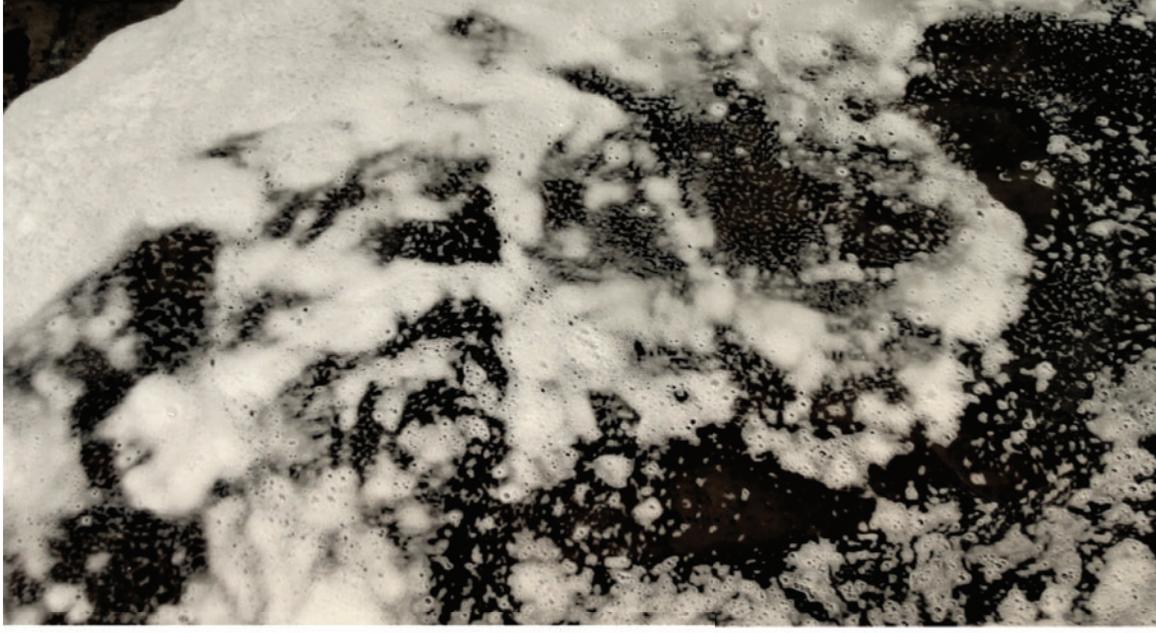
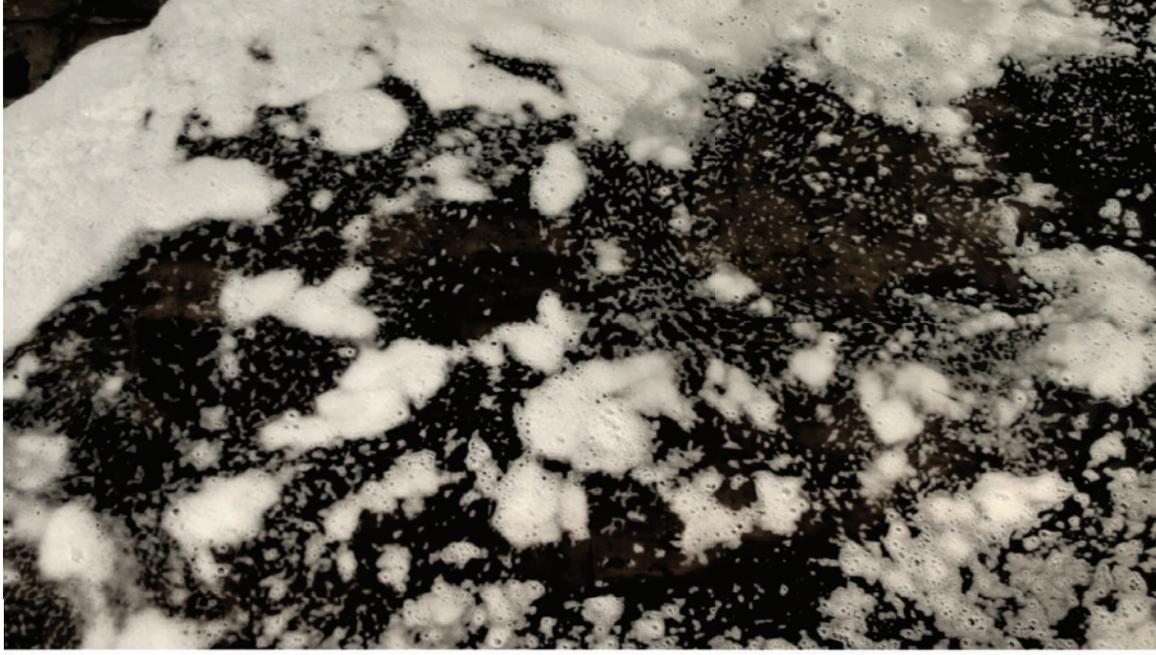
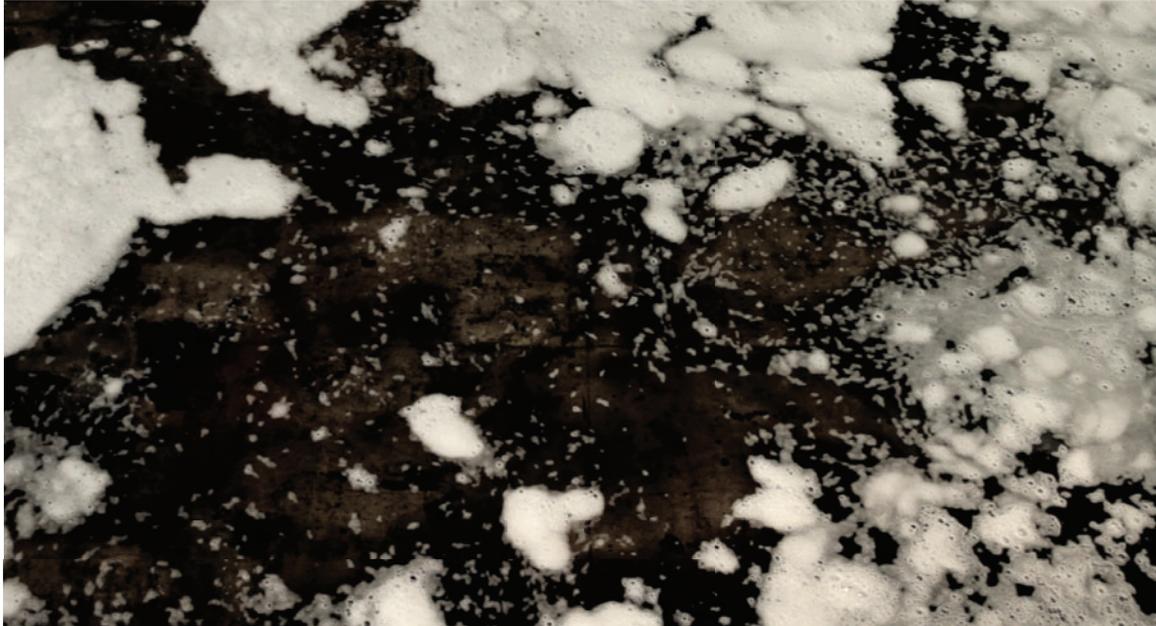


CÍNTIA MARCELLE

*Leitmotiv*, vídeo, 2011



# NO PRINCÍPIO ERA A ÁGUA

JACYNTHO LINS BRANDÃO\*

**RESUMO** Este trabalho trata das cosmogonias babilônicas que instituem a água como o princípio de tudo, bem como das tradições grega e hebraica delas dependentes. No poema intitulado *Enuma elish*, escrito provavelmente no século XII a.C., Apsû e Tiamat – a água das fontes e a água do mar, respectivamente – são apresentados como os primeiros deuses, a partir dos quais o mundo ganha forma. Ressalta-se como, provindo de povos que vivem no deserto, esses mitos sublinham o caráter da água como fonte de vida, ao mesmo tempo que elaboram uma imagem do mar como uma força perigosa que é preciso conter em seus limites, tarefa que cabe ao mais jovem dos deuses, responsável pela ordem do mundo.

