



As funções culturais dos relatos cosmogônicos no Dêutero-Isaías¹

Elcio Sant'Anna²

Resumo:

O presente artigo traz uma análise da utilização da cosmogonia babilônica entre os deportados de Judá durante o período do exílio. O autor analisa como a linguagem mítica, presente nos cânticos do Dêutero-Isaías traz re-significação ao grupo dos deportados e como que, para tanto, o processo de (re)construção de identidade recorre à memória coletiva.

Palavras-chaves: Cosmogonia, arquétipo, Dêutero-isaías, mito.

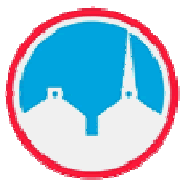
Em minha análise da política tradicional índica em Bali, como um Estado teatral (...) desde a organização de grupos de parentesco, o comércio, as leis comuns, administração da água, até a mitologia, (...) se combinam para formar uma afirmação dramatizada de um modelo específico de teoria política, (...) uma réplica do mundo dos deuses que é, ao mesmo tempo, um modelo para o mundo dos homens. O Estado aciona uma imagem de ordem – para aqueles que o observam, esta imagem é a do próprio Estado e nele está contida e ela é que governa a sociedade.

CLIFFORD GEERTZ³.

¹ O presente trabalho é um fragmento da dissertação em Ciências da Religião: Criação e recriações cosmogônicas em Isaías 51,9-11: Um estudo do uso do mito cosmogônico pelos Dêutero-Isaías para o entendimento da comunidade dos cativos judaítas em Babilônia. *Orientadores*: SCHWANTES, Milton e MACHADO, Tércio Siqueira.

² Mestre em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Professor no Instituto A Vez do Mestre – IAVM. Professor na pós-graduação em Ciências da Religião – IBEC-UGF.

³ GEERTZ, Clifford. *O saber local*. p. 48.



Os mitos cosmogônicos para os povos do passado cumpriam funções e papéis muito mais importantes do que supõem os modernos. Na verdade, estes revelavam mais do que apenas os atos divinos em tempos imemoriais. Falam também da identidade, do *modus vivendi*, e da organização social de um povo. Estes relatos se tornam ainda mais importantes quando se dão dentro do contexto de contato inter-étnico, porque, ao mesmo tempo em que têm que construir um imaginário comunitário, têm também que desconstruir um ambiente hegemônico.

O Dêutero-Isaías também produziu uma série de textos que falavam de seu Deus como o criador dentro do contexto dos relatos de criação do mundo. Na verdade, este artigo trata de uma investigação de possibilidades em relação a uma antropologia dentro do ambiente bíblico. O contexto dos judeus cativos, com isto, torna-se material de trabalho investigativo. Não se desejou aqui normatizar uma teoria antropológica com base única e exclusivamente nestes textos. Antes, o que se quer é problematizar sobre a ausência de um olhar mais detido sobre a cultura, mitos e ritos das comunidades dos judeus no cativeiro babilônico. Por isto, cumpre necessariamente passar pela questão das funções dos relatos cosmogônicos dêutero-isaianos.

A cosmogonia do Dêutero-Isaías como arquétipo (drama) para os cativos de Judá

A tentativa que se inicia é de verificar como os relatos cosmogônicos presentes na profecia de Isaías se enquadram dentro da função de ser arquétipo para a comunidade dos judeus cativos, no âmbito do Império Neobabilônico.

Os textos que falam de *Javé* como “Senhor da história e criador do mundo”, como já verificados, são de especial importância para a realização deste trabalho. Mas de maneira mais enfática considerou-se 51.9-11. Todavia, por força de inserção de novos aspectos, haverá a necessidade de que se retomem as bases teóricas da discussão.

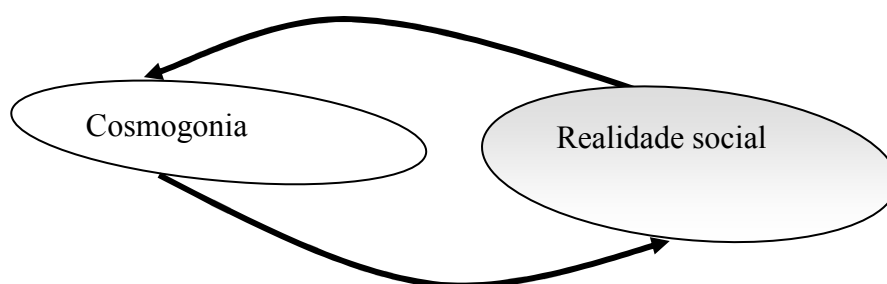


A cosmogonia como arquétipo cultural

Mircea Eliade, ao produzir seu *Tratado de história das religiões*, menciona que a função do mito polinésio é gerar modelos para os homens. Este é o seu dito em termos literais:

O mito cosmogônico serve, assim, aos polinésios, de modelo arquétipo para todas as 'criações', qualquer que seja o plano em que se desenrolem: biológico, psicológico, espiritual. A função mestra do mito é a de fixar modelos exemplares de todos os ritos e de todas as ações humanas significativas⁴.

A cosmogonia é uma instância instauradora das realizações humanas, quer no campo das instituições quer no das ações cotidianas dos homens. A função essencial dos mitos, para Eliade, é a fixação de modelos para os ritos e as ações humanas. Logo, o mito, após gerar um movimento de escape da realidade social, faz retornar os olhares para o presente com a fundamentação para as práticas culturais⁵:



O mito traz para a realidade objetiva arquétipos, modelos, que dão sentido à conjuntura atual, justificando ações litúrgicas, militares, políticas dos homens dentro de uma sociedade. Os arquétipos são padrões originários que fazem eclodir na realidade valores, ritos, instituições replicantes, que se

⁴ ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*, p. 334.

⁵ [n.e.] O gráfico a seguir consta referenciado pelo autor em: COMBLIN, J. *O provisório e o definitivo*, p. 73-109.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

fundamentam neles. Com esta noção, deve-se obviamente se afastar de Carl Gustav Jung e da sua configuração interna dos arquétipos.

O arquétipo em si (...) não é um fator explícito, mas uma disposição interior que começa agir a partir de um determinado momento da evolução do pensamento humano, organizando o material inconsciente em figuras bem determinadas, (...) O arquétipo onde quer que se manifeste, tem um caráter compulsivo, precisamente por proceder do inconsciente; quando seus efeitos se tornam conscientes, se caracteriza pelo aspecto *numinoso*⁶.

