

CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA - SUPLEMENTO
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY - SUPPLEMENT 4.1

ORGS.

Amílcar Guerra • Hermenegildo Fernandes
Nuno Simões Rodrigues • Martim Aires Horta



הַיֵּכָל רָאָתָה עֵינַי
OS MEUS OLHOS
VIRAM TODAS ESSAS COISAS

ESTUDOS EM HOMENAGEM
A JOSÉ AUGUSTO RAMOS

TOMO I

CH
UL



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY



CADMO

REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO | SUPPLEMENT

4

הוֹ-כֵּל רְאֵתָהּ עֵינַי

Os meus olhos viram todas essas coisas

Estudos em Homenagem a José Augusto Ramos

TOMO I

Organizadores:

Amílcar Guerra
Hermenegildo Fernandes
Nuno Simões Rodrigues
Martim Aires Horta



Centro de História da Universidade de Lisboa

2023



CADMO
REVISTA DE HISTÓRIA ANTIGA
JOURNAL FOR ANCIENT HISTORY

SUPLEMENTO 4 | SUPPLEMENT 4

TOMO I

Editor Principal | Editor-in-chief

Nuno Simões Rodrigues

Editores Adjuntos | Co-editors

Agnês García-Ventura (Universitat Autònoma de Barcelona), Maria de Fátima Rosa (Universidade de Lisboa), Breno Batistini Sebastiani (Universidade de São Paulo), Rogério Sousa (Universidade de Lisboa)

Título | Title

הָן כָּל רֵאיוֹתָ עֵינַי

Os meus olhos viram todas essas coisas. Estudos em Homenagem a José Augusto Ramos.

Organizadores do Suplemento | Supplement Organisers

Amílcar Guerra, Hermenegildo Fernandes, Nuno Simões Rodrigues, Martim Aires Horta

Assistentes de Edição | Editorial Assistants

Carlos Pereira, Gonçalo Matos Ramos, Inês Simão Sebastião, João Correia da Conceição, Sofia Beato

Revisão Editorial | Copy-Editing

André Margado, Carlos Pereira, Gonçalo Matos Ramos, Inês Simão Sebastião, João Correia da Conceição, Martim Aires Horta, Sofia Beato

Comissão Científica do Suplemento | Supplement Editorial Board

Alberto Bernabé Pajares (Universidad Complutense de Madrid), Arnaldo do Espírito Santo (Universidade de Lisboa), Gregório del Olmo Lete (Universitat de Barcelona), Jan N. Bremmer (Rijksuniversiteit Groningen), José Barata-Moura (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Silva (Universidade de Coimbra), Manuel José Clemente (Patriarcado de Lisboa), Maria Helena da Cruz Coelho (Universidade de Coimbra), Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz (Universidade de Lisboa).

Comissão Científica da Revista | Journal Editorial and Scientific Board

Amílcar Guerra (Universidade de Lisboa), Antonio Loprieno (Universität Basel), Delfim Leão (Universidade de Coimbra), Eva Cantarella (Università degli Studi di Milano), Giulia Sissa, (University of California, Los Angeles), John J. Collins (Yale University), Johan Konings (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte), José Augusto Ramos (Universidade de Lisboa), José Manuel Roldán Hervás (Universidad Complutense de Madrid), José Ribeiro Ferreira (Universidade de Coimbra), Juan Pablo Vitta (Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid), Judith P. Hallett (University of Maryland), Julio Trebolle (Universidad Complutense de Madrid), Ken Dowden (University of Birmingham), Lloyd Llewellyn-Jones (Cardiff University), Luís Manuel de Araújo (Universidade de Lisboa), Maria Cristina de Sousa Pimentel (Universidade de Lisboa), Maria de Fátima Sousa e Silva (Universidade de Coimbra), Marta González González (Universidad de Málaga), Monica Silveira Cyrino (University of New Mexico)

Editora | Publisher

Centro de História da Universidade de Lisboa | 2023

Concepção Gráfica | Graphic Design

Bruno Fernandes

Imagem da Capa | Cover Image

Almada Negreiros, *Expulsão do Paraíso*, 1961

Gravuras Incisas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Fotografia de Amílcar Guerra

Impressão | Print: SERSILITO - EMPRESA GRÁFICA

ISSN: 0871-9527

eISSN: 2183-7937

ISBN: 978-989-8068-42-2

Depósito legal (Cadmo): 54539/92

Depósito legal: 524995/23

Tiragem: 250 exemplares

Cadmo - Revista de História Antiga | Journal for Ancient History

Centro de História da Universidade de Lisboa | Centre for History of the University of Lisbon

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa | School of Arts and Humanities of the University of Lisbon

Cidade Universitária - Alameda da Universidade, 1600 - 214 LISBOA / PORTUGAL

Tel.: (+351) 21 792 00 00 (Extension: 11610) | Fax: (+351) 21 796 00 63

cadmo.journal@letras.uisboa.pt | www.centrodehistoria-flul.com/cadmo



Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito dos projetos UIDB/04311/2020 e UIDP/04311/2020. This work is financed by national funds through FCT - Foundation for Science and Technology, I.P. in the scope of the projects UIDB/04311/2020 and UIDP/04311/2020.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

הֲרִפֹּל רְאִיתָה עֵינַי שְׁמַעְהָ אֲזַנִּי וּתְקַו לָהּ:
בְּדַעְתְּכֶם תִּדְעֵתִי גַם־אֲנִי לֹא־נִפְלֵ אֲנֹכִי מִכֶּם:
אֵילָם אֲנִי אֶל־שָׂדֵי אֲדַבֵּר וְהוֹקֵה אֶל־אֵל אֲחַפְּזִי:

Os meus olhos viram todas essas coisas
e os meus ouvidos ouviram-nas e entenderam-nas.
Aquilo que sabeis, eu também sei,
não vos sou inferior.
Mas eu vou falar com o Todo-Poderoso,
e desejo discutir com Deus.

