto do seu suor, o escritor provavelmente pretendia fornecer à comunidade receptora do texto um sentido para o fato de que a vida sempre se configurara daquela forma. Em outras palavras, se, na origem, as coisas haviam sido assim, essa realidade fundadora, na verdade, era a realidade da vida tal qual ela sempre fora.

O mito assenta na convicção de que a verdade das coisas é mais profunda do que aquilo que a linguagem dedutiva exprime. Por isso, recorre ao símbolo como linguagem favorita. Só a linguagem figurativa pode sugerir o *mistério* para o qual aponta, em primeiro lugar o mistério de existir. [...] O mito bíblico contempla o Inefável enquanto criador delas. Intui que, para lá das palavras que pronuncia sobre as coisas, existe o Inefável que lhes dá sentido. Exprime a interação da pessoa com o transcendente e estabelece um encontro original da terra com o céu, do humano com o divino, coisa que anda perto do encontro com o sentido da vida. Por isso, o 'lugar' em que é construído o mito de origem não é o laboratório mas o oratório da fé do mitógrafo.<sup>112</sup>

É essa, afinal, a inquietação que move o escritor. Ao situar, por meio do mito, a razão ou a realidade primeira, ele busca significado para o presente. Ao significar a vida na origem em comunidade com YHWH, em relacionamento com a divindade, o mitógrafo estabelece uma nova realidade para o presente. Ressurge a esperança de que, mesmo em situação exílica, a presença daquela divindade poderá trazer novas perspectivas.

Ao redigir o mito, o desejo do escritor nada mais é do que trazer significância àquilo que ele sente. E, nesse sentido de pertencimento, vale ressaltar a importância da ideia de criação para um povo cujos sentimentos e identidade se imbricavam numa estrutura cosmogônica de pensamento. Localizando a produção dos mitos bíblicos de criação no ambiente social dos judaítas que viveram as experiências de exílio na Babilônia e reassentamento posterior na Palestina, Schiavo afirma que o projeto de vida deles era tanto religioso quanto sociopolítico:

[...] uma autêntica refundação da nação, a partir de novas estruturas, uma nova identidade que respondesse a novos desafios e contextos, a emergência de uma nova classe dominante, etc. A religião teria sido o cerne desse projeto, pois, desde o início, representou para Israel, sua identidade específica (tradução nossa).<sup>113</sup>

<sup>112</sup> VAZ, 2015, p. 231.

<sup>113</sup> [...] *una auténtica refundación de la nación, desde estructuras nuevas, una nueva identidad que respondiera a los nuevos desafíos y contextos, la emergencia de una nueva clase dirigente, etc. La religión habría sido el corazón de este proyecto, pues desde sus inicios, ella represento para Israel, su identidad específica.* SCHIAVO, 2020, p. 89.

Afinal,

As sucessivas narrativas míticas de todos os tempos são uma boa expressão da ininterrupta procura do mais profundo sentido do viver humano. Sugerem-nos viver sob o signo do sentido e do acolhimento, da realização humana e da felicidade. Enquanto expressão de preocupações e medos, tornam coerente e mais aceitável à compreensão a condição humana.<sup>114</sup>

Outra forma literária que é possível verificar nessa passagem é a Sabedoria. A princípio, poderá causar bastante estranheza essa percepção. Provavelmente isso se dará porque à memória virão sempre (e talvez somente) os livros sapienciais. Todavia o estilo sapiencial está disposto em diversas partes da Bíblia hebraica; o texto de Gênesis que analisamos é prova disso.

Ska afirma que “[...] os estudiosos notaram a presença de motivos sapienciais em Gn 2–3”.<sup>115</sup> No que se refere ao momento em que concede à mulher a iniciativa de se alimentar da árvore do conhecimento do bem e do mal, tirando do homem o “protagonismo” que lhe era devido na tomada de decisões, Westermann diz que a “[...] narrativa expressa uma sabedoria do tipo que se encontra também em muitos ditos do livro dos Provérbios”.<sup>116</sup>

Soma-se a isso uma observação bastante pertinente que Hubner efetua. Em seu artigo discutindo relações entre a morte, a imortalidade e a vida após a morte, ele ressalta que

[...] a Bíblia Hebraica supostamente preserva uma passagem onde há um segredo para que se adquira a imortalidade – provavelmente a vida eterna terrena com isenção da morte: a Árvore da Vida. [...] A árvore da vida é um símbolo de sabedoria e de plenitude para o livro de Provérbios.<sup>117</sup>

Diante de todo o exposto, podemos concluir que os gêneros literários “mito” e “sabedoria” foram as ferramentas mais qualificadas que o escritor possuía à época da produção do texto para preencher a construção social que se empreendia com um significado de fé. É preciso recordar, portanto, que essa criação busca, antes de mais

<sup>114</sup> VAZ, 2015, p. 232.

<sup>115</sup> SKA, 2016, p. 52.

<sup>116</sup> WESTERMANN, Claus. *O Livro de Gênesis: um comentário exegético-teológico*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2013. p. 40.

<sup>117</sup> HUBNER, Manu Marcus. Noção de imortalidade, mortalidade e vida após a morte na bíblia hebraica e em outras literaturas antigas. *Vértices*, São Paulo, n. 17, p. 15-53, 2016. p. 27, 28. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/vertices/article/view/179034>>. Acesso em: 30 jan. 2023. O autor cita as seguintes passagens: Provérbios 3:13-18; 11:30; 13:12; 15:4. Ska também classifica como sapiencial o motivo literário da árvore da vida. SKA, 2016, p. 53.

nada, fundamentar valores sociais e religiosos e é sobre esse ponto que nos debruçaremos a partir de agora. Qual é o discurso referente à divindade presente no texto e como esse discurso se conecta com outros textos que compartilham temáticas semelhantes?

### 3.5 ANÁLISE TEOLÓGICA

Ao analisar teologicamente o recorte em questão, é preciso se debruçar primeiramente sobre os principais vetores que incidem sobre o assunto na época da composição do texto. Por quê? É que inúmeros deuses e deusas, bem como seus respectivos mitos, povoavam o imaginário do Antigo Oriente Próximo. Tudo isso, na realidade, influenciaria a visão do escritor bíblico enquanto produzia a narrativa sobre a relação que a divindade judaica tinha com os seres humanos.

Isto posto, é preciso pontuar que inicialmente não trataremos desse assunto sob a ótica do monoteísmo e nem mesmo sob o conceito moderno de religião. É preciso esclarecer que

Não existe uma palavra como “religião” nas línguas do antigo Oriente Próximo. De modo parecido, não há separação entre sagrado e secular, ou mesmo entre natural e sobrenatural. A única dicotomia adequada é entre o espiritual e o físico, embora fosse uma distinção menos importante para as pessoas do antigo Oriente Próximo do que para nós. Afinal, fazia-se uma distinção entre a esfera celeste e a terrestre, mas com frequência os acontecimentos nas duas estavam interligados ou eram paralelos. Seria difícil debater com os antigos o conceito de intervenção divina porque, na cosmovisão deles, a divindade estava integrada demais ao cosmo para intervir no mundo. Em grande medida, a divindade está dentro, não fora. O mundo estava impregnado do divino. Toda experiência era experiência religiosa; toda lei tinha natureza espiritual; todos os deveres eram deveres para com os deuses; todos os eventos tinham a divindade como causa. Vida era religião, e a religião não podia ser compartimentada na vida.<sup>118</sup>

É possível, portanto, perceber uma série de pontos que soam, no mínimo, estranhos para nossos dias. Qualquer cidadã e qualquer cidadão do século XXI têm suas vidas muito bem compartimentadas entre seus afazeres e suas convicções espirituais. É difícil encontrar alguma pessoa que respeite as leis que são pétreas em nossa sociedade e que diga, a princípio, que está fazendo isso por temor à divindade a quem serve. Assim sendo, é possível perceber um primeiro aspecto teológico na

---

<sup>118</sup> WALTON, 2021, p. 69-70.

atitude do primeiro casal humano. Ao tratarmos de sua transgressão, temos que reconhecer que esta é, antes de mais nada, realizada contra a divindade e em desobediência a uma ordem social que usualmente punha os deuses como superiores ao ser humano. As esferas celeste e terrena estavam imbricadas, sendo, porém, esta submetida àquela. Os seres humanos viviam habitualmente os frutos das ações dos deuses no cosmo e por isso dedicavam sempre a eles sacrifícios, santuários, rituais, cultos etc. Se tais serviços não fossem executados, os deuses facilmente poderiam se enfurecer e descarregar toda sua ira sobre terras, animais e até mesmo filhos, o que se concretizaria na forma de secas, inundações, estiagens, mortes, etc. Logo, é possível entender o porquê de o casal mostrar medo e se esconder quando ouve a chegada da divindade. A princípio, essa era uma relação de domínio e servidão e aqueles que deveriam obedecer e servir haviam transgredido contra a divindade.

Um segundo aspecto teológico deve ser pontuado aqui. Em termos de ordem cósmica, se, por um lado, é nítida a semelhança entre os relatos mesopotâmicos e o relato bíblico, por outro lado, não se podem ignorar as disparidades. Numa carta endereçada ao rei da Assíria, Asaradon (680 – 669 AEC), lemos:

Um homem [livre] é como a sombra de um deus  
Um escravo é como a sombra de um homem [livre]  
Mas o rei, ele é semelhante à imagem de Deus<sup>119</sup>

Isso diverge notavelmente do relato da criação do ser humano apresentado em Gn 1. É conhecido por todas as leitoras e todos os leitores aquilo que, muito mais tardiamente do que o relato bíblico, se convencionou chamar de *Imago Dei*.<sup>120</sup> De acordo com o exposto na carta assíria, somente o rei é semelhante à imagem de Deus. Contudo se lê no relato bíblico (Gn 1:26): “Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra’”.<sup>121</sup>

Diferentemente do texto mesopotâmico, podemos perceber na cosmogonia bíblica uma divindade muito mais democrática. Pereira expõe o significado dos termos traduzidos por “imagem” e “semelhança”:

<sup>119</sup> SKA, 2016, p. 63.

<sup>120</sup> Para mais informações sobre o estudo da *Imago Dei* em Gn 1, cf. MIDDLETON, J. Richard. *The liberating image: The imago Dei in Genesis 1*. Ada, MI: Brazos Press, 2005.

<sup>121</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 34.

Imagem, do hebraico תְּצֵלֶם (tselem), significa “uma representação”, “uma semelhança”. Na maioria das vezes refere-se a um ídolo. Mas em cinco vezes diz respeito ao homem como ser criado à imagem de Deus. תְּצֵלֶם (tselem) refere-se à imagem como uma representação da Divindade. [...] Semelhança, do hebraico דָּמָה (dāmāh = “ser como”, “assemelhar-se”, “ser ou agir como”, “comparar”). Este verbo aparece no hebraico bíblico por volta de vinte e oito vezes. O substantivo דְּמוּת (dēmūt = “feitio”, “figura”, “forma”, “padrão”) expressa a idéia [sic] do “original segundo o qual uma coisa é moldada” (grifos do autor).<sup>122</sup>

Logo se observa, por parte do escritor bíblico, a construção de uma divindade muito mais relacional do que as existentes nos relatos contemporâneos. Deus não apenas se permite entrar em contato com o ser humano, mas também o faz “semelhante” a si. No caso da segunda narrativa da criação, o que se passa no Éden demonstra mais ainda essa característica da divindade. Aquilo que precede a transgressão do casal é o próprio YHWH Deus “passeando” no Jardim (Gn. 3:8).

Essa maneira antropomórfica de expressão acentua a ideia de uma divindade relacional, que passeia e vai “em busca” da pessoa humana. Busca tem por significado contato, diálogo, como acontece nos versículos que se seguem. Nessa interação entre criador e criatura, divindade e humanidade, os “[...] antropomorfismos robustos acentuam que o homem tem a sua figura e a sua vida de Deus”.<sup>123</sup>

Nesse contexto de criação, transgressão e expulsão do Éden, é preciso ainda recordar aquilo que Judá vivia no momento de produção da narrativa de criação. O exílio babilônico, um dos momentos em que provavelmente os relatos da criação, enquanto produções textuais, vão sendo elaborados, é um tempo inserido numa série de processos sociais traumáticos: “O fim do reino do Norte e, depois, o fim do reino do Sul foram percebidos como o fim de um mundo, como a ‘morte de Israel’ [...]”.<sup>124</sup>

Um texto notável dessa época e condição social é Jr. 4:23-26:

<sup>23</sup> Eu olhei a terra: eis que era vazia e disforme; os céus: mas sua luz não existia. <sup>24</sup> Olhei as montanhas: eis que tremiam e todas as colinas se abalavam. <sup>25</sup> Olhei e eis que não havia mais homens; e todos os pássaros do céu tinham fugido. <sup>26</sup> Olhei e eis que o Carmelo era um deserto, e todas as

<sup>122</sup> PEREIRA, Herbert A. O Significado da “Imago Dei”, p. 1. *Kéryx Estudos Bíblicos e Teológicos*, 1 mai. 2009. Disponível em: <<https://keryx.com.br/files/O-SIGNIFICADO-DA-IMAGO-DEI.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2022.

<sup>123</sup> WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. Tradução de Antônio Steffen. São Paulo: Loyola, 1975. p. 130.