Para Jung, os arquétipos fazem parte da realidade subjetiva, ainda que venham a compor o inconsciente coletivo. Contudo, sua percepção da manifestação dos arquétipos está mais próxima das formas aristotélicas, no sentido de negar a necessidade de um contexto extramundano⁷. Todavia, distancia-se delas por não as considerar como sendo fruto de conhecimento empírico do universo⁸. Tomar conhecimento de modelos extramundanos equivale a dizer: “algo de Sagrado se nos revela”⁹. É assim que no “Egito, lugares geograficamente definidos recebiam seus nomes relativos a campos celestiais”¹⁰.

Os arquétipos culturais na teoria de Eliade são hierofânicos, ou seja, manifestam-se no tempo, principalmente no tempo primordial, tempo dos deuses¹¹. Em sua pesquisa entre os karadjeri, povos australianos arcaicos, diz o seguinte:

Para os karadjeri, os mistérios, isto é, as suas cerimônias secretas de iniciação, estão relacionados com a cosmogonia. Mais exatamente, toda a sua vida ritual depende da cosmogonia, nos tempos burari (‘os tempos dos sonhos’), quando o mundo foi criado, as sociedades humanas foram fundadas sobre a forma que ainda

⁶ JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*, p.148-149.

⁷ ARISTÓTELES. Em: *Os pensadores*, p.17.

⁸ *Idem*.

⁹ ELIADE, M. *O Sagrado e profano*, p. 19.

¹⁰ ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*, p. 19.

¹¹ ELIADE. M. *Tratado de história das religiões*, p. 335.



possuem nos nossos dias, os ritos foram igualmente inaugurados – e desde então são repetidos com o maior cuidado, sem se modificarem¹².

Para Eliade, os karadjeri apontam a uma noção de cosmogonia que inaugura os atos humanos, que serve de modelo para os povos oceânicos. Os karadjeri estavam fadados a olharem para os atos divinos acontecidos nos tempos primevos, como modelos que deveriam ser repetidos periodicamente, como forma de "reatualização" do mundo¹³.

Os arquétipos renovam e restauram o cosmo. Os rituais ligados ao Ano Novo e/ou chegada da primavera, formam um conjunto de versões replicantes que visam re-introduzir a potência da cosmogonia no cotidiano¹⁴. Percebe-se a função do mito dentro de estrutura “repto e as réplicas”¹⁵. Assim, os povos australianos e os polinésios teriam a mesma percepção dos padrões emitidos pelos mitos.

O uso dos arquétipos pelas sociedades dramáticas como reconfiguração do pensamento social

Deve-se levar em conta o fato de que o mito cosmogônico tem maior apelo dentro das chamadas sociedades teatrais¹⁶. Clifford Geertz, ao elucidar a necessidade de o cientista social elaborar uma teoria interpretativa das sociedades, afirma que uma das “re-configurações do pensamento social” é o drama¹⁷. O drama é fundamental para se entender o jogo de papéis exercidos em uma sociedade teatral:

O drama não é, obviamente, uma farsa, e principalmente não é uma farsa de travestis, embora nele e-

¹² ELIADE, M. *Mitos, sonhos e mistérios*, p.163.

¹³ *Idem*.

¹⁴ ELIADE, *Tratado de história das religiões*, p. 335.

¹⁵ TOYNBEE, A. *Um estudo de história*, p.121-158.

¹⁶ GEERTZ, C. *O saber local*, p.48.

¹⁷ GEERTZ, *O saber local*, p. 44-49.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

xistam elementos de ambas. É uma representação da hierarquia, um teatro do status¹⁸.

Dentro desta teoria interpretativa das culturas, bifurcam-se duas leituras possíveis: 1) a teoria ritualística, que articula o drama à religião; e 2) a teoria da ação simbólica, que lê o drama como estrutura de justificação ideológica da sociedade¹⁹. Ambas as teorias partem do mesmo veio, contudo chegam a conclusões diferentes. Segundo E. Mielietinsk, apesar de a escola simbolista do mito partir da visão ritualista, onde o mito é mais que uma linguagem, é uma tentativa de decifrar a experiência humana²⁰. Já a escola ritualística submete o mito ao rito, fazendo aquele girar em torno deste²¹.

Mas a teoria do drama cultural não é ritualística, tem uma percepção de que o mito está além do rito em seu processo regenerativo social²². Neste sentido, há um corte com o pensamento de James Frazer que estabelece uma perfeita paridade entre o rito e o mito²³. Na teoria do drama, o ritual é a representação da cosmogonia no afã de renovar o mundo degenerado²⁴. Isto é verificável na cultura hindu, budista, islâmica e polinésia²⁵. Este é um padrão nas culturas que festejam o ano novo e a primavera, o que não divergia na cultura babilônica²⁶. E é ele mesmo que aponta a conexão entre o Festival do Ano Novo Babilônico e o *Enuma Elish*, que era “recitado no templo no quarto dia do festival na festa chamada de Zagnuk”²⁷.

Pode se dizer que o Estado Neobabilônico é um Estado teatral, quando o rei desempenha um papel de representação da divindade no meio do povo. O soberano cumpre o papel de “filho e vicário di-

¹⁸ GEERTZ, *Idem*, p. 96.

¹⁹ GEERTZ, *Idem*, p. 45

²⁰ MIELIETINSKI, E. M. *A poética do mito*, p. 47-66

²¹ MIELIETINSKI, E. M. *Idem*, p.33.

²² GEERTZ, *O saber local*, p. 45.

²³ FRAZER, J. G. *La rama dorada*, p 377-402.

²⁴ ELIADE, *Tratado de história das religiões*, p. 335.

²⁵ GEERTZ, *O saber local*, p. 94.

²⁶ ELIADE, *História das crenças e das idéias religiosas*, p. 58-60.

²⁷ ELIADE, *Idem*, p.97.



vino”²⁸. É o que Joseph Campbell chama de “ênfase mítica” ou de “solene pantomima simbólica” em que o rei é celebrado como autor das proezas divinas”²⁹. Desta maneira, o *Enuma Elish*, dentro do Festival do Ano Novo, funcionava como arquétipo da autoridade dos deuses, representados aqui na Terra³⁰, O *Enuma Elish* funcionava como roteiro para realidade social dentro de Babilônia.