Livro de Job 13:1-3

Tradução de José Augusto Ramos
para a “Bíblia dos Capuchinhos”



ÍNDICE

- 13 **Era uma vez**
Lopes Morgado
- 17 **Tabula Gratulatoria**
- 21 **Abertura**
- 33 **José Augusto Martins Ramos - Curriculum Vitae**
- 75 **Álbum Fotográfico**
- 91 **Uma carta da Grécia - O Padre Ramos e a sua estada na Grécia**
- 95 ***Chanson de Printemps***
- 99 **José Augusto Ramos: Uma vida ao serviço da Bíblia**
João Duarte Lourenço
- 115 **I - Mundos e Literaturas da Bíblia**
- 117 **La Historia Textual y Literaria de Los Libros Bíblicos y la Edición de la Biblia Hebrea**
The textual and literary history of the Biblical Books and the edition of the Hebrew Bible
Julio Trebolle Barrera
- 141 **Compreender o humano a partir do divino: Génesis 6:1-4**
Understanding the human from the divine: Genesis 6:1-4
Armindo Vaz
- 165 **As conotações do destino no Antigo Testamento a partir de *mnh***
*The Old Testament connotations of fate from *mnh**
Cátia Tuna
- 181 **A religião em Israel e Judá nos séculos VIII-VII a.C.**
Uma análise pluridisciplinar dos textos proféticos
Religious life in Israel and Judah in the 8th-7th centuries BC.
A multidisciplinary review of the prophetic texts
Sofia Cardetas Beato
- 193 **Autonomia, submissão e sobrevivência: a condução política do Reino de Judá entre a ascensão do Egito e a primeira ocupação de Jerusalém, c. 615-597 a.C.**
Autonomy, submission, and survival: political leadership in the Kingdom of Judah from the rise of Egypt to the first occupation of Jerusalem, ca. 615-597 BC.
João Pedro Vieira
- 217 **Interpretar a casa e o parentesco a partir do Livro de Rute**
An interpretation about house and kinship in the Book of Ruth
Catarina Pinto

- 233 **O Messias Noivo no testemunho de João Baptista (Mc 1:7-8)**
The Bridegroom Messiah according to John the Baptist's testimony (Mk 1:7-8)
Isaías Hipólito
- 249 **Um inverno decisivo na vida de Paulo de Tarso**
A decisive winter in the life of Paul
José Tolentino de Mendonça
- 263 **Shimon, Príncipe de Israel: A história de um sonho**
Shimon, Prince of Israel: The history of a dream
Suzana Chwartz
- 283 **Acerca das origens do Gnosticismo**
Concerning the origins of the Gnosticism
Isidro Pereira Lamelas
- 305 **Paideia bíblica em contexto**
Biblical paideia in context
Manuel Alexandre Júnior
- 317 **A Catábise na Era Cristã**
Katabasis in the Christian Era
Sofia Vasconcelos Nunes
- 327 **“Quem dizem os homens que Eu sou?” (Mc 8:27): em busca do Jesus bíblico e do Jesus alcorânico**
“Who says the man that I am?” (Mk 8:27): in search of the biblical and Qu’ranic Jesus
Carlos Pereira
- 345 **II - Horizontes do Próximo Oriente Antigo**
- 347 **O contacto com o Sagrado no Antigo Egipto**
The contact with the Sacred in Ancient Egypt
Rogério Sousa
- 367 **O massacre ritual dos inimigos**
Testemunhos do Período Pré-Dinástico ao Império Médio
The ritual slaughter of enemies
Testimonies from the Predynastic Period to the Middle Kingdom
José das Candeias Sales
- 397 **Um marfim egípcio em Ugarit: circulação, negociação e sentido**
An Egyptian wand at Ugarit: circulation, negotiation, and meaning
Catarina Apolinário de Almeida

- 415 **Entre o Humano e o Divino**
Between the Human and the Divine
Telo Ferreira Canhão
- 429 **Khirbet Rabud: Nuevos datos sobre el Bronce Reciente en el sur de Palestina**
Khirbet Rabud: new data about the Late Bronze Age in southern Palestine
Juan-Luis Montero Fenollós & Francisco Caramelo
- 447 **Ecossistemas do semítico ocidental na correspondência de Mari**
Echoes of West Semitic in the correspondence from Mari
Maria de Fátima Rosa
- 459 **Iconografia da devoção: Um estudo de caso de selo cilindro**
Iconography of devotion: A case study of a cylinder seal
Katia Maria Paim Pozzer
- 469 **Realeza e propaganda: Assíria, séculos X-VII a.C.**
Kingship and Propaganda: Assyria, 10th-7th centuries BC.
Marcel L. Paiva do Monte
- 493 **O Deus Tempestade e a Serpente (CTH 321): edição crítica, tradução e breve comentário**
The Storm God and the Serpent (CTH 321): critical edition, Portuguese translation, and brief commentary
João Paulo Galhano
- 521 **Archetypes of "dying and rising" gods: The case of Adonis and Baal**
Arquétipos de divindades de "morte e renascimento": O caso de Adónis e Baal
Alexandra Díez de Oliveira†
- 535 III - Ecossistemas Mediterrâneos e Clássicos**
- 537 **Alguns aspectos sobre a influência egeia no Próximo Oriente durante o final do 2.º milénio a.C.**
About the aegean influence in the Near East during the late 2nd millennium BC.
Elisa de Sousa
- 553 **Seila, a Ifigénia bíblica: Reflexões em torno de um mitema**
Seila, the biblical Iphigenia: Reflections on a mytheme
Nuno Simões Rodrigues
- 575 **A loucura de Cambises da Pérsia: Heródoto em diálogo com o discurso científico hipocrático**
The madness of Cambyses of Persia: Herodotus in dialogue with the hippocratic scientific discourse
Carmen Soares

- 585 **Do Olimpo para a polis. A trajectória do progresso humano**
From Olympus to the polis. The trajectory of human progress
Maria de Fátima Silva
- 599 **A transmissão no mito de Prometeu**
Transmission in the Prometheus myth
Ricardo Louro Martins
- 613 **A densidade do relato do Mensageiro em Édipo em Colono**
The depth of the Messenger's report in Oedipus at Colonus
Maria do Céu Fialho
- 623 **Apolo, o vinho e as Meras do Pireu**
Apollo, wine and the Moirai from the Piraeus
Martim Aires Horta
- 647 **Tradição e República em Roma**
Tradition and Republic in Rome
Rodrigo Furtado
- 667 **A batalha de Coracésio (67 a. C.)**
The battle of Korakesium (67 BC)
José Varandas
- 693 **As Res Gestae Diui Augusti como relato de uma experiência religiosa**
Res Gestae Diui Augusti as an Account of a Religious Experience
Pedro Braga Falcão
- 703 **Filosofia e política na altercatio entre Agamémnon e Pirro nas Troades**
Contributo para o estudo da influência de Séneca na identidade romana
Philosophy and politics in the altercatio between Agamemnon and Pyrrhus in Troades
Contribution to the study of Seneca's influence on the Roman identity
Paulo Sérgio Margarido Ferreira
- 721 **Romanos – os testemunhos inscritos**
Roman people – the inscribed evidences
José d'Encarnação
- 733 **QSR marca sobre ânfora romana do tipo Dressel 14 lusitana encontrada em Belém (território de Felicitas Iulia Olisipo)**
QSR a Dressel 14 Lusitanian Roman amphora stamp found at Belém (Felicitas Iulia Olisipo territory)
Carlos Fabião
- 749 **Sur le Sublime dans les Images de Philostrate l'Ancien**
On the Sublime in the Images of Philostratus, the Elder
Abel N. Pena

761 **Uma narrativa de fantasmas da Antiguidade Tardia**

A ghost narrative of Late Antiquity

Alexandra de Brito Mariano & J.J. Dias Marques

771 **A descrição dos Camarinos na *Expositio Totius Mundi et Gentium*.**

Um testemunho das percepções greco-romanas tardias acerca do Extremo Oriente

The description of the Camarini in the Expositio Totius Mundi et Gentium.