<sup>124</sup> SKA, 2016, p. 79.



suas cidades tinham sido destruídas diante de lahweh, diante do ardor de sua ira.<sup>125</sup>

Há, portanto, uma situação bastante distinta no que se refere às ações da divindade que se apresenta no Éden. Aqui YHWH destrói com sua ira a terra, deixando-a vazia e disforme, à semelhança do que se lê no início do relato cosmogônico de Gn 1. Por sua vez, Is 41:18-20 aproxima-se do retrato da divindade que se contempla nos relatos de criação:

<sup>18</sup> Farei jorrar rios por entre montes desnudos, e fontes no meio dos vales. Transformarei o deserto em pântanos e a terra seca em nascentes de água.  
<sup>19</sup> No deserto estabelecerei o cedro, a acácia, o mirto e a oliveira; na estepe colocarei o zimbro, o cipreste e o plátano, <sup>20</sup> a fim de que vejam e saibam, a fim de que prestem atenção e compreendam que a mão de lahweh fez isto, e o Santo de Israel o criou.<sup>126</sup>

Nessa tensão existente entre destruição – criação – destruição – criação, onde a transgressão humana é tratada na Escritura como a semente das assolações que o povo sofre,

É possível tirar uma primeira conclusão desta leitura: Israel [...] descobre a teologia da criação de um modo totalmente novo na experiência do exílio e da volta. Jerusalém e Judá compreenderam que podiam ser apagados do mapa do mundo. Mas sobreviveram, conseguindo ver nessa sobrevivência um ato de “criação” ou de “nova criação”.<sup>127</sup>

É inegável, então, que a imagem que vem sendo construída nesse momento de criação e transgressão seja mormente a de uma divindade que recria, que salva, que cria uma possibilidade nova em meio a uma situação de angústia. Argumenta a favor disso a ação de YHWH Deus em Gn 3:21: ele é quem confecciona túnicas de pele para vestir o casal transgressor. Em todo o âmbito literário bíblico, o sangue pertence exclusivamente a Deus, sendo este o único que pode pedir contas de quem o derrama.<sup>128</sup> Basta lembrar o caso de Caim e Abel (Gn 4).

O Deus que cria o ser humano é o mesmo que o pode condenar, bem como, de semelhante modo, é o único capaz de recriar todas as coisas sob a ótica da redenção e do favorecimento. Ao apresentar uma divindade longânime diante da

<sup>125</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1371.

<sup>126</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1317.

<sup>127</sup> SKA, 2016, p. 81.

<sup>128</sup> SKA, 2016, p. 66.

transgressão dos primeiros humanos, o escritor busca afirmar características da personalidade divina. Por longanimidade aqui se entende a ação de não aniquilar a vida humana imediatamente após a transgressão, contrariando a advertência de Gn 2:17.

A despeito das diversas faces ou humores que exhibe em outros lugares do Antigo Testamento, é possível perceber claramente que, no cenário de Gn 3, YHWH mostra favor às suas criaturas. Estaria essa imagem literária eventualmente apontando para o favorecimento de YHWH em relação a Israel? Talvez. Não existem relatos bíblicos que nos afirmem isso, todavia o que é definido em Dt 7:7 dá a entender que pode haver, sim, na mente do escritor a ideia de que Israel certamente contava com o favorecimento de YHWH em detrimento dos demais povos mais numerosos e poderosos de sua época.

Assim, é plausível considerar que a teologia que está sendo construída no relato da transgressão do primeiro casal humano, no mito de criação, seja um prólogo daquilo que seria afirmado posteriormente: “O motivo do perdão sempre se acha no Senhor: no seu amor eletivo (*‘ahaba*), e no seu amor imutável (*hesed*) [...]”.<sup>129</sup>

Todavia não é possível, de forma alguma, ignorar um ponto crítico que há na narrativa de Gênesis 2–3. Eventualmente movido pela “paixão” confessional que pode permear a leitura dos primeiros capítulos do texto bíblico, um leitor desavisado, leigo ou até mesmo não crítico o bastante talvez passe batido por duas situações marcantes. Em primeiro lugar, Gênesis 2:17 informa sobre uma determinação expressa da divindade de que o homem (*’ādām*) não comesse da árvore do conhecimento do bem e do mal. A determinação não para por aí: a divindade imediatamente propõe a sanção em caso de transgressão, qual seja, a morte. Em segundo lugar, Gênesis 3:6 conta que a mulher, ao perceber que a árvore era “boa para se comer, agradável aos olhos e árvore desejável para dar entendimento”, come o fruto, dando-o para o *’ādām*, que também o ingere.

Diante das duas situações acima relacionadas, precisa ser pontuado que, na narrativa bíblica, não há notícia de que a mulher tivesse recebido a ordem expressa e clara de não comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal como se diz

---

<sup>129</sup> CRABTREE, 1960 *apud* MODES, Josemar Valdir. A salvação no Antigo Testamento: fé, e nada além dela, é que torna a mesma uma realidade! *Revista Batista Pioneira*, Ijuí, v. 3, n. 1, p. 35-50, jun. 2014. p. 43. Disponível em: <<http://revista.batistapioneira.edu.br/index.php/rbp/article/view/45/54>>. Acesso em: 13 jun. 2022.

que o *'ādām* recebera. Há um problema maior ainda nesse ponto: é apenas depois do verso da ordem que se inicia o relato da criação da mulher. Logo, na cronologia da narrativa, quando a divindade dá a ordem para o *'ādām* sobre a não ingestão do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, a mulher nem mesmo existia.

A partir dessa informação, tenta-se apaziguar tal crise com a ideia de que o *'ādām* teria informado a mulher da proibição ou de que a divindade teria tido outra conversa nos mesmos termos com ela. Todavia nada disso consta no relato bíblico. Trata-se de um erro do escritor, que não percebeu a lacuna deixada? Muito provavelmente não. Conforme já vimos, a forma final em que se encontra o texto do relato bíblico é resultado de uma série de fases. Se fosse o caso de um descuido, possivelmente outros envolvidos no processo de produção da narrativa teriam visto. Será que essa não era uma “ideia importante” e, por esse motivo, não houve interesse em registrá-la? Muito provavelmente seja essa uma resposta plausível. No processo de construção textual, o autor acredita estar subentendido que essa comunicação tenha ocorrido.<sup>130</sup>

Outra problemática que temos, e aqui reside grande parte da argumentação que permeia a discussão deste trabalho, é o fato de que a divindade promete a morte ao ingerir o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, mas isso não ocorre. Outra vez o imaginário teológico possui respostas prontas para tal dificuldade. Uma delas afirma que, a partir daquele momento, o *'ādām* e a mulher passaram a morrer, de modo que a morte predita pela divindade era uma morte espiritual. Essa ideia certamente se sustenta pela crença de que ambos eram seres imortais no período anterior à transgressão, já que a ingestão do fruto é que teria trazido a perda da imortalidade.

Mas o *'ādām* e a mulher eram realmente imortais? Não o sabemos. Só que uma coisa é fato: não há nada no relato que sustente que a morte predita seria uma morte espiritual. Será possível que se esteja querendo dizer que o *'ādām* e a mulher eram dois seres que haviam recebido a graça da vida eterna e que a tenham perdido por uma escolha livre e espontânea? Muito provavelmente, sim. Todavia essa mesma argumentação nos conduz a outros dois problemas: o primeiro é que a divindade promete uma morte que não acontece instantaneamente. Logo é possível concluir que a divindade errou ou mentiu; o segundo tem a ver com a conversa da serpente com a

---

<sup>130</sup> Essa posição é sustentada por Ska. Como em diversas outras ocasiões na narrativa bíblica, é “[...] mais importante informar o leitor do que algum personagem do relato”. SKA, 2016, p. 43.

mulher. Esta é informada de que ela e o *'ādām* se tornariam igual a Deus caso comessem da árvore do conhecimento do bem e do mal. Em Gênesis 3:22, isso é reafirmado pelo próprio YHWH quando comunicou ao seu conselho (?) que, após a ingestão do fruto, o *'ādām* se tornara como “um deles”, isto é, semelhante aos seres divinos.

Como resolver esses problemas? Talvez não consigamos “bater o martelo” definitivamente, mas podemos propor uma solução. No final do mesmo verso que informa que o *'ādām* havia se tornado semelhante a Deus, ou seja, conhecedor do bem e do mal, YHWH diz: “(...) que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre”.<sup>131</sup> O cerne da questão que está sendo proposta, desenvolvida e analisada nessa etapa da narrativa é que, em função de uma escolha pessoal dos seres humanos, em atenção ao conselho da serpente e, por tal razão, em negação e transgressão à determinação divina, homem e mulher, por livre e espontânea vontade, renunciaram à vida eterna que anteriormente lhes havia sido proposta.

Essa solução parece ser mais ainda digna de consideração quando observamos o julgamento dos três atores envolvidos na “cena” da transgressão. Antes de partirmos para a análise, caso a caso, vale lembrar aquilo que já anteriormente propusemos. Na análise da redação do texto, demonstramos que a narrativa de Gênesis 2–3 congrega características suficientes para que possamos concluir que ela se enquadra nos gêneros literários “mito” e “sabedoria”. O mito, em caráter geral, busca criar, sustentar e consolidar nas origens aquilo que sempre foi a realidade enfrentada. Quanto à sabedoria, “[...] o ponto de partida e o de chegada são o mesmo: o homem. A experiência humana — observação e reflexão — é fonte e origem da sabedoria”.<sup>132</sup>

Diante dessa lembrança, para fins de facilitação da leitura e da compreensão, dividiremos a análise de cada um dos três atores, respeitando a ordem da narrativa bíblica.

A serpente recebe como julgamento ser maldita e, por esse motivo, tem que rastejar pela terra. Ainda mais, em uma batalha que ninguém pode ao certo definir qual é, o descendente da mulher ferirá a cabeça da serpente e esta lhe ferirá o

---

<sup>131</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 38.

<sup>132</sup> LÍNDEZ, José Vilchez. *Sabedoria e sábios em Israel*. Tradução de José Benedito Alves. São Paulo: Loyola, 1999. p. 60.

calcanhar. É possível que a serpente desempenhe aqui papel ao mesmo tempo real, ao rastejar e morder como qualquer serpente, e simbólico, representando o desejo de decidir por si mesmo entre o bem e o mal; em outras palavras, acima das determinações recebidas, ser dono e dona das próprias escolhas.

Eva, como uma representante de todas as mulheres, tem como sanção a dor no parto. É possível que, nessa fase, o escritor desejasse criar uma fundamentação para o papel da mulher enquanto progenitora do lar. Aquela que, apesar da dor, dá à luz, importando-se em gerar filhos e cuidar deles. O significado do seu nome enfatizaria isso: “mãe de todos os viventes”.

O *'ādām* recebe sobre si o peso de sua escolha, ou da falta dela. Como patriarca, que é o que decide pelo lar, ele recebe seu julgamento com as primeiras palavras: uma vez que dera ouvidos à mulher, a partir dali, executaria o papel social do homem, ou seja, deveria sair em busca de sustento para o lar, que somente obteria com o suor do próprio rosto.

Como já afirmamos anteriormente, essas são possibilidades de solução dos conflitos que o próprio texto impõe. Para que se analise cada uma delas, é preciso levar em conta todos os outros pontos e assuntos que percorremos anteriormente, já que estabelecem o arcabouço de conhecimento necessário para o que aqui propomos. Ressaltamos ainda que esse texto bíblico mitológico – ou das origens –, antes de mais nada, busca solucionar conflitos sociais de um tempo bastante peculiar para a sociedade de Israel.

A partir de todo o exposto acima, é possível inferir que a teologia expressa no relato de Gn 3,14-19 representa YHWH não somente como Deus criador, que é considerado maior do que todos os deuses da Mesopotâmia, mas também como Deus que, diferentemente da transcendência das demais divindades, se relaciona, caminha, dialoga e, de certa forma, se mostra favorável ao ser humano, mesmo em momento de transgressão.

Feitas todas essas considerações, propomos a seguinte síntese do texto:

- I. O diálogo e a ação magnânima (isto é, que não aplica de imediato a pena de morte) por parte de YHWH para com o primeiro casal humano demonstram certo favorecimento.
- II. Apesar de transgredir, o primeiro casal humano recebe a oportunidade de continuar vivendo e cultuando a divindade.

- III. A construção da imagem de uma divindade que mostra misericórdia para com o casal pode apontar para uma expectativa de favorecimento dos judaítas perante sua divindade, mesmo que, conforme foi entendido posteriormente, o acontecimento do exílio tenha sido uma punição pela “culpa do povo de Israel”.

## 4 A EPOPEIA DE GILGAMESH E GÊNESIS 2 A 3

Percorrido todo o caminho até aqui, a ideia agora é propor uma comparação. É claro que não será possível esgotar todos os pontos de contato entre a narrativa mitológica bíblica e a Epopeia de Gilgamesh, mas atentaremos àqueles que mais saltam aos olhos. Nesse contexto,

O contato mais óbvio entre a epopeia de Gilgamesh e a fonte J em Gênesis, que prova que o escritor J estava familiarizado com a epopeia, é o relato do dilúvio primevo. No entanto, há vários outros elementos em Gilgamesh e J que vale a pena comparar (tradução nossa).<sup>133</sup>

Todavia, é preciso ressaltar que, apesar de ser possível realizar a comparação com diversos textos bíblicos — dos quais, muito provavelmente a narrativa do dilúvio seja, de fato, o maior —, nos manteremos focados em Gênesis 2–3, uma vez que esse é nosso objeto de estudo. Assim, para fundamentar a separação de Gênesis 2–3 de todo o “bloco” formado por Gênesis 1–11, tomaremos

[...] esses capítulos não como uma “história” propriamente dita, mas antes como um “ciclo das origens”, uma relação das “obras” primordiais e até mesmo como um *prólogo* que quer comunicar ao leitor da história um saber essencial sobre os dados fundamentais da existência humana cuja epopeia desenvolverá em seguida um aspecto particular (grifo no original).<sup>134</sup>

O plano estrutural de Gênesis 2–3 proposto por Uehlinger será adotado na análise aqui proposta (grifos no original):<sup>135</sup>

<sup>133</sup> *The most obvious contact between the Gilgamesh epic and the J source in Genesis, which proves that the J writer was familiar with the epic, is the account of the primeval flood. Yet there are a number of other elements in Gilgamesh and J which are worth comparing.* BAILEY, John A. Initiation and the primal woman in Gilgamesh and Genesis 2-3. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, GA, v. 89, n. 2, p. 137-150, 1970. p. 137.

