



## A tradição das origens: revisões na teoria de Gunkel e a antiguidade da narrativa da criação

### *The tradition of origins: revisions on Gunkel's theory and the antiquity of the creation narrative*

Vanderlei Dorneles\*

**Resumo:** A tese de Herman Gunkel, no final do século 19, de que o relato das origens em Gênesis deriva do mito babilônico Enuma Elish, exerceu grande influência com o paradigma da criação por meio de conflito com o caos. No entanto, a ampliação do conhecimento acerca das antigas narrativas da criação e a decifração dos textos míticos de Ras Shamrah possibilitaram uma nova percepção acerca da relação entre o texto de Gênesis e o mito babilônico. Por outro lado, diversos estudos dos últimos anos abriram novas perspectivas na compreensão da natureza dos textos de combate e de criação. Além disso, a ocorrência de mitos da criação em diferentes culturas sugere que uma tradição pré-histórica da criação pode ter alimentado essa rede de textos míticos. Este artigo analisa essas tendências no estudo das narrativas míticas das origens, bem como a possibilidade de o relato de Gênesis ser o depósito de uma tradição que aponta para a alta Antiguidade. O fenômeno da reprodução das narrativas míticas no mundo antigo é, então, analisado à luz da teoria das relações entre as culturas segundo a semiótica da cultura.

**Palavras-Chave:** Criação; Gunkel; Gênesis; antiguidade; reprodução textual.

**Abstract:** Herman Gunkel's thesis, at the end of the 19th century, that the Genesis account of the origins derives from the Babylonian myth Enuma Elish had a great influence with the paradigm of creation through conflict with the chaos. However, the expansion of knowledge about the ancient creation narratives and the deciphering of the mythical texts from Ras Shamrah allowed a new perception about the relationship between the text of Genesis and the Babylonian myth. On the other hand, several studies in recent years have opened up new perspectives for the understanding of the nature of combat and creation texts. Furthermore, the occurrence of creation myths in different cultures suggests that a prehistoric tradition of creation may have fed this network of mythical texts. This article analyzes these trends in the study of the mythical narratives of the origins as well as the possibility that the Genesis account may be the deposit of a tradition that points to high antiquity. The phenomenon of reproduction of the mythical narrative in the ancient world is, finally, analyzed in the light of the theory of the relations among cultures according to Semiotics of Culture.

**Keywords:** Creation; Gunkel; Genesis; antiquity; textual reproduction.

## Introdução

Ao longo do século 20, as conexões narrativas e linguísticas entre o relato da criação em Gênesis e o mito babilônico Enuma Elish foram consideradas como evidências de que os judeus tinham aprendido esta tradição durante o cativeiro em Babilônia, no

---

\* Doutor em Comunicação e Artes (USP, São Paulo-SP). Doutor em Ciências da Religião (UMESP, São Bernardo do Campo-SP). Docente e coordenador da Faculdade de Teologia do UNASP (São Paulo-SP). ORCID: 0000-0001-8147-4838 – contato: [vanderlei.dorneles@unasp.edu.br](mailto:vanderlei.dorneles@unasp.edu.br)

6º século AEC. Desde o trabalho de Herman Gunkel, publicado em 1895, diversos pesquisadores mantiveram essa visão. A descoberta e decifração dos textos de Ugarit, no entanto, abriram novas perspectivas para o entendimento tanto da relação entre os dois textos tradicionais quanto da própria natureza das narrativas em si mesmas.

As semelhanças entre Gênesis 1 e Enuma Elish atestam uma aproximação entre as duas tradições. Em ambos os textos, as águas são divididas em partes e colocadas acima, no céu, e embaixo, na terra. Ambas as narrativas falam da criação da terra seca, da humanidade, do sol, lua e das estrelas. Porém, ao passo que Enuma Elish começa com a criação dos deuses, Gênesis assume que Deus existe externamente. O deus babilônico Marduk tem de enfrentar a violência das forças caóticas incorporadas no monstro Tiamat. Em Gênesis, porém, o caos (sem forma e vazio) se torna naquilo que Deus deseja em face de apenas uma palavra de comando. As semelhanças apontam para uma memória narrativa preservada, ao passo que as diferenças sugerem processos de tradução e adaptação.

Estudos mais recentes destacam a repercussão de textos tradicionais mais antigos no épico babilônico, ao mesmo tempo que uma inumerável quantidade de mitos de criação em diversas culturas antigas traz novos desafios à tese de Gunkel.

O objetivo deste artigo é analisar as evidências que têm provocado uma revisão das teses de Gunkel, ao mesmo tempo em que considera a perspectiva de uma origem remota na alta Antiguidade para a tradição da criação depositada no Gênesis. A abordagem se fundamenta na concepção das relações entre as culturas através de seus textos, conforme o entendimento da semiótica da cultura, de origem russa. Esse referencial teórico é aplicado à discussão ao final do artigo com a intenção de sugerir uma nova perspectiva no entendimento das relações entre as culturas antigas, principalmente a judaica e a babilônica.

## Derivação babilônica de Gênesis 1

Em 1895, o erudito alemão Hermann Gunkel (2006) publicou seu estudo do relato da criação em Gênesis 1, comparando-o com o mito babilônico Enuma Elish. Ele defendeu que o relato bíblico era derivado dessa narrativa, e isso abriu espaço para uma corrente de estudos acerca da narrativa bíblica das origens. Sua tese principal a era de que os dois relatos mantêm a ideia da criação por uma entidade divina em combate com o caos. Além disso, ele também analisou as implicações escatológicas de Gênesis 1 em conexão com Apocalipse 12, que narra a queda do dragão caótico frente ao messias descendente da mulher primordial. Por isso, seu trabalho em alemão foi intitulado como *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (“Criação e caos no início e no fim do tempo”). Trata-se de “um dos mais importantes trabalhos do grande pioneiro da crítica da forma e da tradição cuja influência, de alguma maneira, tem moldado profundamente os estudos bíblicos no tempo presente” (Anderson, 1998, p. 15).

No final do século 19, havia grande interesse pelo relato de Gênesis 1 em face da descoberta do mito babilônico Enuma Elish. Nesse contexto, Gunkel (2006, pp. 3-4)

afirma que circulavam opiniões diversas acerca do relato israelita, e a hipótese da origem babilônica já era discutida. O “considerável dissenso” dizia respeito a quando teria ocorrido a “adoção” do material babilônico por parte dos israelitas. Entre as hipóteses, alguns defendiam o tempo do “exílio babilônico”, no 6º século AEC. Outros pensavam que os antigos hebreus tivessem tido contato com o mito babilônico “em sua morada original em Ur dos caldeus”, a ideia mais difundida.