A testimony of late Greco-Roman perceptions about the Far East

Paula Barata Dias



Mordecai Ardon, Ribeira de Kidron (נהל קדרון), 1942
Museu de Israel, Jerusalém - © Ardon Estate
Fotografia © The Israel Museum, Jerusalem por Yoram Lehman

6 A mulher ^{penhou} viu então que ^{devia ser} ~~era~~ bom comer do fruto daquela árvore, que era apetitoso e agradável à vista e útil para alcançar sabedoria. Apanhou ^o ~~alguns frutos e~~ comeu e deu ~~também~~ ao seu ~~próprio~~ marido que comeu ~~com~~ também, ~~com ela~~. 7 Nesse momento, ~~abriram-se~~ ^{momento} as olhos de ambos e deram-se conta de que andavam nus. Coseram então folhas de figueira, ~~para fazerem~~ ^{para} mantos ~~com que se~~ ^{com as} cobriram para ~~cobrir~~ ^{com elas} a cintura. 8 Nisto, ouviram que Deus, o Senhor, andava a passear no jardim, pela fresca da tarde, e o homem foi-se esconder com a sua mulher no meio das árvores do jardim. 9 Deus, o Senhor, chamou pelo ~~o~~ homem e disse: "Onde estás?".

10 O homem respondeu: "Ouvi ^{tu} ~~com de tua voz~~ ^{que andavas} no jardim e tive medo, por estar nú, e escondi-me."

11 Deus perguntou-lhe: "Quém é que te disse que estavas ~~o~~ nú? Será que foste comer do ^{fruto} ~~fruto~~ da árvore, ^{de qual} ~~do qual~~ te proibi comer?"

12 O homem respondeu: "A mulher ^{me} ~~me~~ deu de este para viver comigo e eu comi."

I - MUNDOS E LITERATURAS DA BÍBLIA

13 Deus, o Senhor, disse então à mulher: "O que é que foste fazer?"

Mas a mulher respondeu: "A serpente enganou-me e eu comi."

14 Deus disse então à serpente: "Maldita ~~sejas~~ ~~x~~ ~~por~~ ~~x~~ ~~teras~~ ~~x~~ ~~feix~~ ~~x~~ ~~existis~~ " Já que fizeste isto, maldita ^{entre todos o} ~~sejas~~ ~~tu~~ ~~mais~~ ~~do~~ ~~que~~ qualquer ^{animais} ~~outro~~ animal, ^{domésticos} ~~ou~~ ~~fera~~ selvagem. Terás que arrastar-te pelo chão e comer terra, durante ~~todo~~ ~~a~~ tua vida.

15 Farei ~~um~~ ~~com~~ que tu e a mulher sejam ~~sempre~~ ~~inimigas~~, ~~bem~~ como a tua descendência e a descendência dela. ^{A desc} ~~Eles~~ ~~tentarão~~ ~~atingir~~ ~~te~~ ~~na~~ ~~cabeça~~ e tu procurarás ^{lhe} ~~atingi~~ ~~los~~ ~~no~~ ~~calcanhar~~."

16 E à mulher disse: "Vou fazer com que sofras ~~muito~~ ~~com~~ as tuas gravidezes; ~~terás~~ ~~que~~ ~~dar~~ ~~à~~ ~~luz~~ ~~com~~ ~~muitas~~ ~~dores~~. E ^{aprecar} ~~cont~~

^{disso} ~~tu~~ ~~desejarás~~ ~~com~~ ~~ânsia~~ ~~o~~ ~~teu~~ ~~marido~~ ~~e~~ ~~ele~~ ~~mandará~~ ~~em~~ ~~ti~~."

Compreender o humano a partir do divino:

Gênesis 6:1-4

Understanding the human from the divine:

Genesis 6:1-4

Armindo Vaz

Universidade Católica Portuguesa

avaz@ucp.pt | 0000-0002-2239-670X

Resumo: O breve relato bíblico de Gênesis 6:1-4, pouco conhecido, causa dificuldades a uma interpretação descontextualizada. Aqui enquadramo-lo no seu contexto próprio, histórico, literário, cultural e religioso, que cobre toda a história primordial de Gn 1-11. A análise literária compreende-o sem estranheza ao lê-lo à luz do seu fundo mítico no antigo Próximo Oriente – mais reconhecível na mitologia grega – e conclui que está composto com essa linguagem mítica, no mesmo contexto das origens, com os mesmos motivos temáticos, com estrutura e personagens análogos... É um fragmento mítico ou um pequeno mito de origem completo.

Palavras-chave: mito de origem; limitações; mortalidade; transcendência.

Abstract: The short biblical narrative in Gn 6:1-4, not particularly known, brings confusion to decontextualized interpretations. In this essay we analyse it within its proper historical, literary, cultural and religious context, covering all the primordial history of Gn 1-11. Literary analysis has not found difficulties when it interprets the passage considering its mythical background from the Ancient Near East – more recognizable in Greek Mythology – and concludes that the composition is embedded with that mythical language, using the same context of origins, the same themes, structures and analogous characters. It appears to be a small mythical fragment or a small origin myth of its own.

Key-words: origin myth; limitations; mortality; transcendence.

Introdução

Para começar, fixemos a atenção neste trecho bíblico do livro do Gênesis:

6 ¹Aconteceu que, quando a humanidade começou a multiplicar-se à face da terra e lhe (*lahem*) nasceram filhas, ²os filhos dos deuses repararam como as filhas do Homem eram belas e tomaram para si esposas de entre todas as que tinham escolhido. ³Então o Senhor disse: “O meu espírito não permanecerá para sempre no ser humano, até porque ele é carne. Os seus dias serão cento e vinte anos”. ⁴Os gigantes (*hann’filim*) existiam na terra naqueles dias e mesmo depois, quando (*ašer*) os filhos dos deuses se uniam (literalmente: “iam”) repetidamente às filhas do Homem e estas lhes geravam repetidamente filhos (literalmente: “geravam repetidamente para eles”). Estes são os heróis (*haggibborim*) que existiam desde a antiguidade, homens de renome.¹

Não é muito conhecido da sociedade em geral. Os poucos cristãos que o terão lido, porque descreve relações sexuais entre seres divinos e mulheres humanas e fala de gigantes imemoriais, terão ficado perplexos, se não escandalizados. Isso aconteceu já no princípio do séc. XX a exegetas de renome. Uma revista bíblica indiana até afirmava peremptoriamente em 1983 que esse trecho “nunca estará presente na liturgia da Igreja nem suscitará a necessidade de fazer uma homilia sobre ele”.² Os leitores que, perante as dificuldades de compreensão, as pretenderem ladear não podem honestamente afastar a questão: “Que fazem estes versículos na Bíblia? Como podem ser palavra de Deus?” Se não os quiserem usar na liturgia da Igreja, não os podem tirar da Bíblia da Igreja.