<sup>134</sup> UEHLINGER, Christoph. Gênesis 1–11. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010. p. 146.

<sup>135</sup> UEHLINGER, 2010, p. 149.

**I. Fundamentos (Gn 1,1-2,3)**

1,1-2,3 Primeiro relato da criação

**II. Transições e transgressões: “nascimento do céu e da terra” (2,4–4,26)**

2,4a Título (deslocado de 1,1?)

A. 2,4b–3,24 Yhwh/Deus, o Homem, a Mulher e a serpente (“relato do paraíso”)

2,4b-7 Segundo relato da criação

2,8-17 O jardim e a proibição

2,18-25 O Homem e a Mulher

3,1-6 Transgressão da proibição

3,7-13 Nudez

3,14-19 Maldições

3,20 Eva, mãe de todos os viventes

3,21-24 Expulsão do jardim

B. 4,1-26 O Homem entre civilização e barbárie

a 4,1-2 Nascimento de Caim e de Abel

b 4,3-16 Caim e Abel: fratricídio

b' 4,17-24 De Caim a Lémek I

a' 4,25-26 Outros descendentes de Adão (até 'ênôš, “humano”)

Com base no exposto, podemos perceber a separação que há desde o início do Capítulo 2 até o final do Capítulo 3. Como nosso desejo é estabelecer os pontos comparativos entre o relato de Gênesis 2–3 e a Epopeia de Gilgamesh — apesar de sabermos que há muitos outros pontos de conexão com outros textos bíblicos —, nos manteremos focados nesse recorte do primeiro livro da Bíblia, de forma que consigamos propor o maior número possível de análises dentro do espaço que este trabalho permite.

Ainda sobre a relação que há entre as duas literaturas, é preciso pontuar que

A *Epopeia de Gilgamesh* relaciona-se principalmente (mas não exclusivamente) com o livro bíblico de Gênesis. Isso é bastante surpreendente se levarmos em conta que os eruditos do Antigo Testamento datam a forma final do Gênesis um tanto tardiamente [...]. No entanto, a *Epopeia de Gilgamesh* não é a epopeia babilônica da criação — o *Enuma Elish* é a epopeia que trata da criação do céu, da terra, da humanidade e de como Marduk se tornou o chefe do panteão babilônico. Contudo, a *Epopeia de Gilgamesh* transmite alguns conceitos de criação que eram comuns no Antigo Oriente Próximo, conceitos que a Bíblia compartilha em maior ou menor grau (tradução nossa; grifos do autor).<sup>136</sup>

<sup>136</sup> *The Gilgamesh Epic relates mostly (but not exclusively) to the biblical book of Genesis. This is rather surprising if one takes into account that Old Testament scholars date the final shape of Genesis rather late [...] However, the Gilgamesh Epic is not the Babylonian creation epic - the Enuma Elish is the epic that deals with the creation of heaven, earth, humankind and how Marduk became head of the Babylonian pantheon. Yet the Gilgamesh Epic conveys some concepts of creation that were common in the Ancient Near East, concepts that the Bible shares to a greater or lesser degree.* DE VILLIERS, Gerda. *The Epic of Gilgamesh and the Old Testament: parallels beyond the Deluge. Old Testament Essays*, Pretoria, South Africa, v. 19, n. 1, p. 26-34, 2006. p. 27. Disponível em: <<https://repository.up.ac.za/handle/2263/3480>>. Acesso em: 12 out. 2022.



Dentre outros, é desses conceitos de criação que trataremos a partir de agora. Para facilitar o entendimento, realizaremos uma comparação descritiva de cada um desses pontos, buscando embasá-los bibliograficamente o máximo possível.

#### **4.1 APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE OS ENREDOS**

No intuito de facilitar a compreensão do caminho comparativo que percorreremos nesta parte do trabalho, expomos abaixo os principais pontos que serão discutidos:

- I. Composição da humanidade;
- II. Protagonismo do ser humano;
- III. Atribuições e funções dos seres humanos;
- IV. Impiedade dos seres;
- V. Relacionamento entre os seres humanos;
- VI. União e/ou casamento entre homem e mulher;
- VII. Nudez e vestes;
- VIII. Árvore da Vida;
- IX. Serpente;
- X. Vida eterna;
- XI. Destino após a morte;
- XII. Dilúvio;
- XIII. Insatisfação após o fracasso em encontrar a vida eterna.

A Epopeia se inicia com um relato essencialmente diferente daquele acerca do surgimento do ser humano na Bíblia. A Epopeia afirma que Gilgamesh era um terço homem e dois terços deus. Já o relato bíblico declara que YHWH Deus fez o ser humano do pó do solo, sem afirmar que a criatura tivesse qualquer parte divina em sua constituição.

Há, todavia, algo importante a ser ressaltado na relação entre a divindade e sua criação. A Epopeia não se furta a registrar as qualidades de Gilgamesh e algumas dessas qualidades eram repetidas pelos deuses quando faziam menção a Gilgamesh ao conversarem entre si, até mesmo as referenciando para reprovar atos do herói.<sup>137</sup> No relato bíblico, ao contrário, há um fato especial. Durante todo o processo de criação, a divindade reconhece cada feito seu como “bom”. Porém, no momento em que o *'ādām* é criado, a divindade o reconhece como um feito “muito bom”. “[...] O autor perde seu comedimento habitual com esse superlativo. Esse ‘muito bom’ equivale a ‘bom em todos os sentidos’: útil, ajustado à medida, adequado ao fim a que se pretende, reto, ético, formoso, amável.”<sup>138</sup>

É, portanto, com base nessa formação que subsistem as atribuições e as funções dos homens. É simplesmente pelo fato de serem homens que eles podem reproduzir apenas em parte aquilo que os deuses realizam. No caso do relato épico, Gilgamesh era temido e capaz de se envolver em batalhas notáveis em função dessa combinação entre humano e divino. Por sua vez, o relato bíblico se apresenta um tanto quanto menos “aventureiro”, concedendo ao homem o papel de cultivar e guardar aquilo que havia sido criado pela divindade anteriormente.

Neste ponto, é preciso admitir que, quanto à centralidade dos relatos, há enorme diferença. Apesar de serem os deuses que ocupam lugar de autoridade na Epopeia, é Gilgamesh quem ocupa o lugar de herói<sup>139</sup>, decidindo suas ações, se aventurando, vencendo batalhas e até mesmo derrotando seres que não haviam de ser derrotados.<sup>140</sup> Já na cosmogonia bíblica, é YHWH quem possui essa posição. Na maior parte dos textos, é a divindade quem age, quem determina, quem organiza as situações. O protagonismo do *'ādām* é vivido quando nomeia os animais e a mulher

<sup>137</sup> É o que ocorre quando Ninsun acende um incenso e faz uma prece a Shamash, mencionando a busca de Gilgamesh ao sair para a batalha contra Humbaba. A EPOPEIA, 2011, p. 113.

<sup>138</sup> ARANA, 2003 *apud* SILVA, Robson Barbosa. O papel cocriador do ser humano enquanto Imago Dei e homem e mulher segundo o testemunho bíblico. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, RS, v. 45, n. 2, p. 158-166, jul./dez. p. 162. 2019. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/3060>>. Acesso em: 12 out. 2022.

<sup>139</sup> Para uma breve análise sobre essa questão, cf. JARDIM, Rafael Peruzzo. A jornada do herói em Gilgamesh. *Letrônica*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 256-265, dez. 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/index>>. Acesso em: 12 out. 2022.

<sup>140</sup> Gilgamesh venceu as criaturas Humbaba e Touro do Céu. Na Epopeia, inclusive, é relatado que, quando Gilgamesh derrotara Humbaba e apresentara seu corpo aos deuses e a Enlil, este último foi pego de surpresa e obrigado a distribuir os 7 brilhos que eram de Humbaba ao rio, ao leão, à pedra de execração, à montanha e à temida filha da Rainha do Inferno. A EPOPEIA, 2011, p. 125.

que fora criada após ele (Gênesis 2:20, 23), cumprindo, dessa forma, a função que a divindade lhe dera.

Outro ponto crítico que há na Epopeia é que, apesar de suas grandes qualidades, Gilgamesh parecia ser um tanto impiedoso. Isso se percebe pelo fato de os homens de Uruk se queixarem aos deuses de que Gilgamesh não tinha limites, e que, antes, ao invés de cuidar do seu povo como um pastor, ele tomava tudo que desejava, inclusive as mulheres.<sup>141</sup> É interessante que há uma história muito parecida no Livro etíope de Enoque.<sup>142</sup> Os anjos (criação da divindade) haviam tomado para si as filhas dos homens e propagavam certo horror na terra. O Capítulo 8, narrando os acontecimentos, termina com a seguinte descrição: “Quando os homens se sentiram prestes a serem aniquilados levantaram um grande clamor, e seus gritos chegaram ao céu”.<sup>143</sup>

Ainda no que se refere ao protagonismo de Gilgamesh, outro ponto de distanciamento entre os enredos é sua relação com o próximo. Gilgamesh é apontado como muito superior aos demais seres humanos. Quando combate com ele, Enkidu termina a luta afirmando que ninguém poderia se opor ao rei de Uruk.<sup>144</sup> Diferente da relação de distanciamento entre os seres da Epopeia, o relato bíblico afirma que, quando a mulher é-lhe apresentada, o homem exclama (Gênesis 2:23): “Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne!”<sup>145</sup> O ato de criação dos seres culmina nessa aproximação, uma vez que “[...] os animais são criados com o objetivo primeiro de complementaridade comunicativa ao homem, projeto ao qual apenas a mulher poderia responder (Gn 2)”.<sup>146</sup>

A relação entre o homem e a mulher, todavia, encontra algumas similaridades bastante consideráveis. A Epopeia descreve as mulheres que se relacionam como companheiras (sexualmente?) do homem, ocupam esse papel como um ponto de tensão.<sup>147</sup> Como anteriormente descrito, Gilgamesh parece não respeitar as filhas dos homens e nem mesmo as noivas, se adiantando aos noivos e tomando-as para si.

---

<sup>141</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 97.

<sup>142</sup> Apesar de não estar dentro do horizonte textual de Gênesis 2–3, acreditamos ser importante demonstrar essa relação, haja vista a importância do relato de Genesis 6:4 dentro do bloco de Genesis 1–11 e, portanto, sua relação com a Epopeia.

<sup>143</sup> APÓCRIFOS III: os proscritos da Bíblia. Tradução de Maria Helena de Oliveira Triacca. São Paulo: Mercuryo, 1995. p. 120.

<sup>144</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 106.

<sup>145</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 37.

<sup>146</sup> UEHLINGER, 2010, p. 148.

<sup>147</sup> Não parece ser o caso quando a mulher ocupa o papel de mãe. Pelo menos não quando se trata da mãe de Gilgamesh, que parece se preocupar com a vida de seu filho. Quanto a isso, o relato

Mais ainda, a Epopeia descreve que, para atrair Enkidu para a cidade, Gilgamesh envia uma mulher para “enfeitiçá-lo”. Quanto a isso,

No Épico de Gilgamesh, temos um vislumbre erótico de uma prostituta se despindo para a ação. Seu nome era Šamḥat, que significa uma mulher provocante ou linda, e, na verdade, um apelido para uma prostituta. A passagem que descreve o encontro de Enkidu com ela é a única que temos na literatura cuneiforme descrevendo tal mulher em atividade (tradução nossa).<sup>148</sup>

Apesar de não ocupar o papel de prostituta, no relato bíblico, é a mulher quem desempenha o protagonismo no momento da transgressão. É ela quem dialoga com a serpente e, segundo a narrativa, faz uma escolha livre (Gênesis 3:6): “A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu”.<sup>149</sup> Ademais, é exatamente por ter tomado a iniciativa de provar o fruto da árvore em decorrência do diálogo com a serpente, que a mulher é culpabilizada pelo homem (Gênesis 3:12). A mulher, por sua vez, responsabiliza a serpente. Voltaremos a essa relação entre a mulher e a serpente mais à frente.

Em Gênesis 2:24, há o estabelecimento de uma união entre o homem e a mulher, com a qual se entende que ambos se tornam um. Tendo em vista a união perfeita do relato bíblico, podemos considerar, para fins de comparação, o pedido de casamento feito a Gilgamesh por Ishtar. Por ter o conhecimento do que havia acontecido com os outros companheiros da deusa, Gilgamesh se nega a se unir a ela. Movida por uma implacável cólera, Ishtar pede a Anu, seu pai, e a Antum, sua mãe, que destruam Gilgamesh.

Em ambas as narrativas, é alheia ao homem a ação de providenciar-lhe uma companheira. Na Epopeia, a deusa Ishtar propõe a Gilgamesh que se ambos se tornem marido e mulher, oferta que o herói recusa. No relato bíblico, não se

---

bíblico não encontra correspondente porque o *’ādām* foi criado por YHWH Deus diretamente da *’ādāmā* (“solo”). Para mais sobre o assunto: STOL, Marten. *Women in the Ancient Near East*. Translated by Helen and Mervyn Richardson. Boston, MA; Berlin: Walter de Gruyter, 2016. Neste livro, Stol reserva, inclusive, o capítulo 7 para a análise do papel da mulher na Epopeia de Gilgamesh.

