



Interpretação histórico-social das duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica

Historical-social interpretation of the two flood narratives of the Hebrew Bible

Osvaldo Luiz Ribeiro*

Resumo

O presente artigo tem por tema as duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica, que, a despeito de terem sido costuradas em uma composição redacional, podem, de modo relativamente fácil, ser separadas e recuperadas. O objetivo do artigo é, portanto, recuperar as duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica, demonstrar sua integralidade e propor interpretação histórico-social para cada uma delas. O texto de Gn 6,5-9,17 foi traduzido, as glosas redacionais foram identificadas, cada narrativa foi reconstituída e considerada íntegra e pronta para o procedimento hermenêutico. Conclui-se que, escrita no final do século VI, a primeira narrativa, aqui chamada de “narrativa monárquica eloísta do dilúvio” tenha tido por função a refundação do governo da *golah*, quando de seu retorno da Babilônia, enquanto que, escrita em meados do século V, a segunda narrativa, aqui chamada de “narrativa sacerdotal javista do dilúvio” tenha servido para a introdução do sacrifício substitutivo na Jerusalém então governada pelo corpo sacerdotal.

Palavras-chave: Interpretação histórico-social da Bíblia Hebraica; exegese histórico-social; exegese; Bíblia Hebraica; mito

Abstract

The theme of this article is the two narratives of the Flood of the Hebrew Bible, which, despite having been sewn into a composition, can be relatively easily separated and recovered. The purpose of the article is therefore to recover the two flood narratives of the Hebrew Bible, to demonstrate its completeness and to propose historical-social interpretation for each one of them. The text of Gn 6,5-9,17 was translated, the editorial glosses were identified, each narrative was reconstituted and considered complete and ready for the hermeneutical procedure. It is concluded that, written at the end of the sixth century, the first narrative, here called “Elohistic monarchical narrative of the flood”, had as its function the refoundation of the government of the *golah*, on his return from Babylon, while, written in the mid-fifth century, the second narrative, here called “Yahwistic priestly narrative of the flood”, served to introduce the expiatory sacrifice in Jerusalem, then ruled by the priestly body.

Key words: Historical-social interpretation of the Hebrew Bible; Historical-social exegesis; exegesis; Hebrew Bible; myth

Artigo submetido em 15 de maio de 2017 e aprovado em 02 de dezembro de 2017.

* Pós-doutorado em Ciências da Religião. Doutor em Teologia - PUC-Rio. Professor do Mestrado em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. País de Origem: Brasil. E-mail: osvaldo@faculdadeunida.com.br.

Introdução

Estudos que me encaminharam ao doutorado sobre Gn 1,1-3, nos inícios da década de 2000, publiquei uma série de artigos sobre os textos de criação e dilúvio na Bíblia Hebraica¹. A pedido do orientador, o saudoso Bouzon, a série foi interrompida. Motivado pelo fato de ter identificado, por volta de 1850, significativa alteração do verbete אָרָץ nos léxicos e dicionários de Gesenius, até então publicados, concluída em 2008 a tese², investi algum tempo na pesquisa sobre o tratamento da raiz hebraica אָרָץ entre meados do século XVIII e meados do século XX³. Apesar de a série ter-se dedicado às narrativas de criação e dilúvio, o referido doutorado e as subsequentes pesquisas, decorrentes dele incidiram exclusivamente sobre aspectos específicos de parte de Gn 1,1-2,4a. Ao menos se considero textos publicados, não me aprofundei nem em Gn 2,4b-3,24⁴, uma narrativa de criação, nem em Gn 6,5-9,17, complexo redacional que costura, imbricadamente, duas narrativas autônomas e independentes de dilúvio. *Dilúvio(s): as narrativas sacerdotal e pós-sacerdotal da Bíblia Hebraica, em contexto histórico-social*⁵ foi o único texto que publiquei especificamente sobre as narrativas de dilúvio. Chegou a hora de dar alguma atenção a elas.

O geral da questão está introduzido no artigo citado, e não é necessário retornar ao que lá se discute⁶. Questões dadas por resolvidas são: Gn 6,5-9,17 consiste no imbricamento redacional de duas composições, literalmente, dois rolos independentes, contendo, cada um, uma estória autônoma de dilúvio⁷; as duas

¹ Cf. RIBEIRO, 2002; RIBEIRO, 2003a; RIBEIRO, 2003b; RIBEIRO, 2003c; RIBEIRO, 2005.

² Cf. RIBEIRO, 2008a. Parte da referida tese foi publicada: RIBEIRO, 2015.

³ Cf. RIBEIRO, 2016.

⁴ Cf. RIBEIRO, 2008b. Uma das poucas tentativas de abordar Gênesis 2,4b-3,24 deu-se mais por força de estudos em Cânticos dos Cânticos: cf. RIBEIRO, 2013.

⁵ Cf. RIBEIRO, 2004.

⁶ Todas as questões introdutórias relativas a Gn 6,5-9,17 devem ser consultadas no artigo referido na nota anterior. Plasticamente mais didática, uma versão colorida do mesmo artigo, com a distinção das duas narrativas do dilúvio em cores diferentes, o leitor pode encontrar no seguinte endereço: <http://www.ouviroevento.pro.br/publicados/Diluvios.htm>.

⁷ Um quadro sintético, com a separação das duas narrativas, proposta em cada caso por G. Luzzi, W. H. Bennett, S. R. Driver, G. von Rad, A. Richardson, E. A. Speiser, O. Eissfeldt, C. Westermann, R. Koch, E. H. Maly, F. Datler, E. A. La Verdere, G. W. Coats, L. Ruppert, G. Fohrer e E. Sellin e E. Charpentier, bem como as indicações das respectivas fontes bibliográficas onde podem ser avaliadas pode ser consultado no artigo citado, *Dilúvio(s)* (RIBEIRO, 2004, p. 101-104). Eu realmente solicito ao leitor que compreenda a necessidade de reportar as consultas técnicas àquele artigo, porque as dimensões do presente devem obedecer as prescrições editoriais, e repetir aqui as questões histórico-críticas já tratadas lá parece-me desnecessário.

narrativas utilizadas para a composição de Gn 6,5-9,17 foram escritas em períodos diferentes, por mãos diferentes, por razões teológicas diferentes, tendo a composição sido elaborada por ainda outras mãos, de época e teologia também diferentes das anteriores; como disse Eissfeldt (1966, p. 181), é relativamente fácil a separação das duas narrativas, uma vez que o redator não teve, ou os redatores não tiveram nenhum interesse em dissimular o entretecimento das duas narrativas que usavam em sua composição. No artigo que publiquei, tratei dessas questões, analisei a pesquisa histórico-crítica e me dediquei especificamente à cronologia redacional que costurava as duas narrativas, tendo, cada uma, uma cronologia própria e distinta uma da outra, tendo sido ambas costuradas aritmeticamente em uma nova cronologia. Naquele artigo, não tratei da questão que aqui me interessa: as duas narrativas foram preservadas intactas, ou, quando a narrativa Gn 6,5-9,17 foi composta, seções originais das duas narrativas utilizadas na composição foram desprezadas, de sorte que Gn 6,5-9,17 guarda apenas pedaços das duas narrativas originais, mas não integralmente nenhuma das duas?

A questão não é da ordem da mera curiosidade. Pelo contrário! Ela respira o ambiente da pesquisa histórico-social. Se as duas narrativas foram preservadas integralmente, então é possível aplicar a elas os procedimentos da pesquisa indiciária (GINZBURG, 1989, p. 143-179⁸), para tentar, por meio delas, por hipótese, reconstruir o ambiente original de sua produção, e, logo, o sentido com que foram redigidas. Se, todavia, o processo de composição desprezou seções maiores ou menores de cada uma delas, a exegese histórico-social, que depende inexoravelmente dos indícios do evento-texto, teria nas mãos duas narrativas fragmentadas, logo, incompletas, de sorte que o trabalho indiciário resultaria muitíssimo mais difícil, se é que, nesse caso, possível, do que se as duas narrativas estivessem perfeitamente preservadas tal qual foram escritas. Se integralmente preservadas, todavia, e uma vez que “‘textos’ podem ‘responder’” (APEL, 2000, p.

⁸ “A proposta de um método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores [...]. Um saber de tipo venatório [...]. O que caracteriza esse saber é a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente [...]. Em suma, pode-se falar de paradigma indiciário ou divinatório, dirigido, segundo as formas de saber, para o passado, o presente ou o futuro” (GINZBURG, 1989, p. 149, 152 e 154).

109), feitas as perguntas certas, pode-se, ao menos, postular a possibilidade de atingir-se aquela “realidade complexa não experimentável diretamente” a que se referiu Ginzburg (2007, p. 152). Nesse caso, a “realidade complexa” seria não apenas o contexto histórico-social de cada narrativa, mas, ainda mais do que isso, o jogo político-social de que cada narrativa participa, como peça fundamental.

O objetivo do presente artigo é, portanto, apenas um: após analisar detalhadamente Gn 6,5-9,17, considerar que as duas narrativas que serviram de base para a redação foram integralmente preservadas, de sorte que, depois de reconstituídas, é, em tese, possível, sempre por hipótese, propor-se interpretação histórico-social para cada uma delas. Significa dizer que em Gn 6,5-9,17 estão preservadas duas narrativas autônomas e mutuamente independentes, de épocas diferentes, elaboradas por grupos sociais diferentes, as quais podem servir de base para a proposta de interpretação histórico-social que tenha por objetivo a recuperação indiciária de sua intenção histórico-genética.