Os povos dominados, submetidos aos arquétipos babilônicos

Para os escravos sagrados não havia qualquer outra possibilidade a não ser a de se submeterem à monarquia divina de Babilônia. Anualmente, os cativos eram expectadores do rito do Ano Novo, que trazia no seu cerne a narrativa de *Marduk*, sobrepujando as forças do mal e o mito de *Tammuz*, que representava a vitória da vida sobre a morte.

O rito era tão imponente que não havia como os expectadores atônitos escaparem da malha avassaladora que impunha o direito divino do rei babilônico de governar sobre todos os povos. A fusão entre o mito e o rito era tão poderosa que nada, de fora para dentro, poderia vir a afetar seu valor diante do povo. E foi quando aconteceu o que era impensável. O próprio rei desprezou o mito. É importante que se verifique o único fato capaz de tirar o brilho do *Enuma Elish*:

SÉTIMO ANO: o rei, i.e. Nabonidus, ficou em Temã; o príncipe da coroa, os funcionários dele e o exército estavam em Akkad. O rei não veio para Babilônia para as cerimônias de mês de Nisanu; A imagem do deus Nebo não veio para Babilônia, a imagem do deus Bel não entrou no Esagila em procissão, o Festival de Ano Novo foi omitido, mas os oferecimentos dentro dos templos Esagila e Ezida eram determinados de acordo com o ritual

²⁸ ELIADE, *Idem*, p. 58.

²⁹ CAMPBELL, *As máscaras de Deus*, v.2, p. 65-73.

³⁰ ELIADE, *Tratado de História das religiões*, p. 35.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

completo o urigallu – o Sacerdote fez a libação e a aspersão do templo (...) No mês de Tashiritu, quando atacou Cyrus o exército em Akkad Opis no Tigres, e os habitantes revoltados de Akkad, Nabonidus massacrou os habitantes confusos. No 14º dia, Sippar foi dominado sem batalha. Nabonidus fugiu. No 16º dia, Gobryas Ugbaru, o governador de Gutium e o exército de Cyrus entraram em Babilônia sem batalha. Posteriormente, Nabonidus foi preso em Babilônia quando voltou lá. (...) Nebo retornou para o Esagila, uma ovelha foi oferecida a **bel-Marduk**³¹. [Tradução do autor]

Nabonides, adepto do culto de **Syn**, deu um forte golpe contra o *Enuma Elish*, quando durante dez anos não se apresentou como réplica de **Marduk**. O rito sem a presença do rei perdia o seu significado. Em função disto, grandes convulsões político-religiosas tiveram Babilônia como palco, naquele tempo. Um movimento sacerdotal babilônico provocou uma discórdia religiosa sem precedentes³², de modo que quando Ciro, o rei persa, entrou na Babilônia, foi aclamado como libertador.

Não fosse a inabilidade político-religiosa de Nabonides, nada disto teria acontecido. Os cidadãos e escravos sagrados permaneceriam submissos à coroa real. A realidade dos cativos no Império Babilônico era de submissão total ao rei-deus, que era virtualmente invencível, e que subjugou os povos com o poder de **Marduk**. Nabonides continuaria a reinar enquanto fosse uma representação de **Marduk** dos céus.

Os arquétipos na cosmogonia do Dêutero-Isaías

As narrativas de criação do mundo são fundamentais para o Dêutero-Isaías. E. Haag, diante deste fato, chega a dizer que salvação e criação são atos inseparáveis de **Javé**³³. A ação de **Javé** na histó-

³¹ PRITCHARD, *Ancient near eastern texts*, p. 305-307.

³² KRAMER, *Sumerian mythology*, p. 64.

³³ HAAG, Deus criador e Deus Salvador na Profecia do Dêutero-Isaías. Em: GERSTENBERGER, *Deus no Antigo Testamento*, p. 262.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

ria se vincula à cosmogonia do Deus de Judá. É com base na criação que *Javé* é apresentado à comunidade, como potente para reger o mundo, os cativos e poderosos. Pode-se ver que a cosmogonia do Dêutero-Isaías oferece arquétipos para a comunidade dos cativos de Judá dentro do Império Neobabilônico. De tal modo, pode-se verificar um dos mais poderosos arquétipos surgidos dentro da cultura de Judá, que modelou rigorosamente a religião de Israel.

A cosmogonia do Dêutero-Isaías diz claramente que é *Javé* quem comanda os exércitos celestiais. O texto de Is 40,26 diz que os astros estão totalmente submetidos à força de *Javé*. Pelo nome ele os chama sem ser absolutamente desobedecido.

Croatto diz que o Dêutero-Isaías usurpa a autoridade de *Marduk* e a concede a *Javé*³⁴. Na verdade, o termo que ele prefere usar é apropriação³⁵. Mas há que se ter cuidado com uma certa influência culturalista. Não acontece uma simples identificação entre os mitos cosmogônicos babilônicos e relatos de criação do Dêutero-Isaías, mas uma ambivalência analógica do mito judaíta³⁶. Assim, o Dêutero-Isaías assume a condição de agente de resistência cultural, quando afirma que há um poder nos céus, e este é de *Javé*. A autoridade dos reis vem de *Javé*, o Senhor da história. *Javé*, o criador dos astros e dos exércitos celestiais é o arquétipo dêutero-isaiano para toda a geopolítica que se estabelece na terra (Is 45, 4.5). A glória de *Javé* se manifesta tanto nos céus quanto nos eventos cataclísmicos que se evidenciam na terra. Todos os poderes da terra estão submetidos à *Javé*. A natureza e os reinos estão sob o seu comando. Por isto, o Dêutero-Isaías apresenta Ciro como um contraponto em Is 44,9-20.28, e Is 45,1-3, quando fala dos profissionais que desempenham o seu serviço para a criação das imagens dos deuses em forma humana Is 44, 12.13.

O contraponto está na forma com que o texto de Is 45,1-3 fala de Ciro. Ciro agora é o instrumento de *Javé* quando diz: “para esmagar as nações, abrir as portas e os portões, aplanarei o terreno, farei

³⁴ CROATTO, *Isaías II*, série: Comentários Bíblicos, p. 41.

³⁵ *Idem*.