<sup>148</sup> *In the Gilgamesh Epic we are given an erotic glimpse into a prostitute stripping herself for action. Her name was Šamḥat, meaning a provocative or gorgeous woman, and in fact a nickname for a prostitute. The passage describing Enkidu’s encounter with her is the only one we have from cuneiform literature describing such a woman at work.* STOL, 2016, p. 405.

<sup>149</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 37.

demonstra, em momento algum, que o *'ādām* havia pedido por uma companheira, mas que YHWH Deus teria dito que não era bom que o homem estivesse só, além de fazer para ele uma mulher (Gênesis 2:18-22). Todavia, ao contrário do que ocorre na Epopeia, o homem demonstra contentamento por aquela que a divindade providenciara para ser sua companheira.

O apelo de Ishtar — “Vem comigo, Gilgamesh, e sê meu consorte; infunde-me a semente de teu corpo; deixa-me ser tua mulher e serás meu marido”<sup>150</sup> — poderia ser encarado como um contraponto à história bíblica caso se entenda que esta, como parece ser a sugestão de Batto, pretende apresentar o primeiro casal em estado de inocência quanto à sua sexualidade, visto que sua primeira relação sexual teria ocorrido fora do Paraíso (Gênesis 4:1).<sup>151</sup> Todavia isso poderia ser explicado através da ideia de que a narrativa bíblica estaria essencialmente interessada em contar como se deu a diferenciação entre os sexos e, conseqüentemente, estabelecer as condições fisiológicas para a relação sexual e a procriação humana.

Isso nos transporta a outro ponto de contato entre as duas narrativas. Na narrativa da Epopeia,

Em seu estado original, Enkidu era menos que humano. [...] ele é retratado como um animal virtual, desgrenhado e coberto de pelos por todo o corpo. Nesta condição de “nudez” ele percorria as estepes com os animais selvagens e compartilhava seus caminhos, até mesmo a ponto de comer grama e beber do mesmo bebedouro. Posteriormente, a prostituta Shamhat ensinou a Enkidu como usar roupas (tradução nossa).<sup>152</sup>

O mais interessante é que Enkidu aprende a usar roupa após se deitar com Shamhat.

De acordo com a Epopeia de Gilgamesh, Enkidu e a moça ficaram ‘seis dias, sete noites’ juntos [...]. Isso se encaixa no número de dias para uma celebração de casamento tradicionalmente realizada no Oriente Médio (tradução nossa).<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 127.

<sup>151</sup> BATTO, Bernard F. *In the beginning: essays on creation motifs in the Ancient Near East and the Bible*. University Park, PA: Penn State Press, 2013. p. 87.

<sup>152</sup> *In his original state Enkidu was less than human. [...] he is depicted as a virtual animal, shaggy and covered with hair over his entire body. In this "naked" condition he ranged over the steppes with the wild beasts and shared their ways, even to the extent of eating grass and drinking from the same watering hole. Subsequently, the harlot Shamhat taught Enkidu how to wear clothes.* BATTO, 2013, p. 73.

<sup>153</sup> *According to the Gilgamesh epic, Enkidu and the wench were ‘six days, seven nights’ together [...]. This fits in with the number of days for a marriage celebration traditionally taken in the Middle East.* STOL, 2016, p. 95.

Apesar de não ser possível afirmar se o que foi instituído em Genesis 2:24 foi um casamento ou não, o fato é que, somente após sua interação, homem e mulher comeram do fruto que a divindade proibira e, por se perceberem nus, fizeram para si roupas. Comer do fruto da árvore é outro ponto de aproximação e distanciamento. Isso se dá porque não há na Epopeia a árvore do conhecimento do bem e do mal. Não há também a árvore da vida, nesses moldes, mas há uma planta que detém tal poder.

Acrescente-se a isso o fato de que, no momento imediatamente posterior ao ocorrido em Gênesis 3:14-19, a narrativa ganha novos contornos. Em Gênesis 3:22-24, parece haver um ápice. É exatamente nessa hora que o primeiro casal humano é expulso do Jardim do Éden e, com isso, finalmente, o acesso à vida eterna é totalmente impossibilitado.

Quanto a esse ponto, Westermann afirma que

Uma variante dela [isto é, da história da árvore da vida] se encontra na epopeia de Gilgamesh, na qual este, tocado pela morte do seu amigo, é dominado pelo pavor da morte e sai em busca da “planta da vida”, que deveria preservá-lo da morte. Esse motivo é claramente perceptível na ponderação de Deus no v. 22, mediante a qual o narrador interliga as duas narrativas (v. 22a e b): “que ele não estenda a mão para tomar da árvore da vida, comer dela e viver eternamente!” Para impedir isso (V. 24 se vincula ao v. 22), Deus faz com que a “árvore da vida” seja vigiada por querubins, atalaias míticas, provavelmente concebidos como seres mistos (ser humano e animal), e pela “espada flamejante”, uma arma concebida como ente autônomo e, portanto, também uma figura mítica. A narrativa da árvore da vida possui traços claramente míticos, que, no entanto, estão totalmente ausentes da narrativa da desobediência do ser humano e de sua expulsão do jardim de Deus.<sup>154</sup>

Corroborando essa discussão, Hubner desenvolve um artigo lançando olhares sobre as árvores sagradas na Bíblia Hebraica. É possível verificar, portanto, a presença de grandes simbolismos envolvendo as árvores e o relato de Gênesis não foge deles.

A Árvore da vida pode ser representada por uma grande árvore que se estende da terra até os céus, como também por diversos outros símbolos: montanha, pilar, escada, ou até mesmo o cordão umbilical. Pode representar a conexão entre mundos, entre a vida e a vida após a morte, ou entre seres humanos e celestes [...]. A árvore sagrada, associada aos céus, serve também como local de revelação. Todos os templos do Antigo Oriente Próximo estavam associados à Árvore da vida de alguma forma: algumas

---

<sup>154</sup> WESTERMANN, 2013, p. 45.

vezes representavam-na por uma árvore dentro do templo, outras vezes fazia parte da paisagem original, já em outras, representava o próprio cosmos [...].<sup>155</sup>

Ainda discutindo sobre o “medo” de não existir, ou de não deixar lembranças para a posteridade, Hubner relembra essa ocorrência entre Reis no Antigo Oriente Próximo. Hubner desenvolve uma discussão, propondo comparativos dos conceitos de mortalidade, imortalidade e vida após a morte tanto na Bíblia Hebraica quanto em outras literaturas antigas. Na Epopeia de Gilgamesh, parece haver, de fato, uma preocupação do herói em não conseguir a eternidade. Todavia esse mesmo assunto ou preocupação parece escapar do relato bíblico.

Nas listas de reis de Ebla e Ugarit, os nomes de reis falecidos são precedidos por um elemento determinativo divino, indicando que os reis falecidos se tornaram divindades menores ou seres sobrenaturais. A imortalidade era geralmente reservada aos deuses, apesar de que reis ou heróis poderiam, eventualmente, se tornar deuses. A morte seria inevitável para os seres humanos e a existência do espírito após a morte seria mais sombria do que prazerosa.<sup>156</sup>

Quanto à árvore do conhecimento do bem e do mal, “[...] a expressão ‘do bem e do mal’, que indica os pontos extremos do conhecimento, denota a idéia [sic] de conhecimento total, isto é, onisciência e poder. Segundo se depreende de Gên. 3:5, equivale a tornar-se um ser divino.”<sup>157</sup>

Ainda mais,

O documento qumrânico 4Q422, uma paráfrase de Gn e Ex, [...] menciona explicitamente a proibição de comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal e, em seguida, expõe a responsabilidade e a má inclinação do homem. Não é possível ter certeza de que a serpente não possuía nenhum papel nos dois textos qumrânicos. Aparentemente, se ela apareceu na cena da queda, parece ter sido de maneira *an passant*. De qualquer modo, a responsabilidade do homem (em 4Q422) e as consequências de seus erros (em 4Q423) é que parecem ser o foco.<sup>158</sup>

Nesse diapasão, a serpente ganha notoriedade por estar presente nos dois momentos de tensão, em ambas as narrativas. É a serpente quem conduz a mulher

<sup>155</sup> GRIFFITH, 1985 *apud* HUBNER, Manu Marcus. Um olhar sobre as árvores sagradas na Bíblia Hebraica. *Vértices*, São Paulo, n. 16, p. 15-34, 2014. p. 19. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/vertices/article/view/179040>>. Acesso em: 12 jan. 2023.

<sup>156</sup> HOLM, 2004 *apud* HUBNER, 2016, p. 21.

<sup>157</sup> CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. 12. ed. São Paulo: Hagnos, 2014. v. 1.

<sup>158</sup> SILVA, 2021, p. 45.

ao raciocínio de comer do fruto que a divindade ordenara não comer, o que, por fim, leva o homem e a mulher a serem expulsos do Jardim do Éden. Por esse motivo, não poderiam mais comer da árvore da vida (Gênesis 3:22). É também a serpente quem se adianta a Gilgamesh e arrebatou a planta que lhe retornaria a juventude perdida.<sup>159</sup>

Porém existem algumas diferenças consideráveis quanto às atitudes da serpente nas narrativas. Conforme já demonstrado anteriormente, na narrativa bíblica, não há muita certeza de qual era, de fato, o papel desempenhado pela serpente anteriormente ao relato da transgressão. E quanto ao que posteriormente lhe foi determinado fazer, ou seja, rastejar pela terra, é provável que seja a expressão de uma humilhação, além de uma justificativa de por que toda serpente naturalmente rasteja. O que queremos dizer é que a narrativa bíblica não propõe nenhum protagonismo para a serpente. Pelo contrário, a serpente é vista apenas como o “gatilho” que desperta na mulher o desejo pela livre e espontânea escolha de comer do que seria o “fruto proibido”.

Cabe fazer um parêntese neste momento. Outra narrativa mesopotâmica, o “Mito de Adapa”,

A versão mitológica sobre a queda do homem, encontra-se escrita na forma de poema, e pode ser resumida da seguinte forma: Adapa era um ser semideus, e exercia o cargo de sacerdote do deus Ea, em Eridu. O relato destaca sua sabedoria, e sua atividade como pescador. Certo dia, o vento sul provoca o naufrágio da embarcação de Adapa. Este, irado por esse fato, quebra as asas do vento e por sete dias não há nenhuma brisa. Devido ao calor excessivo, Anu, deus dos céus, manda chamar Adapa. O protetor de Adapa, o deus Ea, adverte seu protegido para evitar comer ou beber qualquer coisa que o deus Anu lhe apresentar. Durante o encontro, Adapa, fiel ao conselho do seu protetor, rejeita a comida e bebida que lhe é oferecida. Mais tarde, descobre que essa comida e bebida tinham o atributo de prover a vida eterna<sup>160</sup>

Fazemos essa pontuação quanto ao Mito de Adapa para demonstrar que o livre arbítrio diante da escolha da vida eterna não é uma particularidade da cosmogonia bíblica. Ainda outros elementos que são utilizados na narrativa bíblica também são encontrados na história mesopotâmica, tais como a relação das divindades com o ser humano, a condição de formação do ser humano como

<sup>159</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 168-169.

<sup>160</sup> SANTOS, Rúben Aguilar dos. O gênesis em documentos mesopotâmicos. *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, v. 2, n. 2, p. 28-32, 2006. p. 30. Disponível em: <<https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/292>>. Acesso em: 22 nov. 2022.



semideus e, principalmente, a comida (e a bebida nesse caso) como sendo aquilo que concede o acesso à imortalidade.

De volta ao comparativo, no caso da Epopeia de Gilgamesh, a serpente se antecipa ao herói e come a planta que dá acesso à eternidade, trocando de pele e voltando para o fundo do poço em que estava. Dessa parte da narrativa, é possível inferir duas coisas:

- I. A cobertura da pele com uma “vestimenta”<sup>161</sup>, narrada na Bíblia como uma tentativa de esconder a nudez que a transgressão do acesso à árvore do conhecimento do bem e do mal revelou, dá lugar à troca de pele da serpente quando ingere a planta da vida na Epopeia. Isso pode nos levar a entender que há uma mudança de natureza (?) ou pelo menos de estado por parte daqueles que se alimentam da árvore interdita.
- II. A serpente renova seu corpo na Epopeia<sup>162</sup>, o que soa bastante estranho perante a posição supostamente pejorativa que esse animal ocupa no relato de Gênesis. Essa afirmação vem do fato de que, segundo o prometido, aquele que come do fruto recebe a vida eterna.

Tais posições são bastante contundentes, uma vez que, em ambas as narrativas, a serpente ocupa a “função principal” de ser aquela que distancia os humanos (ou semideuses) da vida eterna. Ainda quanto à Árvore da Vida no relato de Gênesis, outro ponto bastante crítico é o fato de que

[...] o relato de Gn 2–3 introduz a árvore do conhecimento do bem e do mal – ou de conhecer o bem e o mal – ao lado da árvore da vida. A segunda árvore é totalmente desconhecida no Próximo Oriente antigo, assim como, aliás, no resto da Bíblia<sup>163</sup>

<sup>161</sup> Trataremos desse assunto de forma específica mais à frente.