As razões para este embaraço são variadas. Mas uma passa pela interpretação tradicional do breve relato como mais um exemplo da crescente maldade moral da humanidade, que pelo pecado teria provocado a punição divina com o dilúvio, narrado logo a seguir.³ Algum leitor pensará que o relato bíblico dá corpo a um inadmissível politeísmo, ao mencionar “os filhos dos deuses”. Até estranhará que Deus intervenha relativamente aos seres humanos castigando a união sexual antes mesmo de se falar no resultado dela (“os gigantes”, que “eram os heróis”). À luz da lógica e dos procedimentos narrativos ocidentais modernos, lê-se o relato como enigmático, cifrado.⁴

Mas ele é antigo e oriental. É como uma partitura musical. Enquanto não for interpretada, tocada, cantada, não encanta os ouvidos com a sua beleza. O relato precisa de ser interpretado. Bento XVI fala de “páginas da Bíblia que, às vezes, se apresentam obscuras e difíceis por causa da violência e da imoralidade nelas referidas”. Depois de recomendar “uma formação que leia os textos no seu contexto histórico-literário”, termina: “Exorto os estudiosos e os pastores a ajudarem todos os fiéis a abeirar-se também destas páginas por meio de uma leitura que leve a descobrir o seu significado”.⁵ Então, que queria significar o seu autor ou o compilador do livro do Génesis ao inseri-lo aqui? Como funciona para comunicar mensagem?

Porque a sua compreensão está cheia de obstáculos, a exegese formou uma paleta variada com as tentativas de reelaboração textual por meio da “crítica literária”. Pensando que o texto está glosado e tem asperezas e inconsistências, manipulou e deslocou as frases ou palavras, sob o pretexto de tornar a sequência narrativa mais lógica, lisa, coesa e coerente. Aqui procuraremos o sentido da narrativa respeitando o tecido do texto massorético *recebido*. Outra dificuldade de interpretação residia na falta de contextualização e de percepção do seu género literário. Iremos descobrindo-o ao correr da análise dos vários motivos literários implicados, entendendo a sua linguagem e lendo-o no seu contexto geográfico, cultural, social, literário

וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת-בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הֵנָּה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ:
וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא יִדְּוּן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשָׂגֵם הוּא כִּשְׂעַר וְהָיוּ יָמֵי מַאֲחָ וְעֲשָׂרִים שָׁנָה:
הַנְּפִלִים הָיוּ בָאָרֶץ בַּיָּמִים הֵם וְגַם אֲחֵרֵי-כֵן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בְּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעֹלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁמַיִם:

2 Apud Prato 2013, 123. É este estudo, copiosamente documentado e consistentemente fundamentado, que frequentemente serve de base à nossa reflexão. Agradecemos cordialmente ao Professor Gian Luigi Prato as suas precisas observações ao nosso estudo.

3 Gn 6:5-9:17. Cf. Westermann 1984, 363-83.

4 McManus 2011 vê Gn 6,1-4 como preâmbulo aos futuros testemunhos bíblicos das exigências da aliança.

5 Exortação Apostólica Pós-sinodal *Verbum Domini* (Bento XVI 2010, 42).

e religioso, com a ajuda dos métodos histórico-críticos, especialmente com a “história das tradições” e com a “determinação do género literário”.⁶

Procurando uma interpretação que dê razão aos elementos temáticos deste desafiante trecho, convidamos o Professor José Augusto Martins Ramos a mergulhar nas profundezas do mar primordial das origens, um tema que lhe é tão caro e em cujas águas transparentes nada à vontade.⁷ Se tiver de nadar contracorrente relativamente a alguma interpretação, serão bem-vindas as suas achegas, sempre construtivas e enriquecedoras. A ele dedicamos, com amizade e gratidão, este texto que se associa à homenagem prestada também por outros colegas: é feita com o tema das origens, para ele porventura não tão original.⁸

1. Quem são “os *b^eney ha’elohîm*”?

O relato abre com o olhar e a acção dos – provisoriamente entendidos como – “filhos dos deuses”. À maneira das outras personagens intervenientes no breve relato, estreitamente interligadas, são introduzidos com artigo definido, como se não precisassem de apresentação aos leitores imediatos. Mas nós precisamos. É pela sua identificação que passa em primeiro lugar a compreensão do tipo de linguagem de Gn 6:1-4.

São mencionados como concepção antiga, em textos arcaicos do Antigo Testamento, mais frequentemente na equivalente expressão *b^eney ’elîm*.

Em Dt 32:8-9(43) lemos:

Quando ‘Elyon [o Altíssimo] deu às nações a sua herança, quando repartiu os humanos por grupos, fixou as fronteiras dos povos segundo o número dos *b^eney ’el[îm]*; mas a parte de Yahvé foi o seu povo, Jacob foi o lote da sua herança.

Esta é a leitura do texto hebraico descoberto na 4.^a gruta de Qumrán, em que os *b^eney ’el[îm]* se podem entender como *filhos de Deus*, *filhos de ‘El* ou *filhos dos deuses* ou *deuses*. A tradição textual hebraica medieval (texto massorético),⁹ em vez dessa expressão, lê *b^eney yisra’el*, “filhos de Israel”. E a versão grega dos *Setenta* traduz por *aggelôn theon*, “mensageiros de Deus”. Parece que Qumrán conserva o testemunho duma tradição textual mais antiga, dado também pelos *Setenta*, pela tradução grega de Símaco e pela *Vetus Latina*.¹⁰

6 Cf. Vaz 2013, 362-83. (Recensão em Ramos 2014).

7 Como em Ramos 1997 ou Ramos 1999.

8 A bibliografia sobre este pequeno texto bíblico é abundante. Mas remetemos desde já para um instrumento bibliográfico fundamental no estudo deste texto (ainda inspirador e fonte de ampla informação): Delcor 1976 (= Delcor 1987). Informação bibliográfica adicional pode procurar-se nos dois estudos mais recentes consultados: o de Kiefer 2018 e o de Doedens 2013 e 2019.