1 Distinção entre as duas narrativas de dilúvio

No que segue, necessariamente longo, o leitor encontrará um quadro que tem uma dupla função. De um lado, quanto ao todo, visualizar Gn 6,5-9,17. Se desconsiderada a divisão em três colunas, e lido o texto em sua ordem sequencial, linha a linha, “verso a verso”, inclusive as divisões internas de cada linha, poderá ser lida a narrativa, por mim traduzida, mas conforme se poderia lê-la, na forma das diversas traduções correntes, nas Bíblias disponíveis. Todavia, a intenção é que cada narrativa possa ser lida independentemente uma da outra, e mesmo das glosas, provenientes das camadas redacionais por que passou a composição⁹. Para que isso fosse possível, a despeito de o texto hebraico de Gn 6,5-9,17 estar integralmente transcrito no conjunto do quadro, as duas narrativas originais foram separadas, e, além disso, as glosas foram explicitadas, cada qual em sua respectiva

⁹ Para as camadas redacionais, mais uma vez, e pelas mesmas razões, reporto o leitor à leitura do artigo *Dilúvio(s)* (RIBEIRO, 2004).

coluna. O resultado é o seguinte. Na COLUNA A, encontra-se impresso o texto hebraico que guarda a narrativa que considero mais antiga, aqui denominada “narrativa monárquica eloísta do dilúvio”. Na COLUNA C, encontra-se a narrativa mais recente, aqui denominada “narrativa sacerdotal javista do dilúvio”. E na COLUNA B, ao centro, os fragmentos considerados glosas.

| Gn 6,5-9,17 ¹⁰ | | | |
|---------------------------|---|--|---|
| | COLUNA A | COLUNA B | COLUNA C |
| Verso | Narrativa monárquica eloísta do dilúvio | Glosas redacionais | Narrativa sacerdotal javista do dilúvio |
| 6,5 | | | וַיֵּרָא יְהוָה כִּי רָבָה רַעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל-יִצְרָר מַחְשַׁבֶּת לִבּוֹ רָע כָּל-הַיּוֹם: E viu Yahweh que grande era a maldade do homem da terra. E toda obra das intenções do coração dele era unicamente má todo o dia. |
| 6,6 | | | וַיִּנְחַם יְהוָה כִּי-עָשָׂה אֶת-הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֶל-לִבּוֹ: E arrependeu-se Yahweh, porque fizera o homem da terra, e enfureceu-se o coração dele. |
| 6,7 | | | וַיֹּאמֶר יְהוָה אֲמַחֶה אֶת-הָאָדָם אֲשֶׁר-בְּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה E disse Yahweh: “lavarei o homem que criei de sobre as faces do solo, |
| | | מְאֹדָם עַד-בְּהֵמָה עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף הַשָּׁמַיִם tanto homem quanto animal quanto réptil e quanto ave dos céus | |
| | | | כִּי נִחַמְתִּי כִּי עָשִׂיתֶם: porque me arrependo, porque os fiz eles” |
| 6,8 | | | וַיִּתְּן מִצָּדָה חַן בְּעֵינֵי יְהוָה: פ E Noé encontrou graça aos olhos de Yahweh. |

¹⁰ Em 2004, a publicação da tradução de Gn 6,5-9,17 foi acompanhada de inúmeras notas, apenas a inúmeras palavras do texto, e ocuparam considerável extensão do artigo *Dilúvios(s)* (RIBEIRO, 2004). Permanecem válidas as observações críticas daquela publicação, para a qual se remete o leitor para as discussões técnicas que o o exercício de tradução suscita.

| | | | |
|------|--|--|--|
| | | אלה תולדת נח | |
| | | Estas são as gerações de Noé. | |
| 6,9 | נח איש צדיק תמים היה בדרתיו את־האלהים התהלך־נח | | |
| | Noé, um homem justo, perfeito era nas gerações dele. Com o elohim andava Noé. | | |
| 6,10 | | ניולד נח שלשה בנים את־שם את־חם ואת־יפת: | |
| | | E gerou Noé três filhos: Shêm, Hâm e Yâfeth. | |
| 6,11 | ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס: | | |
| | E corrompeu-se a terra diante do elohim, e encheu-se a terra de violência. | | |
| 6,12 | וירא אלהים את־הארץ והנה נשחטה כִּי־השחית כל־בשר את־דרךנו על־הארץ: o | | |
| | E viu Elohim a terra, e eis corrompida, porque destruíra toda carne o caminho dela sobre a terra. | | |
| 6,13 | ויאמר אלהים לנח קץ כל־בשר בא לפני כִּי־מלאה הארץ חמס מפניהם והנני משחיתם את־הארץ: | | |
| | E disse Elohim a Noé: ‘o fim de toda carne veio diante de mim, porque está cheia a terra de violência por causa deles. E eis-me, destruo eles com a terra. | | |
| 6,14 | | | עשה לך תבת עצי־גפר קנים תעשה את־התבה וקפרת אתה מבית ומחוץ בכפר: |
| | | | “Faze para ti uma arca de madeiras de gofer. Compartimentos farás com a arca, e calafetarás ela por dentro e por fora com a calafetagem. |
| 6,15 | | | וזה אשר תעשה אתה שלש מאות אמה ארך התבה חמשים אמה רחבה ושלשים אמה קומתה: |
| | | | E é assim que farás ela: trezentos côvados o comprimento da arca, cinquenta côvados a largura dela, e trinta côvados a altura dela. |

| | | | |
|------|--|--|--|
| 6,16 | | | <p>צָהַרָו תַעֲשֶׂה לַתִּבָּה וְאֶל־אֹמֶה תַכְלִינָה מִלְמַעְלָה וּפְתַח הַתִּבָּה בְּצִדָּהּ תִּשְׂיִם תַּחְתִּיִּם שְׁנַיִם וּשְׁלִישִׁים תַעֲשֶׂהָ:</p> <p>Um teto farás para a arca, e ao côvado arrematarás ele por cima; e a entrada da arca no lado dela disporás; inferiores, segundos e terceiros farás para ela.</p> |
| 6,17 | <p>וְאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא אֶת־הַמַּבּוּל מֵיַם עַל־הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל־בֶּשֶׂר אֲשֶׁר־בָּא רֵיחַ חַיִּים מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם כָּל אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ יָגוּעַ:</p> <p>E eu, eis-me faço vir o dilúvio, águas sobre a terra, para destruir toda carne que nela há fôlego de vida de debaixo dos céus: tudo que há na terra perecerá.</p> | | |
| 6,18 | <p>וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּךָ וּבֵאתִי אֶל־הַתִּבָּה אִתְּךָ וּבְנֵיךָ וְאִשְׁתְּךָ וְנִשְׂיֵי־בְנֵיךָ אִתְּךָ:</p> <p>E estabelecerei a aliança de mim contigo, e entrarás na arca tu e os filhos de ti, a mulher de ti, e as mulheres dos filhos de ti contigo.</p> | | |
| 6,19 | <p>וּמִכָּל־הַחַי מִכָּל־בֶּשֶׂר שְׁנַיִם מִכָּל תָּבִיא אֶל־הַתִּבָּה לְהַחִיֹּת אִתְּךָ זָכָר וּנְקֵבָה יְהִי:</p> <p>E de todo vivente, de toda carne, dois de cada, farás entrar na arca, para fazer viver contigo; macho e fêmea eles serão.</p> | | |
| 6,20 | <p>מִהָעוֹף לְמִינֵהוּ וּמִן־הַבְּהֵמָה לְמִינֵהּ מִכָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינֵהוּ שְׁנַיִם מִכָּל יָבֹאוּ אֵלֶיךָ לְהַחִיֹּת:</p> <p>Da ave, segundo a espécie dela, e do animal, segundo a espécie dele, de todo réptil do solo, segundo a espécie dele, dois de cada, virão a ti, para fazer viver.</p> | | |
| 6,21 | | | <p>וְאַתָּה קַח־לְךָ מִכָּל־מֵאֲכָל אֲשֶׁר יֵאָכֵל וְאִסַּפְתָּ אֵלֶיךָ וְהָיָה לְךָ וּלְהֵם לְאֹכֶלָה:</p> <p>E tu, toma para ti de toda comida que será comida, armazenai-a para ti; e servirá para ti e para eles de alimento’.</p> |

| | | | |
|------|---|--|---|
| 6,22 | ויעש נח ככל אשר צוה אתו אלהים כן עשה: o | | |
| | E fez Noé conforme tudo que lhe ordenara Elohim; assim fez. | | |
| 7,1 | | | ויאמר יהוה לנח בא-אתה וכל-ביתך אל-התבה כי-אתך ראיתי צדיק לפני בדור הזה: E disse Yahweh a Noé: ‘entra tu, e toda a casa de ti na arca, porque te vi justo diante de mim nesta geração. |
| | | | |
| 7,2 | | | מכלו הבהמה הטהורה תקח-לך שבעה שבעה איש ואשתו ומן-הבהמה אשר לא טהרה הוא שנים איש ואשתו: De todo animal puro, tomarás para ti sete casais, macho e fêmea, e do animal que não é puro, serão dois, o macho e a sua fêmea. |
| | | | |
| 7,3 | | | גם מעוף השמים שבעה שבעה זכר ונקבה לחיות זרע על-פני כל-הארץ: Também da ave dos céus, sete casais, para fazer viver a semente sobre a face de toda a terra. |
| | | | |
| 7,4 | | | כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על-הארץ ארבעים יום וארבעים לילה ומחיתי את-כל-היקום אשר עשיתי מעל פני האדמה: Porque daqui a sete dias, eu farei chover sobre a terra quarenta dias e quarenta noites, e lavarei todo o levantado que fiz de sobre as faces do solo”. |
| | | | |
| 7,5 | | | ויעש נח ככל אשר-צוהו יהוה: E fez Noé conforme tudo que lhe ordenara Yahweh. |
| | | | |
| 7,6 | | וְנַח בֶּן-שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה E Noé era filho de seiscentos anos | |
| | והמבול היה מים על-הארץ: E o dilúvio sobreveio – águas sobre a terra. | | |
| 7,7 | | | ויבא נח E entrou Noé |
| | | ובניו ואשתו ונשי-בניו אתו e os filhos dele, e a mulher dele, e as mulheres dos filhos deles com ele | |
| | | | אל-התבה מפני מי המבול: na arca por causa das águas do dilúvio. |