Assim, Gunkel trabalhava em uma “longa tradição de interpretação bíblica de Gênesis 1, bem como no mais imediato debate acadêmico acerca de sua relação com Enuma Elish” (Watson, 2005, p. 16). Nesses estudos, a presença do elemento do caos no relato da criação em Gênesis 1, mais precisamente no chamado “relato Sacerdotal [P]” de forma variada tinha sido, por séculos, assumida, negada ou mesmo reformulada, mas nunca ignorada. Nos estudos comparativos entre os relatos da criação, o caos já denotava não meramente a “matéria sem forma da qual o cosmos foi formado”, mas “o mar, ou o monstro marinho, o oponente de Deus” (ibid, p. 16). Nessa linha de pensamento, um “padrão básico” para o tema da criação bíblica já estava definido em termos de criação a partir da “ordenação do caos” (Tsumura, 2005, p. 1).

Nesse contexto, Gunkel defendeu o background babilônico para Gênesis 1 a partir da ideia de que a palavra *tehom* (“abismo”, Gn 1:2) era derivada diretamente do nome de “Tiamat”, a deusa do oceano primordial, em Enuma Elish. Em sua análise das narrativas envolvendo a linguagem da criação em Jó, Salmos, Jeremias e Isaías, Gunkel (2006, pp. 38-39) concluiu que “todas essas descrições mais ou menos claramente supõem que a criação foi precedida por uma sujeição do mar por parte de Yahweh”. Além disso, as forças hostis nomeadas pelo “mar” encontram sua personificação no “Leviatã de múltiplas cabeças” (ibid., p. 63; cf. Gn 1:2; Sl 74:13-14; Is 27:1). Ao longo do século 20, muitos estudiosos da Bíblia hebraica assumiram essa aproximação entre os dois relatos (ver Tsumura, 2005, p. 36; Watson, 2005, p. 1).

Nessa linha de estudo, Childs (1985, pp. 223-224) defende um background mitológico para as passagens dos escritos judaicos e dos profetas acerca da criação por confronto com o caos. Para ele, Gênesis 1:2 descreve “o mistério de uma ameaça primordial contra a criação, uma ameaça não criada, sem forma e vazia”. Dessa forma, a criação seria precedida pela presença e ação de um elemento caótico primordial, cuja derrota se apresenta como condição para a criação (Childs, 1985, p. 42).

A tese de Gunkel desde 1895 produziu certo consenso entre os eruditos acerca da criação por meio da vitória sobre o caos. No entanto, após a decodificação dos mitos ugaríticos de Baal, descobertos em Ras Shamrah, “esta posição tem sido modificada o suficiente para se admitir uma mais imediata derivação cananeia dos temas israelitas” (Watson, 2005, p. 1). Nesse caso, o relato de Gênesis é visto como mediado pelos textos de Canaã (Ugarit), o que abriu novas perspectivas para o entendimento da origem de Gênesis 1. Contudo, conforme se argumenta neste artigo, a antiguidade remota da tradição israelita da criação já estava sugerido no trabalho do próprio Gunkel. Além disso, a ampla difusão da narrativa arquetípica das origens desafia a tese de derivação ou cópia e demanda novas perspectivas.

## As evidências de Ras Shamrah

No final do século 19, Gunkel e os estudiosos de Gênesis 1 tinham uma “única evidência comparativa” disponível para o tema da criação. Contudo, no século 20, a descoberta da antiga cidade de Ugarit trouxe à luz um novo “corpo de material e evidências literárias” com muito mais afinidade textual e linguística com a tradição bíblica (Ballentine, 2015, p. 17).

Nessa região canaanita, os arqueólogos descobriram os restos da metrópole de Ugarit, que existiu até por cerca de 1200 AEC, situada na costa da Síria oposta à mediterrânea ilha de Chipre. Um vasto conjunto de mitos ugaríticos data desse período (Gilmore, 2003, p. 33). O sítio arqueológico de Ras Shamrah foi descoberto em 1928, casualmente, por um árabe que, ao trabalhar a terra, encontrou pequenos vasos bem preservados. O local foi explorado a partir de 1929 por arqueólogos franceses em 11 campanhas de 1929 a 1939, os quais descobriram, sob as ruínas, a antiga cidade de Ugarit, conhecida desde os relatos babilônicos, hititas e egípcios (Gibson, 1977, p. 1).

Desde o início das escavações, para surpresa dos arqueólogos, a civilização canaanita foi trazida à luz. Inúmeros documentos foram encontrados, principalmente na biblioteca anexa ao templo de Baal e à tumba do palácio onde se guardavam os arquivos reais. Os materiais produzidos em tabletas são de conteúdo variado, incluindo textos poéticos mitológicos e religiosos, como listas de deuses e oferendas. Há também documentos comerciais e administrativos, cartas oficiais e particulares. Os textos foram escritos em acadiano, hurrita e sumeriano, bem como em língua ugarítica. Todo esse material foi descoberto em um “nível datado dos séculos 16 a 20 AEC” (Gibson, 1977, p. 1).

Os textos mitológicos de Ras Shamrah retratam um “dramático conflito” entre Baal, o deus da tempestade “manifestado em trovões, raios e violenta saraiva”, e um poderoso inimigo conhecido como Yam (“mar”) ou Nahar (“rio”) (Anderson, 1998, p. 24). Como uma divindade da chuva e do vento, Baal não era o líder dos deuses, posição atribuída a El, o criador do mundo e da humanidade. No entanto, ele era a divindade mais diretamente ligada à vida diária. “Era Baal que mantinha na baía as águas revoltas do caos que circundavam o mundo deles” (Gibson, 1977, p. 6).

Por outro lado, nas narrativas canaanitas de Ugarit, o monstro Yam, a exemplo da Tiamat babilônica, “era também um espírito das águas e refletia a natureza não governada e tempestuosa do mar”. Hediondo e mal, Yam é uma “serpente sinuosa”, um “dragão” e, ainda, um “tirano com sete cabeças” (Gilmore, 2003, p. 33). Por sua vez, os textos retratam Baal como um bravo e vigoroso guerreiro, o mais poderoso dos heróis canaanitas. Baal gaba-se do grande feito de derrotar Yam: “Não destruí eu a Yam...? Eu destruí a serpente sinuosa, o tirano de sete cabeças” (Korpel, Moor, 2017, p. 11).