³⁶ BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 382.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

em pedaços as portas, e esmigalharei as trancas de ferro”. É como se Ciro fosse o machado, o martelo, a plaina e o buril de **Javé**. Ciro, o rei persa, é um “ariete” de **Javé**, contra os muros da Babilônia. Ciro destronará Nabonides sem nenhuma dificuldade. **Javé** passou a ter um representante na terra. Ciro é *mishyahu* [escolhido do **Javé**] (Is 45,1).

Diante do arquétipo dêutero-isaiano, os cativos de Judá começaram a se sentir seguros quanto ao controle de **Javé** sobre a História. **Javé** tinha uma força dramática sobre o tribunal celestial, quando os deuses dos povos eram chamados a comparecer³⁷.

Os judeus começaram a se encher de esperanças quanto às suas reais possibilidades ligadas à libertação dos cativos. A profecia dêutero-isaiana começou a provocar esperanças no coração dos cativos. Pois a ação de **Javé** realizada “nos dias antigos” e “nas eras do passado” (Is 51,9a), quando “cortou em pedaços a **Rahab**” e “profanou o monstro marinho” (Is 51,9b), funciona como um drama arquetípico que se repetirá dentro da história de Israel.

O “braço de **Javé**” (Is 51,9a) está desperto e é potente para realizar as transformações na vida dos cativos judaítas. Na memória coletiva de Israel havia as lembranças de **Javé** “secando o mar, as águas do abismo grande” e “fixando as profundidades do mar” (Is 51,10).

Um projeto utópico começa a ser sonhado pelos cativos, que incluía sentimentos de esperança, uma renovação da perspectiva de os “resgatados de **Javé** voltarem e irem para Sião em alegria” (Is 51, 11a). São sentimentos que foram descritos pelo Dêutero-Isaías como sendo “alegria de longa duração” e “gozo e alegria”³⁸. Assim a comunidade dos cativos da Babilônia vê na atividade de **Javé** na história e na aurora dos tempos um programa de ações que reúne forças para superar todos os obstáculos e organizar a sua resistência cultural e religiosa.

³⁷ BRIGHT, *História de Israel*, p. 481.

³⁸ *Idem*.



O relato cosmogônico do Dêutero-Isaías como mecanismo de identidade (memória) para os cativos de Judá

Como foi visto na seção anterior, o mito concede arquétipos para a organização social. Com isto, a função paradigmática do relato cosmogônico estabelece uma paridade entre o mundo dos deuses e a realidade social. Tal não pode deixar de ser percebido na cosmogonia fragmentária do Dêutero-Isaías, quando o Deus criador atua poderosamente no tempo primordial e na história. Assim como nos relatos cosmogônicos dos povos do Oriente Antigo, no Dêutero-Isaías a ação de *Javé* serve de paradigma para uma intervenção social e comunitária dos escravos judaítas dentro do Império Neobabilônico. Os relatos cosmogônicos do Dêutero-Isaías fazem mais do que conceder modelos sociais, produzem também mecanismos de identidade cultural à comunidade dos cativos.

Os relatos cosmogônicos do Dêutero-Isaías justapostos à cosmogonia do Oriente Antigo

O sociólogo do misticismo, Roger Bastide em sua obra *Religiões africanas no Brasil* diz: “não são civilizações que entram em contato, mas os homens”³⁹. As culturas não se interpenetram. Uma fricção civilizatória⁴⁰. Provoca movimentos “tectônicos” que não permitem a acomodação e assimilação de elementos culturais. O “ato de fricção evoca o processo dialeticamente inverso do atrito e da desconstrução”⁴¹. Assim, uma assimilação dos elementos de uma cultura por outra será vista aqui como uma simplificação equivocada. O drama humano intermedia o contato cultural. A experiência do degredo e da deportação não pode ser esquecida por quem quer estudar a conexão entre o Império Neobabilônico e a comunidade dos cativos judaítas.

³⁹ BASTIDE, *As religiões africanas no Brasil*, p. 29.

⁴⁰ TURNER, *Images and reflections*, p. 22.

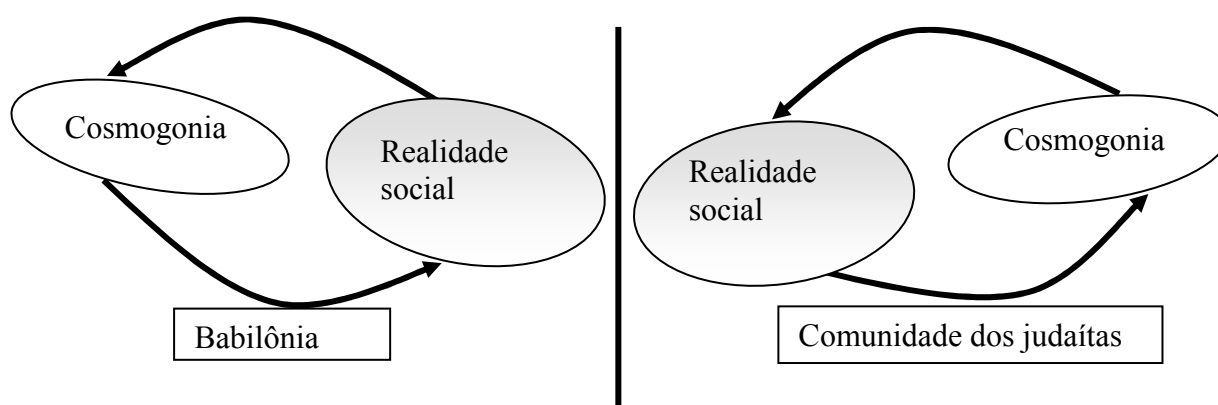
⁴¹ DAWSEY, *O teatro em Aparecida*, p. 4.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

A natureza do contato entre os escravos judaítas e Império Neobabilônico deve ser entendida dentro da perspectiva do fenômeno de justaposição cultural⁴². Por isto mesmo, poder-se-á falar de movimento de resistência acontecido entre os escravos. A identificação entre mitologia babilônica e os relatos cosmogônicos do Dêutero-Isaías é uma suposição. Mas o que deve ficar claro é que se trata de um “sistema de mitologias diferentes”. Assim, tem-se a seguinte configuração⁴³.