| | | | |
|------|--|---|--|
| 7,8 | | מִן־הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִן־הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֵינָנָה טְהוֹרָה וּמִן־הָעוֹף וְכָל אֲשֶׁר־רָמַשׁ עַל־הָאָדָמָה: | |
| | | Do animal puro e do animal que não é puro, e da ave, e tudo que rasteja sobre o solo, | |
| 7,9 | | שְׁנַיִם שָׁנִים בָּאוּ אֶל־נֹחַ אֶל־הַתֵּבָה זָכָר וּנְקֵבָה כָּאֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים אֶת־נֹחַ: | |
| | | dois dois entraram com Noé na arca, macho e fêmea, conforme ordenara elohim a Noé. | |
| 7,10 | | | וַיְהִי לְשִׁבְעַת הַיָּמִים וַיְמִי הַמַּבּוּל הָיוּ עַל־הָאָרֶץ: |
| | | | E foi sete dias, e as águas do dilúvio vieram sobre a terra. |
| 7,11 | | בְּשָׁנַת שְׁש־מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי־נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּשִׁבְעָה־עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ | |
| | | No ano seiscentos do ano das vidas de Noé, no mês segundo, no décimo sétimo dia do mês. | |
| 7,11 | בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל־מַעְיֵנוֹת תְּהוֹמוֹת רִבְּוֹ וַאֲרָבַת הַשָּׁמַיִם נִפְתְּחוּ: | | |
| | Nesse dia, romperam todas as fontes do abismo grande, e as comportas dos céus se abriram. | | |
| 7,12 | | | וַיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל־הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה: |
| | | | E esteve a chuva sobre a terra quarenta dias e quarenta noites. |
| 7,13 | בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה בָּא נֹחַ וְ | | |
| | Nesse mesmo dia, entrou Noé e | | |
| | | שֵׁם־וַחַם וַיֶּפֶת Shêm e Hâm e Yefeth | |
| | בְּנֵי־נֹחַ וְאִשְׁתּוֹ וְ | | |
| | os filhos de Noé, e a mulher de Noé, e as | | |
| | | שְׁלֹשָׁת Três | |
| | נְשֵׁי־בָנָיו אִתָּם אֶל־הַתֵּבָה: mulheres dos filhos dele com eles, na arca; | | |

| | | | |
|------|---|----------|---|
| 7,14 | <p>הָמָה וְכָל־הַחַיָּה לְמִינָהּ וְכָל־הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְכָל־הַרְמֵשׁ הַרְמֵשׁ עַל־הָאָרֶץ לְמִינֵהוּ וְכָל־הָעוֹף לְמִינֵהוּ כֹּל צֶפֶר כָּל־כְּנָף:</p> | | |
| | <p>eles e toda a fera, segundo a espécie dela, e todo animal, segundo a espécie dele, e todo réptil que rasteja sobre a terra, segundo a espécie dele, e toda a ave, segundo a espécie dela, todo pássaro de toda asa.</p> | | |
| 7,15 | <p>וַיָּבֹאוּ אֲלֵ־נֹחַ אֶל־הַתֵּבָה שְׁנַיִם</p> | | |
| | <p>E entraram com Noé na arca dois</p> | | |
| | | שְׁנַיִם | |
| | | Dois | |
| 7,16 | <p>מִכָּל־הַבְּשָׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ חַיִּים:</p> | | |
| | <p>de toda a carne que nela havia fôlego de vida;</p> | | |
| 7,16 | <p>וְהַבָּאִים זָכָר וּנְקֵבָה מִכָּל־בְּשָׂר בָּאוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה אֱלֹהִים</p> | | |
| | <p>e os que entraram eram macho e fêmea, de toda carne entraram conforme ordenara a ele Elohim.</p> | | |
| | | | <p>וַיִּסְגֹר יְהוָה בַּעֲדָיו: E fechou Yahweh atrás dele.</p> |
| 7,17 | | | <p>וַיְהִי הַמַּבּוּל אַרְבַּעַיִם יוֹם עַל־הָאָרֶץ E foi o dilúvio quarenta dias sobre a terra.</p> |
| | <p>וַיִּרְבּוּ הַמַּיִם וַיִּשְׂאוּ אֶת־הַתֵּבָה וַתָּרֶם מֵעַל הָאָרֶץ:</p> | | |
| 7,18 | <p>E cresceram as águas, e levantaram a arca, e ela se elevou por cima da terra.</p> | | |
| | <p>וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם וַיִּרְבּוּ מְאֹד עַל־הָאָרֶץ וַתִּלָּךְ הַתֵּבָה עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:</p> | | |
| 7,19 | <p>E prevaleceram as águas, e cresceram muito sobre a terra. E flutuava a arca sobre as faces das águas.</p> | | |
| | <p>וְהַמַּיִם גָּבְרוּ מְאֹד מְאֹד עַל־הָאָרֶץ וַיִּכְסּוּ כָל־הַרְיָם הַגְּבוּהִים אֲשֶׁר־תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם:</p> | | |
| | <p>E as águas prevaleceram muito, muito sobre a terra, e foram cobertas todas as altas montanhas que estão debaixo de todos os céus.</p> | | |

| | | | |
|------|--|---|---|
| 7,20 | <p>חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו ההרים: Quinze côvados para cima prevaleceram as águas, e cobriram as montanhas.</p> | | |
| 7,21 | <p>ויגוע כל-בשר הרמש על-הארץ בעוף ובבהמה ובחיה ובכל-השׁרץ השׁרץ על-הארץ וכל האדם: E pereceu toda a carne do que rasteja sobre a terra, da ave e do animal, e da fera, e de todo fervilhante que fervilha sobre a terra e todo o homem.</p> | | |
| 7,22 | | | <p>כל אשר נשמת־ Tudo em que havia respiração de רוח fôlego חיים באפיו מכל אשר בחרבה מתו: vida nas narinas dele, de tudo que estava na sequidão morreu.</p> |
| 7,23 | | <p>מאדם עד-בהמה עד-רמש ועד-עוף השמים tanto o homem quanto o animal, quanto o réptil e quanto a ave dos céus,</p> | <p>וימח את-כל-היקום אשר על-פני האדמה E lavou todo o levantado que havia sobre as faces do solo, וימחו מן-הארץ וישאר e foram lavados da terra. אך-נח ואשר אתו בתבה: E só ficou Noé, e quem com ele na arca.</p> |
| 7,24 | <p>ויגברו המים על-הארץ חמשים ומאת יום: E prevaleceram as águas sobre a terra cento e cinquenta dias.</p> | | |
| 8,1 | <p>ויזכר אלהים את-נח ואת כל-החיה ואת-כל-הבהמה אשר אתו בתבה ויעבר אלהים רוח על-הארץ וישפו המים: E se lembrou Elohim de Noé, e de toda a fera, e de todo o animal que com ele estavam na arca, e fez passar um vento sobre a terra, e abaixaram as águas.</p> | | |

| | | | |
|-----|--|--|--|
| 8,2 | וַיִּסְכְּרוּ מַעְיִנֹת תְּהוֹמוֹ וְאַרְבַּת הַשָּׁמַיִם | | |
| | E fecharam-se as fontes do abismo, e as comportas dos céus. | | |
| | | | וַיִּכְלַא הַגֶּשֶׁם מִן־הַשָּׁמַיִם: E cessou a chuva dos céus. |
| 8,3 | | | וַיִּשְׁבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ הַלֵּוָה וְשׁוּב E retiraram-se as águas de sobre a terra, indo e se retirando. |
| | וַיִּחַקְרוּ הַמַּיִם מִקִּצֵּה חֲמִשִּׁים וּמֵאֵת יוֹם: E minguaram as águas depois de cento e cinquenta dias. | | |
| 8,4 | וַתִּנַּח הַתֵּבָה E repousou a arca | | |
| | | בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּשִׁבְעָה־עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ no mês sétimo, no décimo sétimo dia do mês, | |
| | עַל הַרֵי אָרָרָט: sobre as montanhas de 'Arârât. | | |
| | | | |
| 8,5 | וְהַמַּיִם הָיוּ הַלֵּוָה וְחֹסֹר עַד E as águas foram indo e minguando até | | |
| | | הַחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בְּעֶשְׂרֵי בָּאָתָד לַחֹדֶשׁ o mês décimo; no décimo, no primeiro do mês, | |
| | נִרְאוּ רֵאשֵׁי הַהָרִים: que apareceram os cumes das montanhas. | | |
| 8,6 | | | וַיְהִי מִקֵּץ אַרְבַּעִים יוֹם וַיִּפְתַּח נֹחַ אֶת־חַלּוֹן הַתֵּבָה אֲשֶׁר עָשָׂה: E foi ao fim de quarenta dias, e abriu Noé a janela da arca que fizera. |
| | | | |
| 8,7 | | | וַיִּשְׁלַח אֶת־הָעֹרֵב וַיֵּצֵא וַיָּשׁוּב עַד־יִבְשֹׁת הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ: E soltou o corvo, e saiu, saindo e retornando antes de secarem as águas de sobre a terra. |
| | | | |
| 8,8 | | | וַיִּשְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה מֵאֵתוֹ לִרְאוֹת הַקָּלוֹ הַמַּיִם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: E soltou a pomba depois dele, para ver se eram rasas as águas de sobre a face do solo. |
| | | | |