**PALAVRAS-CHAVE** Cosmogonias babilônicas. Cosmogonias hebraicas. Cosmogonias gregas.

## IN THE BEGINNING WAS THE WATER

**ABSTRACT** This paper discusses the Babylonian cosmogony establishing water as the beginning of everything, as well as Greek and Hebrew traditions dependent on them. In the poem entitled *Enuma Elish*, probably written in the 12<sup>th</sup> century BC, Apsû and Tiamat – spring water and seawater – are presented as the first gods, from which the world takes its origin. It is noteworthy how, coming from people who live in the desert, these myths emphasize the character of water as a source of life, while working out an image of the sea as a dangerous force that is to be contained within its limits, task for the youngest of the gods, responsible for world order.

**KEYWORDS** Babylonian cosmogonies. Hebrew cosmogony. Greek cosmogonies.

\*Professor de Língua e Literatura Grega da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).  
E-mail: <linsbrandao@gmail.com>.

1. A cópia de que dispomos é do século VII a.C., procedente da biblioteca de Assurbanípal (668-627 a.C.). Não há consenso com relação à data em que o poema foi composto: de início, pensou-se que remontaria à época de Hamurabi (1792-1770 a.C.); hoje prevalece o parecer de que foi escrito nos dois últimos séculos do segundo milênio, provavelmente durante o reinado da dinastia de Isin, mais exatamente sob Nabucodonosor I (1124-1103 a.C.). Cf. BOTTÉRO; KRAMER, 1993, p. 603.

2. Como é comum nas literaturas do Oriente Médio, o título é formado pelas primeiras palavras do texto (assim, por exemplo, o que conhecemos como *Gênesis* tem em hebraico o nome *Bereshit*, isto é: *No princípio*).

*Enuma elish* significa “quando, acima”. O primeiro nome que foi atribuído ao poema quando de sua descoberta e primeira tradução, publicada por George Smith em 1876, foi *The chaldean account of Genesis*. A partir daí passou a ser geralmente conhecido como *Epopéia babilônica da criação* (como na edição publicada de Lambert e Parker, de 1966) ou *Mito babilônico da criação* (cf. THE STANDARD..., 2005). Ressalte-se, contudo, que esses nomes não refletem com exatidão o conteúdo do texto que, embora contendo uma cosmogonia, tem por finalidade celebrar a glória de Marduk.

3. *Enuma elish* 1, 1-8. Salvo indicação em contrário, as traduções são de minha autoria. Adoto a organização do texto em estrofes de quatro versos proposta por Talon (THE STANDARD..., 2005), bem como sua leitura da primeira estrofe.

4. O nome Mummu, que precede o de Tiamat, é enigmático. Mais à frente, Mummu é o nome do vizir de Apsû, que o aconselha a eliminar sua descendência (*Enuma elish* 1, 30 ss.). Uma possibilidade é que constitua uma corruptela de *ummu*, “mãe”, o que daria a leitura “mãe Tiamat gerou-os todos” ou então “mãe era Tiamat, que os gerou todos”.

5. *Enuma elish* 1, 9-12.

Aquela que é uma das mais antigas cosmogonias que se conservaram,<sup>1</sup> o poema babilônico intitulado *Enuma elish*,<sup>2</sup> abre-se com estas palavras:

Quando, acima,	o céu não tinha nome,
embaixo, a terra	por nome não fora chamada,
Apsû, o primeiro,	foi genitor deles,
Mummu Tiamat	foi quem os gerou todos.
Suas águas eles	por inteiro misturavam:
prado não havia,	brejo não enxerga,
quando dos deuses	nenhum ainda existia,
e ninguém nome tinha	nem fados fixados. <sup>3</sup>

Essa é uma apresentação concisa e, por isso mesmo, bastante eloquente da situação primeva, quando o que existia era nada mais que água. Os dois nomes próprios que se leem, ou seja, os daqueles deuses que “suas águas por inteiro misturavam”, remetem a duas espécies depois separadas: a água doce, subterrânea, donde procedem fontes e rios – Apsû; e a água salgada do mar – Tiamat.<sup>4</sup> Como em qualquer cosmogonia, o estado primevo só se expõe para ser ultrapassado, o que não se apresenta de modo diferente neste caso. Assim, o poema prossegue narrando como, nessa entidade composta por Apsû e Tiamat,

Criaram-se deuses	no interior deles:
Lahmu e Lahamu surgiram	por nome foram chamados;
antes que ingressassem	na idade adulta,
Anshar e Kishar se criaram,	que eles mais avantajados. <sup>5</sup>

As gerações então se sucedem: Anshar gera Anu, que por sua vez gera Nudimmud, também conhecido por Ea, o qual,

com sua esposa Damkina, gerará Marduk.<sup>6</sup> Todos estes deuses mais novos já são em alguma medida antropomórficos, seus nomes não remetendo a elementos da natureza, a não ser no caso de Anu, que é o deus celeste. Lahmu/Lahamu, cujos nomes significam “peludo/ser peludo”, devem ser entes monstruosos, o que não é incomum quando se trata de personagens cosmogônicos primevos. A própria Tiamat é referida no poema como um *kûbu*, isto é, um “feto”, um “aborto”,<sup>7</sup> parecendo ter a forma de um réptil marinho, já que se faz também referência a sua cauda.<sup>8</sup>

6. Sobre essa sequência de deuses, ver SERI, 2012, p. 8-10.

7. *Enuma elish* 4, 136.

8. *Enuma elish* 5, 59.

Ainda que o mundo se tenha povoado com esses deuses e outros mais, quebrando-se a unidade original das águas, é a Apsû e a Tiamat que compete o protagonismo nos dois pontos de inflexão que conduzem ao universo como o conhecemos, numa lógica que combina destruição e criação. Observe-se que, no princípio, eles têm uma atuação passiva: misturam suas águas nas quais outros deuses surgem sem que lhes caiba nenhuma atividade propriamente criadora ou de fecundação (Cf. SONIK, 2008, p.

Como em qualquer cosmogonia,  
o estado primevo só se expõe  
para ser ultrapassado.

737). Num primeiro mo(vi)mento, quando

Marduk ainda não havia sido gerado e o mais novo

dos grandes deuses é Ea, Apsû intenta aniquilar sua prole porque eles agitavam o interior de Tiamat, perturbando sua tranquilidade e quebrando o silêncio. Contrapondo-se a ele, Ea o faz adormecer pela força de um encantamento, retira-lhe o *riksu* e a coroa e o mata.<sup>9</sup> Num segundo mo(vi)mento, após Marduk ter nascido e recebido de Anu os quatro ventos, com os quais se diverte, perturbando de novo o repouso das divindades, é Tiamat quem decide exterminar os grandes deuses, reunindo numeroso exército, ao qual ainda se acrescentam monstros por ela produzidos especialmente para a guerra. Seu oponente e vencedor será Marduk, que, após derrotá-la, a mata, não só repetindo o feito de Ea, seu pai, mas ultrapassando-o, uma vez que a guerra contra Tiamat foi maior e mais terrível, o que garante ao vencedor o primado entre os deuses e a demiurgia do mundo.

9. *Enuma elish* 1, 21-69.