Curiosamente, a longa narrativa do conflito de Baal contra Yam ou Leviatã está ligada ao “mito fundador do templo de Baal, em Ugarit” (Gibson, 1977, p. 14). A exemplo do templo de Salomão, no monte Sião (1Rs 5, 6; 2Cr 2, 3), o templo de Baal é feito de “cedro do Líbano” (cf. Is 4:1-4; 1Rs 8:27-30). Além disso, esse templo é também concebido a partir de um tipo análogo ou a contraparte de uma grande casa celestial (cf. Êx 25:9). Esse aspecto do mito de Baal também o encadeia textualmente com as narrativas sumerianas, em que o guerreiro Ningirsu deve derrotar o dragão Leviatã de

sete cabeças para edificar seu templo. O cilindro de Tell Asmar, datado de 2200 AEC, mostra um designer projetando o templo de Ningirsu, enquanto o herói derrota o monstro caótico (ver Imagem 2; Barker, 2014, p. 137).

O mito canaanita retrata “Baal em pé sobre o corpo serpentino de Yam, ferindo-o com sua lança emissora de raios”, o que não deixa dúvida acerca da relação textual e imagética com a narrativa de Enuma Elish, e também com o cilindro de Tell Asmar, nos quais o aspecto sangrento da luta corporal é igualmente destacado (Korpel, Moor, 2017, p. 13). Após a batalha com Yam, Baal vai “habitar no templo/palácio construído para ele em celebração de sua vitória sobre as forças caóticas” (Middleton, 2004, p. 343). Isso se entrecruza com as batalhas de Yahweh na Bíblia hebraica, após as quais ele também repousa em seu templo (Sl 132:5; Is 66:1; Zc 2:13). Além das semelhanças filológicas dos nomes, o Leviatã de Isaías 27:1 e o Lotan no mito de Baal são ambos descritos como uma serpente “veloz” e “sinuosa”, que são “cognatos” ugaríticos e hebraicos (ibid., p. 344). Esses aspectos evidenciam um claro encadeamento textual e linguístico entre essas narrativas antigas israelita e canaanita.

Em vista das relações narrativas e linguísticas evidenciadas pelos textos de Ras Shamrah, o monstro Yam apresenta-se como a contraparte ugarítica da babilônica Tiamat, e do monstro bíblico Yam (Sl 74:13) e Leviatã (Sl 74:14), ou, simplesmente, “dragão” (tannin, Sl 74:13). O mito de Baal é, sem dúvida, o mais próximo ao texto bíblico em tempo e espaço, dentre todos os antigos mitos de combate (Angel, 2014, p. 5). Por influência egípcia, o Leviatã veio a ser retratado também como um “crocodilo” (cf. Jó 40:25-41:26), mas “a ideia de uma serpente marinha de múltiplas cabeças é mais original” (Dekker, 2017, p. 22).

Essas evidências, de fato, redefinem a tese original de Gunkel. Além disso, o entrecruzamento narrativo, textual e linguístico entre esses relatos míticos sugere um período mais remoto para o surgimento da narrativa das origens. Além disso, o próprio Enuma Elish ecoa outras tradições mesopotâmicas mais antigas. É dado por certo que o mito babilônico reflete a mitologia sumeriana de Ninurta (de 2200 AEC; Barker, 2014), sendo “Marduk representado como uma espécie de Ninurta redivivo” (Tsumura, 2005, p. 39).

### Mitos dinásticos e linguagem da criação

Além das questões sobre a origem das narrativas babilônica e israelita, o tema do conflito com o caos também tem sido objeto de debates e revisões.

Em tese defendida na Universidade de Oxford, Rebecca Watson (2005, p. 1) analisou os relatos de criação envolvendo o caos na Bíblia hebraica e concluiu que “em muitos casos a visão tradicional acerca desses textos precisa de reavaliação”. Ela afirma que a ideia de Gunkel, de que a “vitória sobre o caos” resulta em criação, não se sustenta quando comparada aos “paradigmas babilônicos, ugaríticos e bíblicos”. Além disso, Enuma Elish “não é um paradigma para os mitos de criação do antigo Oriente Médio”. Esse mito, na verdade, representa “uma fusão de diversos mitos mais antigos, com o propósito de glorificar Marduk”, que deve representar um monarca caldeu (ibid., p. 19). Nesse caso, a narrativa não seria cosmogônica, mas de manutenção de uma ordem política.

É notável que o cilindro de Tell Asmar, que retrata Ninurta/Ningirsu em combate com o Leviatã, é mais de mil anos mais antigo do que a versão assíria mais antiga de Enuma Elish (ver Imagem 2; Batto, 1992, p. 35). Além disso, o tema da criação ocupa uma pequena parte do épico babilônico, o que questiona sua leitura como texto de criação. Além disso, nos mitos babilônicos, “monstros marinhos são representados dentro do tempo histórico e, às vezes, como seres criados em vez de adversários dos deuses” (Watson, 2005, p. 20).

Dessa forma, a natureza da narrativa de Enuma Elish também pode ter sido mal compreendida. Diversas narrativas da Ásia oriental antiga descrevem combates entre “um guerreiro deus e um inimigo”, frequentemente representado pela figura do “mar ou o dragão do mar”, nos quais “o guerreiro deus é vitorioso e ascende ao reinado”. Desta forma, esses mitos tinham o objetivo de validar “instituições sociais e políticas” (Ballentine, 2015, p. 1, 3). Nesse caso, a vitória de Marduk sobre Tiamat deve retratar “a ordem mundial da repentina ascensão da Babilônia ao poder no sul da Mesopotâmia, na segunda metade do 2º milênio AEC”. Além disso, muito provavelmente “o ciclo de Baal reflita tensões e lutas nos reinos políticos na cidade canaanita de Ugarit” (Bekum et al., 2017, p. xxvii).

Por sua vez, os textos bíblicos sobre o mar e o caos projetam um “quadro de grande diversidade” em que oceanos, abismos, dragões e serpentes são “entidades distintas”, por meio das quais se retratam quadros de “teofania, criação, êxodo, conquista e morte”, um “espectro da experiência humana, individual, nacional ou universal” (Watson, 2005, p. 3).