| | | | |
|------|--|--|---|
| 8,9 | | | <p>וְלֹא־מָצְאָהּ הַיּוֹנָה מָנוּחַ לְכַף־רַגְלָהּ וַתָּשָׁב אֵלָיו אֶל־הַתְּבֵה כִּי־מַיִם עַל־פְּנֵי כָּל־הָאָרֶץ וַיִּשְׁלַח יָדוֹ וַיִּקְחֶהּ וַיָּבֵא אֶתֶּה אֵלָיו אֶל־הַתְּבֵה:</p> |
| | | | <p>E ela não encontrou lugar de descanso para a planta da pata, e retornou para ele, para a arca, porque as águas estavam sobre a face de toda a terra. E estendeu a sua mão, e a recolheu, e a fez entrar consigo na arca.</p> |
| 8,10 | | | <p>וַיְחַל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים אַחֲרָיִם וַיִּסֹּף שְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה מִן־הַתְּבֵה:</p> |
| | | | <p>E aguardou ainda sete outros dias, e repetiu soltar a pomba da arca.</p> |
| 8,11 | | | <p>וַתָּבֵא אֵלָיו הַיּוֹנָה לְעֵת עֶרֶב וְהִנֵּה עַל־הַזַּיִת טָרֶף בְּפִיהָ וַיַּדַּע נֹחַ כִּי־קָלוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ:</p> |
| | | | <p>E veio para ele a pomba ao tempo da tarde, e eis uma folha de oliveira arrancada no seu bico! E soube Noé que eram rasas as águas de sobre a terra.</p> |
| 8,12 | | | <p>וַיְחַל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים אַחֲרָיִם וַיִּשְׁלַח אֶת־הַיּוֹנָה וְלֹא־יָסְפָה שׁוּב־אֵלָיו עוֹד:</p> |
| | | | <p>E esperou ainda sete outros dias, e soltou a pomba, e ela não repetiu retornar para ele de novo.</p> |
| 8,13 | | <p>וַיְהִי בְּאַחַת וְשֵׁשׁ־מֵאוֹת שָׁנָה בְּרֵאשׁוֹן בְּאַחַד לְחֹדֶשׁ</p> | |
| | | <p>E foi no ano seiscentos e um, no princípio, no primeiro do mês.</p> | |
| | | | <p>וַיִּסֹּר נֹחַ אֶת־מִכְסֵה הַתְּבֵה וַיֵּרָא וְהִנֵּה חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה:</p> |
| | | | <p>E retirou Noé a cobertura da arca, e viu, e eis enxugaram as faces do solo</p> |
| 8,14 | | <p>וּבִלְחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה וְעֶשְׂרִים יוֹם לְחֹדֶשׁ יַבֵּשׁה הָאָרֶץ: ֹ</p> | |
| | | <p>E no mês segundo, nos vinte e sete dias do mês, secou a terra.</p> | |
| 8,15 | | <p>וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל־נֹחַ לֵאמֹר: E falou Elohim a Noé, para dizer:</p> | |
| 8,16 | | <p>צֵא מִן־הַתְּבֵה אַתָּה וְאִשְׁתְּךָ וּבְנֶיךָ וּנְשֵׁי־בְנֵיךָ אִתְּךָ:</p> | |
| | | <p>'Sai da arca tu, e a mulher de ti, e os filhos de ti, e as mulheres dos filhos de ti contigo.</p> | |

| | | | |
|------|---|--|--|
| 8,17 | <p>כל־החיה אשר־אתך מכל־בשר בעוף ובבהמה ובכל־הרמש הרמש על־הארץ הוצא אתך ושרצו בארץ ופרו ורבו על־הארץ:</p> | | |
| | <p>Toda a fera que está contigo, de toda carne de ave e de animal, e de todo réptil que rasteja sobre a terra, farás sair contigo. E eles ferverão na terra, frutificarão e crescerão sobre a terra’.</p> | | |
| 8,18 | <p>ויצא־גם ובגיו ואשתו ונשי־בגיו אתו:</p> | | |
| | <p>E saiu Noé, e os filhos dele, e a mulher dele e as mulheres dos filhos dele com ele.</p> | | |
| 8,19 | <p>כל־החיה כל־הרמש וכל־העוף כל רומש על־הארץ למשפחותיהם יצאו מן־התבה:</p> | | |
| | <p>Toda a fera, todo o réptil, e toda a ave, tudo o que rasteja sobre a terra, segundo as espécies deles saíram da arca.</p> | | |
| 8,20 | | | <p>ויבן גם מזבח ליהוה וילקח מכלו הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור יעל עלת במזבח:</p> |
| | | | <p>E construiu Noé um altar para Yahweh, e tomou de todo o animal puro e de toda a ave pura, e fez subir holocaustos sobre o altar.</p> |
| 8,21 | | | <p>וירח יהוה את־ריח הניחח ויאמר יהוה אל־לבו לא־אסף לקלל עוד את־האדם בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנערו:</p> |
| | | | <p>E cheirou Yahweh o cheiro apacante. E disse Yahweh ao seu coração: “não repetirei amaldiçoar de novo o solo por causa do homem, porque a obra do coração do homem é má desde a sua juventude.</p> |
| 8,22 | | <p>ולא־אסף עוד להכות את־כל־חי כאשר עשיתי:</p> | |
| | | <p>E não repetirei de novo matar todo o vivente conforme fiz</p> | |

| | | | |
|------|---|---|--|
| 8,23 | | | <p>עד כל-ימי הארץ זרע וקציר וקר וחרב ויום ולילה לא ישבתו: Até todos os dias da terra, sementeira e colheita, frio e calor, verão e inverno, dia e noite não descansarão”.</p> |
| 9,1 | <p>ויברך אלהים את-גם ואת-בגיו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את-הארץ: E abençoou Elohim Noé e os filhos dele, e disse para eles: ‘frutificai e crescei, e enchei a terra.</p> | | |
| 9,2 | <p>וימוראכם וחתכם יהיה על כל-חית הארץ ועל כל-עוף השמים בכל אשר תרמש האדמה ובכל דג הים בידכם נתנו: E o temor de vós, e o terror de vós estará sobre toda a fera da terra, e sobre toda a ave dos céus, em tudo que rasteja o solo, e em todos os peixes do mar – na mão de vós foram dados.</p> | | |
| 9,3 | <p>וימוראכם וחתכם יהיה על כל-חית הארץ ועל כל-עוף השמים בכל אשר תרמש האדמה ובכל דג הים בידכם נתנו: Todo réptil que é vivente para vós servirá de alimento. Como a erva verde, dei para vós tudo.</p> | | |
| 9,4 | | <p>אך-בשר בנפשו דמו לא תאכלו: Somente a carne da garganta dele – o sangue dele não comerás.</p> | |
| 9,5 | | <p>ואך את-דמכם לנפשתיכם אדרש מיד כל-חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את-נפש האדם: E exatamente o sangue de vós pela garganta de vós buscarei; da mão de toda fera, o buscarei; e da mão do homem, da mão do homem irmão dele buscarei a garganta do homem.</p> | |

| | | | |
|------|--|--|--|
| | | | |
| 9,6 | | <p>שִׁפְרֵ דָם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפַר כִּי בְצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת־הָאָדָם:</p> <p>O que derrama o sangue do homem, pelo homem o sangue dele será derramado, porque como imagem de elohim ele fez o homem</p> | |
| 9,7 | <p>וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ שִׂרְצוּ בָאָרֶץ וּרְבוּ־בָהּ: ׀</p> <p>E tu, frutificai e crescei, ferverilhais na terra e crescei nela’.</p> | | |
| 9,8 | <p>וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־נֹחַ וְאֶל־בְּנָיו אִתּוֹ לֵאמֹר:</p> <p>E disse elohim para Noé e para os filhos dele com ele, para dizer:</p> | | |
| 9,9 | <p>וְאֲנִי הֲנִי מְקִים אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאֶת־זַרְעֲכֶם אַחֲרַיְכֶם:</p> <p>‘e eu, eis-me estabeleço a aliança de mim convosco, e com a semente de vós, depois de vós,</p> | | |
| 9,10 | <p>וְאֵת־כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם בְּעוֹף בְּבִהֵמָה וּבְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ אִתְּכֶם מִכָּל־יְצֵאי הַתְּבֵה לְכָל־ חַיַּת הָאָרֶץ:</p> <p>e com toda a garganta vivente que está convosco, da ave, do animal e de toda fera da terra convosco, de todos os que saem da arca, de toda fera da terra.</p> | | |
| 9,11 | <p>וְהִקְמַתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְלֹא־יִכָּרֵת כָּל־בֶּשֶׂר עוֹד מִמֵּי הַמַּבּוּל וְלֹא־יְהִי עוֹד מַבּוּל לְשָׁחַת הָאָרֶץ:</p> <p>E estabelecerei a aliança de mim convosco, e não será cortada toda carne de novo pelas águas do dilúvio, e não servirá de novo o dilúvio para destruir a terra’.</p> | | |