9 Dt 32:8-9 (TM):

בְּהִנְחֵל עֲלֵיהֶן גְּוִים בְּהַפְרִידֵן בְּגֵן אֲדָם יָצַב גְּבֻלַת עַמִּים לְמִסְפָּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:
כִּי תִלְקֵן יְהוָה עַמּוֹ יַעֲקֹב תִּגְבֹּל גְּבֻלַת נְחֻלָּתוֹ:

10 Portanto, o texto massorético terá actualizado a leitura, reinterpretando a expressão *b^eney ’el[îm]* em conformidade com uma nova mentalidade teológica que já tinha dificuldade em dizer o que o texto restituído de Qumrán supõe: que ‘Elyon seria o chefe do panteão que distribuía as nações e os seus habitantes pelos “filhos de El”, pelos deuses dos povos (isto é, que teria entregado cada uma delas a um dos deuses menores como protector) e que um deles seria Yahvé. Nesta repartição, ao deus Yahvé teria tocado Israel, tendo-se assim tornado o deus de Israel. Portanto, o texto de Qumrán, os *Setenta* e o texto massorético representam três etapas do desenvolvimento da tradição textual e da evolução da imagem bíblica de Deus: o manuscrito de Qumrán, que parece

Também o Sl 29:1-2 menciona os *b^eney 'elîm*, que parecem ser igualmente “deuses” (ou “filhos dos deuses” ou “filhos de Deus”), seres miticamente elevados acima do humano: “Prestai a Yahvé, filhos dos deuses, / prestai a Yahvé glória e poder.” O Salmo reflecte cultura e língua cananaicas, que teriam servido de expressão à fé de Israel para aplicar ao seu Deus, Yahvé, os atributos do deus da tempestade e da chuva, da fecundidade e da fertilidade, que em Ugarit era Baal, querendo precisamente dizer que Yahvé é que é o Senhor da natureza.¹¹

Os *b^eney 'elîm* ainda são referidos no Sl 89:7 com o igual valor de “deuses” (à letra: “filhos dos deuses”): “quem se assemelha a Yahvé entre *os deuses*?” O Deus de Israel aparece claramente superior a eles, Deus supremo das forças da natureza, do mar, da chuva.

Quando encontramos os *b^eney 'elohîm* em Job 38:7, parece que o autor do livro recolhe tradições igualmente antigas, que retoca ou adapta: “Quem pôs a sua pedra angular [da terra], enquanto em coro as estrelas da manhã se alegravam e todos os *b^eney 'elohîm* aclamavam?”. Trata-se mais uma vez de “deuses”, no sentido de “seres divinos”. Em Job 1:6 e 2:1 os *b^eney ha'elohîm* aparecem também como seres inferiores e subordinados a Yahvé, formando a corte d'Ele, como formavam a corte de 'El na cultura religiosa de Ugarit (1400-1200 a.C.). Aliás, na Fenícia são referidos como “o inteiro círculo dos filhos dos deuses”.¹² O mito de Atrahasis (ou Atramhasis) chama aos deuses filhos de Enlil. Conta, no mesmo contexto de Gn 6:1-4, imediatamente antes do dilúvio, que “o barulho [da superpopulação] incomodava Enlil... Reuniu a assembleia e dirigiu-se aos deuses, seus filhos”.¹³

Portanto, dado que o hebraísmo *ben-* (também o correspondente ugarítico) significa relação com o substantivo regente ou dependência dele (não sendo indispensável traduzi-lo por “filho de...”), podemos entender os *b^eney ha'elohîm* como “deuses”, “seres divinos”, que pertencem à categoria e ao mundo do divino, relacionados com ele, diferentes do mundo humano, não propriamente seres intermédios. Mas permanece possível a tradução como “filhos dos Deus”.¹⁴

representar a mais antiga das três fases, multiplica os deuses conforme o número das nações, atribuindo a cada um a protecção de uma nação; a reinterpretação teológica do tradutor grego (ou de um escriba hebraico que serviu de base à tradução grega) teria substituído os “filhos de deuses” por “mensageiros de deuses”; finalmente outro escriba hebraico terá substituído os “filhos de deuses” por “filhos de Israel”. No contexto actual de Dt 32, mesmo no texto de Qumrán, *'Elyon* aparece como um título de Yahvé, a fixar território a cada uma das nações e entregando cada uma delas a um membro da sua corte, reservando para si próprio Jacob/Israel. Cf. Bühner 2011.

O mesmo fenómeno textual parece ter acontecido em Dt 32:43, onde parece que os *Setenta* leram um texto mais antigo do que o texto massorético, dado que nos transmitem “adorem-no todos os filhos de Deus”, o que confirma a visão de Yahvé como deus do seu povo, Israel. Mas exprime um progresso nas relações de Yahvé com os filhos de El/Deus, pois já não é mais um entre eles; agora todos se devem prostrar diante d'Ele e reconhecê-Lo como deus supremo do panteão. Os *b^eney 'el* representam, portanto, uma fase antiga da religião *Yahvista*. Cf. Cunchillos 1976, 113-51 e Gonçalves 1998, 38-40.

11 Do Sl 29:1-2 encontramos uma reinterpretação no Sl 96:7 (“todos os deuses dos povos são nada”) e no paralelo 1 Cr 16:28-29 (“prestai a Yahvé, famílias dos povos, / prestai a Yahvé glória e poder”). E assim como o texto massorético fazia uma releitura de Dt 32:8 convertendo os “filhos de El” em “filhos de Israel”, assim também esta reinterpretação de 1 Cr converteu os *b^eney 'elîm* do Sl 29 em “famílias dos povos”. O autor do Sl 96 ainda veria os *b^eney 'elîm* como deuses dos outros povos. Mas agora considera-os “nada” perante a grandeza de Yahvé; e por isso nem os menciona directamente. Quem deveria “dar glória e poder a Yahvé” era o seu povo. Cf. Clines 1979, Marrs 1989 e Siqueira 2005.

12 *KAI* 1.26A.iii.19.

13 Fragmento da biblioteca de Assurbanipal, recensão neoassíria, K 3399+3934 (S), verso, 5. Tradução na *edição princeps* do texto: Lambert et Millard (1969) 1999, 106-7. A recensão paleobabilónica do poema fala de “grandes deuses”: *Atra-basis* 2.1.6 apud Lambert et Millard (1969) 1999, 72-73.

14 Sobre a complexa questão da identificação dos *b^eney ha'elohîm*, cf. Doedens 2013, 5-8, 22-33, 184-299. Ele pensa que Gn 6:1-4 trata especialmente da origem da idolatria, ridiculizando o culto pagão.

Voltaremos a encontrá-los. A sua identificação está implicada com as outras personagens mencionadas a seguir no relato; e fica iluminada pela luz que vem de temas histórico-religiosos e culturais mais alargados e envolventes, do antigo Próximo Oriente, onde se situava Israel.

2. União sexual de seres divinos com seres humanos

O relato expande-se contando que “os filhos dos deuses repararam como as filhas do Homem eram belas e tomaram para si esposas de entre todas as que tinham escolhido.” E remata dizendo: “...quando os filhos dos deuses se uniam persistentemente às filhas do Homem e estas lhes geravam persistentemente filhos.”