A par desse fio narrativo que conduz à primazia de Marduk, o soberano do panteão da Babilônia, cumpre notar que uma conformação do mundo se vai por igual delineando a partir do destino que cabe a Apsû e a Tiamat. O primeiro, uma vez vencido e morto, torna-se a morada (futura e subterrânea) de Ea, ou seja, é a partir de então que – pelo que se pode entender – deixa de estar de algum modo mesclado com Tiamat para adquirir um estatuto próprio, o do lençol de água doce donde (depois) procederiam fontes e rios.

O fato de que Ea arrebate a coroa de Apsû mostra como se trata de uma sucessão no poder, o mesmo valendo para o *riksu*, que em geral se traduz como “faixa” (outro signo de realeza) (Cf. BOTTÉRO; KRAMER, 1993, p. 607), mas que admite também o entendimen-

O que se tem desse modo representado é a própria concepção do universo pelo pensamento babilônico: ele é constituído por três camadas, a saber, no alto, o céu, no meio, a terra e, abaixo desta, o Apsu.

to proposto por Lambert, “tendão”, o que poderia indicar que, depois de sedar Apsû, o fato de que Ea lhe rompa o tendão sugere a dissolução dos

vínculos que faziam daquele protodeus um ente ativo, levando-o assumir (ou retornar a) uma forma passiva (Cf. LAMBERT, 2008, p. 38). Destino semelhante é reservado a Tiamat: depois de vencida e morta, Marduk parte ao meio seu cadáver e o utiliza para formar tanto o céu quanto a terra. No alto põe ele a abóbada celeste, dispõe guardiões para impedir que as águas transbordem, constrói uma réplica do Apsû, a qual destina a Anu, faz surgir as constelações e toma outras medidas.<sup>10</sup> Utilizando em seguida a outra metade de Tiamat para construir a terra, ele põe-lhe por cima da cabeça uma montanha, onde abre uma fonte, faz com que corram de seus olhos os rios Tigre e Eufrates, sobre seus seios assenta montes e curva sua cauda, ao que parece prendendo-a a uma espécie de ponto fixo abaixo do qual está o Apsû e acima do qual se encontra o céu.<sup>11</sup> O que se tem desse modo representado é a própria concepção do universo pelo pensamento babilônico: ele é constituído por três camadas, a saber, no alto, o céu, no meio, a terra e, abaixo desta, o Apsû. A camada superior, que é a morada de Anu, assemelha-se a um reservatório que contém as águas de Tiamat, as quais, quando se rompem as comportas, provocam o dilúvio; a camada central, domínio do deus Enlil, compreende uma parte de terra firme rodeada por todos os lados pelo mar; finalmente, como já se disse, a morada de Ea é constituída pelas águas subterrâneas.<sup>12</sup>

10. *Enuma elish* 4, 135-146, 5, 1-52.

11. *Enuma elish* 5, 53-62.

12. Para um detalhamento maior dos níveis superior e inferior, ver BOTTÉRO; KRAMER, 1993, p. 70.

## As águas cosmogônicas

Não deixa de ser curioso que povos que viveram nas areias dos desertos médio-orientais e a partir daí aprenderam a ver e pensar o mundo concebam o universo como um todo articulado pela força das águas. A proeminência da água no pensamento cosmogônico

e cosmográfico por eles elaborado decorre certamente da consciência de quanto sua subsistência dependia dos dois rios em torno dos quais se desenvolveram, pelo menos desde o quinto milênio antes de nossa era, as civilizações mesopotâmicas. É uma experiência de mundo que se desdobra em várias direções: a valorização do trabalho como a finalidade da existência humana – pois é preciso construir canais para irrigar a terra seca;<sup>13</sup> o sentimento de que o excesso de população é perigoso – pois a produção de alimentos depende de esforço e não é ilimitada;<sup>14</sup> enfim, a ideia de que a vida brota das águas, do mesmo modo como brotaram de Apsû-Tiamat os primeiros deuses.

A esse propósito contamos com um interessante documento em que curiosamente se relata a origem do “verme” da dor de dente:

Quando Anu criou o Céu,  
e o Céu criou a Terra,  
e a Terra criou os Rios,  
e os Rios criaram os Riachos,  
e os Riachos criaram a Lama,  
e a Lama criou o Verme,  
o Verme foi chorar diante de Shamash,<sup>15</sup>  
e suas lágrimas corriam diante de Ea:  
- O que me darás para comer?  
O que me darás para sugar?  
- Dar-te-ei o figo maduro  
ou o fruto da damasqueira!  
- E que me importa o figo maduro  
ou o fruto da damasqueira?  
Põe-me antes e me instala  
entre o dente e a gengiva,  
para que eu sugue o sangue do dente  
e possa roer pouco a pouco  
a gengiva!<sup>16</sup>

Esse texto não constitui propriamente um poema nem uma cosmogonia, mas faz parte de um procedimento terapêutico

13. No poema denominado *Atrahasis* (*Supersábio*), a destinação da humanidade para o trabalho aparece de modo bastante claro: os deuses menores – os *Igigu* – tendo-se revoltado contra os deuses celestes – os *Anunnakku* – após mil e duzentos anos de trabalho, estes últimos decidem criar a humanidade para atribuir-lhe a corveia que antes era dos primeiros. Esse é o início da longa tradição médio-oriental (que herdamos por meio dos judeus) de que o trabalho é não só o que justifica a existência humana, como o que a dignifica.

14. No mesmo *Atrahasis*, a humanidade, depois de criada, passa por três tentativas de extermínio da parte dos deuses. O motivo é o crescimento descontrolado da população, que, com seu vozerio, impede que os deuses descansem de dia e durmam de noite. Eles enviam então uma seca e uma peste, às quais, mesmo que a maioria pereça, os homens sobrevivem, mercê das instruções que o deus Enki (outro nome de Ea) dá ao Supersábio. O último flagelo é o dilúvio, de que escapam apenas o Supersábio e sua família, de novo orientado por Enki, que lhe ordenou a construção da arca.

15. O deus Sol.

16. A tradução que apresento depende da versão para o francês de BOTTÉRO; KRAMER, 1993, p. 484. Comentários em SERI, 2012, p. 5-6.

visando à cura da dor de dente: depois de relatar a origem daquele que a provoca, o texto orienta que se deve “enfiar uma agulha e pegar a extremidade do verme, dizendo: Já que falaste assim, ó verme, que Ea te atinja com toda sua força!”<sup>17</sup> No que presente-mente interessa, observe-se como, mesmo considerando que os primeiros deuses são, pela ordem, o Céu e a Terra, logo as águas de rios, riachos e pântanos se apresentam como o local onde brotam os seres vivos. Essa ideia repete-se em textos igualmente não mitológicos – nomeadamente em exorcismos –, ensinando que

És tu, Rio-divino, o criador de tudo!  
Quando os grandes-deuses cavaram teu leito,  
puseram a prosperidade em tuas margens  
e é em teu fundo que Ea, rei do Apsû,  
edificou sua morada. (*Apud* BOTTÉRO; KRAMER, 1993, p. 486)<sup>18</sup>

Não se pode esquecer que qualquer mitologia representa um esforço mental para compreender e explicar o que se oferece à observação humana, as diferentes explicações configurando o que se entende por uma cultura. No caso mesopotâmico, observam Bottéro e Kramer que se “guardava uma consciência viva do papel capital dos dois rios, não apenas para a vida econômica da região, mas para sua própria formação”, sendo isso que explica que se confira ao “Curso-d’água enquanto tal a natureza divina e seus poderes”, considerando-se que o Rio-divino, “que dera forma e dava vida à região, se encontrava, de uma certa maneira, na origem de ‘tudo’” (BOTTÉRO; KRAMER, 1993, p. 486). Na mesma linha de raciocínio, ressalta Talon como a imagem da mistura primitiva das águas de Apsû e Tiamat parece remeter “aos pântanos do sul do Iraque, onde a terra, o rio e o mar se mesclam uns com os outros num ambiente caótico”, sendo “essa talvez a imagem que o poeta tinha em mente” (TALON, 2001, p. 268).