| | | | |
|------|---|--|--|
| | | | |
| 9,12 | <p>וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֶאת אֹתֵי-הַבְּרִית אֲשֶׁר־אֲנִי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינְכֶם וּבֵין כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם לְדֹרֹת עוֹלָם:</p> <p>E disse elohim: ‘este é o sinal da aliança que eu ponho entre mim e entre vós, e entre toda a garganta vivente que está convosco pelas gerações para sempre.</p> | | |
| 9,13 | <p>אֶת־קִשְׁתִּי נָתַתִּי בְּעָנָן וְהָיְתָה לְאֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ:</p> <p>O arco de mim coloquei na nuvem, e servirá de sinal da aliança entre mim e entre a terra.</p> | | |
| 9,14 | <p>וְהָיָה בְּעָנְנֵי עָנָן עַל־הָאָרֶץ וַנִּרְאֶתָהּ הַקֶּשֶׁת בְּעָנָן:</p> <p>E será pelo anuviar de mim uma nuvem sobre a terra, e aparecerá o arco na nuvem,</p> | | |
| 9,15 | <p>וְזָכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר בֵּינִי וּבֵינְכֶם וּבֵין כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל־בֶּשֶׂר וְלֹא־יְהִי עוֹד הַמַּיִם לְמַבּוּל לְשַׁחַת כָּל־בֶּשֶׂר:</p> <p>e me lembrarei da aliança de mim que está entre mim e entre vós e entre toda garganta vivente de toda carne, e não servirão de novo as águas do dilúvio para destruir toda carne.</p> | | |
| 9,16 | <p>וְהָיְתָה הַקֶּשֶׁת בְּעָנָן וַנִּרְאֶתֶיהָ לְזָכֹר בְּרִית עוֹלָם בֵּין אֱלֹהִים וּבֵין כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל־בֶּשֶׂר אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ</p> <p>E estará o arco na nuvem, e aparecerá para lembrar a aliança para sempre entre elohim e entre toda garganta vivente de toda carne sobre a terra’.</p> | | |
| 9,17 | <p>וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־נֹחַ זֶאת אֹתֵי־הַבְּרִית אֲשֶׁר הִקְמַתִּי בֵּינִי וּבֵין כָּל־בֶּשֶׂר אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ: פ</p> <p>E disse elohim para Noé: ‘este é o sinal da aliança que estabeleci entre mim e entre toda carne que está sobre a terra’.</p> | | |

2 Sobre possíveis, mas não categóricas, supressões de trechos dos rolos originais

Não é possível ser categórico em relação à supressão ou não de algum trecho entre 6,8 e 6,14. A instrução por parte da divindade, para que Noé construa a arca, faz-se sem anúncio. À declaração “e Noé encontrou graça aos olhos de Yahweh” (6,8), segue-se, sem qualquer anúncio de que Yahweh vai dizer alguma coisa, a fala de Yahweh: “faze para ti uma arca” (6,14). Pode-se considerar que a “graça” que Noé encontrou aos olhos de Yahweh foi receber a instrução de construir a arca, com a qual, excepcionalmente, ele e sua família se salvariam da calamidade divina que se aproximava. A explicação funciona. Todavia, não é comum que os textos da Bíblia Hebraica deixem de anunciar quase que mecanicamente a fala de um personagem, como, por exemplo, “e disse Yahweh” (וַיֹּאמֶר יְהוָה) (6,7; 7,1 e 8,21). Além disso, na passagem, não há outra ocorrência de uma fala não anunciada da divindade. Isso posto, talvez seja prudente considerar a possibilidade de que, quando da composição de Gn 6,5-9,17, o redator tenha deixado de transcrever um suposto e possível “e disse Yahweh” (וַיֹּאמֶר יְהוָה)” que, então, introduziria a seção de instruções da divindade sobre a construção da arca. Não é, todavia, absurdo considerar-se a hipótese de que, como sugeri, a declaração de 6,8 tenha tido originalmente essa função.

3 Observações gerais sobre a interpretação histórico-social das narrativas do dilúvio

Foi por força e no contexto de seu cativo babilônico que a relativamente pequena elite judaíta deportada – a *golah* – teve (pela primeira vez?) contato direto com as narrativas de dilúvio da tradição mesopotâmica (LIVERANI, 2008, p. 287-305). Todavia, não foi o fato de ter tido contato com as narrativas que levou à *golah* a copiá-las, adaptá-las e subscrevê-la. A meu juízo, o gatilho para que, a seu tempo e modo, a *golah* se apropriasse do tema e, em grande parte, até da plástica literária das narrativas mesopotâmicas do dilúvio, foi disparado pelo retorno da *golah*

(FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 397-419), por volta de 520, mais especificamente. De todo modo, penso que dificilmente antes de 539. A meu ver, quando do retorno desta, o conflito entre a *golah* e os remanescentes na terra (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 409-412; LIVERANI, 2008, p. 313-318) instalou as condições para que, pela primeira vez, a *golah* atinasse a funcionalidade retórica do tema do dilúvio. As circunstâncias histórico-sociais do momento do retorno da *golah*, e, não se perca de vista, ainda sob a direção de um monarca, e não sob a direção de um corpo sacerdotal com prerrogativas de governo! (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 412-415), responde pela decisão criativa da comunidade de retorno de, em situação de “conflito entre sobreviventes e remanescentes” (LIVERANI, 2008, p. 318), instrumentalizar, contra o povo remanescente, o tema do dilúvio. Nesse sentido, não se pode dizer que se trata, nem a primeira nem a segunda, de “narrativas de dilúvio”. Não há, a meu ver, nenhuma intenção imediata de “contar-se” uma história, de narrar-se os acontecimentos passados, quando a divindade teria executado suas criaturas. Não, a intenção não é pedagógica, muito menos lúdica. Trata-se de uma batalha retórica, nos termos da qual o tema do dilúvio serve de arma, porque sua estrutura intrínseca serve perfeitamente aos interesses político-retóricos de quem o instrumentaliza. E, como bem assevera um dos historiadores que vimos de citar, “a documentação disponível (...) [foi] irremediavelmente reescrita sob a ótica da parte vencedora” (LIVERANI, 2008, p. 318).

Nesse sentido, ao menos quanto à Bíblia Hebraica, mas não duvido que o mesmo possa aplicar-se à comunidade babilônica, narrativas de dilúvio são grades retórico-instrumentais, empregadas em contexto histórico-social específico, no qual servem de argumento ou contra-argumento em face de conflitos político-sociais que, no nível ideológico, e aos olhos dos instrumentalizadores do tema, podem ser retoricamente superados por meio desse tipo de narrativa.

Não será possível aprofundar aqui a “teoria”, ou, em outras palavras, os argumentos que se poderiam elencar para a “tese” de que estamos diante de mitoplasmas políticos programáticos. Com a ressalva da ciente brevidade da referência, a leitura que, em seu excepcional capítulo “A cidade defendida por seus mitólogos”, Detienne faz de *A República* e de *As Leis*, de Platão (DETIENNE, 1998, p. 151-184), poderia servir para aprofundar o argumento. Detienne descreve o projeto platônico de a “Cidade Bela” ser governada por meio de programas de controle social com base exatamente em mitoplasmas. Vale lembrar tanto a proximidade geográfica quanto a proximidade temporal entre os textos analisado por Detienne e os textos aqui analisados.

Grego, e, se meramente teórico, não vem ao caso, o programa de controle social que Detienne explicita tem todos os elementos que vejo no programa social, judaíta, que as narrativas de dilúvio, indiciariamente, me revelam. Nos termos com que Detienne se expressa, trata-se do controle social por meio da “mitologia” – a rigor, *lógoi*, discursos, leis, *mûthoi*, narrativas mitoplasmadas, mitos, e *oidai*, cânticos programáticos (DETIENNE, 1998, p. 176), de sorte a cobrir toda a extensão da cidade pelo controle absoluto do “rumor”, “o componente fundamental da tradição”, (p. 169), “pois o legislador doravante sabe que tem o poder de fazer com que se acredite em tudo o que desejar incutir na alma dos jovens” (p. 175), este deve contratar mitoplastas, que converterão em mitos as leis, e, mais tarde, as canções, os mitos, para a que cidade inteira ouça “uma única e mesma voz” (p. 184), para o sucesso de cujo empreendimento “basta que o legislador consagre essa voz pública no espírito de todos” (p. 171), mesmo que para isso se deva recorrer à “mentira necessária [...] a bela mentira útil” (p. 173). Não há lugar para ingenuidades políticas aqui: “os artesãos do Estado, poetas oficiais, terão a missão de fabricar os ‘mitos’ destinados a serem estampados na alma dos futuros cidadãos” (p. 176), culminando todo o processo com a expulsão física dos poetas indesejáveis (p. 177).

Como se vê, “a mitologia ocupa inteiramente o campo do político” (DETIENNE, 1998, p. 184). O que Detienne observa em *A República* e em *As Leis*, penso poder(mos) ver na política de controle social judaíta do final do século VI em diante, e penso que isso se deva ao fato de se tratar de empreendimento próprio do modelo de administração persa, porque, afinal, “a elite leal, recrutada na comunidade de exilados judaítas na Babilônia, foi liderada por dignitários relacionados com a administração persa” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 413-414). Já tratei anteriormente da por mim postulada relação entre, de um lado, o programa de psicologia social da *golah*, de outro, a administração persa e, por fim, um pouco mais tarde, os tratados de Platão, e o leitor pode recuperar os argumentos gerais a partir daquela publicação (RIBEIRO, 2006, p. 10-17). Devo apenas ratificar que não considero “coincidência” que o que Detienne veja em *A República* e em *As Leis* coincida espantosamente com o que, ao longo das pesquisas representadas pela bibliografia pessoal indicada no presente artigo, tem sido visto também como programa da administração judaíta no período persa.

Quanto ao que segue, isto é, minha interpretação histórico-social de cada uma das duas narrativas de dilúvio que, originalmente, tiveram a função de produzir aquilo que Detienne chamou de “rumor”, vale recuperar as declarações do historiador italiano que tenho citado, que, quanto à “narrativa bíblica (em que um redator sacerdotal [...] fundiu duas narrativas paralelas)” (LIVERANI, 2008, p. 292), diz não ter “outro valor histórico senão o que se refere ao ambiente em que foram concebidas ou reelaboradas, em conexão com o clima cultural de então” (p. 291). Liverani disse que “a narrativa do dilúvio (...) é, portanto, um ‘típico’ mito de fundação” (p. 292). E eu acrescentaria – sim!, mas não apenas a narrativa, isto é, a composição redacional constante em Gn 6,5-9,18 que, Liverani reconhece, é o imbricamento de duas narrativas anteriores. Na verdade, cada uma das duas narrativas, em seu momento de gestação, foi, para todos os fins políticos e sócio-psicológicos, um mito fundante. E é o que pretendo, ao menos incipientemente, demonstrar.

