



## UMA ANÁLISE LITERÁRIA DE GÊNESIS 1—11

### UN ANÁLISIS LITERARIO DE GENESIS 1—11

**Cristiano Nickel Junior<sup>1</sup>**  
**Lincoln Felipe Freitas<sup>2</sup>**  
**Clayton Lima de Souza<sup>3</sup>**

#### RESUMO

Interpretar um texto é deveras desafiador diante da encruzilhada de métodos interpretativos: o contexto imediato do autor, a situação de concepção-produção do texto, e o contexto histórico, social e cultural da recepção pelo leitor. Nesse sentido, ao nos depararmos com o texto sagrado, especificamente a perícopes de Gênesis 1—11, qual lente seria adequada, no âmbito da crítica literária: métodos transcendentais, métodos imanentes ou métodos integradores? Caberia aqui ao leitor-receptor, em um exercício crítico-reflexivo, definir qual caminho a seguir na aventura da leitura/interpretação do texto. Ou seja, de que maneira podemos interpretar Gênesis 1—11? Seria o viés hermenêutico religioso e jurídico como método eficaz de interpretação? É possível colocar o texto bíblico no cânone aristotélico dos gêneros literários? Seria a interpretação mitológica a maneira efetiva de produzir sentido catártico, pensamento crítico, ou a alienação religiosa? Partindo de tais questionamentos, o presente artigo tem como objetivo desenvolver, por meio de pesquisa bibliográfica, o estudo de Gênesis 1—11 como estrutura literária e mitológica, utilizando-se da teoria literária, como suporte para possibilidades interpretativas e a temática do mito como propulsor de significações na dinâmica de recepção e análise crítica. Assim, adentraremos à poética aristotélica; analisaremos a estrutura literária do Pentateuco (Torá); induziremos ao estudo da mitologia presente em Gênesis e, por fim, verificaremos a

---

<sup>1</sup>Licenciatura em música pela Universidade Estadual do Paraná (2014). Especialista em Teologia Aplicada pela Faculdade Fidelis (2017). Aluno do Curso de Bacharelado em Letras Português/Espanhol pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2018). Docente da Faculdade Fidelis. cristiano.nickel@fidelis.edu.br.

<sup>2</sup>Especialização em Literatura e Intermédias pelo Centro Universitário Nelson Akiyoshi (2021). Professor Orientador de TCC (UAB) da Universidade Estadual de Ponta Grossa. freitaslincolnfelipe@gmail.com.

<sup>3</sup>Bacharel em Teologia pela Faculdade Fidelis. teologia@fidelis.edu.br.

estrutura toledot em toda a tessitura de Gênesis. Pode-se concluir que ao analisar o texto bíblico em seus aspectos literários, o(s) autor(es) de Gênesis desenvolveram e apresentaram o dilema do ser humano diante do caos, do trágico, em uma estética literária que nos apresenta questões como o arrependimento, a angústia, a alegria, a traição, a benção, a maldição como temas recorrentes, sejam dos escritos sagrados e míticos, assim como ocorre na tradição literária posterior das fábulas, contos e romances.

**Palavras-chave:** Bíblia como literatura. Pentateuco. Gênesis. Mitologia. Antigo Testamento.

## RESUMEN

Interpretar un texto es realmente un desafío frente a la encrucijada de métodos interpretativos: el contexto inmediato del autor, la situación de concepción-producción del texto y el contexto social, cultural e histórico de la recepción por el lector. En este sentido, cuando nos topamos con el texto sagrado, en concreto la perícopa de Génesis 1-11, ¿qué lente sería la adecuada, en el ámbito de la crítica literaria: métodos trascendentes, métodos immanentes, métodos integradores? Se trataría de la decisión del lector-receptor, en un ejercicio crítico-reflexivo, definir qué camino seguir en la aventura de leer / interpretar el texto. Es decir, ¿cómo podemos interpretar Génesis 1-11? ¿Sería el sesgo hermenéutico religioso y jurídico un método de interpretación eficaz? ¿Es posible colocar el texto bíblico en el canon aristotélico de géneros literarios? ¿Es la interpretación mitológica la forma efectiva de producir un significado catártico, pensamiento crítico o alienación religiosa? Partiendo de tales cuestionamientos, este artículo tiene como objetivo desarrollar, a través de la investigación bibliográfica, el estudio de Génesis 1-11 como estructura literaria y mitológica, utilizando la teoría literaria, como soporte para posibilidades interpretativas, además de la temática del mito como propulsor de significaciones en la dinámica de recepción y análisis crítico. De esa manera, nos adentraremos en la poética aristotélica; analizaremos la estructura literaria del Pentateuco (Torá); introduciremos el estudio de la mitología presente en el Génesis y, finalmente, verificaremos la estructura del toledot en toda la tesitura del Génesis. Se puede concluir que al analizar el texto bíblico en su vertiente literaria, el (los) autor (es) del Génesis desarrollaron y presentaron el dilema del ser humano frente al caos, a lo trágico, en una estética literaria que nos presenta cuestiones como los lamentos, la angustia, la alegría, la traición, la bendición, la maldición como temas recurrentes, ya sea de escritos sagrados y míticos, así como lo es en la tradición literaria posterior de las fábulas, cuentos y novelas.

**Palabras Clave:** Biblia como literatura. Pentateuco. Génesis. Mitología. Antigo Testamento.

## INTRODUÇÃO

Interpretar um texto é deveras desafiador diante da encruzilhada de métodos interpretativos: o contexto imediato do autor, a situação de concepção-produção do texto, e o contexto histórico, social e cultural da recepção pelo leitor. Não obstante, no atual mundo líquido, há uma espécie de desconstrução do autor, do texto e do leitor, levando a uma “anarquia” interpretativa, teórica e crítica. Seria uma obra literária como uma pintura em tela? Ora, se nos depararmos, hipoteticamente, com o cubismo analítico de Picasso, interpretaremos

tal obra apenas pelas impressões que ela causa? É necessário compreender o contexto do pintor (ou autor) para verificar a desconstrução da obra? Ou ainda, seria conveniente analisar a obra cubista pelo viés do classicismo greco-romano antigo ou pelo cânone academicista francês do séc. XVIII? Nesse sentido, ao nos depararmos com o texto sagrado, especificamente a perícopes de Gênesis 1—11, estaremos diante uma obra de arte, e utilizaremos uma lente adequada das correntes da crítica literária - métodos transcendentais, métodos imanentes, métodos integradores, entre outros -, tendo a consciência de que na dinâmica da recepção, caberia ao leitor definir qual caminho a seguir na aventura da leitura/interpretação do texto. Ou seja, de que maneira podemos apreciar e interpretar a primeira obra do Antigo Testamento? Seria o viés hermenêutico religioso e jurídico como método eficaz de interpretação? É possível colocar o texto bíblico no cânone aristotélico dos gêneros literários? Seria a interpretação mitológica a maneira efetiva de produzir sentido catártico, pensamento crítico, ou a alienação religiosa?

O presente artigo tem como objetivo desenvolver, por meio de pesquisa bibliográfica, o estudo de Gênesis 1—11 como estrutura literária e mitológica, utilizando-se da teoria literária, apresentando possibilidades interpretativas, como o mito. Nesse sentido, adentraremos às generalidades dos gêneros literários e da poética aristotélica; analisaremos a estrutura do Pentateuco (Torá) como uma compilação de gêneros literários; induziremos ao estudo da mitologia como narrativa, bem como as suas tipologias em Gn 1—11; e por fim, verificaremos a estrutura *toledot* em toda a tessitura de Gênesis.