Verifica-se aqui uma “homologia dos atos divinos” em ambos os relatos cosmogônicos, que apresentam correspondências em que figuram as tipificações analógicas e não sinonímicas. Desta maneira, a ação violenta de **Marduk** contra **Tiammath** é análoga à ação poderosa do braço de **Javé**⁴⁴, mas não sinônima.

Ação de **Marduk** gera a ordem trazendo escravidão aos seres humanos. No entanto, a ação do braço de **Javé** é libertadora. O cânon hebraico celebra esta compreensão de seu Deus⁴⁵. **Marduk** fez uso

⁴² BARBOSA, *Interlocuções e máscaras*, p.3.

⁴³ [n.e.] o gráfico a seguir tem a seguinte referência do autor: PEREIRA DE QUEIROZ, *Nostalgia do outro e do alhures*, p. 33-34.

⁴⁴ Is 51, 9a.

⁴⁵ Ex 6,6; Dt 4,34; 5, 15; 7,19; 8,17; 9,29; 11,2; 26,8; 1Rs 8,38; 2Rs 17,36; Is 40,10; 48,14; 53,1; 59,16; 62,8; Jr 2,15; 27,53; 2,17; 32,21; Ez 20,33; Sl 77,15; 79,11; 89,10.13.21; 132,12; 2Cr 6,38; 32,8.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

da força para salvar os próprios deuses. *Javé* levanta o seu braço para preparar “um caminho para passar remidos”⁴⁶, assim como fazer os “resgatados de *Javé* voltarem a Sião em alegria”⁴⁷.

Tanto a mitologia babilônica quanto a judaíta postas uma ao lado da outra criam a ilusão da identidade entre *Marduk* e *Javé*, todavia tem que se ter a clareza de perceber que o Dêutero-Isaiás está manejando esta articulação de forma consciente. Em um movimento para fora, *Marduk* é a figura vista pelo Estado babilônico. No movimento para dentro somente *Javé* é exaltado. No texto de Is 45.1-3, o rei Ciro aparece como o escolhido de *Javé*, não obstante o *Cilindro de Ciro* apresentá-lo como pastor de *Marduk*⁴⁸. Assim, se há um paralelismo entre os atos de *Marduk* e de *Javé* deve se buscar as razões em um aspecto que não o da dependência mítica. A equivalência se dá por motivos outros.

Sabe-se que elementos recorrentes tanto no mito cosmogônico mesopotâmico quanto nos relatos de criação do Dêutero-Isaiás são os aspectos da destruição e da violência. Parece que estes elementos são realmente equivalentes em ambos. Resta saber o porquê disto.

Marie-Louise von Franz diz que é impossível criar sem que se tenha de destruir. Diversos mitos apresentam uma espécie de *primeira vítima*. Em diversos relatos de criação, a violência é instauradora de mundo. Em alguns contextos a criação toma mesmo uma idéia de “um rito sacrificial”⁴⁹.

René Girard afirma que as “sociedades mítico-rituais apresentam (a) o esquema persecutório”. Estas sociedades têm nos mitos verdadeiros (b) arquivos culturais de perseguição. Girard chega a dizer que

⁴⁶ Is 51, 10.

⁴⁷ Is 51, 11.

⁴⁸ Cilindro de Ciro. Em: PRITCHARD, J. *Ancient near eastern texts*, p. 315-316; BRIGHT, *História de Israel*, nota 41, p.488; GUNNEWEG, *História de Israel*, p.216.

⁴⁹ FRANZ, *Mitos de criação*, p. 146-149. Citações específicas na p. 147.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

se trata de um “traço universal” em que acontece uma (c) seleção vitimária em que as minorias étnicas e religiosas sofrem perseguições⁵⁰.

Esta percepção pode ser adotada por quem realiza a pesquisa bíblica em relação aos mitos de criação tanto babilônicos quanto dêutero-isaianos, desde que se esteja ciente de que Girard é refém de esquemas universalizantes e de perspectiva transcultural, ainda que acredite em vítimas e violências reais⁵¹.

É dentro do aspecto da “indiferenciação primordial” que a teoria de René Girard toma a idéia do caos primordial. Trata-se de um estado de coisas em que o conflito reina. Aí, sim, surge a figura do monstro mitológico. É um monstro que apresenta deformidades físicas e morais. Logo, fica justificada a ação violenta do herói contra seu rival. Girard suspeita da justeza da vinculação das características físicas e morais por se enquadrarem na mentalidade persecutória. Tendo ele razão, o monstro passaria a ser a vítima. Portanto, é a violência contra a vítima que traz a ordem para o caos. Ou seja, existe a necessidade do *combate mítico* para que a criação possa se instaurar⁵².

Uma religião sacrificial convive plenamente com a demonstração de força e poder da divindade⁵³. É a partir daí que a idéia de uma ira divina começa se estabelecer no discurso teológico. Do mesmo modo que uma crise social, a violência étnica e cultural, ou uma desordem do gênero humano podem ser justificadas⁵⁴. O matador de dragões torna-se santo e herói.

⁵⁰ GIRARD, *O bode expiatório*. p. 34. [n.e.] (a) e (b) mencionados na p. 34 e (c) mencionado na p. 26.

⁵¹ GIRARD, *Idem*, p. 26 e 39.

⁵² GIRARD, *Idem*, p. 43, 47, 49 e 50.

⁵³ GIRARD, *Idem*, p.101.

⁵⁴ GIRARD, *O bode expiatório*, p. 111-112.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Javé é o matador de dragões da comunidade dos judaítas cativos na Babilônia. O Dêutero-Isaías crê nisto e prega isto:

Desperta, desperta,
veste de força braço de *Javé*,
desperta como nos dias antigos,
eras do passado.

Não (és) tu a que cortando em pedaços a *Rahab*
profanando o monstro marinho?⁵⁵.

Javé através de sua ação é quem luta como o monstro marinho para a comunidade dos judaítas. Ele é o campeão da *golah* (cativos em Babilônia). Os relatos cosmogônicos do Dêutero-Isaías agora fazem parte da tradição dos judaítas, são acessados somente por eles.