Considerar a água como um dos elementos cosmogônicos primeiros não é incomum em diferentes mitologias: em Hesíodo, por exemplo, entre os três primeiros filhos

17. Sobre a questão dos gêneros na produção acadêmica, veja-se WESTENHOLZ, 1999.

Como parte de uma ação terapêutica, a genealogia do “verme da dor de dente” repousa em concepção bastante importante do pensamento científico babilônico (que também herdamos, por meio dos gregos): para ter poder sobre algo é preciso conhecer sua origem – o que justifica a própria composição de cosmogonias.

18. A tradução que apresento dependendo da que eles fazem para o francês.

gerados pela Terra encontra-se o Mar,<sup>19</sup> concepções equivalentes registrando-se no Egito e entre alguns povos da África (Cf. PÉLI-CIER, 1991, p. 24-25).<sup>20</sup> Contudo, ter a água como o elemento primordial, como acontece no *Enuma elish*, parece uma elaboração do pensamento babilônico de fins do segundo milênio a.C., cuja repercussão foi bastante considerável.

Vamos considerar duas apropriações dessa ideia, ambas de fundamental importância para a formação do imaginário ocidental.

## Hebreus

A primeira narrativa da gênese que encontramos na *Bíblia* hebraica, a chamada “versão sacerdotal” das origens, incorpora a concepção babilônica de um abismo de águas primordial, com a diferença de que há um deus a ele externo que, a partir das águas, faz o mundo.<sup>21</sup> Ensina o texto: “No princípio Elohim fez os céus e a terra. A terra era vazia e vaga, havia trevas sobre a face do abismo e o sopro de Elohim pairava sobre a face das águas”.<sup>22</sup> Como se vê, o estado inicial do mundo é esse abismo (*tehom*) de águas, vazio e informe (*tohu vabohu*),<sup>23</sup> sem dúvida uma reminiscência de Tiamat em sua disformidade – ou melhor: de Tiamat como aquilo que antecede o próprio aparecimento das formas, as quais requerem o surgimento de limites (e o que melhor para representar visualmente algo sem limites e forma que a água?). Essas primeiras palavras da *Torah* representaram um problema para os comentadores, na medida em que, após afirmar que “no princípio” foram feitos “os céus e a terra”, então se introduz esse abismo trevosos e informe de águas: Fílon de Alexandria, na esteira do platonismo, resolve a dificuldade apelando para o “mundo inteligível” que Deus primeiramente fez, como um arquiteto que, antes de construir uma cidade, a concebe em seu espírito,<sup>24</sup> no que é seguido, com nuances próprias, por

19. HESÍODO. *Teogonia* 126-132: “Terra primeiro pariu igual a si mesma/ Céu constelado, para cercá-la toda ao redor/ e ser aos deuses venturosos sede irressalável sempre./ Pariu altas Montanhas, belos abrigos das deusas/ ninfas que moram nas montanhas frondosas./ E pariu a infecunda planície impetuosa de ondas/ o Mar, sem o desejoso amor” (Tradução de Torrano).

20. Ressalte-se o caso do mito de criação iorubá, que envolve a construção, pelos orixás, de um plano de terra seca sobre um primitivo pântano.

21. Reconhecem-se, no relato da criação do *Gênesis*, dois extratos que reportam tradições diferentes. O primeiro, chamado de “sacerdotal”, é o que narra a criação em seis dias e o descanso de Elohim no sétimo (*Gênesis* 1-2, 4); o segundo, que se atribui a um redator chamado de “javista”, é o que conta a história da criação centrada no jardim do Éden, Deus tendo o nome de lahweh (*Gênesis* 2, 4-3, 24). O primeiro relato teria sido composto durante ou imediatamente após o cativeiro da Babilônia (século VI a.C.), fortemente influenciado pelas concepções babilônicas; o segundo seria mais antigo (entre os séculos IX-VIII a.C.), podendo ter uma origem palestina. Contudo, como demonstrou Vaz (1996), também o segundo relato é debitário das cosmogonias babilônicas. Identifica-se ainda um terceiro redator da *Torah*, chamado de “eloísta”, que seria responsável pela narrativa a partir da história de Abraão (*Gênesis* 12). Ver BOTTÉRO, 1993, p. 165-167.

22. *Gênesis* 1, 1-2.

23. Trata-se de uma imagem difícil de interpretar, os dois adjetivos tendo sido traduzidos, na *Septuaginta*, por *áoratos* e *akataskeúastos* (“invisível” e “improvisada, não preparada”).

24. FÍLON. *A criação do mundo segundo Moisés* 15-22. Comentários de Runia em PHILO OF ALEXANDRIA, 2001, p. 132-155 e 163-173.

25. AGUSTÍN. *Las confesiones* 11-12. Santo Agostinho;<sup>25</sup> já o rabino Rashi, após garantir que “o texto bíblico não pretende ensinar-nos nenhuma ordem cronológica” e anotar que, caso se admitisse o contrário, o relato seria inconsistente, pois, depois de se afirmar que no princípio foram feitos o céu e a terra, “ficamos admirados porque está escrito ‘e o espírito de Elohim fluuava sobre as águas’, sendo que ainda não fomos inteirados de quando teve lugar a criação das águas”, conclui que “disso se deduz que as águas eram anteriores à terra”.<sup>26</sup> Essa última conclusão é importante: de fato, nada no texto afirma que a “criação” dos céus e da terra se fez a partir do nada, parecendo antes que se trata de formar a terra a partir do abismo de água preexistente, o *Tehom*. Como resume Bottéro, “o conceito de criação propriamente dita, *ex nihilo*, desde então elaborado” não aparece na própria *Bíblia*:

Deus organiza um imenso Caos, transforma-o, enche-o de coisas, mas esse Caos existia “no princípio” e em nenhum lugar se diz claramente que Deus foi seu autor e o tirou de um nada absoluto. Ora, esta é uma característica do próprio problema cosmogônico da mitologia mesopotâmica, na qual só o *devir* é considerado, e não a *origem absoluta* dos seres. (BOTTÉRO, 1993, p. 209)<sup>27</sup>

27. O autor anota que a primeira referência a uma criação *ex nihilo* se encontra no segundo *Livro dos Macabeus*, “escrito em grego, em plena época helenística, e a influência do pensamento e da problemática gregos necessariamente aí se encontra”.

28. Cf. *Gênesis* 1, 3-11. Sobre essa repartição das águas, especialmente as que se encontram no alto, no céu, e as que se encontram na terra, e o fato de que o termo hebraico para água seja um dual (*mayim*), ver KEE, 2012.

29. Outros paralelos em BOTTÉRO, 1993, p. 206.

30. *Gênesis* 2, 4-7 (cito a tradução de VAZ, 1996, p. 21, em que o papel das águas que sobem das profundezas embebendo o solo é realçado).