## 1 GÊNEROS LITERÁRIOS E O ANTIGO TESTAMENTO

Para Silva (2000, p. 187), a origem dos gêneros literários é oral, no sentido em que eles possuem uma função sociológica, que atende às necessidades de um grupo. Nesta percepção, não possuiriam pretensões estéticas/artísticas e geralmente seriam breves, em uma tendência a se desenvolver em um padrão, um modelo básico. “Estamos diante de um texto em prosa ou em poesia? Trata-se de um relato ou de um discurso?” (SILVA, 2000, p. 188). É necessário lembrar que o Antigo Testamento é constituído de maneiras interpretativas, chamadas de tradição, a saber: a tradição histórica, a tradição jurídica, a tradição profética, a tradição sapiencial e a tradição dos cantos.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup>Não adentraremos a esses tópicos, pois o objeto de estudo se delimita em um trecho da Bíblia: Gn 1—11. Entretanto, é indicado uma obra que desenvolve exaustivamente as tradições interpretativas: a obra de Cássio Murilo Silva, “*Metodologia e exegese bíblica*” (São Paulo: Paulinas, 2000). Nesta obra, o autor incorre aos gêneros literários do AT, dentro destas categorias: 1) tradição história - novela, narrativa histórica, saga, lenda; 2) tradição

Segundo Zabatiero e Leonel (2011, p. 111), “pode-se dizer que a literatura: a) é caracterizada por uma determinada relação com a realidade; b) apresenta certas propriedades de linguagem. Os dois aspectos estão interligados”. É certo que a proposição “a” é correlacionada com o conceito de *mimesis* e *poiesis*. Nesse sentido, Leonel e Zabatiero (2011 p. 111) sintetizam esses conceitos:

*Mimesis* e *poiesis* significam imitação/representação e criação, respectivamente. Com eles, quer-se afirmar que uma obra literária não é uma “cópia” ou “descrição” da realidade, mas que, em uma instância preliminar, por usar a linguagem que se constitui em “signos” gráficos e sonoros, ela é uma reconstrução de mundo a partir da percepção do artista, de modo a transmitir aos seus leitores uma leitura particular da realidade.

Outro elemento caracterizador da literatura, apontado por Zabatiero e Leonel, é a presença de propriedades de linguagem que causam um certo estranhamento, devido às próprias características internas e recursos intrínsecos, de modo que se diferencia do uso cotidiano (LEONEL E ZABATIERO, 2011). É necessário, nesse aspecto, adentrarmos ao clássico tema da teoria literária, a poética aristotélica, que deu início a tradição de apreensão crítica do texto literário e da arte como linguagem específica.

## 1.1 GÊNEROS LITERÁRIOS E POÉTICA ARISTOTÉLICA

Na poética aristotélica, observamos a tradição que se apresenta como modo de “explicar os efeitos literários através da descrição das convenções e operações de leitura que os tornam possível” (CULLER, 1999, p. 36). Ao analisar o texto bíblico pelo viés da poética, seria possível verificar o desenvolvimento de uma visão mais ampla, além da hermenêutica jurídica e religiosa. Culler (1999, p. 64) entende que a poética “começa com os sentidos ou efeitos comprovados e indaga como eles são obtidos [...] a hermenêutica, por outro lado, começa com os textos e indaga o que eles significam, procurando descobrir interpretações novas e melhores”.

---

jurídica – direito apodítico e direito casuístico; 3) tradição profética – palavras de juízo, palavras de salvação, ações simbólicas; 4) tradição sapiencial – paralelismo, formas valorativas, questões retóricas, poema didático, lista enciclopédica, provérbios numéricos; 5) tradição dos cantos: cantos de guerra, cantos de amor, cantos culturais, famílias hínicas. É certo que, na concepção de análise de Gn 1—11, alguns gêneros supracitados se categorizam na trama em questão, e que serão abordados nesta pesquisa.

A poética, como possibilidade interpretativa do enredo bíblico, indagaria, hipoteticamente, as seguintes questões: o que nos faz ficar atônitos diante de um trecho bíblico que pareça irônico? Ou, por que esse personagem específico desperta simpatia ou antipatia? Qual é o dilema catártico diante do enredo da Queda do ser humano (Gn 3)? Em contrapartida, a hermenêutica, de cunho jurídico ou religioso, indaga sobre a interpretação de determinado texto sagrado, nos seguintes aspectos: o texto é divinamente inspirado? É um documento com verdades e doutrinas espirituais? É concomitante com a formação do cânon? Quais implicações religiosas e morais que este texto traz ao homem religioso?

Para Culler (1999, p. 73), Aristóteles entendia que a poesia era uma resolução para a liberação das emoções intensas, uma passagem da ignorância para o conhecimento, ou seja, “no momento-chave do ‘reconhecimento’ do drama trágico, o herói se dá conta de seu erro e os espectadores percebem que ‘lá a não ser pela graça de Deus vou eu’”. O estudo literário, para Culler (1999, p. 65), “deveria escolher [...] a poética, tentando entender como as obras obtêm seus efeitos”. Nesse sentido, qual é o efeito que a narração de Gênesis 1—11<sup>5</sup> causou e causa em seus leitores, sejam eles do Antigo Oriente Próximo, sejam eles do séc. XXI? Ou melhor, diante de uma leitura exaustivamente hermenêutica - de instrumentalização agostiniana (séc. IV), tomista (séc. XIII) e iluminista (séc. XVIII) -, que efeito interpretativo teria se se fizesse uma leitura poética do enredo bíblico?

Ainda, sobre o ponto de vista poético das estruturas narrativas (que neste caso, buscaremos operacionalizar em Gn 1—11), para Aristóteles, “o enredo é o traço mais básico da narrativa, em que as boas histórias devem ter um começo, meio e fim e que elas são o prazer por causa do ritmo de sua ordenação” (CULLER, 1999, p. 85). O enredo é relacionado aos acontecimentos, e a história é relacionada ao discurso, ou seja:

enredo ou história é o material que é apresentado, ordenado a partir de um certo ponto de vista pelo discurso (diferentes versões da "mesma história"). Mas o próprio enredo já é uma configuração de acontecimentos. Um enredo pode tornar um casamento ou final feliz da história ou o começo de uma história - ou pode fazer dele uma reviravolta no meio. O que os leitores realmente encontram, entretanto, é o discurso de um texto: o enredo é algo que os leitores inferem a partir do texto, e a ideia dos acontecimentos elementares a partir dos quais esse enredo foi formado é também uma inferência ou construção do

---

<sup>5</sup>Todas as passagens bíblicas deste estudo, quando não especificadas, foram extraídas da Bíblia Nova Almeida Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.

leitor. Se falamos de acontecimentos que foram configurados num enredo, é para realçar o significado e a organização do enredo. (CULLER, 1999, p. 69)

Na narrativa de Gênesis, pode-se averiguar um enredo cerceado de estórias e histórias, em que o discurso do texto é ênfase do monoteísmo ao formar o povo israelita para uma terra prometida (WRIGHT, 1992). Os mitos cosmológicos, as narrativas e genealogias reforçam, nas histórias, o discurso de uma valoração deste povo, por meio de uma cosmovisão religiosa monoteísta.

A partir da abordagem da poética aristotélica, é necessário compararmos alguns gêneros em que o filósofo categorizou, a saber: a comédia, a tragédia e o mito. Comédia, para Aristóteles (2021, p. 15) é imitação de homens inferiores, torpes e expostos ao ridículo, ou seja, “é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente; que bem o demonstra, por exemplo, a máscara cômica, que, sendo feia e disforme, não tem [expressão de] dor”. Segundo Klein *et al.* (2017, p. 423-424), o livro de Ester, do Antigo Testamento, é uma comédia, pois a trama transforma o trágico em vitória, envolve superação de obstáculos, o disfarce, a coincidência providencial, a mudança de sorte do povo e uma festa final, “tematicamente, ele também critica as pretensões ilusórias dos impérios e dos imperadores, e talvez também o preconceito de gênero”.

Sobre tragédia, Aristóteles (2021, p. 32) define como uma imitação (mimese) de característica elevada “com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes do drama [...] mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções”. Na bíblia, um exemplo cujas características de composição se aproximam da categoria trágica é a estória de Ruben (Gn 35.22), primogênito de Jacó, que perdeu sua herança “ao cometer o pior crime concebível numa sociedade patriarcal, o de dormir com uma das mulheres de seu pai – não com a própria mãe, embora os contornos édipos da história sejam bastante claros” (FRYE, 2021, p. 231).