A cosmogonia como memória coletiva da comunidade dos escravos judaítas

Já se sabe que o mito é compreendido como uma memória coletiva que reconstitui o quadro dos grupos sociais⁵⁶. E esta memória está a serviço da reposição das estruturas sociais. A tendência dos grupos deportados sofrerem de *amnésia social*⁵⁷ é enorme em função dos desterramentos. As marcas tradicionais vão se esvaindo, não com o tempo, mas com o isolamento e as lacunas dos quadros culturais da comunidade. Desta maneira, os relatos cosmogônicos têm a força operativa de gerar lembranças, elementos identitários importantes à produção utópica.

⁵⁵ Is 51.9

⁵⁶ BASTIDE, *Groupes sociaux et transmission des legends*, p. 335.

⁵⁷ MOTTA, *História e Memórias*, p. 79.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Os escravos sagrados estavam na base econômica da produção da riqueza da Babilônia. Era fundamental que estes de alguma maneira se esquecessem de suas vidas pregressas. Os cativos judaítas precisavam ser absorvidos pelas estruturas sociais do império.

Desde o apogeu do Império Babilônico, Hammurabi havia unificado toda a Mesopotâmia sob seu reinado e seu código. O Código de Hammurabi veio a substituir a “*Leis Enshuma*”. O Código de Hammurabi, legatário da honra de **Marduk**, era minucioso, mencionava altos funcionários para gestão das diversas províncias conquistadas pelos mandatários da Babilônia⁵⁸. Mas, conforme as Cartas de Hammurabi, o sistema administrativo era centrado no rei, e em torno dele é que se fixava a vasta propriedade estatal recém-conquistada⁵⁹.

Para a exploração das propriedades rurais, o rei se servia dos *Ilkum* (funcionários assalariados) e dos *biltum* (arrendatários). Segundo o Código de Hammurabi, a estrutura social da cidade era dividida em três classes. A primeira era a dos *awilum* (funcionários públicos), formando uma rede de funcionários recrutados pelo templo e pelo palácio para ação pública, distribuindo-se entre: governadores, sacerdotes, comerciantes, camponeses e militares⁶⁰.

A segunda classe social de Babilônia era formada por *wardum e amdum* (escravos e escravas), formados de uma minoria de nativos da terra. Desde as épocas mais remotas, o grosso dos escravos era formado através das campanhas militares empreendidas para este fim, buscar prisioneiros de guerra⁶¹.

⁵⁸ KRAMER, *Mesopotâmia, o berço da civilização*, p. 55.

⁵⁹ BOUZON, *Código de Hammurabi*, p. 31.

⁶⁰ *Idem*, p. 31 e 32.

⁶¹ *Idem*, p. 33.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Sobre a terceira classe social indicada no *Código de Hammurabi*, o que se tem é bastante impreciso. Sabe-se que era nomeada de *masenkak* ou *enmaskak*. Esta categoria em termos de posição social é incerta, apesar de haver evidências de que se tratava um estrato intermediário entre os *awilum* e os *wardum*. A classe era formada de um grupo de pessoas protegidas pelo palácio. Pode-se referir àqueles que viviam em situação de extrema pobreza e, por isto mesmo, sofriam a opressão⁶². A pena de morte foi instituída como mecanismo de fazer pressão, para inibir aquilo que viesse a ser considerado como irresponsabilidade social⁶³.

Conforme o Código de Hammurabi, a atividade econômica por excelência em Babilônia era a agricultura, não se tendo modificado no império Neobabilônico. A produção de especiarias também havia recebido o reconhecimento internacional, de modo que se mantinha um sólido comércio com os povos vizinhos⁶⁴.

Pode-se ressaltar que os judaítas, quando foram assentados na Babilônia, estabeleceram-se em colônias agrícolas no Baixo Eufrates, ou em comunidades artesanais próximas à Cidade Central. Em certo sentido, a situação dos judaítas se diferenciava da dos demais escravos babilônicos. Dentro de suas colônias, possivelmente tinham apenas que pagar corvéia aos dirigentes babilônicos, e ao templo central⁶⁵.

O *status* da comunidade dos cativos de Judá encontrou seu lugar dentro do ambiente do Império. A comunidade dos cativos de Judá, apesar de formada de *wardum*, era tratada como *masenkak*. A cosmogonia babilônica exercia o papel de conferir um ordenamento social. O código milenar do rei

⁶² *Idem*, p. 35.

⁶³ *Idem*, p. 46-48 e MELLA, *Dos sumérios a Babel*, p. 150.

⁶⁴ BOUZON, *Código de Hammurabi*, p. 36.

⁶⁵ MELLA, *Dos Sumérios a Babel*, p. 150; ANDRADE, *Os escravos reescrevem a história*, p.48.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Hammurabi em seu prólogo dizia: “**Marduk** (o deus criador) encarregou-me de fazer justiça...”⁶⁶.

Os escravos judaítas foram, pouco a pouco, se esquecendo de sua história pregressa. Já não possuíam as marcas de sua tradição religiosa. Com isto, a coesão social foi sendo, ano a ano, desmantelada. Roger Bastide diz: as “condições da escravidão afetam a memória das sociedades deportadas”⁶⁷. Segundo ele, a ausência dos atores sociais forma lacunas que impedem a consolidação da memória coletiva. Deste modo, os mitos podem fazer a recomposição da memória de um grupo.

Não é sem razão que o Dêutero-Isaías se remete aos atos de **Javé** nos tempos antigos, nas eras passadas. Não é sem motivo que a tradição do êxodo é evocada no contexto do cativeiro babilônico. Os relatos cosmogônicos reativam a memória do êxodo, fazendo ressurgir o sentimento de que **Javé** tem o mundo nas mãos:

Não (és) tu a que cortou em pedaços a **Rahab**
profanou o monstro marinho?
Não (es) tu a que secou o mar, as águas do abismo grande ?
Fixou as profundidades do mar
(um) caminho para passar remidos?⁶⁸

A memória coletiva, assim, atenta contra a dominação e a escravidão. Um projeto de resistência cultural foi estabelecido quando os cativos de judaítas se lembraram da ação libertadora de **Javé**. É neste contexto que a identidade cultural dos cativos de Judá na Babilônia começa a se refazer. Antes, sem memória, estavam absorvidos pelas estruturas da dominação⁶⁹. Agora estavam começando a cantar os atos de **Javé**, seu libertador:

⁶⁶ BOUZON, *Código de Hammurabi*, p. 45.

⁶⁷ BASTIDE, Roger. *Groupes sociaux et transmission des legends*, p. 340

⁶⁸ Is 51,9b-10.