A exemplo dos textos bíblicos envolvendo o caos, as vitórias consecutivas de Baal não resultam em criação; “em nenhum caso, atos de criação estão descritos ou implicados” (Watson, 2005, p. 20). A exemplo de Enuma Elish e do cilindro de Tell Asmar, o mito ugarítico de Baal não descreve uma luta contra o caos para a criação do mundo, mas “uma luta pelo controle do mundo e sua organização” por parte de uma dinastia. No Salmo 74:13-14, quando o Leviatã é mencionado em combate com Yahweh, o mundo natural já está pressuposto. Além disso, nas passagens em que a criação cósmica é explicitamente referida, “não há um antecedente Leviatã, nem dragão, nem serpente, nem Raabe” (ibid., p. 22).

O emprego da linguagem de criação, portanto, levou os intérpretes a ver criação em relatos hoje considerados como mitos legitimadores de regimes e períodos dinásticos. Mesmo assim, é digno de nota que, em tais narrativas, essa linguagem funciona como um recurso narrativo legitimador cujo objetivo era enaltecer os poderes e as ordens dinásticas em questão como realizações de deuses ou heróis míticos. Além disso, a linguagem da criação evidencia uma espécie de cosmovisão preservada através dos textos míticos das culturas antigas.

### *Criação sem batalha com o caos*

A ideia do “mar” e do “abismo” como monstros caóticos é central no trabalho de Gunkel. Tiamat e o “abismo” de Gênesis seriam duas entidades afins resistentes à obra

criadora. A compreensão dessas narrativas depende de se identificar o que esses relatos nomeiam com essas figuras.

Nesse contexto, deve-se considerar que eruditos alinhados à visão de Gunkel tomaram a imagética negativa e até destrutiva do conflito com as águas nos textos poéticos do Antigo Testamento como sinais da criação. Contudo, isso resultou de uma incompreensão da natureza dessa imagética, especialmente nos salmos. Mesmo assim, é preciso admitir que as figuras de Raabe e Leviatã (Sl 74:13-14; 89:9-10; Jó 3:8; Is 27:1) evidenciam uma linguagem comum entre os Salmos e Profetas e o relato de Gênesis 1, bem como com os mitos do antigo Mediterrâneo envolvendo o monstro caótico (ver Tsumura, 2005, pp. 191-195; Watson, 2005, pp. 166-168, 186-189).

No entanto, esses textos da Bíblia hebraica são de natureza diferente dos textos de criação. No salmo 74:13-14, por exemplo, a referência às entidades caóticas “mar” (*yam*), “monstros marinhos” (*tannin*) e “crocodilo” (*livyathan*) parece sugerir uma criação por combate. Porém, a relação textual desse salmo com o cântico de Êxodo 15:1-18, que claramente emprega a linguagem cosmológica da criação para falar do confronto de Yahweh com o Faraó, comprova que o salmo não é um texto de criação. Já no texto de criação de Gênesis 1, o elemento do conflito não aparece. Em Gênesis, o mar (*yam*) “não é um adversário de um guerreiro divino”. A relação de Yahweh com o “mar” é diferente da relação de Marduk com Tiamat (Anderson, 1984, p. 5). Nesse caso, o uso da linguagem da criação por parte do cântico do Êxodo e dos Salmos se mostra apenas retórico.

Dessa forma, a exemplo do mito babilônico, os Salmos empregam a linguagem da criação e dos mitos de combate, bastante difundida no mundo do antigo Oriente Médio, ao tratar de um pretendido reino divino através de instituições e poder humanos. Enquanto o salmo 74 apela ao mito de combate em conexão com o templo de Jerusalém que tinha sido destruído, o salmo 89 conecta o mito à dinastia davídica, que estava em crise (Middleton, 2004, p. 345). Por sua vez, o salmo 89 retrata “a fundação da casa de Davi como parte da fundação do mundo exatamente como várias cosmogonias mesopotâmicas listam os reis e templos como coisas criadas no princípio” (Clifford, 1992, p. 63). Quando os salmos empregam a linguagem da criação, o salmista deseja indicar que o povo ou casa em questão é sustentado pela ordem primordial do mundo. Enuma Elish ilustra esse processo de linguagem, especialmente quando se considera sua popularidade no 6º século AEC, no contexto do surgimento do Império Neobabilônico (Middleton, 2004, p. 349).

Contrariamente à visão de que as narrativas míticas têm a violência como um meio para a criação, há relatos míticos de criação sem conflito. Em Mênfis, um grande centro egípcio, desenvolveu-se uma “sofisticada teologia que proclama Ptah, o poder na terra, como uma deidade transcendente que cria por sua palavra” (Anderson, 1998, p. 44). Essa teologia egípcia como parte de uma narrativa mítica da origem é bastante elucidativa na abordagem da questão da natureza das águas ou do abismo em Gênesis 1, porque, neste caso, no Egito, já se narra a origem mítica do mundo sem a presença de um elemento do caos a oferecer resistência ao ato criador. Essa teologia encontra eco no salmo 33:6, 7: “Pela palavra do Senhor os céus e a terra foram feitos, e todo o seu exército pelo sopro da sua boca”, um texto de criação que retoma o relato de Gênesis 1.

Por outro lado, segundo a mitologia egípcia, o deus-sol Re tinha de alcançar uma vitória diária sobre outro tipo de inimigo: o poder das trevas simbolizado pela serpente Apophis. Cada amanhecer, então, era um novo sinal do triunfo do sol sobre os poderes das trevas” (Anderson, 1998, p. 46). Além disso, no Egito de Ramsés, o ambíguo deus Seth era uma divindade semelhante ao cananita Baal, e Seth era visto como “o herói que derrota a grande serpente toda noite” (Korpel, Moor, 2017, p. 12). Essa vitória, no entanto, não era uma atividade criadora, senão mantenedora de uma ordem criada.

A narrativa da criação em Gênesis destaca alguns elementos contraditórios aos mitos de combate. Primeiro, o oceano primordial (*tehom*) não é retratado como um inimigo, não representa ameaça nem resiste à ação criadora. De fato, Gênesis 1 inclui os “dragões” (*tanninim*) como parte da criação (Gn 1:21). Além disso, há um contraste entre o ritmo fácil e fluente da criação em Gênesis 1 com a luta sangrenta que Marduk enfrenta em Enuma Elish. O tempo verbal hebraico jussivo, não imperativo, para as falas de Deus, evidencia esse ritmo. Além disso, a avaliação “muito bom” (*tov me’od*), ao final, revela o total estado de placidez e satisfação. “Deus é retratado nesse relato não como um guerreiro [em exaustão, como Marduk], mas como um artesão ou artista” (Middleton, 2004, pp. 352-253).