A centralidade da água cosmogônica na *Torah* fica confirmada quando se consideram as primeiras providências que conduzem ao mundo organizado, especialmente as tomadas por Elohim no segundo e no terceiro dias: após criar a luz e separá-la da treva (no primeiro dia), procede ele então à separação das águas de baixo e das águas do alto, as que ficaram acima sendo chamadas de céu (segundo dia), e, em seguida, à separação entre as águas de baixo e a terra seca, sendo a reunião das águas chamada de mar (terceiro dia).<sup>28</sup> Ambos os entretchos parecem de fato relacionados com a forma como Marduk constrói o mundo a partir da separação do corpo de Tiamat em duas metades – o termo hebraico para abismo, *Tehom*, podendo ser um nome próprio.<sup>29</sup> Acrescente-se que, ainda que se trate de outra tradição, a precedência das águas ecoa também na segunda narrativa cosmogônica da *Torah*, atribuída ao javista e centrada no jardim do Éden, que assim começa:

No dia em que Iahweh Elohim fez a terra e os céus e ainda não havia qualquer erva no descampado e ainda não brotava qualquer planta do descampado, porque Iahweh Elohim ainda não tinha feito chover sobre a terra, e não havia homem para cultivar o solo e águas profundas subiam da terra embebendo toda a superfície do solo, então Iahweh Elohim modelou o homem de humo do solo...<sup>30</sup>

## Gregos

Já observei como Hesíodo considera que a Terra precede cosmogonicamente o Mar, mas o tema do abismo primordial não lhe é estranho, ficando claro que ele apresenta uma versão das origens híbrida, provavelmente somando tradições médio-orientais e balcânicas.<sup>31</sup> Conforme a *Teogonia*,

Sim, bem primeiro veio a ser Caos, depois também  
Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,  
dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,  
e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,  
e Eros: o mais belo entre deuses imortais.<sup>32</sup>

Ainda que a descendência da Terra seja a linha principal que o poema segue, o reconhecimento da precedência do Caos pode constituir uma reminiscência da tradição mesopotâmica: *kháos* significa “abertura”, “abismo”, ou seja, trata-se de um primeiro espaço, aberto em todas as direções (como o abismo de águas da *Torah*?) (Cf. WEST, 1997, p. 144-145), em que depois se estabelecerá a Terra como “sede”. Esse Caos gera, sem fecundação, o Érebo e a Noite, os quais, unidos em amor, geram por sua vez o Éter e o Dia.<sup>33</sup> Ainda que sugerida, essa relação do Caos com o abismo primevo de águas é tênue e, na tradição que segue a cosmogonia hesiódica, tanto o Mar, como vimos, é gerado pela Terra (sem fecundação), quando o Oceano pertence à lista de filhos que ela gera fecundada pelo Céu.<sup>34</sup>

Os gregos conhecem, contudo, uma outra tradição, atestada pelo verso de Homero que se refere ao “Oceano, origem dos deuses, e a mãe Tétis”.<sup>35</sup> A aproximação do Oceano e Tétis com Apsú e Tiamat foi proposta, **Ainda que a descendência da Terra seja a linha principal que o poema segue, o reconhecimento da precedência do Caos pode constituir uma reminiscência da tradição mesopotâmica.** pela primeira vez, por W. E. Gladstone (já em 1890), sendo geralmente admitida. Especula-se mesmo que o grego *Thétis* possa derivar de Tiamat, o que filologicamente é possível: o acádio *tiam(a)tu*, *tâm(a)tu*, *têmtu* (todos com os significados de “mar”, “profundezas”, “abismo”, *tiamat* sendo uma forma poética), pode ter sido transposto como *thétis*, considerando-se que a sequência *-mt-* não

31. A dependência de Hesíodo das tradições cosmogônicas babilônicas tem sido suficientemente ressaltada desde o estudo detalhado de WALCOT, 1966.

32. HESÍODO. *Teogonia* 116-120 (tradução de Torrano, com modificação).

33. HESÍODO. *Teogonia* 123-125.

34. Observe-se que o reinado de Zeus só se confirma, na *Teogonia*, após ele ter enfrentado o monstro Tifeu, último filho gerado pela Terra (v. 820-880) – o que parece equivaler à luta entre Marduk e os monstros gerados por Tiamat.

35. HOMER. *The Iliad* 14, 201.

é própria do grego (Cf. WEST, 1997, p. 147). Apesar de atraente, menos convincente é outra hipótese, levantada por Germain e retomada por West: o adjetivo *apsorrhóou* (isto é, “refluente”), aplicado por Hesíodo ao Oceano, pode ser uma reminiscência, em seu primeiro elemento de composição (*apso-*), do acádio Apsú (WEST, 1997, p. 148).<sup>36</sup> Enfim, cumpre perguntar o que significa a expressão “*theôn génesin*” que, no verso de Homero, se aplica ao Oceano: ele é a origem de todos os deuses ou simplesmente “origem de deuses”, isto é, de uma parte deles, nomeadamente os marinhos, como se reconhece na tradição hesiódica?

Como se vê, trata-se de um registro cujo teor e abrangência são difíceis de determinar com segurança. Todavia, quando a ele se agrega um outro dado, tomado de uma esfera diferente – nem mitológica nem poética –, parece que se assegura a autenticidade da tradição transmitida por

**O que Homero declara em termos genealógicos – o Oceano e Tétis são os genitores dos deuses –, Tales declara em termos físicos (ou naturais): a água é o princípio de tudo.** Homero. Conforme Aristóteles, “a maior parte dos que primeiro filosofaram” – isto é, os filósofos da natureza conhecidos hoje em dia como pré-socráticos – “creram que

os únicos princípios (*arkhai*) de todas as coisas eram de espécie material”; entretanto, continua ele, “quanto ao número e espécie de tal princípio (*arkhé*) não disseram o mesmo, mas Tales, o iniciador desse tipo de filosofia, disse ser a água – por isso também declarou que a terra está sobre água”.<sup>37</sup> Ora, estamos diante de um excelente exemplo de tradução: o que Homero declara em termos genealógicos – o Oceano e Tétis são os genitores dos deuses –, Tales declara em termos físicos (ou naturais): a água é o princípio de tudo. Aliás, o próprio Aristóteles admite a proximidade das duas declarações, ao comentar:

Tales talvez tenha adotado essa concepção por ver que o alimento de tudo é úmido e o próprio calor disso nasce e disso vive – e aquilo de que algo vem a ser, isso é o princípio de tudo; por isso ele adotou essa concepção e por perceber que as sementes de todas as coisas são úmidas, a água sendo o princípio da natureza do que é úmido. Há alguns dos que primeiro falaram sobre os deuses (homens antiquíssimos e muito anteriores à presente geração) que parecem admitir o mesmo sobre a natureza, pois fizeram do Oceano e de Tétis os pais da geração (*genéseos patéras*), bem como da água o juramento dos deuses, a chamada, por eles, Estige (pelos poetas). Mais honrado é, com efeito, o mais velho, o juramento sendo o mais honrado.<sup>38</sup>

36. Razões em contrário (a meu ver convincentes) em KELLY, 2007.

37. ARISTÓTELES. *Metafísica* 983b.

38. ARISTÓTELES. *Metafísica* 983b.

Uma via de transmissão direta da tradição cosmogônica babilônica no Ocidente foi a obra de Beroso intitulada *Babilônicas*, escrita já na época helenística (século III a.C.).<sup>39</sup> Conforme nela se conta, foi uma personagem surgida do Mar Eritreu,<sup>40</sup> de nome Oanes, um peixe anfíbio, com uma cabeça humana além da de peixe e pés também humanos, quem civilizou a Babilônia – ensinando a agricultura, as artes e as letras – e narrou a história das origens do mundo, retornando em seguida para o mar. Segundo ele, “houve um tempo em que o todo era treva e água”, o mundo sendo povoado de seres híbridos, surgidos nessa água, muitos com aspecto binário, duas asas, duas faces, duas cabeças, dois conjuntos de órgãos sexuais; nesse tempo, “governava todos eles uma mulher cujo nome era Homoroca – em caldeu Talath, que em grego se traduz como *Thálassa* (Mar) e, de acordo com o *isopsefo*, *seléne* (Lua)”.<sup>41</sup> Então chega o deus Belo, o qual “corta a mulher ao meio e com uma metade faz a terra, com a outra metade, o céu, fazendo também com que desaparecessem os animais que nela havia”. Após explicar que tudo isso se conta alegoricamente, Beroso anota que “Belo, cujo nome se traduz por Zeus, cortando a treva, separou a terra e o céu um do outro e organizou o mundo”.<sup>42</sup> Ainda que não como uma reprodução exata, não é difícil perceber os atores em cena: Belo é Bêl (ou Ba’al, isto é “Senhor”), denominação que se aplica a Marduk, e Homoroca/Talath é Tiamat.<sup>43</sup>