Diante do exposto, podemos perceber a possibilidade interpretativa a partir das categorias clássicas da poética aristotélica do texto bíblico. Obviamente que a concepção de tais textos no antigo oriente próximo se deu em contexto histórico, cultural, social e político diverso do da produção intelectual da Polis da Grécia Clássica. Ainda assim, os traços de composição temática nos apresentam muitas vezes objetivos comuns: a observação de preceitos morais, religiosos, ritualísticos e de formação do homem e de seu povo, em uma dinâmica de

constituição de um senso coletivo de História e da necessidade de seu registro para a posteridade.

## 1.2 PENTATEUCO COMO COMPILAÇÃO DE GÊNEROS LITERÁRIOS

O Pentateuco, ou “livro da Lei”, possui diversos gêneros literários e traços estilísticos em sua composição. Essa diversidade gera muitos embates e debates a respeito da composição, autoria e data do Pentateuco (HILL E WALTON, 2007, p. 55). O termo “Pentateuco” designa o conjunto dos primeiros cinco livros do Antigo Testamento: Gênesis (Gn), Êxodo (Êx), Levítico (Lv), Números (Nm) e Deuteronômio (Dt). A expressão grega significa “cinco rolos”, e foi popularizado pelos judeus gregos de Alexandria, nos primeiros séculos d.C. Os judeus de fala hebraica referiam-se a esses cinco livros como “Torá” (HILL E WALTON, 2007). A estrutura narrativa do Pentateuco se compõe da seguinte forma:

**Tabela 1 – Estrutura narrativa do Pentateuco**

Gênesis 1—11	Prólogo primevo.
Gênesis 12—50	Registros dos patriarcas e das matriarcas.
Êxodo 1.1—12.30	Israel no Egito.
Êxodo 12.31—18.27	Saída do Egito (êxodo) em direção ao Monte Sinai.
Êxodo 19.1—Números 10.10	Israel acampado no Monte Sinai.
Números 10.11—12.16	Jornada no deserto do Monte Sinai até Cades-Barnéia.
Números 20.1—21.35	Peregrinação ao monte Hor e às planícies de Moabe.
Números 22—Deuteronômio 34	Israel acampado em Moabe.

FONTE: adaptado de Fee e Stuart (2013); Hill e Walton (2007); Drolet (2008).

Essa estrutura aponta para uma história do povo israelita e percebe-se uma série de narrativas de aliança deste povo com Deus, com objetivo de possuir uma terra prometida, a fim de constituir uma nação (WRIGHT, 1992, p. 35). Veremos, posteriormente, como a estrutura narrativa de Gn 1—11 reforça essa conjuntura nacionalista, heroica e constituinte de Israel.

Segundo Dillard e Longman III (2006, p. 24), o Antigo Testamento possui pouco material técnico e a maior parte dos conteúdos são categorizados em narrativas e poemas desenvolvidos em um contexto histórico-cultural específico. “As culturas se diferem em seus métodos de contar histórias e escrever poemas e, como intérpretes ‘estrangeiros’, precisamos descobrir as convenções que governam a escrita dos autores bíblicos” (DILLARD E LONGMANN III, 2006, p. 24).

Neste sentido, Lasor *et al.* (1999) observam que o Pentateuco contém uma grande variedade de material: histórias, episódios, leis, rituais, regulamentos, cerimônias, registros cronológicos, exortações, considerando que a maior parte da composição destes cinco livros é em prosa narrativa, relatado em terceira pessoa, com interpolações de orações, declarações e outros tipos de discurso direto (WILL E WALTON, 2007, p. 55).

A linguagem dessa compilação é simples e de construções frasais características, com linguagem antropomórfica e teofânica<sup>6</sup>, levando a muitos estudiosos e filólogos a considerar as narrativas do pentateuco como mito, saga, folclore ou lenda. “Essas definições foram evitadas por diversos estudiosos e teólogos ortodoxos, pois temiam que os relatos fossem considerados como ficção” (HILL E WALTON, 2007). Entretanto, a análise literária de livros sagrados não desmerece seu teor religioso e teológico, mas possibilita múltiplos vieses interpretativos e consonantes à hermenêutica e à interpretação religiosa.

Hill e Walton (2007, p. 56) categorizam o Pentateuco e apresentam uma diversidade de gêneros em sua composição. Grande parte dessa diversidade é encontrada em Gênesis:

1. Cômico: história com final feliz, geralmente caracterizada pelo enredo que evolui do problema para a solução (e.g., a história de José, Gn 37—50).
2. Heróico [sic]: história formulada em torno da vida e das façanhas do protagonista, enfatizando especialmente as lutas e os triunfos do herói ou da heroína que representa um grupo (e.g., história de Abraão e Sara, Gn 12—25).
3. Épico: história heróica [sic] em grande escala, demonstrando interesses nacionalistas e, em geral, contendo personagens e acontecimentos sobrenaturais (e.g., o Êxodo do Egito, Êx 12—18).
4. Trágico: história que descreve a mudança de sorte, passando freqüentemente [sic] da prosperidade para a catástrofe, com ênfase no resultado da escolha humana (e.g., queda de Adão e Eva, Gn 3).

Ainda podemos averiguar que no Pentateuco encontramos orações (e.g., bênção de Arão, Nm 6.22-27); cânticos (e.g., cântico de Miriã), hinos épicos (e.g., derrota dos egípcios por Javé, composto por Moisés, em Êx 15), profecias e promessas (e.g., promessas de Javé a Abrão em Gn 15; oráculo de Balaão sobre Israel, em Nm 23—24) e até um cântico de escárnio

---

<sup>6</sup> Segundo Abbagnano (1998, p. 68) antropomorfismo significa “a tendência a interpretar todo tipo ou espécie de realidade em termos de comportamento humano ou por semelhança ou analogia com esse comportamento”. Já teofania “significa ‘visão de Deus’, foi usado por Scotus Erigena (séc. IX) para indicar o mundo como manifestação de Deus. Segundo ele, teofania é o processo de descida de Deus ao homem através da criação e de retorno do homem a Deus através do amor [...] também é qualquer obra da criação que manifeste a essência divina, que assim se torna visível nela e através dela” (ABBAGNANO, 1998, p. 949).



e ironia, como o cântico de Lameque (Gn 4.23). É importante destacar que entre Êx 19—Dt 24, há grandes seções de leis civis, cerimoniais e éticas (HILL E WALTON, 2007).

Dentro da coletânea do Pentateuco, encontra-se Gênesis. O livro de Gênesis possui dois blocos de construção para o desenvolvimento do enredo: a história primeva (1—11) e a proto-história do povo de Israel (WALTON, 2018). A história primeva (Gn 1—11) apresenta uma dissonância literária em relação à proto-história de Israel. Neste primeiro, há muita simbologia, fatos míticos, e histórias cosmogônicas, sendo necessário adentrar, como delimitação da pesquisa apresentada neste artigo, ao tema mítico como possibilidade interpretativa da narrativa em questão.

Para Longman III e Walton (2019, p. 25), Gênesis 1—11 é chamado de poesia, parábola e até mesmo mito. Para Klein *et al.* (2017, p. 420), é um gênero chamado de épico cósmico, “porque narra a história formativa, não somente de uma nação, mas do cosmo e dos seus habitantes humanos”. Nesse gênero, encontra-se a comunicação direta de Deus com o ser humano (Gn 3); a narrativa do Dilúvio (Gn 6—9); e o espalhamento linguístico em Babel (Gn 11). As listas genealógicas são de motivo nacionalista, cujo foco da narrativa se limita aos semitas, os antepassados étnicos dos hebreus.

Em síntese, Gn 1—11 no contexto do Pentateuco possui particularidades e especificidades narrativas e de características intrínsecas. Uma dessas características é estrutura narrativa do mito como possibilidade interpretativa de Gênesis, e que de fato transcenderá aos gêneros aristotélicos, já que corresponde a dimensão subjetiva do povo que concebeu o texto como um registro da História de seu povo.