Sendo indispensável ler o relato no seu contexto, notamos desde já que o motivo literário da união de seres divinos com seres humanos abunda na literatura mítica das origens próxima de Israel, no antigo Próximo Oriente e nos antigos gregos, com influência de uns nos outros. Dado que a presença e a influência gregas, em rede, nas regiões costeiras da Síria-Palestina a nível de literatura, religião e tradições são muito antigas (logo desde o II milénio a.C.), podemos esperar que o motivo literário da união sexual de seres divinos com humanos de Gn 6:1-4 tenha sido influenciado pela mitologia do mar Egeu.¹⁵ Efectivamente, ele encontra-se nesse meio cultural. A tradição de Hesíodo “canta as deusas, as Imortais que entraram no leito de homens mortais, que lhes deram à luz filhos semelhantes aos deuses”, filhos chamados “heróis”.¹⁶ Tanto a união de seres divinos com humanos como o resultado dessa união em “heróis” tem estreitos paralelos no chamado *O Catálogo das mulheres* (γυναικῶν κατάλογος), atribuído à literatura de Hesíodo (séc. VIII-VII a.C., que poderia ser o tempo aproximado de composição do relato bíblico).¹⁷

É uma narrativa genealógica com muitas histórias míticas de mulheres mortais das várias linhagens gregas do período heróico, que, amadas de seres divinos, teriam gerado “heróis”. Com propósitos etiológicos e oferecendo epónimos às regiões da Grécia antiga, fala de deuses e deusas que tiveram relações sexuais com seres humanos mortais e fala dos seus descendentes, também chamados “heróis”. Os fragmentos 94-95 brindam mais uma aproximação ao texto bíblico de Gn 6:1-4, colocado imediatamente antes do extermínio da humanidade pelo dilúvio enviado por Deus:

Zeus concebeu grandes desígnios de produzir grandes perturbações sobre a imensa terra, de fazer grande extermínio dos homens. E serviu de pretexto que ele quisesse destruir as almas dos semideuses, para que os filhos dos deuses não pudessem celebrar mais casamentos com os humanos.¹⁸

15 Cf. Kerényi 1978.

16 Hes. *Th.* 965-68, 1018-19. Citamos a partir de Mazon 1993.

17 Cf. Prato 2013, 133 e n. 40; West 1985; Seters 1988. Homero, Hesíodo e *O Catálogo das Mulheres* são testemunhos de uma tradição mítica conhecida já antes deles.

18 Hes. *Fr.* 94-95 Romagnoli.

Às vezes, esta concepção mítica da união sexual de seres divinos com humanos é só implícita. Mas encontra-se a céu aberto, por exemplo, na épica de Homero, cujo grande tema é o destino da morte inevitável dos humanos:

“...Eneias, que a divina Afrodite dera à luz para Anquises / depois de ao homem se ter unido a deusa nas faldas do Ida”¹⁹ (os descendentes são chamados “heróis”); “a bela Polidora..., mulher que se deitou com um deus”;²⁰ à deusa Tétis “os deuses empurraram para a cama de um homem mortal”;²¹ ela diz: “entre as filhas do mar fui eu que [Zeus] deu a um mortal e aguentei a cama de um homem, contrariada...; um filho me deu para gerar e criar [Aquiles], excelso entre os heróis”.²² “Calipso, divina entre as deusas”, responde à deusa Atena: “Ó deuses..., vós às deusas levais a mal que com homens mortais partilhem seu leito, quando algum a escolhe por amante! Assim sucedeu quando Aurora de róseos dedos amou [o gigante/mortal] Oríon... Assim sucedeu quando à própria paixão cedeu [a deusa] Deméter de belas tranças: a Iásion se uniu em leito de amor... E assim sucedeu agora comigo: sentis rancor, ó deuses, porque me deito com um homem mortal [Ulisses]”.²³ “Posídon gerou primeiro Nausíto, que nasceu de Peribeia, de excepcional beleza entre as mulheres”.²⁴ “Posídon, o deus que segura e sacode a terra, deitou-se com ela na foz do rio... Uma onda elevou-se junto deles como uma montanha: arqueando-se, ocultou o deus e a mulher mortal, a quem o deus desatou a cinta virginal... Depois que o deus levou a seu termo os actos de amor..., disse-lhe: Rejubila, ó mulher, neste amor! Passado um ano darás à luz filhos gloriosos: não são estéreis os amores dos deuses... E ela concebeu e deu à luz Pélias e Neleu... [A mulher] Antíope ufanava-se de ter dormido nos braços de Zeus, a quem deu dois filhos... [A mulher] Alcmena... concebeu Hércules imbatível..., depois de se ter unido aos abraços do grande Zeus... [A mulher] Ifimedeia, esposa de Aloe, costumava dizer que se deitara com Posídon. Deu à luz dois filhos”.²⁵ Homero fala dos “homens Teseu e Períto, gloriosos filhos de deuses”.²⁶

A expressão de Gn 6:1-4 “tomaram para si esposas de entre todas as preferidas” evoca o paralelo mítico da *História Fenícia* de Fílon de Biblos, onde, num contexto cosmogónico e num processo de criação semelhantes aos do relato bíblico, se desenha em grego uma descendência genealógica de “heróis” primordiais em que o casal primordial, considerado benfeitor da humanidade, toma o nome das respectivas mães, pois “naqueles tempos as mulheres uniam-se livremente aos que encontravam”;²⁷ e menciona-se o nascimento de deuses, semideuses e Titãs. O texto bíblico, como o fenício, descreve uma união sexual sem qualquer enquadramento histórico e sem regulamentação institucional ou moral (por exemplo, que

19 Il. 2.820-21 (ver 2.844-45). Usamos a tradução de Lourenço 2005.

20 Il. 16.175-76.

21 Il. 17.84-87.

22 Il. 18.432-37 (ver 21.109 e 24.59-60, 24.537). Veja também Hes. *Th.* 938-49, 1006-17.

23 Od. 5.118-29. O verso 5.237 conta que Ulisses e a ninfa Calipso na gruta “gozaram o prazer do amor.” Citamos a partir de Lourenço 2003.

24 Od. 5.56-62.

25 Od. 11.241-307.

26 Od. 11.630-631.

27 Texto transmitido por Eus. *PE.* 1.10.6-14. Cf. Sirinelli et Places 1974; Troiani 1974 e Oden 1978.

supusesse o matrimónio), só em função dos resultados directos e das consequências dessa união (“os gigantes”, que “são os heróis”, em Gn 6:1-4).

Em mais um cerrado paralelo com os *b^eney ha’elohîm* (“filhos dos deuses”) de Gn 6:1-4, os textos míticos de Ugarit falam frequentemente dos famosos *bn ’il(m)*, expressão que lá aparece 22 vezes e se pode entender como “filho(s) de ’El”, “filho(s) de deus”, “filhos dos deuses”, “deuses”. O texto 52 de Ugarit descreve a concepção e nascimento de dois “filhos de ’El”, Šahar e Šalim, numa composição provavelmente litúrgica ou ritual: nascem das relações sexuais entre ’El (deus supremo do panteão Ugarítico) e “duas mulheres” que parecem humanas, ditas “esposas de ’El”.²⁸ É mais um testemunho que deixa clara a perspectiva mítica de deuses – o deus ’El – a gerarem filhos que são deuses ou semideuses.

A ideia das relações sexuais de seres divinos com humanos aparece também no Egipto, onde se dizia que o faraó era gerado pela relação do deus Re ou Amon com a rainha-mãe.