## O domínio das águas

De modo complementar ao tema que até agora ressaltai – ou seja, as águas como princípio cosmogônico –, cumpre também enfatizar, de modo mais preciso, o que se convencionou chamar “guerra contra o Caos” (*Chaoskampf*), que constituiria o ponto de chegada das cosmogonias de que tratamos. Como se viu, o esquema geral dos textos comporta um estado original (o abismo de águas) e a intervenção de um deus que age como demiurgo do céu e da terra. Exposto dessa forma, tem-se a impressão de que o surgimento do mundo acontece como algo que, mesmo atribuído a determinado momento, ocorreria de qualquer modo, como se a vocação das águas fosse chegar, da unidade, à multiplicidade, ou como se a ausência de limites do abismo (representado por Tiamat/Tehom/Kháos/Oceano/Tétis) aspirasse ao limitado. Não parece, contudo, ser essa a ideia, pois a contraposição ao abismo se

39. As *Babilônicas* foram provavelmente escritas no primeiro quarto do século III a. C., sob o patrocínio de Antíoco I Salvador, não tendo sido conservadas senão através dos fragmentos citados por Alexandre Polístor em sua *História caldaica* (século I a.C.), a partir da qual tanto Eusébio de Cesareia quanto Syncellus no-los transmitem. Cf. SYNCELLUS, G. *Ecloga chronographica* 30-31. LAMBERT, 1976, p. 171, considera que a obra de Beroso não parece ter circulado muito, passando a ser mais conhecida por meio do citado Alexandre Polístor. Sobre a transmissão dessas tradições babilônicas no espaço grego, ver TALON, 2001, p. 270-272.

40. Esse nome, em grego (*Erythrè thálassa*), pode ser aplicado tanto ao Golfo Pérsico, quanto ao Mar Vermelho e ao Oceano Índico. Neste caso, acredito que a primeira opção seja a mais correta.

41. Um *isopsefo* (isópsephon) é um termo cujas letras, tomadas como numerais, dão o mesmo total que as de outro termo.

42. *Apud* SINCELO. *Écloga cronográfica* 29-30.

43. Cf. TALON, 2001, p. 271. Talath é provavelmente uma corruptela de *Thaute* (forma que se encontra em Damascio correspondente a Tiamat), por influência da palavra grega para mar, *thálatta*. Homoroca, por seu turno, pode estar relacionada com a expressão *ummu Hubur*, “mãe Hubur”, com que Tiamat é designada no *Enuma elish*.

faz de forma violenta e paira sempre sobre o mundo dos deuses mais jovens o risco de que tudo se resolva de novo em água.

Sem dúvida foi a percepção desse risco que levou a que, na Babilônia, se incorporasse ao ritual das festas de ano-novo a recitação do próprio *Enuma elish*: “no quarto dia, após a breve refeição do fim do dia, o grande-irmão do Ekua recitará, de braços levantados, o *Enuma elish*, do começo ao fim, diante do deus Bêl” – uma prática mantida pelos assírios, que, quando quiseram impor à Babilônia seu deus nacional, Assur, simplesmente introduziram seu nome nos lugares onde originalmente se encontra

Como se viu, o esquema geral dos textos comporta um estado original (o abismo de águas) e a intervenção de um deus que age como demiurgo do céu e da terra.

o de Marduk, mantendo a integridade do resto do texto (Cf. LABAT *et al.*, 1970, p. 37).

Recitar o poema no momento em que o ciclo anual do tempo

se renova implica fazer com que a saga das origens se repita e o mundo tal qual habitamos seja de novo simbolicamente estabelecido e referendado, bem como representa uma confirmação do poder do nome de Marduk, que é o que garante a manutenção da ordem cósmica. Com efeito, no *Enuma elish* os nomes têm um papel preponderante: o poema abre, como se viu, desenhando o quadro de um momento inicial em que, mais que qualquer outra coisa, faltam nomes (“Quando, acima,/ o céu não tinha nome, // embaixo, a terra/ por nome não fora chamada”), para fechar com a longa série dos cinquenta nomes de Marduk, a que se juntam ainda outros dois, sem que a troca do nome próprio (de Marduk para Assur) pareça problemática.<sup>44</sup> A razão disso é explicitada nas últimas linhas do texto:

44. *Enuma elish* 6, 121-166; 7, 1-142. Veja-se SERI, 2006.

45. *Enuma elish* 7, 157-162 (cf. BOTTÉRO; KRAMER, 1993, p. 652-653).

46. São 479 versos que ocupam parte da tábua 1 (versos 105-162), a totalidade das tábuas 2 e 3 (que têm 150 e 138 versos, respectivamente), bem como quase toda a tábua 4 (134 versos do total de 146).

Essa a revelação que um antigo,  
pôs e dispôs por escrito,  
[As proezas] de Marduk,  
[sejam elas recitadas],  
[e que seja entoado]  
após derrotar Tiamat,

ao qual ela foi exposta,  
e transmitiu à posteridade!  
que criou os Igigi,  
seu nome pronunciado,  
este canto de Marduk:  
todo poder lhe foi dado!<sup>45</sup>

Como se vê, o feito principal – inclusive do ponto de vista de que o deus se tornou digno de receber todos os nomes que lhe foram outorgados – é sua vitória contra Tiamat, que, constituindo o trecho mais longo do poema,<sup>46</sup> vem a ser não só o momento cosmogônico definitivo, como também o principal momento poético.

Na função dos nomes esses dois momentos/movimentos se articulam, pois a massa pré-formática que é Tiamat impede qualquer nomeação, já que a atribuição de nomes depende da individuação. Aliás, o que se sugere é que mesmo Apsû e Tiamat, enquanto misturavam suas águas, não podiam ser nomeados – o princípio de sua individuação estando talvez no fato de que um se entenda como macho, a outra como fêmea, ainda que, na geração dos dois primeiros pares de deuses que neles surgiram, não se faça referência à reprodução sexuada (o que, contudo, não necessariamente deve ser descartado). Todavia, o movimento mais importante para a cosmogonia está na passagem dos dois deuses que são água (algo que em si não tem limites nem geometria) para a condição lugares (entendidos como geograficamente determinados).

Num interessante artigo publicado recentemente, Connery toma como tema a “natureza do oceano como objeto do pensamento ocidental”, argumentando que, a partir das fontes que aqui nos interessam – nomeadamente o *Enuma elish* e a *Bíblia* –, se elabora uma perspectiva do “oceano como um elemento ou objeto antitético”. Dessa perspectiva, escreve ele:

O deus-mar está presente nesses textos como o vencido; sua derrota é a base sobre a qual o deus da tempestade, da montanha ou do céu assume a totalidade de seu poder. Não se pode ingenuamente presumir que o mar tivesse algum poder maléfico nessa região. Contudo, apesar da existência de ricas e difundidas tradições de navegação no Egito, no Mediterrâneo oriental, no Mar Vermelho, no Golfo Pérsico, no Oceano Índico e no Mar Negro durante os primeiros dois milênios antes de nossa era, apesar de o mar ser relativamente benigno, se consideramos a quantidade de doenças que há na terra e que são transmitidas pelo ar, as secas, as invasões e outras calamidades que afetam a sociedade humana, o mar, não obstante, aparece como um espécie de outro sublime e inassimilável, não tanto um poder sobre os homens, mas um elemento externo e alienígena com relação ao humano, bem como externo ao tempo. Isso poderia ter [...] algo a ver com a natureza particular do mar como um objeto de pensamento, cujos elementos foram elaborados nesses textos