<sup>162</sup> “Que a serpente representa a vida fica claro na ‘Epopeia de Gilgamesh’. [...] Embora Gilgamesh tivesse apanhado a planta, ele a perdeu para uma cobra em seu caminho de volta para Uruk. A cobra, ao comer da planta, trocou de pele e rejuvenesceu. É essa habilidade das serpentes que as transforma em símbolos da vida. [*That the serpent represents life is clear from the “Epic of Gilgamesh.” [...] Although Gilgamesh seized the plant, he lost it to a snake on his way back to Uruk. The snake, upon eating from the plant, shed its skin and rejuvenated itself. It is this ability of serpents that turn them into symbols of life.*]. CUNHA, Wilson de Angelo. The nāḥāš in the Garden of Eden: malevolent or benevolent? *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, ano 25, n. 89, p. 10-26, 2017. p. 15, 16. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i89.34441>>. Acesso em: 15 out. 2022.

<sup>163</sup> SKA, 2016, p. 28.

Trataremos do assunto da localização geográfica das árvores mais à frente quando refletirmos sobre o diferencial do favorecimento divino nas duas narrativas. É importante, porém, repetir que a árvore da vida é comum a diversas culturas do Antigo Oriente Próximo, enquanto a árvore do conhecimento do bem e do mal não apenas é particular do relato bíblico mas também ocupa uma função de destaque na narrativa da falha humana quanto à conquista e/ou manutenção da vida eterna.

É, então, assim que a Epopeia relata que Gilgamesh gasta seus últimos dias na terra: na busca incessante pela vida eterna. É interessante verificar a disparidade, uma vez que, no relato bíblico, não se dá ao homem e à mulher sequer a possibilidade de tentarem recuperar a vida eterna que perderam.<sup>164</sup> Uehlinger supõe um possível cenário sociocultural subjacente à narrativa bíblica: “O motivo da árvore da vida faz intervir o tema da imortalidade (por mais hipotética que seja), talvez combatendo as teorias greco-fenícias sobre a imortalidade da alma humana”.<sup>165</sup>

A busca pela imortalidade foi encarada por muitos reis, imperadores e figuras antigas. Mesmo que Gilgamesh não tenha encontrado a vida eterna, ficou demonstrado, ao final da Epopeia, que ele se tornou, de certo modo, imortal ou, pelo menos, que seus feitos ficaram imortalizados. Em última análise, ainda que em parte, pode-se afirmar que isso é a imortalidade. Foi através da escrita, riqueza cultural de Uruk, que ele registrou seus feitos e os entregou à posteridade.<sup>166</sup>

Há mais um ponto de aproximação entre os registros, qual seja, o destino após a morte. Na redação bíblica, ao julgar o homem, a divindade decreta (Gênesis 3:19): “Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retournes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás”.<sup>167</sup> Antes, ainda no processo de criação do homem, a narrativa afirma (Gênesis 2:7): “Então Iahweh Deus modelou o homem

---

<sup>164</sup> Há um grande problema com o material encontrado em Qumram que relata essa história (4Q423 frg. 2). Os textos não estão completos e a sequência que determina a proibição de comer dos frutos parece não estar completa. Em virtude do “espaço” que temos para a presente análise, não poderemos entrar a fundo nessa questão. Para saber mais sobre o assunto, cf. GOFF, Matthew. Adam, the Angels and Eternal Life: Genesis 1-3 in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction. In: XERAVITS, Géza G.; ZSENGELLÉR, József (Eds.). *Studies in the Book of Wisdom*. Leiden, NL; Boston, MA: Brill, 2010. p. 1-22.

<sup>165</sup> UEHLINGER, 2010, p. 156.

<sup>166</sup> LEICK, Gwendolyn. *Mesopotâmia: a invenção da cidade*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

<sup>167</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 38.

com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente”.<sup>168</sup>

Na Epopeia de Gilgamesh, ao narrar o episódio do dilúvio, Utnapishtim afirma: “Na alvorada do sétimo dia o temporal vindo do sul amainou; os mares se acalmaram, o dilúvio serenou. Eu olhei a face do mundo e o silencio imperava; toda a humanidade havia virado argila”.<sup>169</sup>

Um ponto de enorme distanciamento que existe entre as narrativas é a forma com que os agraciados, Utnapishtim e Noé, são relatados. Na Epopeia, Utnapishtim é alertado pela divindade Ea, que o tinha apenas como devoto. Não se demonstra haver qualquer diferença em relação às demais pessoas, exceto que era devoto de um deus e pagava-lhe os sacrifícios, uma obrigação prevista no âmbito religioso.

Já no caso do relato bíblico, Noé é como que selecionado diante de toda uma geração. É como se, da parte da divindade bíblica, houvesse sempre uma propensão a favorecer ao menos um ser humano. Nesse contexto,

O relato do dilúvio é um relato que procura, sobretudo, gerar a esperança. O mundo pode parecer caótico, violento e corrupto. Basta, porém, um só justo, um Noé, para salvar a humanidade inteira.<sup>170</sup>

A argumentação acima exposta nos conduz invariavelmente a uma imagem díspar da divindade bíblica. Em oposição ao relato da Epopeia, YHWH Deus escolhe, por livre e espontânea vontade, um justo, a fim de favorecê-lo. E mais ainda, ao término do castigo atribuído aos seres humanos, como que em reconhecimento do sacrifício ofertado, YHWH promete que não mais haverá dilúvio.

Quando parte em busca da vida eterna, após haver presenciado a morte de Enkidu, num diálogo com a deusa Siduri, Gilgamesh afirma: “Chorei por ele durante sete dias e sete noites, até os vermes tomarem-lhe o corpo. Por causa do meu irmão, tenho medo da morte [...]”.<sup>171</sup> Como resposta, recebe a seguinte informação:

Jamais encontrarás a vida que procuras. Quando os deuses criaram o homem, eles lhe destinaram a morte, mas a vida eles mantiveram em seu próprio poder. Quanto a ti, Gilgamesh, enche tua barriga de iguarias; dia e noite, noite e dia, dança e sê feliz, aproveita e deleita-te.<sup>172</sup>

<sup>168</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 35.

<sup>169</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 161.

<sup>170</sup> SKA, 2016, p. 34.

<sup>171</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 149.

<sup>172</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 149.

É possível perceber, então, conceitos semelhantes em ambas as obras: o homem é feito da argila, vive, reproduz-se, morre e retorna à argila, ou tem seu corpo consumido pelos vermes. A narrativa bíblica não relata nenhuma insatisfação do *'ādām* quanto à decisão de YHWH de expulsá-lo do jardim, impedindo-lhe o acesso à Árvore da Vida, fato que lhe retira a vida eterna. Contudo, no relato mesopotâmico, fica clara a insatisfação e, de certa forma, a revolta de Gilgamesh com a impossibilidade de acesso àquele tão sonhado bem. Esta cena no jardim dos deuses ilustra bem isso:

Shamash viu Gilgamesh caminhando pelo jardim à beira do mar, e ele viu que o herói estava vestido com peles de animais e que se alimentava de sua carne. Isto o aborreceu, e, falando, ele disse: “Nenhum mortal jamais tomou este caminho antes, nem tomará, enquanto os ventos soprarem por sobre os mares.” E virando-se para Gilgamesh ele falou: “Jamais encontrarás a vida que procuras.” Gilgamesh respondeu ao glorioso Shamash: “Então, depois de errar e me esfalhar pela vastidão selvagem, terei ainda de dormir e deixar que a terra cubra para sempre a minha cabeça? Que meus olhos fitem o sol até seu brilho ofuscá-los. Embora não seja melhor que um homem morto, ainda assim deixai-me contemplar a luz do sol.”<sup>173</sup>

Como anteriormente dito, existem diversos outros pontos de aproximação e distanciamento entre a Epopeia de Gilgamesh e Gênesis 2–3. Todavia, considerando o que proporemos a seguir, cremos que os que foram expostos são aqueles que se mostram mais pertinentes à verificação do tema do favorecimento divino.

## **4.2 O FAVORECIMENTO DIVINO: DIFERENCIAL ENTRE A EPOPEIA DE GILGAMESH E GÊNESIS 2 A 3**

Desenvolvida toda a argumentação até aqui, chegamos a um ponto crucial da análise comparativa. Novamente, no intuito de facilitar a compreensão do que será proposto, relacionamos abaixo os pontos que serão comparados:

- I. O favorecimento quanto à morte após a transgressão;
- II. O favorecimento quanto à construção da imagem da divindade;

---

<sup>173</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 147.

- III. O favorecimento quanto ao sacrifício;
- IV. O favorecimento quanto à composição do ser humano;
- V. O favorecimento quanto à petição do ser humano;
- VI. O favorecimento quanto ao livre arbítrio.

Tanto na Epopeia de Gilgamesh quanto em Gênesis 2–3, o favorecimento divino representa um ponto de tensão. No relato bíblico, porém, a tensão é maior, uma vez que “[...] os humanos não deixam de existir depois que ambos comem da árvore. Isso levanta a questão de saber se é YHWH ou o nāḥāš quem fala a verdade (tradução nossa)”.<sup>174</sup>

Dessa forma, alguns estudiosos têm abordado possibilidades quanto à interpretação desses pontos. É possível que o homem tenha sido castigado com o trabalho que se tornara desagradável, o que explicaria esta determinação: “Com o suor de teu rosto comerás teu pão” (Gênesis 3:19).<sup>175</sup> Buscando solucionar a crise estabelecida por essa questão,

Vale a pena notar o hebraico da última linha: *kî bëyôm ’ăkolkā mimmennû môṯ tāmût*. Duas coisas devem ser notadas aqui. Primeiro, a expressão *bëyôm*, ‘no dia em que...’, não é necessariamente temporal. Aqui, e também em alguns outros casos, ela carrega um sentido mais condicional. O momento exato da morte não é o problema. Segundo, o presente caso difere das construções comuns de Hophal bem conhecidas dos contextos jurídicos, pois aqui temos o verbo no Qal. Em construções condicionais, isso se refere a uma ameaça de morte, não à proclamação formal de uma sentença de morte (tradução nossa).<sup>176</sup>

É sabido que a discussão que envolve as interpretações das atitudes de YHWH e da serpente demanda cuidado e não terminará tão cedo. O problema não é

<sup>174</sup> [...] *the humans do not cease to exist after they both eat from the tree. This raises the question as to whether it is YHWH or the nāḥāš who speaks the truth.* CUNHA, 2017, p. 19.

<sup>175</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 38.

<sup>176</sup> *The Hebrew of the last line is worth noticing: kî bëyôm ’ăkolkā mimmennû môṯ tāmût. Two things should be noted here. First, the expression bëyôm ‘on the day that...’ is not necessarily temporal. Here, and in some other instances as well, it carries more of a conditional sense. The exact point of time for death is not the issue. Second, the present case differs from the common Hophal constructions well known from legal contexts in that here we have the verb in the Qal. In conditional constructions, this refers to a threat of death, not to the formal proclamation of a death sentence.* METTINGER, Tryggve N. D. *The Eden Narrative: a literary and religio-historical study of Genesis 2-3.* Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007. p. 22.

apenas analisar a centralidade — ou não — do conceito de transgressão ou pecado.<sup>177</sup> Independentemente da interpretação, é necessário perceber expressa aqui uma atitude de favorecimento da divindade quando dá aos seres humanos a possibilidade de permanecerem vivendo, mesmo após haverem transgredido a determinação inicial de não se alimentarem da árvore do conhecimento do bem e do mal.

Ademais, o que se entende por penalização do *'ādām* é possível que seja, na realidade, uma construção teológica bastante evoluída. Aqui devemos entender que, conforme afirmado anteriormente, o mito busca gerar significado atual naquilo que sempre foi. Assim, o *'ādām* ser “penalizado” com o trabalho duro na terra nada mais significaria do que a naturalização da ideia de que essa sempre fora a condição do ser humano.

Na Epopeia, apesar de não ter obtido sucesso na empreitada de busca pela vida eterna, Gilgamesh continuou sendo Rei, executando apenas os papéis afetos a sua posição. Nesse contexto, cabe mencionar, ainda em Gênesis, a história de Caim e Abel, que

[...] foi integrada nos relatos sobre as origens do mundo [...]. Ela corresponde aos relatos sobre a origem dos ofícios, relatos conhecidos em todas as culturas. Os mesmos relatos muitas vezes explicam também por que há rivalidade entre ofícios diversos ou populações que exercem esses ofícios diferentes. Em outras palavras, Gn 4 é uma espécie de parábola sobre os inícios da civilização humana, com a distinção e a rivalidade entre pastores e agricultores e com a origem dos primeiros ofícios importantes. O povo da Bíblia compõe este trecho para ter o equivalente dos relatos antigos conhecidos em outros lugares e para salvaguardar preciosos elementos tradicionais.<sup>178</sup>

É muito importante atentar para alguns fatos expostos nesse contexto porque eles impactam de forma considerável as teologias que estão sendo construídas. O que percebemos é o desenvolvimento, por parte do povo da Bíblia, de uma teologia que, de certa forma, se aproxima dos relatos existentes em sua época e geografia. Todavia alguns pontos não condizem com os demais relatos.

Um exemplo disso é a diferença quanto à teologia da formação dos seres humanos. No relato de Gilgamesh, há, sim, mesmo que distante, uma relação de proximidade entre os deuses e os seres humanos (semideuses), uma vez que aqueles

<sup>177</sup> Para a discussão sobre os conceitos e suas interpretações, cf. GORDON, Robert P. The Ethics of Eden: Truth-Telling in Genesis 2–3. In: DELL, Katharine J. (Ed.). *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*. London, UK: T & T Clark International, 2010. p. 11-33.

<sup>178</sup> SKA, 2016, p. 34.

concedem a estes parte de sua divindade. Mas essa relação é muito diferente do modo pelo qual se apresenta a criação dos seres humanos em Gênesis.