Em vista disso, uma distinção se evidencia entre os relatos de criação sem elementos resistentes, como na mitologia egípcia de Ptah e na tradição de Israel em Gênesis 1, e os mitos de combate com o monstro do caos, como em alguns salmos e nas narrativas mitológicas, cujo contexto político se apresenta evidente, a exemplo do Cilindro de Tell Asmar e Enuma Elish. Isso distingue a narrativa de Gênesis como o depósito de uma antiga tradição das origens.

## Narrativas da criação nas culturas antigas

Conforme visto, o conhecimento da cultura do antigo Oriente Médio tem se ampliado e tornado possível uma atualização, senão revisão da compreensão tradicional acerca das tradições de criação da antiga Mesopotâmia. Entretanto, Gunkel não afirma que Israel copiou “servilmente” as tradições babilônicas, mas que “transformou o que emprestou ao batizar isso em sua própria fé”, e em suas tradições ancestrais (Anderson, 1998, p. 26). Na verdade, Gunkel assume que alguns aspectos da tradição israelita eram prévios ao cativo babilônico.

Sobre os textos míticos, Gunkel (1984, p. 25) defende que “o pesquisador deve fazer a delicada distinção entre a presente forma da narrativa e sua pré-história”. Notoriamente, Gunkel (2006, p. 26) afirma haver “amplo espaço para se apoiar a ideia de uma pré-história para Genesis 1”, anterior naturalmente ao cativo babilônico. Ele argumenta que “cosmogonias tais como a registrada em Gênesis nunca são produto de um indivíduo isolado. Elas sempre têm uma base na tradição”. Nessa linha, o pensador alemão sugeriu a origem remota de certos aspectos da tradição das origens, como a instituição do sábado, como um tipo de memória da criação. Ele (1984, p. 30) afirma que o arranjo literário dos atos de criação em seis dias (Gn 1) e a narrativa da instituição do sábado no sétimo dia (Gn 2), que é amarrado neste esquema, eram considerados como “relativamente posteriores”.

E alguns iam tão longe que acreditavam que “este padrão do sétimo dia foi secundariamente introduzido no P [relato tardio]”. No entanto, Gunkel (1984, p. 31) pondera que

O sábado era certamente uma instituição antiga em Israel, e a questão acerca da origem da sacralidade desse dia pode ser, na verdade, bem antiga. Além disso, a visão de que Deus talvez não somente tenha instituído o sábado por um mandamento, mas que foi o próprio Deus que celebrou este dia no princípio do mundo, certamente nos leva à alta Antiguidade. A noção antropomórfica de que Deus descansou após completar seu trabalho, uma ideia que se encaixa pobremente na visão do judaísmo, não poderia ter sido inventada por P [relato tardio]. Essa ideia deve ter existido já em tradição mais antiga. À luz disso, não há espaço para considerar como pós-exílica a passagem de Êxodo 20:11, em que a instituição do sábado no tempo da criação é assumida. ... A partir disso, segue-se que Genesis 1 não é a composição livre de um autor, mas em vez disso ele é o depósito de uma tradição. Além disso, esta tradição deve estender-se à alta antiguidade.

Com isso, o próprio Gunkel concluiu ser “bastante improvável” que a tradição contida em Gênesis 1 tenha surgido em Israel, mas na alta Antiguidade. Para ele, “os paralelos de Genesis 1 com cosmogonias de outros povos levam a esta conclusão” (Gunkel, 2006, p. 11), ideia em que ele não estava sozinho.

Nesse contexto, analisando os escritos bíblicos de sabedoria, Gerard von Rad (1984, p. 62) também conclui que a “doutrina da criação” deve ser bastante antiga. Ele considera que, na “crença Yahwista genuína”, a criação não se apresenta como uma “doutrina independente”. Ela aparece “invariavelmente relacionada, e até mesmo subordinada, a considerações soteriológicas”. No entanto, ele enfatiza que isso “não significa que ela seja necessariamente de origem tardia”. Em vez disso, ele defende que a doutrina da criação “era conhecida em Canaã em tempos extremamente primevos, e exerceu um papel importante no culto do período pré-israelita” (ibid., p. 63). Por sua vez, o arqueólogo W. F. Albright igualmente defende uma “pré-literária transmissão oral” da tradição de Gênesis. Segundo ele, “a primitiva história e pré-história de Israel – do período patriarcal até a monarquia – tinha sido em geral confirmada pelas informações arqueológicas históricas da Palestina, Egito, Mesopotâmia e Síria do segundo milênio AEC” (cf. Thompson, 1992, p. 12).

A ideia de uma origem pré-cativeiro babilônico e mesmo pré-histórica para a narrativa das origens, em Gênesis, é igualmente defendida por outros autores. Westermann (1984, p. 97) afirma haver espaço para se acreditar que “as tradições da criação das altas culturas do mundo Mediterrâneo tenham suas raízes em tradições ainda mais antigas, indo de fato até culturas primitivas”. Segundo ele, “a imagem da criação da humanidade do pó ou barro ocorre junto com o tema da doação do sopro de vida em mitos sumerianos e babilônicos, da mesma forma que ocorre em muitas narrativas primitivas da criação”. Além disso, ele destaca que as histórias da criação “estão disseminadas através do mundo todo”, sendo que os temas da criação e do dilúvio podem ser encontrados “nas histórias de tempos primitivos dos povos de todos os continentes”. A conclusão inevitável é de que “a humanidade compartilhou algo comum acerca das histórias dos tempos primordiais” (ibid., p. 98). Nesse contexto, acerca de Gênesis 1:1, Eichrodt (1984, pp. 68-69) propõe ser apropriado seguir a versão da Septuaginta e ler o texto como “uma sentença completa”, “defensável gramaticalmente” em que a palavra “princípio” (*re'shith*) indica um “absoluto princípio temporal”, a qual tem sua contraparte

na palavra “fim” (*'aharith*), conforme a profecia do deutero-Isaías, em que “primeiro” e “último” são justapostos (Is 44:6; 48:12). Esse aspecto gramatical encarece a ideia de Gênesis como o depósito de uma narrativa primordial das origens.