De fato, a tradição israelita conservou bastante viva a memória de um *Chaoskampf* primitivo, um verdadeiro embate contra as águas – cujo primeiro modelo se encontraria no *Enuma elish* – compreendendo, a vitória de Yahweh sobre o mar e suas criaturas. Assim, afirma o salmo 89:

És poderoso, Iahweh, e tua verdade te envolve!  
 És tu que dominas o orgulho do Mar,  
 quando suas ondas se elevam, tu as amansas;  
 esmagaste Raab como um cadáver,  
 dispersaste teus inimigos com teu braço poderoso.<sup>47</sup>

Na mesma direção segue o salmo 74:

Tu [...] és meu rei desde a origem,  
 quem opera libertações pela terra;  
 tu dividiste o Mar com tua força,  
 quebraste as cabeças dos monstros das águas;  
 tu esmagaste as cabeças do Leviatã,  
 dando-o como alimento às feras selvagens.<sup>48</sup>

Também em Jó se recorda que ele,

com seu poder aquietou o Mar,  
 com sua destreza aniquilou Raab;  
 o seu sopro clareou os Céus  
 e sua mão traspassou a Serpente fugitiva.<sup>49</sup>

Apesar da vitória sobre o Mar perpetrada tanto por Yahweh, quanto por Marduk – a qual tem um paralelo na vitória de Zeus sobre Tifeu –,<sup>50</sup> o risco da volta do caos, como já mencionei, é constante. É essa possibilidade que fornece o estofamento para outra criação das culturas mesopotâmicas que teve grande repercussão, o dilúvio, um cataclismo caracterizado pelo encontro das águas do céu com as águas subterrâneas – isto é, pela restauração da mistura primeva de Apsû e Tiamat. As primeiras referências a tal acontecimento remontam aos sumérios – o herói que sobrevive à enchente tendo o nome de Ziusudra –, mas os relatos mais famosos a esse respeito são os que se encontram em outros dois poemas: a) no já mencionado *Atrahasis*, em que é o próprio herói que dá nome ao poema (o Supersábio) que, com a ajuda de Enki (Ea), se salva na arca; b) no chamado *Poema de Gilgamesh*, em que Uta-Napishtim relata em primeira pessoa

47. Salmo 89, 10-12 (tradução da *Bíblia de Jerusalém*). Raab designa um monstro marinho. Ressalte-se que os salmos foram compostos antes da cosmogonia do *Gênesis*.

48. Salmo 74, 12-14 (tradução da *Bíblia de Jerusalém*). O Leviatã é ele também um monstro marinho, imaginado a partir da figura do crocodilo (ou seja, com uma cauda, como a de Tiamat).

49. Jó 25, 12-13 (tradução da *Bíblia de Jerusalém*). A serpente a que se faz referência é o Leviatã. Para outros exemplos, BOTTÉRO, 1993, p. 173-184; sobre a luta de Iahweh contra monstros marinhos – o que equivale à luta de Marduk contra Tiamat –, p. 201-205.

50. Tifeu não é um deus marinho, sendo o último dos seres gerados pela Terra. Note-se todavia que Hesíodo afirma que é dele que “vem o furor dos ventos que sopram úmidos [...] / que sopram às cegas sobre o mar / e, ao caírem no alto-mar cor de névoa, / impetuum ruim procela, grande ruína dos mortais” (HESÍODO, *Teogonia* 869-874, tradução de Torrano).

como construiu a arca e sobreviveu com sua mulher, ambos tendo em seguida recebido a imortalidade como dom dos deuses.<sup>51</sup> Além da história bíblica de Noé, debitária das versões mesopotâmicas, também a tradição grega se refere a um dilúvio, o casal que se salva tendo os nomes de Deucalião e Pirra.<sup>52</sup> Desejo chamar a atenção para apenas um ponto: o dilúvio só se desencadeia quando os deuses abrem as comportas que retêm tanto as águas do alto (do céu), quanto as que se encontram sob a terra (nos termos da *Torah*, “jorraram todas as fontes do grande abismo e abriram-se as comportas do céu”),<sup>53</sup> o que representa, pela eliminação dos limites, um retorno ao caos originário.

## Não mais há mar

Parece que é o perigo tematizado nessa tradição que faz com que o mar apareça ao imaginário ocidental como o outro sublime e inassimilável a que se refere Connery. Ele constitui uma espécie de espaço que se nega enquanto tal, em si mesmo vago, o que impossibilita sua geometrização, como se, depois de todo esforço dos deuses demiurgos e guerreiros, a mistura Apsû-Tiamat não perdesse de todo sua natureza primitiva. Recorde-se quanto o risco de aniquilamento presente nas viagens marítimas é um tema bastante arcaico na produção médio-oriental e grega: Gilgamesh enfrenta “as águas da morte” em busca do segredo da imortalidade; Ulisses, em sua errância pelo mar, corre constantemente o risco de perder-se, perder a vida, perder seu próprio nome e o dia do retorno. Percorrer o mar implica errar sem deixar rastro, bem como nele morrer supõe desaparecer sem deixar traço.

Pode-se dizer que o mar como desafio é que torna sua conquista um tema capaz de impulsionar iniciativas literária e artisticamente celebradas, sobretudo a partir do século XVI, não sem razão chamado de era das grandes navegações (recorde-se apenas *Os Lusíadas* de Camões). É esse mesmo imaginário que induz a apropriação territorial do oceano pelas nações modernas, motivada sobretudo pela descoberta de riquezas.<sup>54</sup> Geometrizo o mar para dominá-lo ou transformá-lo em território implica, em última instância, a radicalização da metamorfose de Apsû e Tiamat em espaços nos quais os deuses e os homens podem erigir sua morada. Pode-se dizer que o imaginário ocidental de fato percebe o mar como algo que escapa a nossa ânsia de mensuração,

51. Sobre as narrativas mesopotâmicas do dilúvio, ver D'AGOSTINO, 2007, p. 169-187.

52. Essa tradição, apenas fragmentariamente documentada, é anterior às *Babilônicas* de Beroso, em que se conta uma versão da história mesopotâmica do dilúvio e da arca que contém alguns dados diferentes dos conservados pelas fontes sumérias e acádias, o sobrevivente chamando-se Xisutro (evidente corruptela do sumério de Ziusudra).

53. *Gênesis* 7, 11.

54. Sobre as imbricações entre os relatos de luta de um deus contra o mar e as relações de poder na tradição médio-oriental, ver TUGEN-DHAFT, 2012, a propósito da tradiçãougarítica sobre Baal e Yam.

classificação, repartição, nomeação e apropriação, por isso mesmo constituindo um incômodo. Connery chama a atenção para o modo como, conforme o *Apocalipse de João*, a consumação dos tempos implica a eliminação do mar. Nos termos de seu autor: “vi então um novo céu e uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar não existe mais”.<sup>55</sup> Comenta Connery:

55. *Apocalipse* 21, 1. Uma variante diz que “o mar não se vê mais”.