## **2 A MITOLOGIA COMO POSSIBILIDADE INTERPRETATIVA DE GÊNESIS 1—11**

Mitos não são histórias fantasiosas ou fictícias. São histórias transcendentais que se creem verdadeiras, que trazem ordem, coerência e sentido para as experiências; são emoções e ideias aparentemente sem sentido concreto no mundo cotidiano, mas que apresentam às pessoas o que é real, eterno e duradouro (NICKEL E SOUZA, 2020). É uma linguagem que permite a memória de uma comunidade que se mantém unida porque é uma comunidade de fé. Os mitos lidam com o que está na superfície do mundo concreto para compreender o que está acontecendo no cerne dele. Nesse sentido, os mitos dão um senso de significado das grandes narrativas que dão sentido à vida, explicando o passado, presente e futuro (ELIADE, 1992; HIEBERT, 2016).

Para Lasor (1999), o mito é uma história sobre um acontecimento significativo, e serve como guia às pessoas para o mundo e não como representações do mundo. Considerando que o mito serve como uma forma de ver o mundo, no Antigo Oriente Próximo, é importante verificar os conteúdos correlatos, bem como suas características e classificações.

## 2.1 MITO COMO NARRATIVA

Certas estórias parecem ter uma relevância extraordinária: são estórias que dizem a uma sociedade quais conhecimentos são importantes possuir, seja sobre seus deuses, sua história, suas leis ou estrutura de classes. Essas histórias podem ser chamadas de mitos num sentido secundário, um sentido que as distingue dos contos folclóricos – estórias contadas para entreter, ou para cumprir finalidades outras, menos primordiais. Elas assim tornam-se estórias “sagradas”, em oposição às “profanas”, e formam parte do que a tradição bíblica chama de revelação. (FRYE, 2021, p. 69)

Mircea Eliade (1972) descreve mito como um relato, uma forma narrativa que é interpretado como um discurso. Diferente de uma fábula, conto ou romance, o mito é vivenciado por seus narradores. Croatto (2001), ao diferenciar mito, lenda e conto, apresenta um quadro comparativo e o lugar que cada uma das narrativas se encontra em relação ao tempo, lugar, crença, protagonista e função na cultura.

**Tabela 2 – Diferença entre mito, lenda e conto**

	<b>MITO</b>	<b>LENDA</b>	<b>CONTO</b>
<b>TEMPO</b>	Remoto	Recente	Qualquer
<b>LUGAR</b>	Primordial ou outro mundo	Mundo atual	Qualquer
<b>CRENÇA</b>	Fato	Fato	Ficção
<b>CARACTERÍSTICA</b>	Sagrado	Sagrado ou secular	Secular
<b>PROTAGONISTA</b>	Divino	Humano	Humano ou não
<b>FUNÇÃO</b>	Instaura	Ensina e cria modelos	Diverte

Fonte: CROATTO, 2001, p. 234.

Essa diferença evidencia a função do mito que é: a instauração uma visão de mundo, em que o protagonista é vertical (divino), e o fato é definido como crença em relação às

categorias cosmológicas e cosmogônicas em um tempo indefinido ou mítico. Nesse aspecto, Gênesis 1—11 possui uma característica sagrada e de função instauradora, com objetivo de construir uma cosmovisão israelita (PIAZZA, 1983).

O mito relaciona-se com a literatura, seja oferecendo-lhe referenciais formais, seja oferecendo-lhe o próprio conteúdo narrativo, reelaborado de acordo com as condições de recepção, em contextos nos quais pode predominar a referência religiosa original, podem ainda permanecer elementos religiosos ou apenas alguns vestígios dessa referência, ou pode também apagar-se por completo a referência religiosa, devido a exigências próprias do contexto receptor (PRATES *et al.*, 2014).

Sobre essa relação mito-literatura, Frye (2021, p. 71) entende que elas “já são intrincáveis no épico de Gilgamesh, em muito anterior a qualquer parte da Bíblia, e o são em Homero, que é aproximadamente contemporâneo às partes mais antigas do Antigo Testamento”. A estrutura de Gn 1—11 é uma estrutura literária mítica, tendo em vista que a sua organização narrativa e esquemática das histórias (como os *toledot*, que veremos posteriormente) que foram desenvolvidas a partir dos mitos.

## 2.2 MITOS PRIMORDIAL E MITO EXISTENCIAL

Os mitos primordiais são histórias que narram a inauguração da humanidade descrevendo a sua funcionalidade e finalidade em relação à divindade, tendo assim um caráter essencialmente religioso (ELIADE, 1992). Em Gênesis 1.26, Deus ordena usar todo o tipo de atividade cultural a serviço dele, ou seja, há um elemento dinâmico na expressão “imagem de Deus” em que é refletida na criação conforme a ocupação do ser humano nela, possibilitando o desenvolvimento do potencial não revelado<sup>7</sup>: agricultura, tecnologia, arte, política, estudo acadêmico, vida familiar, lazer, entre outros. (GOHEEN, 2017).

Os mitos existenciais, por sua vez, são os que ocorrem situados em um paradigma histórico, em que se define a funcionalidade e finalidade do homem em relação ao seu

---

<sup>7</sup> Esse potencial não-revelado é chamado de mandato cultural, que é “a injunção divina dada à humanidade em Gênesis 1:26-28 para cuidar da sua Criação e extrair, trabalhar e se beneficiar de suas potencialidades inerentes como representantes de Deus na terra. O mandato cultural decorre do fato de os seres humanos serem feitos à imagem de Deus. A humanidade tem o privilégio de cuidar da Criação de Deus porque reflete a imagem de Deus (v. 26). Analogamente ao modo como Deus cria, a humanidade é chamada não só para “encher a terra”, mas também para “subjugar-la” [hebraico *kabash*] (v. 28), o que sugere certa resistência e necessidade de ser domada”. (REESE, 2018, p. 550)

semelhante e ao mundo que o cerca. Isto é, dizer que os mitos existenciais narram como “os seres humanos adquiriram fogo, arcos e flechas e casas, e como conseguiram domesticar as plantas e os animais” (HIEBERT, 2016, p. 135). Nesse aspecto, parece que a partir da Queda do ser humano (Gn 3), as narrativas que se sucedem até Gn 50, apontam para os aspectos míticos existenciais, ou seja, a partir do pecado original, os personagens que aparecem na trama são responsáveis para a constituição de uma nova comunidade, uma nação que se desenrolará por toda a tessitura do Antigo Testamento.

### 2.3 O TEMPO MÍTICO

O mito relata um acontecimento primordial, como as origens do tempo e do espaço, ou melhor, a cosmogonia. O tempo mítico difere do linear, que é cronológico e de datas intrinsecamente delineadas; o primeiro trata das origens, do tempo imemorável, quando tudo começou (ELIADE, 1992b). Os dias da criação (Gn 1—2) é um exemplo dessa categoria. Há um paralelismo entre os seis dias da criação em duas categorias: atos de formação (*bohu*), compreendendo os dias 1, 2 e 3; e os atos de enchimento (*tohu*) dias 4, 5 e 6. Ou seja o *tohu-bohu* se caracteriza em um paralelismo (ABCA'B'C') (BRUEGGEMANN E WOLF, 1984, p. 133)

Os exemplos supracitados apontam para um tempo sagrado e de contínuo retorno. Não está em evidência o tempo como relógio, mas um tempo que denota primordialidade. Silva (2014, p. 70) complementa: “o mito é criado da realidade presente rumo a um paradigma originário”. No capítulo 3, ao analisarmos as estruturas narrativas de Gênesis, perceberemos que o tempo mítico define os padrões estruturais do texto em questão.