Para que fique mais clara ainda a disparidade entre os relatos,

Podemos também acrescentar uma coisa: [de acordo com a Bíblia] não há diferença entre as classes sociais. A coisa parece óbvia, embora não o seja de forma nenhuma. É preciso comparar o texto bíblico com alguns textos mesopotâmicos para se aperceber de que havia opiniões diferentes sobre o assunto no mundo antigo. [...] [Segundo] uma mentalidade difundida no mundo antigo, especialmente na Mesopotâmia, [...] os homens não são todos iguais. Só o rei é, de fato, “imagem” de Deus.<sup>179</sup>

Isso provavelmente se deve a um elemento bastante importante durante o processo de construção do relato bíblico. Ao longo do período em que as narrativas cosmogônicas bíblicas são consolidadas, “[...] o povo da Bíblia se encontra perdido e disperso primeiro no império babilônio e depois no Império Persa [...]”.<sup>180</sup> Mas é exatamente desse ambiente que surge a beleza da construção teológica realizada pelos escritores bíblicos. “O povo da Bíblia procura também entender o seu destino. [...] O Deus de Israel é o Deus do universo e é ele, portanto, que escreve a história dos povos.”<sup>181</sup> Mais ainda, desenvolve-se a convicção de “[...] que o criador do mundo é o Deus de Israel, que o mundo não é um caos inóspito, e que o Deus do universo continua a guiar a história”.<sup>182</sup>

Esse embate social está acontecendo concomitante ao embate teológico, o que ganha mais significância ainda. O que nos leva a mais um ponto de análise: a disparidade da posição da divindade diante da petição humana. Ainda que não haja na redação bíblica o relato de nenhuma petição de misericórdia ou reconsideração por parte do primeiro casal humano, a própria história demonstra o favor da divindade sendo expresso aos seres humanos.

Na Epopeia, em que, por diversas vezes, precisa repetir a mesma história sobre a razão pela qual tinha o semblante caído e a busca da vida eterna, Gilgamesh só encontra a possibilidade de realmente a obter quando chega a Utnapishtim, outro ser humano que havia sido agraciado. Isso pode nos levar a inferir que não havia o desejo de construção de uma teologia de uma divindade que atenta para o clamor do ser humano.

---

<sup>179</sup> SKA, 2016, p. 63

<sup>180</sup> SKA, 2016, p. 31.

<sup>181</sup> SKA, 2016, p. 31.

<sup>182</sup> SKA, 2016, p. 33.

Na extremidade oposta, ainda que num texto mais recente, podemos observar que, em Gn 4:1, ao gerar Caim, Eva parece ter sua oração atendida. Ela diz: “Adquiri um homem com a ajuda de lahweh”.<sup>183</sup>

Em outro texto, podemos perceber a mesma lógica sendo respeitada e, pasmem, referente a uma situação de concepção. No relato de Gn 16: 11-12,

Descobrimos [...] que Agar dirigiu-se, de certo modo, a Deus na sua aflição – coisa que o relato como tal não refere – e que ele teve compaixão da serva egípcia de Sara. Deus, portanto, escuta também as orações mudas de mulheres, escravas e estrangeiras. Agar não precisou exprimir a sua aflição. A aflição era em si mesma um grito para Deus.<sup>184</sup>

Na cultura mesopotâmica, os deuses não eram obrigados a se importarem com o bem-estar das comunidades humanas. Pelo contrário, os seres humanos eram aqueles que deveriam sacrificar e executar serviços, de forma que satisfizessem os deuses.

Cultivar a terra era o trabalho encomendado ao homem pelos deuses na Mesopotâmia. Todos os textos da tradição religiosa mesopotâmica concordam neste particular. O homem tem o trabalho ligado a sua condição. É o destino fixado do alto para ele: “O deus Enlil instituiu o trabalho por um salário diário, fixou-o como destino do homem”. O esforço de cultivar a terra o aproximava dos deuses em dois sentidos. Por um lado, convertia-o em “substituto” dos deuses inferiores e em servente que providenciava os alimentos diariamente oferecidos nos templos: “Fabricaram picaretas e pás novas, construíram grandes canais para saciar a fome dos povos, para alimento dos deuses”. Por outro lado, liberavam os deuses trabalhadores do jugo imposto por suas tarefas, proporcionando-lhes descanso: “Que lhes seja imposto o duro trabalho para que repousem os deuses”.<sup>185</sup>

Se, por alguma razão, os deuses se irritassem com as atitudes das pessoas, não haveria problema algum de, em conselho, tramarem uma forma de exterminá-los, fato que fica claro com o registro do dilúvio na Epopeia de Gilgamesh.

O favorecimento exposto na redação bíblica é percebido não apenas pelo não extermínio do primeiro casal humano mas também pela motivação que leva à transgressão. No diálogo entre a serpente e a mulher, o que estava em pauta era a

<sup>183</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 39.

<sup>184</sup> SKA, 2016, p. 71.

<sup>185</sup> GARCÍA RECIO, Jesús. Génesis 1-11 e Mesopotâmia. In: GARCÍA LÓPEZ, Félix (Org.). *O Pentateuco*. Tradução de José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 20.



semelhança com a divindade. “O fato de os homens aspirarem a chegar a ser como deuses havia posto raízes profundas na Mesopotâmia.”<sup>186</sup>

Portanto o relato bíblico de Gênesis 2–3 é construído sob influência do contexto sociocultural do Antigo Oriente Próximo: “*A linguagem e os episódios trazem, em larga medida, a marca de antigos mitos do Egito, da Mesopotâmia e de Canaã, das cosmogonias e antropologias de suas tradições religiosas*” (grifo do autor).<sup>187</sup> Conforme Walton explica,

[...] era necessário não apenas servir aos deuses e atendê-los, mas também louvá-los. E, uma vez que os deuses eram considerados poderosos e ativamente envolvidos no funcionamento do cosmo, era natural que as petições fossem apresentadas a eles.<sup>188</sup>

Nessa relação de sacrifício e favorecimento, a narrativa de Gênesis caminha na contramão. Depois de o casal humano efetuar a transgressão e fazer para si roupas com folhas de figueira, YHWH lhe confecciona túnicas de pele, demonstrando ser a própria divindade quem faz o sacrifício a fim de vestir adequadamente o homem e a mulher. Isso subverte a lógica comum dos mitos antigos.

Nesse contexto, é importante ressaltar aquilo que Ravasi comenta sobre o que se entende ser a troca de vestes. Na realidade, ele argumenta que aquilo parece ser muito mais uma demonstração do afeto por parte da divindade ante ao primeiro casal humano. Esse fato se dá devido à tradição oriental, em que era responsabilidade do patriarca de vestir a tribo.

Assim, ele afirma que

A “espada flamejante” simboliza a ruptura total. A humanidade está agora separada de Deus. A intimidade com Deus pertence ao passado. A autodivinização e a húbri (excesso) não sublimaram o ser humano, mas o afundaram. Mas o amor de Deus não se extinguiu. Em 3.21, é dito que “ele fez casacos de pele para o homem e a mulher e os vestiu”. No Oriente, vestir os membros do clã era responsabilidade do chefe da família. Deixando de lado qualquer referência à origem da vestimenta, o autor descreve um gesto paternal, cheio de amor, de Deus (tradução nossa).<sup>189</sup>

<sup>186</sup> RECIO, 1998, p. 23.

<sup>187</sup> RECIO, 1998, p. 10.

<sup>188</sup> WALTON, 2021, p. 63.

<sup>189</sup> *La «espada llameante» simboliza la ruptura total. La humanidad está ahora separada de Dios. La intimidad con Dios pertenece al pasado. La autodivinización y la hybris (desmesura) no ha sublimado al ser humano, sino que lo ha hundido. Pero el amor de Dios no se ha extinguido. En 3,21 se dice que «hizo pellizas para el hombre y la mujer y se las vistió». En Oriente vestir a los miembros del clan era responsabilidad del cabeza de familia. Dejando de lado cualquier referencia al origen del vestido, el autor dibuja un gesto paternal, lleno de amor, de Dios.* RAVASI, Gianfranco. Comentarios

Ainda quanto ao sacrifício, retornamos aqui para a discussão que levantamos na comparativa entre os dilúvios. O sacrifício posterior ao dilúvio, relatado na Epopeia, não conduz a absolutamente nenhum favorecimento divino para com os seres humanos. Pelo contrário, há revolta por parte de Enlil que alguns humanos tenham sobrevivido<sup>190</sup>.

Diferente disso, YHWH Deus, não apenas recebe o sacrifício, como

Pode-se acrescentar que o sacrifício de Noé inaugura, segundo Gn 8,20-22, a era pós-diluviana, tornando-se um paradigma: por causa do sacrifício de Noé, Deus promete que nunca haverá mais um dilúvio. Era difícil dar à instituição dos sacrifícios uma justificação mais convincente. O sacrifício se torna um gancho ao qual se prende todo o universo.<sup>191</sup>

É quase que impossível não perceber a vultuosa diferença entre as narrativas quanto ao favorecimento divino.

Em Israel se quer afirmar que “também nós” temos um relato de criação e do dilúvio. Ademais, afirma-se que o verdadeiro criador do universo não é o deus babilônico Marduk, mas o Deus da sua fé, o Deus que se tornará o Deus de Israel. A afirmação tem muitas correspondências simétricas. Em particular, significa que Israel é um povo autônomo: não depende de outra nação porque foi *seu* Deus que criou o mundo, não o deus de uma nação estrangeira (grifo do autor).<sup>192</sup>

É de saltar aos olhos a construção teológica que está sendo proposta pela narrativa bíblica. Com base nas informações apresentadas, podemos concluir que não se trata apenas de ter para si uma divindade; trata-se de construir uma divindade maior do que todas as outras. Mas não termina por essa argumentação. A imagem de YHWH Deus é de uma divindade que favorece Israel, diferente de todos os outros deuses em suas relações com seus povos.

Por fim, acerca de sua localização, Gênesis parece querer situar a árvore do conhecimento do bem e do mal próxima àquela que estava no meio do jardim, qual seja, a árvore da vida. Nesse sentido, é possível entender que essas árvores estavam plantadas lado a lado.

---

hermenéuticos a Génesis 2-3. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 34, n. 136, p. 313-320, 1995. p. 318.

<sup>190</sup> A EPOPEIA, 2011, p. 163.

<sup>191</sup> SKA, 2016, p. 34.

<sup>192</sup> SKA, 2016, p. 31.

A. Michel, depois de um estudo acurado do caso, chega a duas conclusões importantes com respeito à especificação “no meio do jardim”. Primeiro, ela diz respeito às duas: a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal. Segundo, ela se encontra depois do sintagma “arvore da vida”. Porque é o modo mais simples e mais econômico de fazer entender que Deus plantou muitas árvores no jardim, mas que colocou duas no centro dele. Terceiro, segundo as regras da prosa hebraica, o sintagma mais breve (“a árvore da vida”) precede o mais longo (“árvore do conhecimento do bem e do mal”) e a especificação local (“no meio do jardim”) segue o sintagma mais breve.<sup>193</sup>

Sabemos que, pelas poucas informações sobre ambas as árvores, fica difícil concluir qualquer coisa a respeito delas. Todavia, como temos visto que as escolhas são feitas de forma a construir uma teologia de relacionamento, podemos deduzir que a localização das árvores no centro diz respeito às escolhas que a divindade dá aos seres humanos. Estes são os responsáveis por seus destinos, não se encontram simplesmente nas mãos dos deuses, como estabelece a teologia desenvolvida na Epopeia de Gilgamesh.

Pensamento semelhante encontramos em Dt 30:15-20. Ali, perante o povo, a divindade coloca lado a lado (quase que em uma nítida referência à posição geográfica das duas árvores do jardim) as testemunhas, os termos, as possibilidades de escolha e de resultados: vida e felicidade; morte e infelicidade; viverás e multiplicarás; desviar e não ouvires, se deixar seduzir e prostrar diante de outros deuses; não prolongarei vossos dias sobre o solo; céu e terra; vida ou morte; benção ou maldição; amando a YHWH Deus e obedecendo sua voz; disto depende tua vida e o prolongamento dos teus dias.<sup>194</sup>

Sobre a possibilidade de que o discernimento entre o bem e o mal seja aquilo que caracteriza o amadurecimento humano, Pablo Andiñach afirma que

A condição de sábio que se atribui a Salomão [em 1 Reis 3] é mais do que um atributo de sua personalidade. No texto, essa qualidade coloca-o no topo da humanidade. Poucos observaram que o pedido que o rei faz a Deus em seu sonho de “discernir entre o bem e o mal” é uma citação de Gn 3.5, em que a serpente tenta Eva com a capacidade de “discernir o bem do mal”, nas mesmas palavras no texto hebreu. Enquanto esse dom, no casal do Gênesis, é reconhecido como transgressão e lhe acarreta desgraças (Gn 3.23-24), no caso de Salomão se diz que “essas palavras agradaram ao Senhor, por haver pedido tal cousa”, e depois disso lhe é concedido e confirmado na causa de 3.16-28. Essa concessão coloca Salomão acima de todo ser humano por ser o único ao qual Deus atribui, de bom grado, aquilo que foi motivo de

<sup>193</sup> MICHEL, 1997 *apud* SKA, 2016, p. 44.