A nova Jerusalém, como revela o texto, é um lugar traçado, construído e mensurado: suas dimensões são claramente indicadas. É o omega, o fim do tempo e da mudança. A nova Jerusalém é também um lugar, um lugar limitado e delimitado. O mar pode ser um lugar? Há algo fundamental em sua relação com a possibilidade de localização, com o verdadeiro conceito de lugar, que requeira seu desaparecimento no fim dos tempos? O que há de tão estranho com relação à temporalidade do mar para que se estabeleça tal conflito com o tempo humano ou divino? Observou-se muitas vezes que o monoteísmo parece exigir visões apocalípticas: o mar constitui também um problema espacial e temporal para o monoteísmo, como tem constituído para nações, fronteiras, histórias e regimes de propriedade privada? (CONNERY, 2006, p. 503-504)

A esse propósito, é curioso como, no último registro conhecido do *Enuma elish*, a breve mas significativa referência que a ele faz o filósofo neoplatônico Damascio, no tratado intitulado *Sobre os princípios* (século V d.C.), apesar de os dados serem transmitidos com surpreendente fidelidade (o que sugere que o autor ou sua fonte tiveram acesso ao texto), tudo que dizia respeito à água como princípio foi eliminado:

dentre os bárbaros, os babilônios parecem ter deixado em silêncio o princípio único do todo para postular dois, Tauthé [Tiamat] e Apason [Apsû], fazendo de Apason o marido de Tauthé e chamando esta última mãe dos deuses, dos quais nasceu um filho unigênito, Moymin [Mummu], ele sendo, creio, o mundo inteligível procedente dos dois princípios; dos mesmos procede uma outra geração, Dakhe [Lahmu] e Dakho [Lahamu]; então, de novo, a partir destes últimos, houve uma terceira geração, Kissares [Kishar] e Assoro [Anshar], dos quais nasceram três: Ano [Anu], Illino [Enlil] e Ao [Ea]; de Ao e Dauke [Damkina] um filho nasceu, Belo [Bêl], que dizem ser o demiurgo.<sup>56</sup>

56. DAMASCIUS. *Traité des premiers principes* 125, 1.

57. No caso de Dakhe = Lahmu e Dakho = Lahamu, tem-se que considerar que a confusão se deve à forma das letras gregas delta ( $\Delta$ ) e lâmbda ( $\Lambda$ ), sem que se possa saber se isso ocorreu no texto de Damascio ou em sua fonte.

Como se vê, apesar de os nomes estarem corrompidos – inseri as formas acádias entre colchetes, para facilitar a identificação –,<sup>57</sup> tanto a sua correspondência com os originais, quanto a sucessão das gerações coincidem com o que se lê no *Enuma elish*. Note-se como Mummu, que pode ser um simples epíteto de Tiamat, foi entendido como um terceiro deus, Moymin, filho daquela com Apsû. Todavia, parece que a

concepção dos primeiros deuses como água doce e salgada se perdeu inteiramente, pois o que Damáscio tem em vista são entes inteligíveis.<sup>58</sup>

De qualquer modo, trata-se de um elo importante na transmissão da cosmogonia do *Enuma elish*, a qual, por meio dele, chega até Pselo, escritor bizantino do século XI. Considerando que a escrita cuneiforme deixou de ser usada ainda na própria Antiguidade (no primeiro século d.C.), trata-se da sobrevivência, deveras extraordinária, de uma tradição que atravessa nada menos que dois mil e duzentos anos. Depois disso, a saga de Apsû, Tiamat e sua descendência permaneceu silenciada, até que, em fins do século XIX, brotou de novo do fundo das areias da Mesopotâmia.

58. Para detalhamento de outros aspectos das informações transmitidas por Damáscio, ver TALON, 2001, p. 271-274.

## Referências

- A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1985.
- AGUSTÍN, S. *Las confesiones*. Edición crítica e anotada por Angel Custodio Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- BOTTÉRO, J. *Nascimento de Deus: a Bíblia e o historiador*. Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- BOTTÉRO, J.; KRAMER, S. N. *Lorsque les dieux faisaient l'homme: mythologie mésopotamienne*. Paris: Gallimard, 1993.
- CONNERY, C. There was no More Sea: the Supersession of the Ocean, from the Bible to Cyberspace. *Journal of historical geography*, v. 32, p. 494-511, 2006.
- D'AGOSTINO, F. *Gilgamesh o la conquista de la inmortalidad*. Traducción de Francisco del Río Sánchez. Madrid: Trotta, 2007.
- DAMASCIUS. *Traité des premiers principes*. Texte établi par Leendert Gerrit Westerink et traduit par Joseph Combès. Paris: Les Belles Lettres, 1991. v. 3.
- ENUMA Elish: The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text by Wilfred G. Lambert and S. B. Parker. Oxford: Clarendon, 1966.
- HÉSIODE. *Théogonie, les travaux et les jours, le bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HOMER. *The Iliad*. Edited with an Introduction and Commentary by M. M. Willcock. London: St Martin's Press, 1984.

- KEE, M. S. A Study on the Dual Form of *Mayim*, Water. *Jewish Bible Quarterly*, v. 40, n. 3, p. 183-189, 2012.
- KELLY, A. ἈΨΟΠΠΟΥ ὨΚΕΑΝΟΙΟ: a babylonian reminiscence? *The Classical Quarterly*, v. 57, n. 1, p. 280-282, 2007.
- LABAT, R. et al. *Les religions de Proche-Orient asiatique: textes babyloniens, ougaritiques, hittites*. Paris: Fayard/Denoël, 1970.
- LAMBERT, W. G. Berossus and Babylonian Eschatology. *Iraq*, v. 38, n. 2, p. 171-173, 1976.
- LAMBERT, W. G. Mesopotamian Creation Stories. In: GELLER, M. J.; SCHIPPER, M. (Ed.). *Imagining creation*. Leiden: Brill, 2008.
- NOVUM Testamentum Graece. Ed. Barbara Aland, Kurt Aland, Joahannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.
- PÉLICIER, Y. A origem. In: BRENOT, P. (Ed.). *As origens*. Tradução de José Carlos Almeida. Lisboa: Presença, 1991. p. 17-35.
- PHILO OF ALEXANDRIA. *On the Creation of the Cosmos According to Moses*. Translation and commentary by David T. Runia. Leiden: Brill, 2001.
- PHILON D'ALEXANDRIE. *De opificio mundi*. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez. Paris: Du Cerf, 1961.
- SEPTUAGINTA id est Vestus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Ed. Alfred Rahlfs. 9. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1935.
- SERI, A. The Fifty Names of Marduk on Enuma Elish. *The Journal of the American Oriental Society*, v. 126, n. 1, p. 507-519, 2006.
- SERI, A. The Role of Creation in Enuma Elish. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, v. 12, p. 4-29, 2012.
- SONIK, K. Bad King, False King, True King: Apsû and his Heirs. *Journal of the American Oriental Society*, v. 128, n. 4, p. 737-743, 2008.
- SYLVA, D. The rising תורה of Psalm 93: Chaotic Order. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 36, n. 4, p. 471-482, 2012.
- SYNCELLUS, G. *Ecloga chronographica*. Ed. A. A. Mosshammer. Leipzig: Teubner, 1984.
- TALON, P. *Enuma Elish* and the Transmission of Babylonian Cosmology to the West. In: WHITING, R. M. (Ed.). *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences* (Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project). Helsinki: University of Helsinki Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001. p. 265-277.
- THE STANDARD Babylonian Creation Myth *Enuma Elish*: Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French by Philippe Talon. Helsinki: University of Helsinki Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005.
- TORAH Nevi'im vKtuvim. Israel: The United Bible Society, 1978.

TUGENDHAFT, A. Unsettling Sovereignty: Politics and Poetics in the Baal Cycle. *Journal of the American Oriental Society*, v. 132, n. 3, p. 367-384, 2012.

VAZ, A. S. *A visão das origens em Génesis 2, 4b-3, 24: coerência temática e unidade literária*. Lisboa: Edições Didaskalia, 1996.

WALCOT, P. *Hesiod and the Near East*. Cardiff: Wales University Press, 1966.

WEST, M. L. *The East face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon, 1997.

WESTENHOLZ, J. G. In the Shadow of the Muses: a View of Akkadian Literature. *The Journal of the American Oriental Society*, v. 119, n. 1, p. 80-87, 1999.

YITZJAKI, S. *El Pentateuco con el comentario de Rabí Shlomo Yitzjaki (Rashi)*. Traducción por Enrique Jaime Zadoff e Jaime Barilko. Buenos Aires: Yehuda, [s./d.].