⁶⁹ BOURDIEU, *O poder simbólico*, p. 7-16.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Resgatados de *Javé*

voltarão e virão Sião em alegria,
E alegria de longa duração
sobre cabeça deles;
Gozo e alegria alcançarão,
fugiram tristeza e gemido (Is 51.11).

A cosmogonia do Dêutero-Isaías acessou a memória coletiva dos cativos de Judá no Império Neobabilônico, provocando uma consciência identitária. Era uma experiência totalmente nova para quem nasceu e viveu dentro do contexto do cativo babilônico, para, agora, buscar no horizonte mais a oeste, a verdadeira “Cidade Santa”.

O mito cosmogônico do Dêutero-Isaías como identidade cultural da comunidade judaíta

Os mitos cosmogônicos são também responsáveis pela construção da consciência identitária. Uma vez tendo acessado a memória coletiva dos grupos religiosos, refaz os quadros sociais da religião. Tanto René Ribeiro e Pierre Verger quanto Roger Bastide afirmam que os mitos originários dos povos deportados e escravizados estabelecem correspondência em novos contextos⁷⁰.

O mito retrata os acontecimentos de um passado misterioso, representa a estrutura de uma determinada sociedade, reflete a organização das linhagens, a formação da autoridade, as regras da vida comunitária. Ora, vimos que a escravidão destruíra a organização da sociedade negra; ela pôde ser reconstituída no Brasil reinterpretando alguns costumes arcaicos...⁷¹

Bastide considera o potencial do mito de refazer as estruturas de sentido da vida dos povos escravizados, retratando acontecimentos significativos e reconstruindo estruturas sociais. Estas sociedades

⁷⁰ BASTIDE, *Groupes sociaux et transmission des legends*, p. 334.

⁷¹ BASTIDE, *Idem*, p. 335.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

podem sobreviver ao caos do desterro graças à memória presente nos mitos de origens. E esta memória coletiva só se manifesta quando todas as instituições ancestrais foram, de antemão, preservadas⁷².

As instituições sociais são recompostas através das histórias exemplares narradas nos mitos de origem. Sempre há o perigo da falência das instituições que regem e estruturam a vida cotidiana. Mas os mitos cumprem a função restaurá-las. Do mesmo modo pensa Mircea Eliade quando diz:

O mito se refere sempre a uma criação, conta como algo começou a existir, ou como um comportamento, uma instituição ou um modo de trabalhar foi fundado, é por isto que os mitos constituem os paradigmas de todo ato humano significativo⁷³.

O mito de criação tem a capacidade de regenerar as instituições ancestrais, fundamentais à memória coletiva. A lacuna destas instituições dificulta o resgate das identidades dos povos deportados e escravizados. Também há necessidade de restabelecer os atores da dinâmica social dentro do contexto do exílio e da dominação⁷⁴. É a falta das intervenções sócio-religiosas de diversos atores sociais que obstaculiza a tomada de consciência histórica de um povo. Mas é de posse da memória coletiva embutida nos mitos cosmogônicos que se ativa a identidade étnica e cultural de um povo.

O ato de reconstituição da memória terá que fazer do conjunto de lembranças tomadas por empréstimo dos indivíduos algo totalmente novo e único, que agora não será mais exclusividade de ninguém. Assim se estaria diante de uma memória cultural⁷⁵. Com isto, sabe-se agora que o contexto social é imprescindível à própria memória⁷⁶.

⁷² *Idem*, p. 336.

⁷³ ELIADE, *Aspectos do mito*, p. 23.

⁷⁴ BASTIDE, *Idem*, p. 340.

⁷⁵ HALBWACHS, *A memória coletiva*, p. 59.

⁷⁶ DE WIT, *Caminho de um dia*, p.290.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Uma compreensão óbvia da afirmação posta é que a memória coletiva é patrimônio de um grupo. Deste modo, “a memória é fonte de identidade grupal (...) a memória está a serviço da coesão, da continuidade, fortalecendo os vínculos entre seus membros”⁷⁷. A memória pensada assim, acaba por fazer crer que o grupo pode “perpetuar os sentimentos e as imagens que formam a substância de seu próprio pensamento”⁷⁸. A memória coletiva proporciona “visão panorâmica da realidade comunitária, assim como a ordem, o caráter e a significação fundamentais à realidade”⁷⁹.

É por isto que Maurice Halbwachs acredita que memória e identidade têm profundas conexões. A memória é uma condição da identidade dos grupos e das pessoas. Um grupo sem memória não firma a sua identidade e por isto está fadado a se perder. Uma sociedade sem memória perde a identidade e torna-se incapaz de encarar o futuro⁸⁰. A memória leva o grupo a se situar dentro do jogo das mudanças e permanências.

Assim, as mudanças são tratadas como aparentes, uma ilusão de permanência. As mudanças podem ser fruto do próprio processo de construção de identidade, quando o ato de lembrar confunde-se com o de esquecer. Trata-se de um ato político, ideológico, ato de decidir o que deverá ser lembrado.

É desta maneira que a comunidade dos cativos na Babilônia começou a se relacionar com os relatos cosmogônicos resgatados, reinventados pelo Dêutero-Isaías. Estes faziam parte de sua memória. Os relatos cosmogônicos que tratavam da ação de *Javé* no tempo primordial e dentro da tradição do êxodo representavam um chamado à afirmação de sua identidade étnica e religiosa. Quando os cativos de Judá no Império Neobabilônico ouviram os cantores do Dêutero-Isaías⁸¹ foram levados a

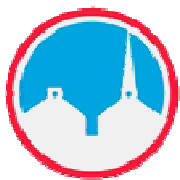
⁷⁷ *Idem*, p. 290.

⁷⁸ HALBWACHS, *A memória coletiva*, p. 92.

⁷⁹ KEITHLY, *Christian collective memory and Paul's Knowledge of Jesus*, p. 133.

⁸⁰ CÂMARA; SOUZA, *Para uma compreensão no protestantismo brasileiro...*, p. 5

⁸¹ ZABATIERO, *Servos do Império*, p.40.



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

esquecer o seu entorno social para se fixarem nas marcas distintivas de sua cultura. Desta maneira, o Dêutero-Isaías provoca uma reverberação identitária ao dizer:

Desperta, desperta,

veste de força braço de *Javé*,
desperta como nos dias antigos,
eras do passado.