4 Interpretação histórico-social da narrativa monárquica eloísta do dilúvio

Se estou certo em afirmar que é a circunstância do conflito político-social entre a *golah* e o povo remanescente o contexto responsável pelo gatilho que dispara o processo de instrumentalização do tema mesopotâmico do dilúvio em Judá, a primeira narrativa de dilúvio da Bíblia Hebraica teria sido escrita em algum momento entre 539 e 515, talvez ao mesmo tempo e em íntima associação com a narrativa de Gn 1,1-2,4a, e, a meu juízo, serviu de arma retórica contra os argumentos do povo da terra de que a *golah* fora alvo do castigo de Yahweh, que, por causa de sua culpa, os expulsou da terra, nesse caso, havia já quase um século.

Em linhas gerais, na tentativa de superar e derrotar seus adversários autóctones, os elementos que levam do conflito entre a *golah* e o povo remanescente em Judá à instrumentalização do tema do dilúvio pelos deportados em retorno parecem-me os seguintes. Primeiro, o conflito em si (LIVERANI, 2008, 267-308). Encerradas as etapas entre os primeiros assaltos babilônicos, as sucessivas ondas de destruição e deportação e a destruição definitiva de Jerusalém, o que até então constituía Judá resume-se, agora, grosso modo, a duas comunidades: muito menor do que a outra, uma, constituída pela elite político-religiosa da nação, deportada na Babilônica, e a outra, muito maior do que aquela, constituída basicamente de camponeses e a gente mais miúda das cidades, que permanece em Judá e continua sua vida, agora sem a presença das antigas autoridades de Jerusalém (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 410). Pode-se recolher de Ez 33,23-29 a conclusão de que, tão cedo quanto o momento das primeiras deportações, instalou-se conflito retórico-ideológico entre cada uma das comunidades, a *golah* e os remanescentes. É provável que o arsenal retórico tenha sofrido alterações com o tempo, até que a identidade de ambas as comunidades se amalgamasse psicológico-socialmente. Sempre sob o signo do provável, parece justo considerar que não se altera significativamente o quadro no período que vai da destruição propriamente dita de Jerusalém, o golpe fatal na elite judaíta, até,

com a conquista da Babilônica pelos persas, a possibilidade, conquanto ainda não o fato, de retorno da *golah*. Considera-se que a *golah* não se tenha movimentado em 539, mas somente no final do século, por volta de 520. É nesse momento que os interesses dos descendentes das gerações deportadas e os descendentes dos remanescentes na terra de Judá entram em conflito, porque estes pretendem manter as posses adquiridas após a tragédia há um século, ao passo que aqueles, ao contrário, pretendem recuperar suas propriedades, posição e poder, sempre divinamente garantidos (LIVERANI, 2008, p. 312-218). Esse conflito é o gatilho que dispara a ideia criativa, e, cá entre nós, admirável!, da instrumentalização da narrativa do dilúvio, com a qual a *golah* teve contato por décadas (LIVERANI, 2008, p. 290-293). Recepcionada pela resistência do povo remanescente, arrostava-se-lhe o fato de terem sido os deportados objeto da ira divina, de sorte que não tinham mais condições de pretender retornar ao ofício da representação de Yahweh, e o fato revelava-se incontestável, em tese, já que, efetivamente, a *golah* fora expatriada, expulsa, o que pode ser muito facilmente interpretado como castigo divino. E, se fora a *golah* objeto de castigo divino, que lógica preside a pretensão de retornar ao seu posto de representante da divindade que promoveu o castigo? Esses, os argumentos dos remanescentes (RIBEIRO, 2006, p. 24-26). O contra-argumento da *golah* é extraído, genialmente, do tema do dilúvio.

A narrativa do dilúvio, basicamente, estrutura-se em torno de um eixo fundamental: determinada terra vai ser totalmente destruída pela divindade, o que se dá por explícito castigo, e, todavia, a divindade decide preservar em vida um pequeno núcleo. Preservando da destruição seu(s) escolhido(s) – em uma canoa, em uma arca (que vai pousar nas montanhas de Ararat!) –, a divindade pode aplicar o máximo castigo ao povo que permanece na terra, terra essa que é, ela sim, o objeto da punição. Com um golpe retórico genial, a *golah* se apropria de dois elementos retóricos e, ideologicamente, ganha a batalha. De um lado, serve-se da acusação do povo da terra de que a prova de a *golah* ter sido castigada pela divindade era o fato de que foi expulsa da terra, ou seja, foi para o cativoiro babilônico. Ao menos nesse primeiro momento, porque, questão relevante, ainda

não é uma comunidade sacerdotal (LIVERANI, 2008, p. 267-286; FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 412-415), a *golah* ratifica metade do argumento, isto é, assume a declaração de que foi retirada da terra e levada para a Babilônia, mas inverte o sinal com que o acontecimento histórico é lido pela comunidade que enfrenta: a *golah* ter sido levada para o cativeiro não é sinal de castigo, mas de salvação – a *golah* não foi castigada pela divindade, foi preservada por ela! Quem permaneceu na terra é que foi objeto do castigo divino, sendo tragado impiedosamente pelas águas do dilúvio. Sim, a *golah* empregou a narrativa do dilúvio como uma espécie de alegoria pré-fabricada para explicar, a seu critério, sua condição de desterro, passando a considerar aquilo que o povo da terra considerava castigo como, agora, salvação. “Noé” não é outra coisa que não a *golah* hipostasiada. O dilúvio não é outra coisa que não a destruição de Jerusalém. A “arca” não é outra coisa que não a Babilônia. Os mortos pelo dilúvio não são ninguém mais, ninguém menos, do que o povo da terra, cuja condição de permanência em Judá é lida teológico-alegoricamente como morte pelo castigo das águas do dilúvio divino. A saída de “Noé” da arca não é outra coisa que não o retorno da *golah* para Jerusalém. A aliança da divindade com “Noé” não é outra coisa que não o restabelecimento da elite jerosolimitana, deportada havia quase cem anos, ao *status quo* de governo e elite locais.

Em termos indiciários, há marcas quanto a tudo isso na narrativa. Tratemos delas. Primeiro, “Noé” (isto é, a *golah*) é prontamente declarado justo, sua justiça contrastando com a falta dela em todos ao seu redor, declarados estes os responsáveis pela degradação da terra, e, logo, pela decisão soberana da divindade de trazer as águas do dilúvio. Essa declaração de justiça precisamente resiste à acusação do povo remanescente de que a *golah* foi deportada por sua injustiça.

Segundo, um “dado marginal” (GINZBURG, 2007, p. 149), “Noé” não constrói a arca. Não se interprete a ausência da declaração da divindade quanto a dever “Noé” construir a arca como indício da má preservação da narrativa original, agora costurada em Gn 6,5-9,17. “Noé” não constrói a “arca”, porque, em chave

alegórico-teológica, a “arca” representa a Babilônia. Com efeito, depois que as águas cobrem todas as montanhas, a “arca” vai pousar lá nas montanhas de Ararat, e isso porque a *golah* tem de assumir o fato histórico – o cativo, e cativo, lá, “nas montanhas de Ararat” –, mas o faz lendo-o sem sentido positivo, e não com o sentido negativo da crítica comunidade da terra. Logo, sem ter sido construída por “Noé”, ou seja, providenciada pela própria divindade, e pousando nas montanhas do extremo norte, a “arca” representa o próprio cativo, que não é mais cativo, mas espaço de preservação dos justos.

Terceiro, diferentemente do que será dito na outra narrativa do dilúvio, nessa, escrita no final do século VI, a divindade ordena que “Noé” o faça, e, então, “Noé” sai da arca. Como não poderia deixar de ser, porque, se não sai da “arca”, isso só poderia significar que “Noé” não retornaria para sua terra, “Noé” sai da arca, e isso quer representar, sempre teológico-alegoricamente, o retorno da *golah*, dos justos, dos escolhidos do deus...

Quarto, e marca plasticamente fundamental da narrativa monárquica eloísta do dilúvio, a divindade celebra uma aliança com “Noé”. A palavra אֲבִרַת (“aliança”) estrutura aquela que é, cronologicamente, a primeira narrativa de dilúvio da Bíblia Hebraica. Ela aparece uma vez, na primeira parte da narrativa, em 6,18, no momento em que, anunciando o dilúvio que vai destruir a terra, não sem antes o deus preservar seu justo escolhido, a divindade antecipa que firmará uma aliança com “Noé”, e אֲבִרַת volta a repetir-se por simbólicas e significativas sete vezes no epílogo da narrativa (6,9.11.12.13.15.16.17), após “Noé” sair da arca, isto é, naquela seção do enredo em que se representa o retorno da *golah* e a retomada de seu *status quo*. O total de sete citações da palavra “aliança” se alcança pelo recurso retórico de estender forçadamente o discurso, de duplicar as declarações, de estender-se, de modo a se poder empregar o termo político-teológico tantas vezes quanto necessárias para o efeito retórico pretendido. “Aliança” é a palavra-chave da primeira narrativa de dilúvio, e surpreende-me que aquele historiador italiano já

tantas vezes citado, quando escreve sobre “o profetismo do retorno e a ‘nova aliança’” (LIVERANI, 2008, p. 277-280), e investindo ainda outras páginas na discussão contextual e histórico-social justamente da narrativa do dilúvio (LIVERANI, 2008, p. 290-293), atribua aos textos “proféticos” a temática, e não a mencione uma única vez sequer, na discussão sobre Gn 6,5-9,17...