### 2.4 O AGENTE DIVINO E A AUTORIA COMUNITÁRIA DO MITO

O agente do mito é divino. Relatos e narrativas dos deuses, como protagonistas e/ou antagonistas da história mítica. “O mito não é uma celebração aos atributos do divino [...] mas uma narração do seu agir. E nesse ponto está uma porta aberta para se compreender a percepção que o povo tem do divino” (SILVA, 2014, p. 70-71). Percebe-se, constantemente, que Gn 1—3, apresenta o agir (haja) de Deus em relação à criação e queda da humanidade. Nesse sentido, o mito não tem uma autoria, mas nasce no nível popular e comunitário, estabelecendo e transmitindo a cosmovisão do grupo. Nesse aspecto, a narrativa de Gênesis é “uma variedade vívida de narrativas dirigidas pela ação no sentido mais estrito, registros genealógicos,

catálogos, bênçãos, textos doxiológicos e mitológicos, contos etiológicos, diretrizes legais” (ALTER E KERMODE, 1997, p. 52). Não adentraremos às teorias da autoria de Gênesis, mas pela excessiva variedade de narrativas e textos diferenciados, incluindo os textos míticos de Gn 1—11, é evidente que o primeiro livro da Bíblia não tenha uma autoria única, geralmente atribuída a Moisés (ALTER E KERMODE, 1997).

Para Walton (2021, p. 56), a função do mito no Antigo Oriente Próximo, era de transmissão de identidade e uma cosmovisão: “Os mitos instituem e delimitam a área em que é possível influenciar ações e experiências humanas. As histórias a respeito das divindades visam a lançar luz sobre a estrutura que dá sentido à realidade”. Os mitos lidam com o acontecimento pretérito com vistas ao esclarecimento do presente.

## 2.5 TIPOLOGIAS DE MITOS EM GN 1—11

Os mitos teogônicos são narrativas que relatam o surgimento das divindades ou de um ser supremo. Gn 1.1 diz: “No princípio, criou Deus os céus e a terra”. Esse relato apresenta Deus como um ser supremo e criador. Os mitos teogônicos servem como um caleidoscópio para perceber e compreender a ideia que povo tem de cada entidade divina, bem como as funções sociais que esse ser ou seres desempenham. “Somente o mito bíblico é apresentado dentro de um contexto de monoteísmo, e não de politeísmo” (WILLIAMS, 2018, p. 231). Como evidenciado anteriormente, os *toledot* reforçam a formação de um povo (Israel), em que o mito teogônico monoteísta (Javé) se apresenta como criador e senhor deste povo.

O mito cosmogônico é o relato da criação do cosmo, a origem do mundo (imane e transcendente). Gn 1—2 adentra a esta tipologia. Eliade (1992a, p. 144) entende que o mito cosmogônico é o “modelo exemplar de todos os tipos de ‘atos’: não só porque o Cosmo é o arquétipo ideal de toda situação criadora e de toda criação — mas também porque o Cosmo é uma obra divina, sendo, portanto, santificado em sua própria estrutura”. Em um sentido teológico, o mito da criação em Gênesis é o modelo exemplar de toda a narrativa bíblica, seja do Antigo Testamento, seja do Novo Testamento, em que se inicia a criação em um jardim (Gênesis 1—2) e termina em uma nova criação, uma espécie de cidade-jardim (Apocalipse 21).

Segundo Williams (2018, p. 231), muitos mitos do Antigo Oriente Próximo, possuem um enredo em que a ordem cósmica começa na estrutura “sem-vida-para-vida”; em que representam o cosmo pré-vida como “água”. Em Gênesis 1.2, diz: “No princípio Deus criou os céus e a terra. Era a terra sem forma e vazia; trevas cobriam a face do abismo, e o Espírito de

Deus se movia sobre a face das águas”. Nesse sentido, pode-se desmistificar a ideia de que as histórias do primeiro livro da Bíblia, mesmo que possuam questões intrínsecas e diferenciadas (monoteísmo), demonstram muitos aspectos similares da cosmovisão e literatura do Antigo Oriente Próximo. Os relatos da criação bíblica não foram escritos em um vácuo cultural. O *Enuma Elish*, juntamente com outras histórias antigas de criação do Oriente Próximo, fornece um precioso pano de fundo para o nosso estudo da criação na Bíblia (WILLIAMS, 2018, p. 177).

O mito antropogônico relata o surgimento do ser humano. Silva (2014, p. 75) entende que a “importância especial desses mitos é que, geralmente, a posição do homem em relação ao cosmo está definida neles. O homem faz parte do universo ou é o centro do mesmo? Sua função é servir a natureza ou a natureza existe em função dele?”. Ao se comparar o mito babilônico *Enuma Elish* e o mito da criação em Gênesis, Longmann III (2018, p. 177) observa:

A humanidade [no mito *Enuma Elish*] é criada a partir do sangue de um deus demoníaco na história babilônica e com o propósito de fazer trabalho servil, em oposição ao relato bíblico segundo o qual os seres humanos são criados a partir do pó da terra e do sopro divino (Gênesis 2:7). Em vez de se engajarem em trabalho servil, os humanos “subjugam” a terra e “dominam” as suas criaturas (Gênesis 1:28). Deus os coloca em seu jardim paradisíaco e ordena que “trabalhem e cuidem [ou protejam]” (Gênesis. 2:15).

Nesse sentido, a função da humanidade é desempenhada em conformidade ao decreto divino de desenvolver o imperativo *imago Dei* (GOHEEN, 2017). Diferente dos demais mitos babilônicos, em que o ser humano é escravo, o mito de Gênesis aponta para a singularidade do ser humano e sua função de desempenhar o imperativo dado por Deus (NICKEL E SOUZA, 2020).

Na estrutura de Gn 1—11, existem algumas narrativas que adentram ao tipo de mito dos tempos paradisíacos. Essa estrutura relata um ambiente que é habitado após a criação e surgimento do cosmo. “Geralmente são tidas como as condições ideais de vida e por isso há um desejo constante de retorno a esse tempo. É comum acreditar que nesse tempo o Ser Supremo vivia com o povo, numa relação direta e amigável (SILVA, 2014, p. 76). Gn 1.15-16 é um tipo de relato em tempos paradisíacos:

E tomou o SENHOR Deus o homem e pôs no jardim do Éden para o lavrar e o guardar. E ordenou o SENHOR Deus ao homem, dizendo: de toda a árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore da ciência do bem e do mal, dela não comerás; porque, no dia em que dela comerdes, certamente morrerás.

O mito de transformação é um período mítico intermediário entre o tempo paradisíaco e a ordem cósmica da atualidade. Silva (2014, P. 76) observa que infortúnios e os caos como a “origem do mal, de doenças, da morte e o afastamento do Ser Supremo são explicados nesses mitos. Cataclismos cósmicos como um dilúvio ou um grande incêndio, que separaram o tempo paradisíaco do tempo de sofrimento atual são muito comuns”. O mito da queda do ser humano (Gn 3) e as narrativas que antecedem o dilúvio (Gn 4—6) são exemplos de mito de transformação.

Os mitos escatológicos, por sua vez, são acontecimentos em um tempo futuro e que geram em uma cultura uma expectativa de transformação de um tempo de caos em ordem (SILVA, 2014). Pode-se averiguar que o anúncio de Deus a Noé sobre o dilúvio (Gn 6) é um tipo de mito escatológico.

A partir da compreensão da abordagem mitológica de Gn 1—11, é possível compreender que essa literatura (antes de tradição oral) fornecia a explicação sobre a criação e o funcionamento do mundo, com o objetivo de explicar o surgimento do povo de Israel, e desenvolver um aspecto nacionalista. Para Brotzman e Tully (2021, p. 36),

a importância da escrita para o antigo Israel não necessariamente significa que o alfabetismo fosse generalizado [...] com frequência o texto escrito seria de base para a proclamação oral e não exige destreza na leitura e escrita.

Nesses aspectos, veremos de que maneira essas histórias de cunho mitológico fomentaram e enalteciam a formação do povo de Israel, a formação da literatura de Gênesis, bem como a estruturação do texto para que fosse proclamado, ou melhor, fosse lido para ser entendido.

### 3 ESTRUTURA NARRATIVA DE GÊNESIS 1—11: A ESTRUTURA *TOLEDOT*

Na narrativa de Gênesis encontramos uma fórmula que se dá pela descrição “este é o registro de *x*”. Essa fórmula é denominada de *toledot* – palavra hebraica traduzida como “registro”.