Não (és) tu a que cortando em pedaços a *Rahab*
profanando o monstro marinho?

Não (es) tu a que secando o mar, as águas do abismo grande ?

Fixou as profundidades do mar

(um) caminho para passar remidos ?

Além de exercer a função de conceder um novo ordenamento social à comunidade dos cativos de Judá, o Dêutero-Isaías em seus relatos cosmogônicos também traz uma re-significação contra-hegemônica.

O Dêutero-Isaías, reconstituindo a memória dos cativos de Judá, fez a reposição da identidade nacional dos judaítas. Assim, estes se colocavam em condição de filtrar o imaginário babilônico a que se punham no ambiente do Oriente Médio como uma nação autorizada por *Marduk* à dominação étnico-cultural.

Como escravos sagrados, os judaítas precisam revisar o sentido a que foram constituídos para, em nome da divindade, serem submissos ao rei da Babilônia. Assim esta sacralização⁸². da escravidão promovida pela Babilônia precisava ser desconstruída pela comunidade dos cativos judaítas. É desta maneira que a memória dos atos de *Javé* na história e na aurora dos tempos foi utilizada para resgatar a identidade étnica de que só poderiam servir a *Javé* - aquele que havia: “cortado em pedaços a *Rahab*, profanado o monstro marinho, e secado o mar, as águas do abismo grande”.

⁸² BERGER, *Dossel Sagrado*, p. 46.



No âmbito concreto, agora os cativos de Judá ainda não teriam condições de reverter a sua condição de escravos. Todavia, na dimensão simbólica começariam a estar em condições de pleitear e reivindicar por sua libertação. Assim o canto do Dêutero-Isaías funciona como paradigma e contra-mito identitário da comunidade dos cativos judaítas no Império Neobabilônico.

Elcio Sant'anna

<http://lattes.cnpq.br/9173397347857229>.

elcio.sant@gmail.com

BIBLIOGRAFIA:

- ANDRADE, W.C. Os escravos reescrevem a história. Em: *Estudos Bíblicos*. Petrópolis, n.55, 1997, p. 46-64.
- ARISTÓTELES. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- BARBOSA, Priscila Faulhaber. Interloquções e máscaras: construindo a crítica sociológica na "terra de contrastes". *História da ciência*. Saúde-Manguinhos vol.9 n°.2 Rio de Janeiro May/Aug. 2002. Acessado em 02/06/2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v9n2/a13v9n2.pdf>.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Vol 1 e 2 . São Paulo: EDUSP, 1971.
- BASTIDE, Roger. Groupes sociaux et transmission des legends. Em: *Psiché*, n. 34, ago/1949, p.716-755.
- BERGER, P.L. *Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOUZON, E. *Código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- CÂMARA, Uipirangi F. S. e SOUZA, Edilson S. Para uma compreensão no protestantismo brasileiro em sua expressão contemporânea. Acessado em 25/05/2007. Disponível em: <http://calvados.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/viewPDFInterstitial/7862/5543>
- CAMPBELL, J. *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. v.2 .São Paulo: Palas Athenas, 1994.
- CONBLIN, J. *O provisório e o definitivo*. São Paulo: Herder 1968.
- CROATTO, José Severino. *Isaías II: a palavra profética e sua releitura hermenêutica (40-55)*. Tradução de Haroldo Reimer. Petropolis/S.Leopoldo: Vozes/ Sinodal, 1998.
- DAWSEY, John C. O teatro em Aparecida: a santa e o lobisomem. Em: *Mana*, Apr. 2006, vol.12, no.1, p.135-149. Acessado em 25/06/2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a05v12n1.pdf>



Pos-Escrito

Revista Eletrônica da Faculdade Batista do Rio de Janeiro

- DE WIT, Hans. Caminho dum dia (Jonas 3,4): Jonas e memória social dos pequenos. Em: DREHER, Carlos A. et al (Orgs.). *Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006.
- ELIADE, M. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ELIADE, M. *História das crenças e das idéias religiosas*. Tomo.1 e 2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- ELIADE, M. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercúrio, 1992.
- ELIADE, M. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- ELIADE, M. *O Sagrado e profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 1992.
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- FRANZ, Marie -Louse von. *Mitos de criação*. São Paulo: Paulus, 2003.
- FRAZER, J. G. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Economica, 1994.
- GEERTZ, C. *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Teológica/ Loyola, 2005.
- HAAG, E. Deus criador e Deus salvador na profecia do Dêutero-Isaías. Em: GERSTENBERGER, E. (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- JUNG, C. G. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- KEITHLY, G. M. Christian collective memory and Paul's Knowledge of Jesus. In: KIRK, A. & THATCHER, T. (Eds.). *Memory, tradition and text*. Atlanta: Semeia, 2005.
- KRAMER, Samuel N. *Mesopotâmia, o berço da civilização*. Rio de Janeiro: LJOE, 1969.
- KRAMER, Samuel N. *Sumerian mythology*. New York: Harper & Brothers. 1961.
- MELLA, F. A. A. *Dos sumérios a Babel: a Mesopotâmia, história, civilização e cultura*. São Paulo: Hermus [s.d].
- MIELIETINSKI, E. M. *A poética do mito*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- MOTTA, Márcia Maria Mendes. História e memórias. Em: MATTOS, Marcelo (org.). *História: pensar e viver* Niterói: 2DH – UFF, 1997.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria I. P. Nostalgia do outro e do alhures: A obra sociológica de Roger Bastide. São Paulo: Ática, 1983.
- PRITCHARD, J. *Ancient near eastern texts*. New Jersey: Princeton University Press, 1955.
- SANT'ANNA, Elcio. *Criação e recriações cosmogônicas em Isaías 51,9-11: Um estudo do uso do mito cosmogônico pelos Dêutero-Isaías para o entendimento da comunidade dos cativos judaítas em Babilônia*. [Mestrado em Ciências da Religião] Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2007.
- TOYNBEE, Arnold. *Um estudo de história*. São Paulo: Brasileira, 1953.
- TURNER, Victor. "Images and reflections: ritual, drama, carnival, film and spectacle in cultural performance". In: *The anthropology of performance*. New York: PAJ, 1974.
- ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Servos do Império: uma análise da servidão no Dêutero-Isaías. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 18, 1988, p. 37-44.