Encontra-se até nos mitos Hititas de *Kumarbi* e de *Illuyanka*.²⁹

Sendo esta concepção análoga à que encontramos em Gn 6:1-4, o mais importante é vê-la como contexto cultural, literário e religioso que ilumina a identificação dos *b^eney ha’elohîm* como “deuses / seres divinos” e a compreensão do episódio bíblico, que – vai ficando à vista – usa linguagem mítica. Enquanto Gn 3:1-6 e Gn 11:1-9 contam miticamente a pretensão de o ser humano se elevar até ao nível do divino, Gn 6:1-4 conta que seres divinos desceram até aos humanos. Qual a significação e função específica deste motivo mítico tradicional?

3. Atribuição divina da mortalidade aos humanos

O narrador de Gn 6:1-4 conheceria bem essa tradição mítica – amplamente difundida – talvez especialmente a partir da mitologia grega. Ela ou fazia parte da sua cultura ou o influenciou. Tinha a intenção de elevar à máxima nobreza e dignidade a natureza humana (especialmente glorificando os famosos heróis gregos), ao mesmo tempo que a marcava com o selo da mortalidade, por contraste com o mundo da transcendência: por isso se contava que esses heróis também morriam. Usando-a para os seus objectivos, a visão da fé israelita articulou-a com outro motivo mítico das origens – que também se pode ver no mesmo contexto na tradição mítica grega –, colocado agora, em Gn 6:3, como reacção de Deus à acção imediatamente anterior: “O meu espírito (*ruah*) não permanecerá para sempre no ser humano, pois ele é [de resto ele só pode ser] carne (*bāšār*); os seus dias serão 120 anos”. Desta intervenção divina infere-se que ela reprimia uma violação ou ultrapassagem de fronteiras: de facto, seres divinos tinham penetrado no domínio do mundo humano que – aparece cada vez mais claro –

28 A assembleia dos “filhos de ’El” não se identificava com anjos nem com pessoas piedosas: estava composta por deuses de segunda categoria, gerados pelo deus supremo. Dado que em Gn 6:1-4 o Deus de Israel, como veremos, aparece a determinar a mortalidade humana, notamos que o deus da morte, Môt, surge nos textos de Ugarit como “o predilecto de ’El”. Texto ugarítico e tradução em Cunchillos 1976, 45-112 (especialmente 50-70) e Xella 1973.

29 Texto traduzido para português por Carreira 2009, 33-37.

estava a ser criado por Deus nas origens absolutas de tudo; pretendiam abusivamente abolir a diferença, fundante, do mundo humano relativamente ao mundo divino.³⁰ No contexto e na lógica dos mitos de origem em que se insere o nosso breve relato, a quebra desta distinção era entendida como uma transgressão, um acto de *hybris*, ruptura da necessária e intransponível barreira entre a esfera do divino e a esfera do humano, entre a transcendência e a imanência: fundia e confundia o domínio divino com o domínio humano, que a fé via regido por Yahvé, único criador, Senhor e dador da vida.³¹ Era uma transgressão primordial, metáfora análoga ao atentado descrito em Gn 2-3 (em que o ser humano em processo de criação pretendia “ser como Deus/deuses”)³² e ao de Gn 11:1-9, em que os humanos em igual contexto de criação queriam ousar “construir uma cidade e uma cidadela fortificada com a cúspide nos céus”, tomando o céu de assalto...; análoga, embora de signo contrário – pois agora, em Gn 6:1-4, são seres divinos que interferem indevidamente no terreno dos humanos –, implica igualmente o desequilíbrio na ordem cósmica que continuava a ser divinamente estabelecida no processo de criação em curso.

No mito de Atrahasis, a transgressão que se narra dentro desse processo – interferindo com o mundo dos deuses – é o “barulho” que a humanidade fazia e que incomodava o deus supremo Enlil, não o deixando dormir. Esse ‘excesso’ transgressivo está aí também em conexão com o motivo literário da multiplicação excessiva da humanidade, quando (exprimindo-nos em termos míticos) ‘ainda não’ existia a morte: “Ainda não tinham decorrido mil e duzentos anos / quando o território se alargou e a povoação se multiplicou”.³³ Ou seja, o superpovoamento da terra aparece nesse e noutros mitos de origem em ligação com a origem da morte, como transgressão que a suscita em forma de sanção. De facto, Enlil, criando as limitações e agruras dos humanos (epidemias, seca e fome), seguidamente institui a morte: desencadeia o dilúvio sancionando o ‘excesso’ da humanidade, antes formada de um elemento divino misturado com argila e tendo a bater no peito “um espírito herdado da carne do deus” degolado.³⁴ Analogamente, o decreto de Gn 6:3 aparece como *sanção* consequente à transgressão dos “filhos dos deuses” e como redimensionamento dela. Embargando e contrariando a imortalidade e as capacidades humanas tendencialmente ilimitadas, supostamente comunicadas pelos ilimitados “filhos dos deuses” (por isso é que são trazidos miticamente para a cena!), volta o ser humano à sua dimensão própria, humana, isto é, define o limite que é a mortalidade, impedindo também que o progresso se torne ‘excessivo’ (e prejudicial). Detendo o ser humano de albergar aspirações ao impossível, *cria* dois conhecidos limites essenciais da natureza humana (mortalidade

30 Cf. Kiefer 2018, 260-67.

31 Cf. Rogerson 1994, 69. Falando do processo mítico da criação na Mesopotâmia e na Bíblia, diz Bottéro (1994, 254): “Dans la Bible, il y a deux sphères hermétiques et totalement séparées: l’une comprend le monde matériel et tout son contenu; l’autre, au-dessus, et radicalement à part, est celle du Créateur, qui ne fait point partie de l’univers de la créature, car il est d’un autre ordre.” Cunchillos (1994, 227-28) pensa que “em Gn 6:1-4 como em TU 00-1.23 (e noutros textos) se vai elucidando a conexão entre o mundo dos deuses e o dos homens”.

32 Cf. Vaz 2019, 146-83.

33 *Atra-hasis* 1.vii.353-59, 2.i.1-2 (Lambert et Millard 1999, 72-73).