Em sua introdução ao mito de Atrahasis, Dalley (2008, p. 4) afirma que, nessa narrativa, a deusa-mãe Mami, com a ajuda do sábio deus Ea, “criou os seres humanos de barro misturado com o sangue”. Considerando elementos comuns às narrativas e criação, ela conclui que

Essas estórias podem ser explicadas como derivadas de uma narrativa mesopotâmica original, usada em contos de viajantes por dois milênios, ao longo das rotas de grandes caravanas da Ásia Ocidental: traduzida, decorada, e adaptada de acordo com o gosto local para gerar milhares de diferentes versões, umas poucas das quais chegaram até nós (Dalley, 2008, p. 7).

Dessa forma, as narrativas da criação entre os diferentes povos não surgiram de forma independente. Também não se sustentam os argumentos de que determinada cultura copiou ou derivou servilmente suas tradições a partir do contato com outra cultura. Em vez disso, os elementos comuns sugerem que as diversas narrativas compartilham uma linguagem ou cosmovisão mítica original, a qual sofreu variações em seu conteúdo em diferentes contextos nos quais a antiga tradição foi narrada e posteriormente depositada nos textos.

Essas constatações requerem novas perspectivas teóricas para a compreensão do processo de migração e reprodução das narrativas míticas.

### **Semiosfera e migração dos textos da cultura**

O conceito da reprodução dos textos míticos, elaborado pelos pesquisadores da semiótica da cultura, da qual Iuri Lotman é o principal articulador, provê uma perspectiva produtiva na análise das relações entre as antigas narrativas da criação. Os semioticistas da cultura se dedicaram ao estudo das relações e entrecruzamentos entre os sistemas da cultura através de seus textos. Para eles, os textos são mecanismos semióticos dinâmicos capazes de migração e reprodução. Essa escola semiótica não se ocupa dos textos escritos verbais unicamente, mas de todo sistema de signos capaz de comunicar uma mensagem e preservar a memória, entre eles textos narrativos, visuais, artísticos ou rituais.

Para a semiótica, o conjunto dos textos forma o mundo humano em contraste com o mundo da natureza. No entanto, a exemplo da natureza, a cultura também existe e se desenvolve em um espaço físico, igualmente delimitado por fronteiras. Lotman chamou o espaço habitado pelos textos da cultura de “semiosfera”, sendo este seu conceito mais predominante. A ideia de Lotman da cultura como uma multiplicidade de textos capazes de migração e reprodução encontra seu pano de fundo na biosfera, como o espaço da reprodução da vida biológica. Tendo suas bases nas ciências biológicas e exatas, a perspectiva cibernética também abriu os horizontes na conceituação da semiosfera (Gherlone, 2012, p. 298).

Lotman e a escola de Tartu-Moscou, de fato, passaram a encarar a semiosfera como “o habitat”, ou espaço para “a vida dos signos no universo cultural”. A cultura,

nessa perspectiva, é entendida como “um conjunto de textos distintos e de linguagens entrelaçados uns com os outros” em constante processo de modelização e reprodução (Lotman, 1996, pp. 23-24).

Desta forma, ao observar o mundo da cultura com suas expressões artísticas, rituais e narrativas míticas, Lotman (1996, p. 102) enxergou um sistema orgânico e interdependente, “um sistema operante complexo, hierarquicamente organizado”. A cultura, portanto, apresenta-se como “um todo coerente em que cada parte é interdependente das outras” (Gherlone, 2012, p. 284). Compreendidos como partes de um organismo vivo, os textos da cultura migram entre os diferentes povos e regiões do mundo, desde que haja contatos entre os mesmos possibilitados pelas rotas comerciais, olimpíadas e migrações, entre outras.

### *Linguagens secundárias*

O processo migratório e reprodutivo dos textos não se verifica em todo e qualquer texto. Os chamados textos da cultura apresentam uma linguagem secundária em seu sistema de codificação. É essa linguagem de natureza cultural que planta os textos na memória das culturas e os torna fecundos e capazes de migração no tempo e no espaço.

A natureza cultural dos textos evidenciada por sua linguagem secundária ajuda a compreender o processo de migração e reprodução das linguagens e narrativas míticas das origens no mundo antigo. As linguagens secundárias, também chamadas de “sistemas modelizantes” (Lotman, 1978, p. 37), são um tipo de estruturalidade capaz de evidenciar um entrecruzamento entre os textos da cultura.

Lotman (1978, p. 40, 82) considera arte, mitologia e religião como linguagens secundárias e “modelos de realidade”. Portanto, os textos mitológicos e religiosos, como textos da cultura, não só comunicam as crenças de determinados povos, mas articulam modelos de realidade. É por causa dessas características que eles se acham plantados na memória das culturas e são capazes de reprodução e migração.

### *Fronteiras bilíngues*

Para os semioticistas da cultura, a exemplo dos seres vivos na biosfera, os textos também estão organizados em sistemas próprios os quais são delimitados por fronteiras. A noção da espacialidade da cultura levou Lotman a propor que dada cultura só atinge uma identidade quando é capaz de estabelecer uma fronteira entre si mesma e as demais.

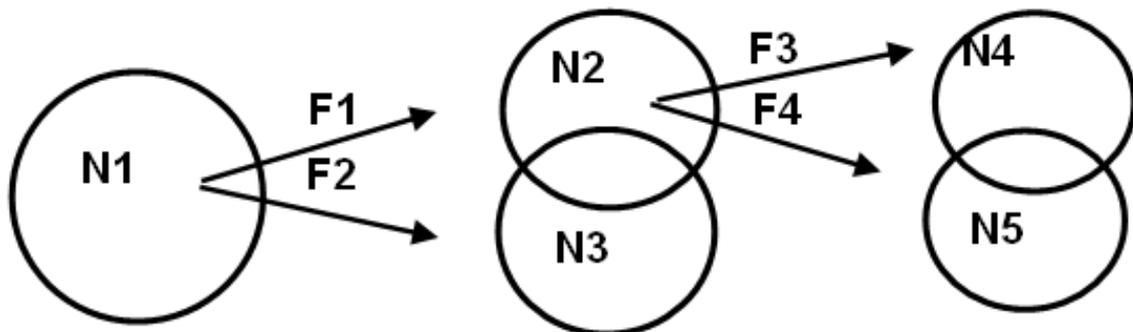
No espaço da semiosfera, as fronteiras definem e demarcam os diferentes sistemas da cultura. No entanto, a exemplo dos limites geográficos entre os estados/nações, as fronteiras servem, ao mesmo tempo, para separar e colocar em contato. Por isso mesmo, a fronteira é uma região de grande “atividade semiótica” porque ali ocorre também o contato entre as culturas (Ramos et al., 2007, p. 35). Nesse contexto, pode-se afirmar que, exatamente na fronteira ou “periferia”, as culturas tendem a ser mais abertas à “tradução”, estando em “contato com o exterior” (Nogueira, 2012, p. 23). Nas periferias ou fronteiras há uma grande produção de textos novos, evidencia-se o sincretismo e a

mescla cultural, porque ali as culturas entram em contato umas com as outras, diferentemente do centro da cultura, onde se distanciam das demais.