O primeiro *toledot* ocorre em Gênesis 2.4 e, em seguida, mais dez vezes: quatro vezes no restante de Gênesis 1—11 (5.1; 6.9 [o *toledot* de Noé]; 10.1; 11.10) e seis vezes no restante do livro (11.27; 25.12, 19; 36.1, 9; 37.2). Em outras palavras, opinamos que a fórmula *toledot* demonstra de fato uma continuidade literária entre Gênesis 1—11 e Gênesis 12—50. Além do mais, diríamos que a fórmula *toledot* remete a um interesse consistente em uma sequência cuidadosamente selecionada de acontecimentos passados. (LONGMANN III *et al.*, 2019, p. 26)

Alter e Kermode (1997) desenvolvem um estudo exaustivo sobre esta estrutura ou fórmula. Para os autores, “*toledot*, literalmente ‘procriações’, da raiz *yld*, que é usada para mães (*yaldah*, ‘ela deu à luz’), pais (*holid*, ‘ele gerou’) e crianças (*nolad*, ‘ele nasceu’)”. Essa definição sustenta a trama de várias seções em Gênesis. Isso significa que essa fórmula fornece uma estrutura temática importante para o entendimento do enredo. Ellisen (1998, p. 20) elenca dez estruturas *toledot*:

1. A geração dos céus e da terra (2.4);
2. A geração de Adão (5.1);
3. A geração de Noé (6.9);
4. A geração dos filhos de Noé (10.1);
5. A geração de Sem (11.10);
6. A geração de Terá (11.27);
7. A geração de Ismael (25.12);
8. A geração de Isaque (25.19);
9. A geração de Esaú (36.1,9)
10. A geração de Jacó (37.2)

Alter e Kermode (1997) analisam a ocorrência do *toledot* no início de um registro genealógico ou enumeração, em posições de grande significado no enredo: a geração de Adão (5.1); a geração dos filhos de Noé (10.1); a geração de Sem (11.10); a geração de Ismael (25.12) e a geração de Esaú (36.1). Alter e Kermode (1997, p. 55) entendem que “as unidades introduzidas desta maneira revelam o *toledot* como um gênero em si mesmo e funcionam como uma conclusão”; elas completam dois atos (caps. 1—4 e 6—9) e dois ciclos (Abraão e Jacó).



No entanto, o *toledot* é utilizado de outra forma, estrategicamente, “em uma cláusula curta, funcionando como o cabeçalho de um novo ciclo de narrativa” (ALTER E KERMODE, 1997, p. 55). Essa forma é observada no relato de Noé no dilúvio (6.9); o relato de Terá, pai de Abraão (11.27-32); relato de Isaque e início do ciclo de Jacó (25.19); o relato de Jacó (37.2). Alter e Kermode (1997) concluem que as vidas dos protagonistas Abraão, Jacó e José são apresentadas dentro de uma estrutura de procriações de seus pais (Terá, Isaque e Jacó, respectivamente). Essa imagem concatenada revela a consideração maior do livro inteiro: vida-sobrevivência-descendência-fertilidade-continuidade.

Há uma seção em que o uso de *toledot* merece atenção, que é em Gn 2.4a: “Esta é a história das origens dos céus e da terra, no tempo em que foram criados: Quando o Senhor Deus fez a terra e os céus”. Esse trecho faz alusão ao cabeçalho do livro, em 1.1, uniformizando Gênesis 1.1—2.4. Para Alter e Kermode (1997, p. 56):

Este emprego excepcional atrai a atenção do leitor. Em todos os outros lugares, “a *toledot* de X” refere-se a seres humanos como pais e sujeitos de procriação, mas 2:4a levanta a questão radical de saber se o céu e a terra podem ser objeto da procriação de Deus. A palavra *toledot*, é, então uma metáfora que, abordando os limites do tabu na moral sexual rigorosa de Israel, encerra a sugestão oblíqua de que o cosmo pode ter se originado de um ato sexual de Deus.

Em consonância a Alter e Kermode, Frye (2021, p. 167) ao definir as características do mito criação, entende que “é um mito de criação artificial, no qual o mundo foi feito por um pai-céu, em contraposição aos mitos de criação sexuais, em que o mundo é trazido à luz por uma mãe-terra”. Não é evidenciado nas 10 seções dos *toledot*, o destaque de uma figura feminina e, estranhamente, percebe-se que ela geralmente é incapaz, naturalmente, de gerar filhos como os casos de Sara, Raquel e Rebeca que são estéreis, e que necessitam de uma intervenção divina.

Anteriormente, foi demonstrado que o *toledot* é, ao mesmo tempo, um gênero que se estrutura em 10 seções, e um cabeçalho no “nível textural [sic] de cláusulas” (ALTER E KERMODE, 1997, p. 56). Ou seja, o gênero e o cabeçalho enfatizam o tema que é transversal em todo o livro de Gênesis: o imperativo de Deus quanto à fertilidade. Neste sentido, se faz necessário perceber os *toledot*, por meio da análise literária e estilística, no contexto de Gn 1—11: a partir do primeiro *toledot* “a geração dos céus e da terra” até o sexto *toledot*, que é a

implicação dos capítulos 10 e 11 em relação ao mandamento de Deus sobre a dispersão da humanidade em Gn 11.9.

Waltke destaca que o narrador de Gênesis usa padrões estruturais em alguns níveis de significação, “os mais comuns em Gênesis são alternantes (também chamados de simétricos), concêntricos e quiasmáticos.

Assim, por exemplo, os elementos na História Primeva são delineados numa estrutura alternante; o ciclo de Abraão, num padrão concêntrico. Com respeito ao padrão simétrico [ou] padrões paralelos tendem a sugerir comparação das sequências paralelas e dos elementos paralelos individuais. Com frequência, comparação revela progressão, mas não necessariamente oposição ou contraste, entre os componentes paralelos.” No padrão concêntrico, a primeira série de elementos usualmente pertence à tensão ou ação oriunda do plano, e a segunda série, à sua resolução ou ação fracassada. O padrão quiasmático é semelhante ao concêntrico, mas, diferente do concêntrico, tem um elemento central único, o ponto ou “pivô” giratório. Algumas vezes, os respectivos elementos em um dos lados do pivô contrastam. (WALTKE, 2003, p. 39)

As estruturas paralelas são configuradas no formato (ABCA'B'C') com objetivo de contrastar uma espécie de retomada ou ciclo narrativo. Estruturas quiasmáticas são estruturadas em torno um único centro pivô, no formato “ABCB'A'” em que a partir de um clímax narrativo, que está no centro, desenvolve uma contraposição. Por último, a configuração concêntrica (ou, segundo Silva [2005, p. 305], anticongruência quiástica), é organizada em torno de um centro duplo, no formado (ABCC'B'A'), ou seja, é uma estrutura quiasmática com dois centros opostos.

O primeiro exemplo a ser verificado é sobre os *toledot*, organizados nas seguintes estruturas:

**Tabela 3 – Estrutura estilística de Gênesis 1—50**

Seção	Extensão	Estrutura
História Primeva	1.1—11.26	Paralela
Ciclo de Abraão	11.27—22.24	Concêntrica
Material de Ligação	23.1—25.18	Paralela com 35.23—36.43 <sup>a</sup>
Ciclo de Jacó	25.19—35.22	Concêntrica
Material de Ligação	35.23—36.43a	Paralela com 23.1—25.18
Ciclo de José	37.2—50.26	Concêntrica

FONTE: adaptado de Waltke (2003).