<sup>194</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 296.

condenação para o resto da humanidade. Se o capítulo 1 havia estabelecido a sacralidade de sua escolha ao ser ungido pelo profeta Natã e pelo sacerdote Zadoque e se, mais tarde, o capítulo 2 estabeleceu as bases da organização social e material de seu reinado ao colocar sua gente nos cargos políticos mais importantes, agora o capítulo 3 consolida a ideologia do novo monarca. Salomão recebeu um papel que supera o de todos os seus antecessores e inclusive de qualquer pessoa. Foi-lhe atribuído aquilo que Deus quis preservar do primeiro casal humano: Salomão é, conseqüentemente, o primeiro de todos os seres humanos.<sup>195</sup>

Percebemos, então, que, apesar de ter a questão do acesso à imortalidade resolvida (uma vez que o primeiro casal humano voluntariamente transgrediu sua ordem), a divindade parece ainda se movimentar em direção ao ser humano, como que continuando a respeitar sua escolha espontânea, ainda que isso lhe custe a privação da vida. Essa teologia não é, de fato, encontrada nos demais relatos mesopotâmicos, muito menos em Gilgamesh, onde, apesar de toda a luta para a conquista da vida eterna, ao herói restará somente deleitar-se em sua vida, pois um dia morrerá. Em Gênesis, porém, YHWH Deus disponibiliza ao ser humano o papel de ser um construtor da própria história.

É possível que esses fatos sejam, portanto, alicerces para a construção de uma divindade relacional e favorável, ainda que em situação de transgressão, diferindo de todos os outros registros mitológicos mesopotâmicos e tornando, nesse sentido, a redação bíblica única.

---

<sup>195</sup> ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução Hermenêutica ao Antigo Testamento*. Tradução de Mônica Malschitzky. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST, 2015. p. 185.

## 5 CONCLUSÃO

É inevitável que muitos de nós olhemos para os textos aqui analisados com lentes hermenêuticas preestabelecidas. Isso provavelmente se dá pelo fato de que o conceito da chamada “queda” da humanidade permeia quase toda (se não toda) a vida cristã da atualidade. Não conseguiremos, por limites metodológicos, debruçar-nos sobre os efeitos desse texto sobre a literatura do Novo Testamento e a hermenêutica posterior da igreja cristã. Interessa-nos, entretanto, com base em nossa análise de Gn 2–3 (com enfoque em 3:14-19), sugerir contribuições para a interpretação atual.

Assim, cremos que, após tantos conceitos e discussões apresentadas, se faz necessário retomar os primeiros pontos. Ou seja, aquilo que motivou o desenvolvimento de todo o presente trabalho: **Analisar a ação divina diante da transgressão do primeiro casal humano em comparação com o relato da busca da vida eterna em face da determinação dos deuses na Epopeia de Gilgamesh.**

Trabalhamos com a possibilidade de que haja pontos de convergência entre as narrativas, pois as culturas que as produziram puderam ser significativamente aproximadas por fatores históricos e geográficos importantes. Desse modo, elaboramos nossa hipótese de trabalho: **Mesmo que provenham de contextos diferentes, os relatos são muito próximos em suas descrições, porém, ao contrário das divindades da Epopeia de Gilgamesh, o relato bíblico busca construir uma imagem de favorecimento de YHWH para com o primeiro casal humano, ainda que frente ao fato de sua transgressão.**

Iniciamos o primeiro capítulo com uma breve exposição da Epopeia de Gilgamesh, a que se seguiu uma apresentação geral do processo de composição da obra e uma reflexão sobre seus aspectos teológicos.

Com o panorama do enredo, de forma sucinta, procuramos não apenas descrever as oito partes que adotamos como divisão para a Epopeia de Gilgamesh, mas também ressaltar quais eram os pontos que, mais à frente, seriam recordados para fins comparativos com o relato bíblico. Nessa espécie de resumo, pudemos perceber a quantidade de elementos que aparentemente se refletem na narrativa mitológica bíblica.

Tornou-se mais do que claro que cada qual trata das relações entre seres humanos e divindades sobre um denominador comum: os seres humanos chegam ao fim das narrativas privados da vida eterna. Há, porém, no tocante ao contato entre humanos e divindades, divergências da Epopeia de Gilgamesh para o enredo bíblico. Este consistiria num contradiscurso quando comparado à noção de transcendência que qualificava as divindades mesopotâmicas perante os seres humanos.

Desse contexto, emerge a discussão proposta pelo segundo capítulo. Na busca por analisar mais de perto o momento em que se evidencia o favorecimento da divindade bíblica, empreendemos um estudo exegetico e teológico de Gênesis 3:14-19. Ali pudemos perceber claramente a construção literária de uma divindade relacional. Com relacional, queremos nos referir à admissão da legitimidade da autonomia humana, ainda que com aplicação de penas, as quais, na lógica mítica, pretendem situar no tempo das origens a razão de ser de efeitos próprios da experiência cotidiana: a serpente que rasteja, a dor que acompanha o parto, a debilitação que se segue ao trabalho com a terra. Sem dúvida, porém, nota-se uma passagem da morte iminente para a possibilidade de vida.

Nesse sentido, as vestimentas oferecidas pela divindade ao primeiro casal humano mostram seu zelo por homem e mulher, tal qual o patriarca de um clã que cuida daqueles que são seus. Essa relação de cuidado, zelo sobressai no contexto do Antigo Oriente Próximo, mesmo que se possa falar de certa atenção divina na Epopeia de Gilgamesh.

Daí, então, chegamos ao terceiro capítulo. Ali realizamos a comparação que motivou o desenvolvimento do trabalho. Percebemos que há algo comum aos enredos bíblico e mesopotâmico. Diferentemente do que muitos acreditam, essa não é uma circunstância pejorativa; pelo contrário, ela demonstra a naturalidade do processo criativo do relato bíblico e concede a este ainda mais peso literário. Além da história do dilúvio, outros elementos encontrados tanto no enredo bíblico como nas aventuras do rei de Uruk merecem atenção: a criação dos seres humanos pelos deuses, a árvore da vida, a relação entre homem e mulher, além de outros.

Os aspectos teológicos revelaram aproximações e distanciamentos entre as duas narrativas. Como é também o caso em outras literaturas mesopotâmicas, os deuses e as deusas ocupam lugar central na trama da Epopeia de Gilgamesh, relegando os seres humanos a um papel secundário. Na narrativa bíblica, o enredo parece ser outro. Apesar de ser o protagonista, YHWH Deus entrega parte desse

protagonismo aos humanos quando os coloca no Jardim do Éden, determinando-lhes que cuidem do lugar e não se alimentem da árvore do conhecimento do bem e do mal. Todavia a narrativa bíblica não afirma que Deus os tenha privado da autonomia para fazer escolhas.

Esse papel da escolha é igualmente ponto de distanciamento entre as duas histórias. Na Epopeia de Gilgamesh, fica claro o quanto aos seres humanos resta apenas viver aquilo que havia sido determinado pelos deuses. Já a narrativa bíblica demonstra essa relação de favorecimento entre a divindade e o primeiro casal humano quando este é munido do poder de escolha sobre seu destino, mesmo que essa relação pareça ter ficado conturbada após a transgressão da ordem dada pela divindade.

Outro ponto que demonstra disparidade entre as duas histórias é a interação de seres humanos e deuses no que diz respeito ao sexo. Na Epopeia, Gilgamesh não se dispõe a se unir à deusa Ishtar, tendo em vista o fim que outros parceiros dela haviam encontrado. No relato bíblico, não há qualquer registro de relações sexuais entre a divindade e a humanidade. Pelo contrário, ao perceber a ausência de uma parceira para o homem, a divindade cria a mulher para ocupar tal função. Não deixa de ser curioso que o futuro companheiro de Gilgamesh, Enkidu, seja humanizado por meio do sexo com uma mulher. Graças à mulher, tanto o *'ādām* bíblico quanto Enkidu tornam-se distintos das feras.

Mas se o final de ambos os relatos é o mesmo, qual seja, os seres humanos ficam privados da vida eterna, o que, afinal, distingue a narrativa bíblica? Em primeiro lugar, a negação da vida eterna não foi simplesmente fruto do acaso ou de uma situação inusitada. Na Epopeia, após ser instruído por Utnapishtim, Gilgamesh obtém a planta que lhe daria acesso à vida eterna. Todavia, ao parar para se banhar em um poço, o herói perde o vegetal, que é roubado por uma serpente. No relato bíblico, a árvore do conhecimento do bem e do mal e a árvore da vida representam a tarefa da escolha. Ambas demonstram que o ser humano não obteve a vida eterna porque assim ele o escolheu. Essa diferença é bastante considerável no que tange a toda teologia que é feita após a transgressão. À pessoa humana o Deus bíblico deu a oportunidade de escolha do destino, mas ela escolheu errado. Agora não poderá jamais escapar da tarefa de escolher os rumos de sua jornada.

Outro ponto crucial de distanciamento entre as duas narrativas é o envolvimento da divindade com os seres humanos no momento posterior à

transgressão. Na narrativa da Epopeia, apesar de não haver nenhum momento especial de transgressão como há no relato bíblico, na ocasião do dilúvio, os deuses não se agradaram de saber que houve pessoas que se livraram do extermínio. Quando falhou a procura pela vida eterna, não permaneceu relação nenhuma entre as divindades e Gilgamesh. Pelo contrário, após essa “derrota”, o rei retorna a Uruk e encerra seus dias.

Aqui vale a pena recordar aquilo que já afirmamos. Ao descobrir que o primeiro casal humano havia transgredido a ordem dada, ainda que tenha realizado o julgamento, o próprio YHWH é quem se envolve na confecção de vestes para demonstrar cuidado e preparação para a vida fora do ambiente que ele havia criado para comportar o casal. Essa relação de cuidado e preocupação não é encontrada na Epopeia. Isso demonstra que a divindade bíblica desempenhava um papel totalmente diferente no imaginário dos produtores do texto hebraico.

Dessa forma, algumas perspectivas são plausíveis. Credo que, com todo o conhecimento apresentado, conseguimos responder à pergunta que orientou a pesquisa, percebemos as contribuições que esse trabalho pode oferecer, não apenas ao ambiente acadêmico, mas também ao contexto social e eclesial.

Quanto ao ambiente acadêmico, notamos a importância de estudar esse “lugar” histórico de forma específica. Na busca por bibliografias, durante a produção textual, verificou-se a ausência de pesquisas que se ocupem de analisar o momento imediatamente posterior à transgressão do primeiro casal humano. De modo semelhante, percebeu-se o difícil acesso a pesquisas que aprofundem análises comparativas entre o relato bíblico e os demais relatos mesopotâmicos.

Conforme já afirmamos, muito se escreveu sobre o dilúvio ou o momento da criação na Bíblia Hebraica e no âmbito literário do Antigo Oriente Próximo (vide, por exemplo, o mito babilônico *Enuma Elish*). Parece haver, contudo, pouca pesquisa que se debruce sobre os temas míticos da transgressão humana e do favorecimento divino. Nesse sentido, acreditamos que este trabalho possa ser uma provocação.

No que tange ao ambiente social, antes de tudo, este exercício comparativo traz respeito. Respeito ao perceber que, diferentemente do que se imagina, a Bíblia não é a progenitora de muitos dos conceitos que ali são apresentados. Essa relação de influência deve gerar na sociedade, principalmente nos grupos cristãos, o respeito pelas demais religiões e culturas.



Ao considerarmos as disputas históricas, sociais e literárias durante o processo de composição dos textos, somos desafiados e desafiadas a recuperar a humildade de entender que nenhuma sociedade é uma ilha. No que se refere a outros grupamentos humanos, uma sociedade tanto exerce quanto sofre influência. Nesse sentido, suas literaturas, práticas, ritos e mitos buscam responder a demandas específicas, sejam internas ou externas. Assim também foi no caso dos relatos bíblicos.

Por fim, porém não menos importante, no tocante ao ambiente eclesiástico, a relação da narrativa com a fé é inegável. Nesse ambiente, a crença comum ganha corpo e não apenas pode, como também deve ter cada vez mais fundamentadas suas bases. A crença nessa divindade que se ocupa com sua criação de forma relacional, que difere das demais por se envolver diretamente com suas criaturas, fortalece a fé e traz repouso.

Mesmo que a condição humana seja a da mortalidade, essa fé pode confiar. Confiar na possibilidade de que, ainda hoje, é possível tornar a encontrar Deus, seja na viração do dia, seja em qualquer lugar e momento, pois ele se faz disponível para ser encontrado, agora não mais fora, mas dentro de nossos corações.

A benevolência que YHWH mostra no momento imediatamente posterior à transgressão do primeiro casal humano reverbera até as experiências religiosas atuais. O gesto divino ecoa como esperança de que todas as pessoas poderão continuar a viver suas vidas, efetuar seus trabalhos, gerar suas proles, não obstante as falhas, os erros que eventualmente venham a cometer.

Diferentemente do que se poderia esperar, o que se vê acontecer no Éden é que a divindade não apenas volta ao jardim, mas também chama pelo homem e pela mulher. Em razão disso, é que deve permanecer ressoando para todas e todos a esperança de que é possível continuar a viver a vida, nunca esquecendo a gratidão por essa dádiva, a dádiva de estar viva, de estar vivo, aqui e agora.



## REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA — TRADUÇÃO ECUMÊNICA. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- A BÍBLIA ANOTADA. Texto bíblico: Versão Almeida, Revista e Atualizada, com introdução, esboço, referências laterais e notas por Charles Caldwell Ryrie. Tradução de Carlos Oswaldo Cardoso Pinto. São Paulo: Mundo Cristão, 1994.
- ABUSCH, Tzvi. Foreword. In: TIGAY, Jeffrey H. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers, 2002. p. xi-xii.
- A EPOPEIA de Gilgamesh. Tradução realizada a partir da versão inglesa estabelecida por N. K. Sandars por Carlos Daudt de Oliveira. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- ALMEIDA, Isabel Cristina Gomes de. *A construção da figura da Inanna/Ištar na Mesopotâmia: IV-II milênios a.C.* 2015. Tese (Doutorado) — Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2015. Disponível em: <<https://run.unl.pt/handle/10362/16014>>. Acesso em: 12 out. 2022.
- ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução Hermenêutica ao Antigo Testamento*. Tradução de Mônica Malschitzky. São Leopoldo, RS: Sinodal/EST, 2015.
- APÓCRIFOS III: os proscritos da Bíblia. Tradução de Maria Helena de Oliveira Triacca. São Paulo: Mercuryo, 1995.
- BAILEY, John A. Initiation and the primal woman in Gilgamesh and Genesis 2-3. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, GA, v. 89, n. 2, p. 137-150, 1970.
- BATISTA, Arnon; BEZERRA, Carlos Alberto. O uso de Gênesis 3.15 em Romanos 16.20: tradições textuais, exegese, desenvolvimentos canônicos e implicações hermenêuticas. *Via Teológica*, Curitiba, v. 22, n. 43, p. 37-75, jun. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.fabapar.com.br/index.php/vt/article/view/227/293>>. Acesso em: 21 jun. 2022.
- BATTO, Bernard F. *In the beginning: essays on creation motifs in the Ancient Near East and the Bible*. University Park, PA: Penn State Press, 2013.
- BÍBLIA DE ESTUDO PALAVRAS-CHAVE: Hebraico e Grego. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOTTÉRO, Jean. *No começo eram os deuses*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- CALDAS MOURA, Ozeas. Leis Mosaicas: Plagiadas do Código de Hamurabi? *Hermenêutica*, Cachoeira, BA, v. 6, p. 19-26, 2006. Disponível em:

<<https://adventista.emnuvens.com.br/hermeneutica/article/view/199>>. Acesso em: 29 ago. 2022.

CARVALHO, Tiago Samuel Lopes. O papel da Teologia na criação do conceito de realeza no Egito e na Mesopotâmia. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, III, 2016, São Leopoldo, RS. Resumo. São Leopoldo, RS: Faculdades EST, 2016. Disponível em: <<http://eventos.est.edu.br/index.php/congresso/3/paper/view/308>>. Acesso em: 22 out. 2022.

CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. 12. ed. São Paulo: Hagnos, 2014. v. 1.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. 12. ed. São Paulo: Hagnos, 2014. v. 2.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. 12. ed. São Paulo: Hagnos, 2014. v. 5.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CUNHA, Wilson de Angelo. The nāḥāš in the Garden of Eden (Gen 2:4b-3:24): Malevolent or Benevolent? *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, ano 25, n. 89, p. 10-26, 2017. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.i89.34441>>. Acesso em: 15 out. 2022.

DALLEY, Stephanie (Ed.). *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. New York, NY: Oxford University Press, 1998.

DE VILLIERS, Gerda. The Epic of Gilgamesh and the Old Testament: parallels beyond the Deluge. *Old Testament Essays*, Pretoria, South Africa, v. 19, n. 1, p. 26-34, 2006. Disponível em: <<https://repository.up.ac.za/handle/2263/3480>>. Acesso em: 12 out. 2022.

DUPLA, Simone Aparecida. Quando os deuses copulavam: a sexualidade da deusa Inanna no Antigo Oriente Próximo. *Temporalidades*, Belo Horizonte, MG, v. 8, n. 2, p. 483-496, mai./ago. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/198461502128>>. Acesso em: 12 out. 2022.

FRANCISCO, Edson de Faria. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012. v. 1.

GARCÍA RECIO, Jesús. Gênesis 1-11 e Mesopotâmia. In: GARCÍA LÓPEZ, Félix (Org.). *O Pentateuco*. Tradução de José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 9-27.

GERSTENBERGER, Erhard S. Dominar ou amar: o relacionamento de homem e mulher no Antigo Testamento. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, RS, v. 23, n. 1, p. 42-56, 1983. Disponível em: <[http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/1283/1237](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1283/1237)>. Acesso em: 21 jun. 2022.

GOFF, Matthew. Adam, the Angels and Eternal Life: Genesis 1-3 in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction. In: XERAVITS, Géza G.; ZSENGELLÉR, József (Eds.). *Studies in the Book of Wisdom*. Leiden, NL; Boston, MA: Brill, 2010. p. 1-22.

GORDON, Robert P. The Ethics of Eden: Truth-Telling in Genesis 2–3. In: DELL, Katharine J. (Ed.). *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*. London, UK: T & T Clark International, 2010. p. 11-33.

HEIDEL, Alexander. *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels: a translation and interpretation of the Gilgamesh Epic and related Babylonian and Assyrian documents*. Second edition. Chicago, IL; London, UK: The University of Chicago Press, 1949.

HUBNER, Manu Marcus. Noção de imortalidade, mortalidade e vida após a morte na bíblia hebraica e em outras literaturas antigas. *Vértices*, São Paulo, n. 17, p. 15-53, 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/vertices/article/view/179034>>. Acesso em: 30 jan. 2023.

\_\_\_\_\_. Um olhar sobre as árvores sagradas na Bíblia Hebraica. *Vértices*, São Paulo, n. 16, p. 15-34, 2014. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/vertices/article/view/179040>>. Acesso em: 12 jan. 2023.

JARDIM, Rafael Peruzzo. A jornada do herói em Gilgamesh. *Letrônica*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 256-265, dez. 2008. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/index>>. Acesso em: 12 out. 2022.

KATZ, Dina. Death they dispensed to mankind: the funerary world of ancient Mesopotamia. *Historiae*, n. 2, p. 55-90, 2005. Disponível em: <[https://www.academia.edu/235218/Death\\_They\\_Dispensed\\_to\\_Mankind\\_The\\_Funerary\\_World\\_of\\_Ancient\\_Mesopotamia](https://www.academia.edu/235218/Death_They_Dispensed_to_Mankind_The_Funerary_World_of_Ancient_Mesopotamia)>. Acesso em: 22 out. 2022.

LASOR, William Sanford et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 1999.

LEICK, Gwendolyn. *Mesopotâmia: a invenção da cidade*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. *Revista Katálisis*, Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 37-45, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/S1414-49802007000300004/5742>>. Acesso em: 13 fev. 2022.

LÍNDEZ, José Vilchez. *Eclesiastes ou Qohélet*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sabedoria e sábios em Israel*. Tradução de José Benedito Alves. São Paulo: Loyola, 1999.

LONGMAN III, Tremper. *Como ler Gênesis*. Tradução de Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2009.

MALDAMÉ, Jean-Michel. *O pecado original: fé cristã, mito e metafísica*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2013.

MATIAS, Antonio Augusto Nogueira. O trabalho à luz da teologia de Santo Agostinho. *Pensar*, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. 257-266, 2014. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3010>>. Acesso em: 14 jun. 2022.

METTINGER, Tryggve N. D. *The Eden Narrative: a literary and religio-historical study of Genesis 2-3*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007.

MIDDLETON, J. Richard. *The liberating image: The imago Dei in Genesis 1*. Ada, MI: Brazos Press, 2005.

MODES, Josemar Valdir. A salvação no Antigo Testamento: fé, e nada além dela, é que torna a mesma uma realidade! *Revista Batista Pioneira*, Ijuí, v. 3, n. 1, p. 35-50, jun. 2014. Disponível em: <<http://revista.batistapioneira.edu.br/index.php/rbp/article/view/45/54>>. Acesso em: 13 jun. 2022.

MOTA-RIBEIRO, Silvana. Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo. In: CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, IV, 2000, Coimbra. Anais... Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 2000. p. 1-26. Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/5357>>. Acesso em: 14 jun. 2022.

NARDONI, Enrique. Género literario y teología de Génesis 2-3. *Revista Bíblica*, Buenos Aires, v. 60, n. 70, p. 65-90, 1998. Disponível em: <[http://www.abargentina.org/revistabiblica/articulos/rb60\\_65.pdf](http://www.abargentina.org/revistabiblica/articulos/rb60_65.pdf)>. Acesso em: 12 jun. 2022.

PEREIRA, Herbert A. O Significado da “Imago Dei”. *Kéryx Estudos Bíblicos e Teológicos*, 1 mai. 2009. Disponível em: <<https://keryx.com.br/files/O-SIGNIFICADO-DA-IMAGO-DEI.pdf>>. Acesso em: 13 jun. 2022.

PORTES, Paulo de Lima. Gênesis 2-3 e Seu Averso: Uma Abordagem Antropológica. *Oracula*, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 3, p. 1-14, 2006. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/view/5908/4779>>. Acesso em: 14 jun. 2022.

PRIEST, John F. Mito e sonho na Escritura Hebraica. In: CAMPBELL, Joseph (Org.). *Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea*. Tradução

de Angela Lobo de Andrade e Bali Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001. p. 50-69.

RAULINO, Berenice. Gilgamesh: a busca da imortalidade. *Sala Preta*, São Paulo, v. 8, p. 81-87, 2008. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57354/60336>>. Acesso em: 29 ago. 2022.

RAVASI, Gianfranco. Comentarios hermenéuticos a Génesis 2-3. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v. 34, n. 136, p. 313-320, 1995.

SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos; CONTADOR, Ana Letícia; CRESCENCIO, Aniele Almeida. Representações do espaço da cidade na Epopeia de Gilgamesh: a Uruk das grandes muralhas. *Revista Sapiência*, Iporá, GO, v. 1, n. 2, p. 115-129, 2012. Disponível em: <<https://www.revista.ueg.br/index.php/sapiencia/article/view/2692>>. Acesso em: 29 ago. 2022.

SANTOS, Marco Pais Neves dos. O conceito de morte para o homem mesopotâmico na Epopeia de Gilgamesh. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, SC, v. 48, n. 1, p. 108-123, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacf/article/view/2178-4582.2014v48n1p108>>. Acesso em: 22 out. 2022.

SANTOS, Rúben Aguilar dos. O gênesis em documentos mesopotâmicos. *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, v. 2, n. 2, p. 28-32, 2006. p. 30. Disponível em: <<https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/292>>. Acesso em: 22 nov. 2022.

SCHIAVO, Luigi. El mito de fundación del judaísmo: lectura intercultural de Gn 1-3. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito, n. 82, p. 85-102, 2020. Disponível em: <<https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/82.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2022.

SILVA, Christiane Tavares Ferreira da. *A serpente na narrativa de Gênesis 3: interpretações e tradições judaicas na Antiguidade*. 2021. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos e Árabes, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-13072021-182315/pt-br.php>>. Acesso em: 15 out. 2022.

SILVA, Robson Barbosa. O papel cocriador do ser humano enquanto Imago Dei e homem e mulher segundo o testemunho bíblico. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, RS, v. 45, n. 2, p. 158-166, jul./dez. 2019. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/3060>>. Acesso em: 12 out. 2022.

SCHMITT, Flavio. MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO:: UM OLHAR EM PERSPECTIVA. *Estudos Teológicos*, v. 59, n. 2, p. 325-339, 2019. Disponível em: <http://revistas.est.edu.br/index.php/ET/article/view/265/215>. Acesso em: 14 jun. 2023.

SIN-LÉQUI-UNNÍNNI. *Ele que o abismo viu: epopeia de Gilgámesh*. Tradução do Acádio, introdução e comentários de Jacyntho Lins Brandão. 6. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SKA, Jean-Louis. *O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação; aspectos literários e teológicos*. Tradução de Jaime A. Clasen e Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2016.

STOL, Marten. *Women in the Ancient Near East*. Translated by Helen and Mervyn Richardson. Boston, MA; Berlin: Walter de Gruyter, 2016.

TIGAY, Jeffrey H. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers, 2002.

UEHLINGER, Christoph. Gênesis 1–11. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010. p. 144-167.

VASSALLO, Lígia. Introdução: o gênero épico. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *A Narrativa ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 9-22.

VAZ, Armindo dos Santos. A visão das origens em Gen 2,4b-3,24 como coerência temática e unidade literária. *Didaskalia*, Lisboa, v. 24, n. 2, p. 3-172, 1994. Disponível em: <<https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/issue/view/98>>. Acesso em: 29 dez. 2022.

VAZ, Armindo dos Santos. Criação: o presente iluminado pelas origens. *Didaskalia*, Lisboa, v. 45, n. 1, p. 225-248, 2015. Disponível em: <<https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/issue/view/168>>. Acesso em: 12 jun. 2022.

WALTON, John H.; LONGMAN III, Tremper. *O mundo perdido do Dilúvio: teologia, mitologia e o debate sobre os dias que abalaram a Terra*. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2019.

WALTON, John H. *O pensamento do antigo Oriente Próximo e o Antigo Testamento: introdução ao mundo conceitual da Bíblia hebraica*. Tradução de Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2021.

WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR M. *Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico*. Tradução de Adeleir Garcia Esteves, Fabiano Antônio Ferreira e Roberto Alves. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WALTON, John; MATTHEWS, Victor; CHAVALAS, Mark. *Comentário Bíblico Atos: Antigo Testamento*. Tradução de Noemi Valéria Altoé. Belo Horizonte, MG: Editora Atos, 2003.

WESTERMANN, Claus. *O Livro de Gênesis: um comentário exegético-teológico*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2013.



WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 5. ed. São Leopoldo, RS: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2007.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. Tradução de Antônio Steffen. São Paulo: Loyola, 1975.

ZAR·'Ä·KÄ. In: BÍBLIA: Português. Concordância Exaustiva de Strong. Disponível em: <[https://bibliaportugues.com/hebrew/zaracha\\_2233.htm](https://bibliaportugues.com/hebrew/zaracha_2233.htm)>. Acesso em: 21 de jun. de 2022.

\_\_\_\_\_. Onde abundou o pecado superabundou a graça. *Didaskalia*, Lisboa, v. 46, n. 2, p. 179-206, 2016. Disponível em: <<https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/article/view/3249>>. Acesso em: 14 jun. 2022.