Nesse sentido, o mundo antigo apresenta um amplo movimento de migração e reprodução de textos e narrativas míticas devido ao contato entre as culturas através de suas fronteiras, constantemente esgarçadas por vínculos comerciais e políticos, assim como por situações de migrações. Os processos migratórios e reprodutivos das narrativas míticas nas culturas antigas podem esclarecer a presença de elementos arquetípicos, os quais encadeiam e entrecruzam os textos de diferentes culturas. Assim, para Lotman (1996, p. 24), as fronteiras da cultura são “tradutores-filtros bilíngues”, por meio dos quais um texto ou narrativa se traduz ou migra para outra cultura. Nesse processo, a narrativa mítica pode sofrer transformações e reinterpretações, mas preserva seus elementos estruturais.

O processo reprodutivo e migratório dos textos da cultura se representa no Diagrama 1 (a seguir), em que N1 é uma narrativa mítica primária, F1 é uma dada fronteira, e F2 é outra fronteira. Por sua vez, N2 e N3 são narrativas novas, resultantes do processo de tradução e adaptação possibilitado pelos mecanismos bilíngues das fronteiras, e assim por diante.

**Diagrama 1: Reprodução textual.**



**Fonte:** adaptado de Lotman (2000, p. 14-15).

Por meio de tradições orais e mesmo do compartilhamento do imaginário, a narrativa migra através das fronteiras e se reproduz em outra cultura como uma nova narrativa. As narrativas reproduzidas traduzem e adaptam a narrativa primária. Porém, os elementos arquetípicos preservam a memória da cultura e permitem identificar o entrecruzamento entre as diferentes narrativas. Em vista da complexidade desse multifacetado processo de tradução através das fronteiras, a busca por uma história das derivações textuais se mostra pouco produtiva.

### *Narrativas míticas*

Para os semióticos da cultura, os textos religiosos e míticos, assim como os textos artísticos, exercem ampla função modelizadora e são os mais dinâmicos em processos

migratórios e reprodutivos. Nessa linha de abordagem, os textos míticos e religiosos são vistos como instrumentos geradores de um modelo de mundo capaz de explicar a condição humana, o que justifica sua mobilidade entre as culturas. Devido ao fato de não apenas pretender explicar a condição humana, mas também descortinar uma perspectiva para sua solução, “os sistemas sígnicos da religião” apresentam grande capacidade de mobilidade e modelização (Zalizniák et al., 1979, p. 81). Esses textos são portadores de um “sistema próprio de geração de sentido”, pois lidam com os grandes temas da “origem, pertença, relações com o sagrado” e se apresentam como um “sistema de criação (*poiesis*) e conhecimento do mundo” (Nogueira, 2012, p. 9, 10).

Lotman (1996, p. 191, 212) analisou “formas vestigiais” de narrativas mitológicas em obras modernas da literatura universal. Segundo eles, a presença de certos “mitologemas” é verificável na forma de alusões e citações ou paráfrases desses textos antigos nos textos artísticos, principalmente de tipo narrativo. Esses cruzamentos textuais e tais citações não ocorrem de maneira formal, mas por efeito da memória textual narrativa disseminada mesmo nas culturas modernas, distantes das antigas. Esse fenômeno atesta a longevidade e capacidade modelizadora das narrativas míticas através do tempo e das culturas. De fato, o texto mitológico migra por meio das fronteiras de tempo e espaço e se reproduz em textos posteriores como na imagem de um “repolho”, em que “cada folha repete com certas variações todas as demais, e a repetição infinita de um mesmo núcleo de sujeito profundo se enrola num todo aberto a novos crescimentos” (Lotman, 1996, p. 194).

A ampla difusão do imaginário das origens evidencia, nessa perspectiva, um entrecruzamento entre as narrativas antigas tanto canaanita e babilônica quanto judaica, e se apresenta como uma matriz arquetípica sujeita a variações e adaptações próprias dos processos de migração e tradução. Esse entrecruzamento atesta o efeito modelizador de uma narrativa primordial e, ao mesmo tempo, seu processo migratório e reprodutivo.

Meletínski (2002, pp. 157-158) igualmente defende a ideia de uma matriz arquetípica para as narrativas e figuras mitológicas, as quais se desdobram e sofrem variações e contextualizações ao longo de uma cadeia de textos da cultura. Meletínski (2002, p. 39) também considera como arquetípicas as narrativas míticas e religiosas acerca da origem do mundo. Essas narrativas entrecruzadas apontam para narrativas primordiais ou originais, como prototípicas das diversas narrativas da criação tão comuns no mundo antigo. Nessa linha de abordagem, o mito é entendido como “relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial”, que se repete através dos textos da cultura, na medida em que o mundo precisa de um constante reordenar e recosmicizar (Meletínski, 2002, p. 39). Isso explica a recorrência da linguagem da criação em narrativas da manutenção de ordens dinásticas, a exemplo dos mitos de Baal e Marduk e de alguns salmos, os quais, com o emprego retórico desta linguagem, pretendem retratar uma recosmicização do mundo.

## Conclusão

O trabalho de Herman Gunkel, no final do século 19, evidenciou claras aproximações textuais entre o relato de Gênesis 1 e o mito babilônico Enuma Elish. As conexões

linguísticas e narrativas entre as duas tradições foram entendidas como evidência de que Israel havia aprendido a doutrina da criação no cativeiro babilônico. A descoberta dos textos míticos de Ras Shamrah, porém, proporcionou uma nova percepção acerca dessas narrativas. Além disso, um grande número de trabalhos nas décadas recentes tem trazido um mais amplo conhecimento dos textos em si mesmos.

Uma distinção mais clara entre Gênesis 1 e Enuma Elish tem sido atestada a partir da análise da natureza do *tehom* (“abismo”) e do monstro Tiamat. Além disso, outros textos antigos têm atestado um padrão de criação sem a presença de um elemento caótico anterior à criação. Por outro lado, novas abordagens aos textos poéticos bíblicos têm proporcionado uma compreensão dos mesmos como textos de *manutenção* de uma ordem *criada*, seja cósmica ou dinástica, ligados a claros contextos políticos e étnicos.