A história primeva (1.1-11.26) é estruturada paralelamente com intuito de recorrer a um ciclo narrativo. Ou seja, é uma intenção de recontar uma estrutura mítica. Mesmo que haja histórias diferentes, a estrutura narrativa é repetida. A estrutura concêntrica (ABCC'B'A') é utilizada nos ciclos dos patriarcas com o objetivo de desenvolver uma tessitura início-tensão/clímax-resolução. Considerando Gn 1—11 como estrutura paralela, David A. Dorsey (1999, p. 55) e Waltke (2003, p.18) propõe a composição (ABCDEFGA'B'C'D'E'F'G):

**Tabela 4 – Estrutura paralela de Gn 1—11**

<b>Estrutura</b>	<b>Texto/Narrativa</b>
<u>A</u>	<u>História da criação: primeiro início; bênção divina 1.1—2.3</u>
B	Pecado de Adão: nudez; ver/cobrir nudez; maldição 2.4—3.24
C	Nenhum descendente ao jovem assassinado; Abel, filho justo 4.1-16
D	Descendentes de Caim, filho pecaminoso 4.17-26
E	Descendentes de Sete, filho escolhido: dez gerações de Adão a Noé 5.1-32
F	Ruína: união ilícita 6.1-4
G	Breve introdução a Noé 6.5-8
<u>A'</u>	<u>História do dilúvio: reversão da criação; novo início; bênção divina 6.9—9.19</u>
B'	Pecado de Noé: nudez; ver/cobrir nudez; maldição 9.20-29
C'	Descendentes do mais jovem; Jafé, filho justo 10.1-5
D'	Descendentes de Cam, filho pecaminoso 10.6-20
E'	Descendentes de Sem, filho escolhido: dez gerações de Noé a Tera 10.21-32
F'	Ruína: união rebelde (Torre de Babel) 11.1-9
G'	Breve introdução de Abraão, através de quem Deus abençoará a humanidade 11.27-32

FONTE: Adaptado de Dorsey (1999) e Waltke (2003).

A estrutura paralela de Gn 1—11, aponta, segundo Alter e Kermode (1997, p. 56) para a “fertilidade, em variedade diversa e vívida, e a sobrevivência por meio da descendência são uma consideração urgente no material estritamente narrativo”. Observa-se que a temática vida-sobrevivência-descendência-fertilidade-continuidade permeia toda a tessitura de Gênesis, conforme a estrutura acima.

Na estrutura A, percebe-se a narrativa da criação e da bênção divina; em A', percebe-se uma nova criação, em que a “a história ecoa a história original da Criação, de modo que, como efeito, ela acaba sendo uma narrativa da ‘segunda criação’. Ou seja, a narrativa do dilúvio faz eco à “terra sem forma e vazia” (FEE E STUART, 2013, p. 35). a aliança de Deus com Noé,

ecoa a aliança de Deus com Adão. Essa relação entre a Criação e Noé se estrutura em um quiasma:

**Tabela 5 – Estrutura quiasmática em Gn 1—6.8**

<b>Estrutura</b>	<b>Texto/Narrativa</b>
A	A criação de Deus do mundo e dos humanos (1,1—2,3)
B	Adão e Eva, o primeiro casal, seu pecado e o pronunciamento de Deus sobre a duração de suas vidas (2,4—3,24)
C	Nascimento dos primeiros filhos de Adão; O assassinato de Abel por Caim (4.1-16)
D (CENTRO)	Descendentes pecaminosos de Caim (4.17-24)
C'	Nascimento de Seth, filho de Adão (substituindo Abel assassinado; 4.25), e genealogia de Noé (5,1-32)
B'	Casamento com filhos de Deus e "filhas dos homens"; O pronunciamento de Deus sobre o julgamento sobre a duração de suas vidas (6.1-4)
A'	A decisão de Deus de destruir o mundo e os humanos (6.5-8)

FONTE: Adaptado de Dorsey (1999).

Sobre a correlação entre a estrutura B e B', Alter e Kermode (1997, p. 56) descrevem que “a nudez do primeiro casal [B], em 2.25, tem uma sequência em 9.20-27, em que as genitais do pai [B'] tornam-se tabu para os filhos”. Pode-se estruturar a história da nudez de Noé (9.20-29) em uma estrutura quiasmática, cujo pivô central é a descoberta de Noé sobre sua nudez:

**Tabela 6 – Estrutura quiasmática de Gn 9.20-29**

<b>Estrutura</b>	<b>Texto/Narrativa</b>
A	Noé fica bêbado e não consegue dormir (9.20-21)
B	Cam, o pai de Canaã, age vergonhosamente (9.22)
C	Sem e Jafé agem corretamente (em contraste com Cam) (9.23)
D (CENTRO)	Noé descobre o que aconteceu (9.24)
B'	Canaã, filho de Cam, é amaldiçoado (9,25)
C'	Sem e Jafé são abençoados (em contraste com o filho de Cam) (9.26-27)
A'	Noé morre (9.28-29)

FONTE: adaptado de Dorsey (1999, p. 52).

A narrativa da Torre de Babel (11.1-9), em sua composição, pode ser estruturada em forma alternante ou quiasmática:

**Tabela 7 – Estrutura alternante de Gn 11-1-9**

<b>Estrutura</b>	<b>Texto/Narrativa</b>
<u>Palavras do povo 11.1-4</u>	
A	Um só idioma e uma linguagem comum
B	“Venham”
C	“Construamos para nós uma cidade, com uma torre”
D	Que “nosso nome seja famoso”
E	Para não espalharmos pela face da terra
<u>Palavras do Senhor 11.5-9</u>	
A’	Um só povo e um só idioma
B’	“Venham”
C’	Cessaram de construir
D’	Seu “nome” [heb.] era Babel
E’	O Senhor os dispersou sobre a terra

Fonte: adaptado de Waltke (2003, p. 21.-213).

**Tabela 6 – Estrutura quiasmática de Gn 11-1-9**

<b>Estrutura</b>	<b>Texto/Narrativa</b>
A	Toda a terra, um só idioma
B	O povo se estabelece junto ali
C	Disseram uns aos outros
D	Venham agora, façamos tijolos
E	Uma cidade e uma torre
F (CENTRO)	E o Senhor desceu
E’	A cidade e a torre
D’	Venham agora, confundamos
C	Não entendiam uns aos outros
B’	O povo se dispersou dali
A’	A linguagem de toda a terra

Fonte: adaptado de Waltke (2003, p. 21.-213).

Essa estrutura define o tema que gira em torno do centro “F”. A/A’ define o cenário contrastante; B/B’ “contrastam a energia centrípeta do povo em permanecer consolidado em Sinar e a energia centrífuga que os dispersa” (WALTKE, 2003, p. 213). C/C’ contrastam a

oposição a Deus e a segregação resultante. D/D' contrastam o cinismo do povo contra Deus e resolução de Deus em confundir as línguas. E/E' contrastam o humano e o divino. O ponto central “é o ponto focal sobre o qual a narrativa gira. O reverso acarreta a dramática ironia de a corte celestial ter que descer para ver a torre e a cidade insignificantes” (WALTKE, 2003, p. 213).

Para Longmann e Walton (2019, p. 31), “escrever sobre acontecimentos, isto é, fazer história, é sempre um ato interpretativo; o autor nos dá sua perspectiva sobre o acontecimento através de seleção e ênfase”. É perceptível (muito mais nas línguas originais, como o hebraico) as construções narrativas, bem com a retórica modelada historicamente. Nesse sentido, as estruturas – concêntricas, paralelas e quiasmáticas – reforçam que, as histórias de Gn 1—11, foram estruturadas para que houvesse memorização do enredo. A tradição oral reforçou as histórias míticas e suas tipologias e que, posteriormente, vieram a tornar-se literatura.

Andiñach (2015, p. 30), sistematiza a experiências históricas dos textos em um ciclo: “vida/experiência histórica – palavra – texto – leitura/releitura – proclamação – vida/experiência histórica”. Nota-se que a partir da vida e da experiência histórica, no contexto do Antigo Oriente Próximo, a linguagem mitológica das estórias, a narrativa oral transformou-se em texto, para ser lido e proclamada, com o objetivo de levar o povo israelita (mais tarde os judeus e cristãos, por se tratar de uma narrativa sagrada) a uma experiência histórica. Andiñach (2015, p. 31) complementa: “A experiência humana na história, nos acontecimentos relevantes para a vida pessoal ou de um povo, quando é profunda e provoca impacto, é narrada e, portanto, gera uma ‘palavra’ que se transmite de forma oral de geração para outra”. Para se preservar essas histórias narradas oralmente, é transformada em escrito e vira texto.