Deve-se insistir no fato de que não se está diante de uma narrativa produzida, ideologicamente, por e para um corpo sacerdotal instalado no poder. Sem descartar a hipótese de que funcionários do rei – Zorobabel –, sacerdotes, na prática, componham a narrativa, ela é fundamentalmente obra da ideologia real. Ao contrário da narrativa que será escrita entre cinquenta e cem anos mais tarde, esta sim indiscutivelmente sacerdotal, a narrativa eloísta, isto é, aquela redigida, da mesma forma que Gn 1,1-2,4a, tendo Elohim, e não Yahweh, como nome da divindade, é uma peça da monarquia – por isso a denominei “narrativa monárquica eloísta do dilúvio”. Ela representa aquele estágio do processo de retorno definitivo da *golah* em que, liderada por Zorobabel, alegado representante da dinastia e real e herdeiro do trono, personagem a quem se reputa a obra de reconstrução da Grande Organização de Jerusalém (LIVERANI, 2008, p. 312-2313), especificamente, do templo, enfrentando a resistência popular, a *golah* elabora ou reelabora o discurso de que a divindade chancela o retorno da coroa por meio da “aliança”. Trata-se de um recomeço, de uma nova criação, pela qual responderá a narrativa de Gn 1,1-2,4a, depois da ação purificadora do soberano divino, nos termos da qual a divindade estabelece uma aliança com “Noé”, isto é, a *golah*, a saber, a coroa (RIBEIRO, 2015). Dilúvio e criação, portanto, respondem alegórico-teologicamente, e retórico-politicamente, aos dois polos do Grande Acontecimento: a destruição de Jerusalém, dilúvio, destruição dos injustos e preservação dos justos escolhidos, a *golah*, e a reconstrução de Jerusalém, cujo governo, por meio da “aliança”, a divindade entrega a “Noé”, isto é, à *golah*, ou seja, na prática, Zorobabel.

5 Interpretação histórico-social da narrativa sacerdotal javista do dilúvio

Também integralmente preservada, a narrativa sacerdotal javista do dilúvio foi escrita, a meu juízo, alguma coisa entre cinquenta e cem anos após a primeira narrativa de dilúvio. Didaticamente, pensemos em 450, conquanto não haja impedimentos para uma data em torno de 475 ou 425. Já não se trata de uma narrativa monárquica. Zorobabel desapareceu sem deixar vestígios, os sacerdotes constituem a força de governo efetivamente instalada, e a narrativa monárquica eloísta do dilúvio não tem mais qualquer serventia retórico-política, porque ela não representa mais a hipóstase teológico-alegórica da infraestrutura político-social efetivamente posta. Mais do que isso, as questões histórico-sociais que se enfrentam são totalmente outras, em relação àquelas a que se respondeu com a primeira narrativa.

Os indícios que permitem a interpretação da narrativa como projeção teológico-sacerdotal do programa político-religioso do corpo sacerdotal assunto ao poder em Jerusalém são abundantes e, se for recusada a presente elaboração retórica, há de se propor interpretação alternativa, mas que dê conta de explicar a abundante relação de encaixes entre a hipóstase mitológica elaborada, a narrativa em que é consubstanciada, e a infraestrutura político-social em que é engendrada.

Vamos aos elementos. Primeiro, Se, na primeira narrativa, o “Noé” que representa a *golah* não podia ter construído a “arca”, já que a “arca” era a Babilônia, nessa, “Noé” recebe ordens expressas de Yahweh para que a construa, e parte significativa da narrativa é gasta, inclusive, com a descrição dos termos da ordem divina. A explicação me parece bastante simples: na narrativa sacerdotal javista do dilúvio, “Noé” não é mais hipóstase da *golah* que foi para a Babilônia e que retorna, mas, agora, é a hipóstase do corpo sacerdotal que assumiu o poder com o vácuo monárquico. E, se “Noé” representa, como penso, os sacerdotes empoderados, a “arca” não representa outra coisa que não o templo de Jerusalém.

Da mesma forma, ao contrário da narrativa anterior, “Noé” não é já de início declarado justo e, por isso, preservado. A condição de “justiça” de “Noé” é dada após a construção, por ele, da arca: somente em 7,1, depois da ordem de construção do templo, digo, da “arca”, é que “Noé” é declarado justo.

A série dispõe de mais elementos. Uma vez que todo seu interesse é inteiramente sacerdotal, não se há de concluir a narrativa sem aquilo que representa a concentração máxima do poder sacerdotal – o rito. De fato, ao final da narrativa – seu núcleo teológico –, “Noé” realizará um extraordinário – e realmente inimaginável – sacrifício, no qual um de cada animal puro que fora preservado na arca será sacrificado a Yahweh. Ora, a questão do sacrifício impõe à narrativa um detalhe para o qual o mitoplasma monárquico não dispensara absolutamente qualquer atenção: a distinção entre animais puros e impuros. Na primeira narrativa, indistintamente, um casal de cada animal é preservado na arca. Não há distinção alguma entre animais puros e impuros. Naturalmente, porque a narrativa não opera sob o regime sacerdotal, mas monárquico. Alterada a consciência político-religiosa que o (re)elabora, logo, seu programa de controle social, o mito deve hipostasiar o respectivo mundo de onde emerge como peça político-retórica, e a marca distintiva desse mundo, sacerdotal, é a distinção entre puro e impuro. Assim, a nova narrativa é específica: sete casais de animais puros e um casal de animais impuros foram preservados. Pronto, agora “Noé”, ou seja, o sacerdote no poder, pode realizar seu espetacular sacrifício jamais alguma vez realizado...

Mas nem ainda assim se chegou àquele nível da narrativa em que as entranhas sacerdotais, sua teologia, sua índole, se expressa indisfarçadamente. Pois bem, é hora de explicitá-lo. A narrativa começa com a declaração de Yahweh de que todo homem é mau. Tendo declarado a maldade inerente de todo homem – isto é, de todo camponês e homem judaíta! –, a narrativa descreve o estado psicológico da divindade – fúria: “e enfureceu-se o coração dele” (6,6). Plasticamente, Yahweh é descrito como um deus colérico, tomado de fúria, que despeja sobre judaítas a sua

fúria teologicamente justificada: eles são maus e, sendo maus, não podem permanecer, e de fato, não permanecem de pé diante da fúria do deus criador, que os fizera, mas se arrepende de ter criado “o homem da terra” (6,6). Enfurecido, pois, Yahweh “lava” todos os “levantados”, expressões que respondem, obviamente, pela íntima relação que essa narrativa guarda com Gn 2,4b-3,24, tanto quanto a primeira narrativa do dilúvio guardava relações também muito íntimas com Gn 1,1-2,4a. São pares. Não são quatro narrativas, mas duas narrativas duplas de dilúvio e criação.

O corpo da narrativa sacerdotal assemelha-se ao corpo da narrativa monárquica. Os detalhes são diferentes, a cronologia, a causa específica do dilúvio, mas, em linhas gerais, trata-se de descrever o mesmo fenômeno: a população, diante da qual se põem os redatores de cada uma das duas narrativas, lá, a coroa, cá, o templo, são julgados teologicamente culpados, e a divindade, de um lado, os destrói, e, de outro, elege os redatores das narrativas como seus representantes – em Judá. Conquanto haja variação nos detalhes, está-se diante do mesmo enredo. Já o epílogo da narrativa sacerdotal, tem dimensões teológicas que não são sequer arranhadas pela relativa simplicidade retórica do texto monárquico.

De novo, “resíduos [...] dados marginais, considerados reveladores” (GINZBURG, 2007, p. 149), quando o dilúvio termina, “Noé” não sai da “arca”. Nem poderia, porque a “arca”, já disse, representa o quartel-general sacerdotal – o templo. “Noé”, isto é, os sacerdotes, apenas retiram o teto da arca e, como não?, constrói um altar. Não vejo confirmação maior para que, nessa narrativa, a “arca” represente o templo¹¹... No altar que “Noé” constrói, ele sacrifica um número incontável de animais. A fumaça do grande, do extraordinário sacrifício sobe até Yahweh... A fumaça atinge as narinas de Yahweh. Enfurecido, vindo de “lavar”, dissolver e destruir todos os homens da terra – exceto os seus representantes! –,

¹¹ O fato de que, na narrativa, o altar é construído dentro da arca, enquanto, em Jerusalém, o altar está instalado fora do templo deve merecer a seguinte explicação: não se trata tanto do altar, quanto do templo. Na narrativa, a intenção é vincular o altar ao templo, e o fato de nela Noé não sair da arca imprime vínculo ideológico máximo à relação entre o sacrifício necessário e o lugar oficial no qual ele deve ser realizado. O destinatário original do mitoplasma reconheceria Noé como o sacerdote e a arca como o templo.

Yahweh é atingido em cheio pelo cheiro apacante, o “aroma [...] calmante, sedativo, que acalma, aplaca”¹². Agora se pode compreender: as dimensões ciclópicas do sacrifício correspondem ao estado de fúria da divindade. Para aplacar a fúria do deus enfurecido, cujo estado psicológico produz a hecatombe de sua própria criação, somente um sacrificio de dimensões igualmente ciclópicas!, e, não se perca de vista, somente alguém como “Noé”, e, ainda assim, instalado na “arca”, operando seu magnífico altar...