A prevalência de narrativas da criação em diferentes culturas e a presença de certos elementos comuns nas mesmas, por sua vez, evidenciam que uma narrativa pré-histórica da criação pode ter alimentado essa rede de textos míticos nas diferentes culturas. Nesse contexto, alguns autores, incluindo o próprio Gunkel, reconhecem que o texto de Gênesis 1 pode ser o depósito de certos aspectos de uma tradição primordial que aponta para a alta Antiguidade, com a qual os israelitas já estavam em contato quando migraram para a Palestina.

Por sua vez, para os semioticistas da cultura, a concepção espacial da semiosfera a partir de bases biológicas possibilita o entendimento dos processos de migração e reprodução dos textos da cultura. Essa teoria semiótica, ao lidar com o surgimento e as relações entre as culturas, sugere novas perspectivas para o estudo das narrativas da origem e sua reprodução nos textos da cultura antiga. Como uma narrativa da cultura, a tradição das origens migrou de cultura em cultura no mundo antigo, tornando-se parte da cosmovisão de diversos povos. A exemplo dos organismos vivos no mundo da biosfera, a narrativa tradicional das origens adquiriu novas características em seu processo de tradução e reprodução nas variadas culturas. No entanto, essa tradição também preservou traços arquetípicos originais, o que permite dizer que se trata de um autêntico processo de tradução e semiose e não de produção de cópias mecânicas.

## Referências bibliográficas

ANDERSON, Bernhard W. (Ed.). *Creation in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984.

ANDERSON, Bernhard W. *Mythopoieic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith*. In: ANDERSON, Bernhard W. (Ed.). *Creation in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984, pp. 1-24.

ANDERSON, Bernhard W. *Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*. Philadelphia: Fortress, 1998.

ANGEL, Andy. *Playing with Dragons Living with Suffering and God*. Cambridge, UK: Lutterworth, 2014.

BALLENTINE, Debra Scoggins. *The Conflict Myth and the Biblical Tradition*. New York: Oxford, 2015.

BARKER, William D. *Isaiah's Kingship Polemic: An Exegetical Study in Isaiah 24-27*. Tübingen, Alemanha: Mohr Siebeck, 2014.

BATTO, Bernard Frank. *Slaying the dragon: Mythmaking in the biblical tradition*. Louisville, KY: Westminster, 1992.

BEKKUM, Koert van; et al. (Eds.). *Playing with Leviathan: Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World*. Leiden/Boston: Brill, 2017.

CHILDS, Brevard. S. *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Londres: SCM, 1985.

CLIFFORD, Richard J. *Creation in the Psalms*. In: *Creation in the Biblical Traditions*. Eds. Richard J. Clifford e John J. Collins. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1992.

DALLEY, Stephanie (Ed.). *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. New York: Oxford, 2008.

DEKKER, Jaap. "God and the Dragons in the Book of Isaiah." In: BEKKUM, Koert van; et al. (Eds.). *Playing with Leviathan: Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World*. Leiden/Boston: Brill, 2017, pp. 21-39.

EICHRODT, Walther. *In The Beginning: A Contribution to the Interpretation of the First Word of the Bible*. In: Anderson, Bernhard W. (Ed.). *Creation in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984, pp. 65-73.

GHERLONE, Laura. *Scientific Dialogue in Lotmanian Semiotics: From Language to Languages*. *Chinese Semiotic Studies*. Vol. 7, no. 1, Set. 2012, pp. 281-306.

GIBSON, J.C.L. *Canaanites Myths and Legends*. New York: T & T Clark International, 1977.

GILMORE, David D. *Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

GUNKEL, Hermann. *The Influence of Babylonian Mythology upon the Biblical Creation Story*. In: ANDERSON, Bernhard W. (Ed.). *Creation in the Old Testament*. Philadelphia, Fortress, 1984, pp. 25-52.

GUNKEL, Hermann. *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-historical Study of Genesis 1 and Revelation 12*. Trad. K. William Whitney Jr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.

KORPEL, Marjo; MOOR, Johannes. *The Leviathan in the Ancient Near East*. In: BEKKUM, Koert van; et al. (Eds.). *Playing with Leviathan: Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World*. Leiden/Boston: Brill, 2017, pp. 3-18.

LOTMAN, Iuri. A estrutura do texto artístico. Trad. M. C. V. Raposo e A. Raposo. Lisboa: Estampa, 1978.

LOTMAN, Iuri. Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture. Trad. Ann Shukman. Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2000.

LOTMAN, Iuri. La semiosfera: semiótica de la cultura e del texto. Trad. D. Navarro. Vol. I. Madri: Frónesis Cátedra/Universitat de Valencia, 1996.

MELETÍNSKI, E. M. Os arquétipos literários. 2ª ed., Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2002.

MIDDLETON, J. Richard. Created in the Image of a Violent God? The Ethical Problem of the Conquest of Chaos in Biblical Creation Texts. Interpretation: A Journal of Bible and Theology. N 58. October 2004, pp. 341-355.

NOGUEIRA, Paulo A. S. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. (Org.). Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 13-31.

RAMOS, Adriana Vaz, et al. Semiosfera: exploração conceitual nos estudos semióticos da cultura. Em MACHADO, Irene (Org.). Semiótica da cultura e semiosfera. São Paulo: Annablume, 2007. pp. 28-44.

THOMPSON, Thomas L. Early History of the Israelite People from the Written & Archaeological Sources. Leiden, Netherlands: Brill, 1992.

TSUMURA, David Toshio. Creation and Destruction: A Reappraisal of the Chaoskampf Theory in the Old Testament. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005.

VON RAD, Gerard. The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation. In: ANDERSON, Bernhard W. (Ed.). Creation in the Old Testament. Philadelphia, Fortress, 1984, pp. 53-64.

WESTERMANN, Claus. Biblical Reflection on Creator-Creation. In: ANDERSON, Bernhard W. (Ed.). Creation in the Old Testament. Philadelphia, Fortress, 1984, pp. 90-101.

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

ZALIZNIÁK, A. A. et al. Sobre a possibilidade de um estudo tipológico-estrutural de alguns sistemas modelizantes. In: SCHNAIDERMAN, Boris (Org.). Semiótica russa. São Paulo: Perspectiva, 1979.

Editor responsável: Alfredo Teixeira  
Recebido em: 23/02/2021  
Aprovado em: 25/06/2021