Andiñach (2015, p. 31), ao se referir às produções textuais de diversos povos conclui “Um povo produz muitos textos, mas alguns deles recebem uma atenção especial por sua condição de representar aquilo que constitui o povo e dá sentido à sua existência”. Nesse sentido, os textos se tornam fundamentais para a instituição de uma identidade religiosa, política, econômica e cultura de uma comunidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar o texto bíblico literariamente, é uma forma de acessar a beleza da arte escrita e tentar, com base nas estruturas temáticas e estilísticas, quais são os padrões estéticos seguidos pelos produtores do texto. Destacamos aqui que a análise crítico-reflexiva do texto bíblico como

um projeto conscientemente estético, não se descridita o teor hermenêutico e religioso, já que o acesso literário às narrativas bíblicas permite desenvolver uma leitura mais humana, mais artística, por meio da experiência estética catártica.

Nesse sentido, foi possível verificar que muitas estórias podem ser analisadas pelo viés da poética aristotélica. Afinal, a diferença entre Homero e os escritos bíblicos não são de larga diferença datal. São escritos antigos, cerceados de tipologias mitológicas e narrativas que buscavam desenvolver uma cosmovisão específica para o período, no caso de Gênesis, no contexto do Antigo Oriente Próximo.

Ao analisarmos os aspectos míticos de Gênesis, pode-se perceber uma linguagem tipológica universal, defendida por Mircea Eliade, de que toda as culturas possuem uma história cosmológica, uma história de inundações catastróficas, uma história do surgimento do ser humano, entre outros. A linguagem mitológica semeou uma riqueza literária composta de uma beleza estrutural em sua tessitura, apresentando aspectos da mimese e poiesis, desenvolvendo uma trama início-clímax-desfecho (e.g., a estrutura quiasmática),

Pode-se concluir que ao analisar o texto bíblico em seus aspectos literários, o(s) autor(es) de Gênesis desenvolveram e apresentaram o dilema do ser humano diante do caos, do trágico, em uma estética literária, em que temas como arrependimento, angústia, alegria, traição, benção, maldição se apresentam recorrentes, sejam, neste caso, nos escritos sagrados e míticos, assim como se apresenta posteriormente na tradição literária nas fábulas, conto e romance, gêneros literários da modernidade. Mas o que se percebe na narrativa de Gênesis, a exemplo de toda amplitude mítica, é a imagem no primeiro livro do Pentateuco: vida-sobrevivência-descendência-fertilidade-continuidade. Essa amplitude em um tempo não-linear, mas mítico, advoga aos escritores de narrativas mitológicas, fábulas, contos, romance e panfletos, a vida humana transitória em sua trajetória existencial, e que diante da arte textual, produz experiências nas mais diversas matizes: religiosa, catártica ou moral.

Ao mesmo tempo que, ao se deparar com as interpretações do texto de Gênesis, percebemos distorções que afetaram e afetam a sociedade: a defesa do patriarcado, a defesa de que a bíblia é um livro ultrapassado, a defesa que o ser humano deve subjugar a terra e explorá-la, a defesa errônea de que o povo africano é fruto da maldição de Canaã, a defesa que o imperialismo ideológico e monolinguístico construído em uma torre que alcança os céus (no caso do marxismo, a utopia; no caso do capitalismo, um mundo de livre comércio e consumo), nos ensina que nunca funcionou, historicamente, uma sociedade construída em tal imperialismo “babilônico”, mas que é possível construir, na confusão das línguas, ideologias, histórias e

cosmovisões, uma unidade na diversidade em que há um imperativo divino de se desenvolver, procriar, cultivar e cultuar a vida. O Salmo 150 é o maior salmo da Bíblia, com 176 versículos cujo tema é a observância da palavra de Deus. Nos versículos 49 e 50, o salmista escreve: “Este é o meu consolo no meu sofrimento: A tua promessa dá-me vida”. Quando interpretamos a Bíblia, seja de maneira literária, seja de maneira religiosa, seja de maneira devocional, a tônica narrativa é a vida. “Para sobreviver, tens que contar histórias” (ECO, 2010).

## REFERÊNCIAS

- ALTER, Robert; KERMODE, Frank. **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: Fundação Editora UNESP, 1997.
- ANDIÑACH, Pablo R. **Introdução à Hermenêutica do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.
- ARISTÓTELES. **Poética**. São Paulo: LeBooks, 2021.
- BROTZMAN, Ellis R.; TULLY, Eric J. **Crítica textual do Antigo Testamento: uma introdução prática**. São Paulo: Vida Nova, 2021.
- BRUGGEMANN, Walter; WOLFF, Hans Walter. **O dinamismo das tradições do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- CULLER, Jonathan. **Teoria literária: uma introdução**. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.
- DILLARD, Raymond B.; LONGMANN III, Tremper. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- DORSEY, David A. **The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi**. Grand Rapids: Baker: 1999.
- DROLET, Gilles. **Compreender o Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2008.
- ECO, Umberto. **A ilha do dia anterior**. São Paulo: Best Seller, 2010.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno: cosmo e história**. São Paulo: Mercuryo, 1992b.
- FEE, Gordon; STUART, Douglas. **Como ler a Bíblia livro por livro: um guia de estudo panorâmico da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- FRYE, Northrop. **O código dos códigos: a Bíblia e a literatura**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- FRYE, Northrop. **O grande código: a Bíblia e a literatura**. Campinas: Sétimo Selo, 2021.
- GOHEEN, Michael W. **O drama das Escrituras**. São Paulo: Vida Nova, 2017.



GOLIN, Luana Martins. Religião e linguagem, Bíblia e literatura. **Revista Caminhando**. v. 21, n. 2, p. 225-243, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Caminhando/article/viewFile/7020/5510>. Acesso em: 05 nov. 2020.

HIEBERT, Paul G. **Transformando cosmovisões: uma análise de como as pessoas mudam**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

HILL, Andrew E, WALTON, John. **Panorama do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida, 2007.

KLEIN, William W.; HUBBARD JR., Robert L.; BLOMBERG, Craig L. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017.

LASOR, William. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

LONGMANN III, Tremper. Enuma Elish. In: COPAN, Paul; LONGAMAN III, Tremper; REESE, Christopher L.; STRAUSS, Michael G. **Dicionário de cristianismo e ciência**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

LONGMANN III, Tremper; WALTON, John W. **O mundo perdido do dilúvio: teologia, mitologia e o debate entre os dias que abalaram a terra**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

NICKEL JR, Cristiano; SOUZA, Clayton Lima de. Uma análise filosófica, teológica e antropológica do conceito de cosmovisão. In: **Revista Cógno**, Curitiba, v. 2:1, pág. 93-118, Nov/2020. Disponível em: <<https://revista.fidelis.edu.br/index.php/cognito/article/view/26>>. Acesso em: 01 nov. 2021.

PIAZZA, Waldomiro O. **Introdução à fenomenologia religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1983.

PRATES, Admilson Eustáquio; PIMENTAL, Claudio Santana. **Hermenêutica dos textos sagrados**. Montes Claros: Unimontes, 2015.

REESE, Naomi Noguchi. Mandato cultural. In: COPAN, Paul; LONGAMAN III, Tremper; REESE, Christopher L.; STRAUSS, Michael G. **Dicionário de cristianismo e ciência**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

SILVA, Cácio. **Fenomenologia da religião**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

SILVA, Cássio Murilo Dias. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

WALTKE, Bruce K. **Comentário de Gênesis**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

WALTON, John H. **Comentário histórico-cultural da Bíblia: Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

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

WILLIAMS, Peter S. Mitologia. In: COPAN, Paul; LONGAMAN III, Tremper; REESE, Christopher L.; STRAUSS, Michael G. **Dicionário de cristianismo e ciência**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

WRIGHT, Christopher J. **Povo, terra e Deus: a relevância da ética do Antigo Testamento para a sociedade de hoje**. São Paulo: ABU, 1992.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011.