E o resultado é formidável! Resultado da eficiência do rito de apacamento da fúria divina, Yahweh se acalma, como que sedado, e reflete sobre, de um lado, o *status* do homem da terra, que ele criou, e, de outro, sobre sua ação desmedida. De um lado, o homem da terra é mau, e nada há que se possa fazer a respeito. Era mau, antes do dilúvio, e continua mau. Quanto a isso, nada há que se possa fazer, porque se trata de uma condição intrínseca – os homens da terra são maus desde que nascem, e seus pensamentos são maus e apenas maus. O juízo se repete, sem alteração, no começo (6,5) e no fim (8,21) da narrativa, antes e depois da fúria, antes e depois da ação sacerdotal, quero dizer, do sacrifício de “Noé”. Nada mudou quanto ao estado teológico do homem – mau, culpado, digno de morrer. O que muda, então? O comportamento de Yahweh. Aplacado pelo sacrifício, ele decide não matar mais o homem da terra. A fúria contenta-se, se aplaca, com os animais degolados e incinerados, que fúria de sangue é fúria de sangue, e de sangue e fúria entende o rito sacerdotal.

O leitor capta a “moral da história”? Trata-se do protótipo modelar político-teológico do sacrifício substitutivo, do rito de expiação. Servindo-se retoricamente do contexto do dilúvio, a narrativa plasma o roteiro teológico do templo de Jerusalém, que servirá de base teológico-cultural da plataforma de governo sacerdotal jerosolimitana. Todo judaíta é mau e, sendo mau, é objeto da fúria divina. Tomado de arrependimento por tê-lo criado, e movido de fúria justiceira, Yahweh há de matar cada judaíta culpado, cada homem da terra, como fez no

¹² SCHÖKEL, 1997, p. 434.

dilúvio, e de novo fará, tão somente seu estado de sedação seja interrompido por nova onda de fúria. O destino de todo judaíta está traçado: morrer, esmagado pela fúria da divindade, arrependida e irada com a maldade que caracteriza o coração desse desgraçado ser. Para ele, resta apenas uma e uma única porta de salvação: recorrer ao sacerdote. O sacerdote não pode fazer com que o estado de condenação a que a divindade sentencia o homem da terra seja suspenso¹³, mas, e isso é o mais importante!, o sacerdote pode aplacar a ira do juiz e carrasco, sedá-lo, acalmá-lo, reter sua mão furiosa. Como? Simples – basta que cada judaíta, camponês, basicamente, mas não apenas ele, senão todo judaíta, vá ao templo, leve um animal ou compre-o lá mesmo, entregue ao sacerdote, que executará o rito de expiação, e, a despeito da condenação – que permanece! – a fúria de Yahweh se adia, e o judaíta ganha novo tempo, nova vida, até o próximo sacrifício...

Propõe-se aqui que a narrativa sacerdotal javista do dilúvio seja o ato inaugural da teologia de expiação em Jerusalém. Sinto-me tentado a dizer que, antes dela, não se praticava sacrifício substitutivo, e que a sua função é, especificamente, instalar a teologia da expiação da culpa, por meio do sacrifício cruento, no templo de Jerusalém. Não estou dizendo que antes dela não se realizavam sacrifícios cruentos em Judá, mas quero acreditar que, antes dela, os sacrifícios cruentos se davam na forma de comida para a(s) divindade(s), conforme o modelo comum que a história das religiões conhece. Se a proposta estiver correta, estamos diante de uma peça que tinha por objetivo alterar profunda e substancialmente o imaginário coletivo de um povo inteiro, e que, a julgar pela história de Judá, e, inclusive, de todo o Ocidente cristão, é, sem outra que lhe rivalize em sucesso, o mais bem sucedido mitoplasma derivado da Bíblia Hebraica.

¹³ Aliás, se isso for feito, o jogo sacerdotal acaba, e é por isso que até hoje não foi efetivamente suspenso por nenhuma teologia eclesástico-institucional, por mais “libertadora” que se apresente.

Observações finais

Como tentei, ainda que brevemente, demonstrar acima, as duas narrativas do dilúvio da Bíblia Hebraica não são, a rigor, narrativas que tenham interesse direto em contar uma história de dilúvio. O dilúvio aí é meramente incidental, instrumental. Instrumentaliza-se a tradição mesopotâmica do dilúvio como base para a elaboração retórica de, no primeiro caso, reação contra a ofensiva popular em face do retorno da *golah*, e, no segundo caso, ação de mudança radical do paradigma teológico de Judá, transformado, de uma antiga comunidade de modelo tributário monárquico, em uma comunidade agora teologicamente sacerdotal, em cujas rotinas de administração os processos de controle psicológico-teológico presidem as rotinas político-sociais.

Não se trata de “memória popular”. Se o arrazoado está correto, nem “criação”, muito menos “dilúvio”, são pacotes da semiótica cultural popular. Ao menos, para o que há de popular em Judá. No caso do tema do dilúvio, trata-se de mitoplasma importado da Babilônia, pela *golah*, e, no primeiro caso, instrumentalizado em programa monárquico de refundação da coroa, sempre sob o argumento mitológico do fundamento divino, nesse caso, a aliança entre a *golah* – “Noé” – e a divindade. No segundo caso, a deliberação soberana de um deus fleumático, impassível, um estadista celeste, de destruir burocraticamente a terra, converte-se na ação patológico-pulsional de uma divindade tomada de fúria, motivo necessário para a venda eficiente da instrumentalidade de um aparelho de governo, cuja funcionalidade se prende a, por meio de ininterruptos e incessantes ritos, aplacar a jamais completamente aplacada ira desse deus furibundo... Diante de meus olhos, a cena me faz recordar da invasão das praças públicas brasileiras, nas décadas de 60, daquela gente de Bíblia na mão, a projetar em telões gigantescos as cenas horripilantes do inferno, e também de um deus, senhor dos infernos, ao fim de cuja exibição os herdeiros daquele mesmo aparelho sacerdotal,

com o mesmo programa político-teológico, vendem a sua instrumentalidade – e seu poder – na forma do que Hebreus 10,12 gostou de chamar de “um sacrifício único pelos pecados”...

Para encerrar esta, como disse, incipiente tentativa de esboçar a função histórico-social e instrumental das duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica, e pensando diretamente nas comunidades que, perplexas da novidade, ouviam-nas pela primeira vez, uma rememoração provocativa. O sucesso psicológico-social e político-religioso dessas duas empreitadas de controle social, primeiro monárquico, e, posteriormente, de longe, o mais bem sucedido, sacerdotal, fez-me, a respeito do projeto político-platônico de controle social por meio dos mitos, recordar o comentário de Detienne, na obra já citada:

Conheces algum meio”, pergunta Sócrates, “para fazer com que se acredite neste *mûthus*?”. Nenhum, responde o interlocutor, “pelo menos para a geração de que falas; mas talvez se consiga persuadir seus filhos, seus descendentes e os homens do futuro (DETIENNE, 1998, p. 174).

REFERÊNCIAS

APEL, K.-O. **Transformação da Filosofia II**. O *a priori* da comunidade de comunicação. São Paulo: Loyola, 2000.

DETIENNE, M. **A Invenção da mitologia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

EISSFELDT, Otto. **The Old Testament**. An introduction including the Apocrypha and Pseudepigrapha, and also the works of similar type from Qumran. The history of the formation of the Old Testament. New York e Evanston: Harper and Row, 1966.

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: Girafa, 2003.

GINZBURG, C. Sinais – raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais**. Morfologia e histórica. São Paulo, Cia. das Letras, 1989. p. 143-179.

LIVERANI, M. **Para além da Bíblia**. História antiga de Israel. São Paulo: Paulus e Loyola, 2008.

RIBEIRO, O. L. **A Cosmogonia de Inauguração do Templo de Jerusalém** – o *Sitz im Leben* de Gn 1,1-3 como prólogo de Gn 1,1-2,4a. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008a.

RIBEIRO, O. L. A República de Judá nas “visões” de Zacarias - porque o poder não é apocalíptico. **Oracula**, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 1-50, 2006.

RIBEIRO, O. L. A “terra” e “as águas” originais. História e linguagem mítica em Gn 1,1-3. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 80, p. 40-48, 2003b.

RIBEIRO, O. L. Cântico dos Cânticos (7,10[11]) *contra* Gênesis 3,16: um caso de intertextualidade programática subversiva. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 53, n. 2, p. 312-324, 2013.

RIBEIRO, O. L. Como que pelos chifres: o vento na criação, segundo Pr 30,4. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 15, n. 9, p. 1371-1383, 2005.

RIBEIRO, O. L. Comprar gato por lebre? O “assalto” teológico à abordagem histórico-filológica da raiz br’ entre os séculos XVIII e XX. **Pistis e Praxis**, Curitiba, v. 8, n. 1, p. 55-71, 2016.

RIBEIRO, O. L. Dilúvio(s) – as narrativas sacerdotal e pós-sacerdotal da Bíblia Hebraica, em contexto histórico-social. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 47, p. 99-136, 2004. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/24905/17785>>. Acesso em:

RIBEIRO, O. L. Firmamentum – em busca da compreensão semântico-fenomenológica de raqia’ na Bíblia Hebraica (Parte I). **Via Teológica**, Curitiba, n. 16, v. 2, p. 7-22, 2008b.

RIBEIRO, O. L. **Homo faber**. O contexto da “criação” em Gn 1,1-3. Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

RIBEIRO, O. L. Imagem e Forma. Análise semântico-fenomenológica de *tselem* e *demut* na Bíblia Hebraica. **Via Teológica**, Curitiba, n. 8, p. 103-128, 2003c.

RIBEIRO, O. L. Vento Tempestuoso: um ensaio sobre a tradução e a interpretação de Gn 1,2 à luz de Jr 4. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 12, n. 4, p. 573-598, 2002.

RIBEIRO, O. L. Vento Tempestuoso: novas reflexões sobre Gn 1,2 à luz da Fenomenologia da Religião. **Revista Teológica Londrinense**, Londrina, n. 5, p. 103-169, 2003a.

SCHÖKEL, L. A. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo, Paulus, 1997.