34 *Atra-hasis* 1.210-18 (Lambert et Millard 1999, 58-59. Este paralelismo assenta no entendimento vulnerável da enigmática e discutida palavra acádica *etemmu* como “espírito”. Parece, de qualquer modo, ter a ver com a mortalidade do ser humano. Cf. Vaz 2011, 79-81.

e idade reduzida). Alia-se à mesma concepção da inevitabilidade da morte humana que está em Homero: “A morte que chega a todos nem os deuses podem afastar de um homem que lhes é amado... A morte já lhe determinaram os imortais”.³⁵ Aliás, a este decreto divino de Gn 6:3 está também ligado o motivo mítico da superpopulação, igualmente ao serviço da ‘explicação’ da morte: constitui uma transgressão preparatória da origem/criação da morte dos humanos em forma de sanção: “Quando a *humanidade* começou a *multiplicar-se* à face da terra e lhe nasceram filhas, os filhos dos deuses... *tomaram para si esposas* [transgressão]... Então o Senhor disse: ‘O meu espírito não permanecerá para sempre no ser humano, até porque ele é carne. Os seus dias serão 120 anos [sanção]’.” A humanidade não deve multiplicar-se ao infinito. Assim, Enlil no mito de Atrahásis e Yahvé em Gn 6:3, imediatamente antes de decidirem desencadear o dilúvio aniquilador, reagem analogamente a uma transgressão humana:³⁶ limitam a energia, a vitalidade e o poder ilimitados dos humanos, que aparecem ligados indevidamente a seres divinos (ao deus degolado, segundo o mito de Atrahásis, e aos “filhos dos deuses”, segundo Gn 6:1-4). Constata-se, pois, que o relato está a descrever o processo de criação, que já vem de trás.

Esta redução da vida humana fica iluminada pelo mesmo motivo, conhecido na literatura mítica do antigo Próximo Oriente. É suposta na (mais) longa duração da vida atribuída a gerações pré-diluvianas, na *Lista dos reis sumérios* (redigida provavelmente no séc. XXI a.C.),³⁷ e nas *Babyloniaka* do sacerdote de Marduk, Beroso (do séc. IV a.C.).³⁸ Um texto (sumério e acádio) de Emar também dá, em contexto de criação, 120 anos como tecto etário para o ser humano:

Os dias do ser humano aproximam-se;
De dia para dia, decrescem verdadeiramente!
Mês atrás de mês, decrescem verdadeiramente!
Ano após ano, decrescem verdadeiramente!
Cento e vinte anos (são) os anos do ser humano – verdadeiramente é a sua *sorte* [?];
(É assim) desde o dia em que a humanidade existe até hoje.³⁹

Este motivo dos 120 anos como idade-limite para os humanos tem outro paralelo pertinente numa tradição transmitida por Heródoto sobre os Etíopes, situada em tempos e espaços primordiais das origens. Segundo essa tradição, o rei dos Etíopes diz que entre eles a maior parte dos homens atinge a idade de 120 anos.⁴⁰ O carácter mítico do episódio fica confirmado no facto de o rei etíope dizer que a causa de uma vida tão longa estaria nas águas de uma fonte, usada especialmente para se lavarem (correspondente ao motivo mítico da “fonte da juventude” ou à benfeitora deusa Titã da fonte primordial de água doce).

35 *Od.* 3.236-38, 241. Em 5.305 aterroriza-se Ulisses perante os sofrimentos que o esperam: “A morte escarpada está garantida”.

36 Pela forma como se apresenta a transgressão (promiscuidade de seres divinos com seres humanos e superpopulação), a exegese teve alguma dificuldade em descobri-la e em descobrir a sua articulação com a subsequente intervenção de Deus: Cf. Kiefer 2018, 264-65.

37 Cf. Pettinato 2003, 49-60, e Hartman 1972.

38 Cf. Kuhrt 1987.

39 *Is.* 19'-26': texto em Arnaud 1985-7 e em Klein 1990. Cf. Batto 1992, 56-67, 208-9.

40 *Hdt.* 3.19-25 e, especialmente, 3.23.1-3. O limite mítico destes 120 anos é contraposto aos oitenta anos, limite máximo da vida histórica dos Persas (3.22.4). Da mesma maneira procede a Bíblia, contrapondo à determinação mítica do tecto etário do ser humano a idade mais realista ditada pela experiência histórica: “os anos da nossa vida são setenta; oitenta, para os mais robustos” (Sl 90:10).

O autor bíblico importou para o seu relato das origens este tópico literário semítico, introduzindo-o na sequência da ordenação divina da vida e dos parâmetros actuais da humanidade, para compreender e ‘justificar’ etiologicamente a mortalidade e o escalão comum da normal idade actual. Se foi para isso, o episódio de Gn 6:1-4 fica mais clarificado quando lido em conexão com a anterior genealogia de Gn 5, sobretudo por meio da expressão “...e lhes nasceram filhas”, pois é essa multiplicação e o crescimento gradual da humanidade na terra que a genealogia anterior exprime miticamente, mencionando também o nascimento de filhas com a fórmula repetida: “...e gerou filhos e filhas”. Gn 5 remonta a uma situação primordial⁴¹ e atribui muitos anos de vida aos míticos patriarcas pré-diluvianos (Matusalém, até 969 anos). Agora os humanos, devido à união “dos filhos dos deuses com as filhas do Homem”, até pretenderiam – ou poderiam – viver infinitamente (repare-se no “para sempre” de Gn 6:3). Mas, com o recurso à metáfora de uma sanção, o narrador põe Deus a redimensionar a anterior transgressão, constituída também pelas idades elevadas de Gn 5. Deus bloqueia a aspiração humana de ultrapassar os seus confins reais históricos pelo prolongamento indefinido da existência física: “o meu espírito não permanecerá para sempre no ser humano”. Significa que o atributo divino da imortalidade – dos “filhos dos deuses” – (ou a longevidade de 969 anos) é impossível aos humanos: falsearia a sua natureza, temporária e perecível, alienando-a por meio de expectativas incompatíveis com a sua essência e tornando-a diferente daquilo que ela era/é e deve ser. Deus aparece, pois, como criador, a ‘reduzir’ os humanos a mortais, ou seja, a atribuir-lhes mais uma propriedade distintiva daquilo que eles eram/são: “Os seus dias serão 120 anos”.⁴² A fasquia da idade é simbolicamente elevada, na certeza de que assim não seria ultrapassada por nenhum ser humano.⁴³

Este decreto atribuído a Deus – que funciona como restrição criadora mais do que como castigo – equivale ao decreto divino de mortalidade do ser humano em Gn 3:22, que o criava como mortal: “não estenda a mão para tomar também da árvore da vida e, comendo, viva para sempre”. Acrescenta-lhe o elemento concreto da idade reduzida. Narrativa das origens, sugeria que o mundo humano se insere no (distinto!) mundo divino.

A vivificação concedida por Deus pelo alento de vida (“o meu espírito/*ruah*... no homem”) é uma variante mítica da criação em Gn 2:7: “o Senhor Deus... inspirou nas suas narinas alento de vida [*nišmat hayyim*] e o homem tornou-se ser vivo”. De facto, a proibição categórica (*lō-yādôn*, com a forma de imperfeito *qal*, com valor iterativo, indicando acção continuada: “*não permanecerá* para sempre”), por ser posta na boca de Deus, tem valor criador,

41 Cf. Hess (1989) 1994.

42 Nesta interpretação do texto, Gn 6:3 surge no seu devido sítio, como sanção imediata à transgressão narrada em Gn 6:1-2. Justificando assim a unidade literária do texto e tirando sentido dele tal como está, responde à “crítica literária” que vê Gn 6:3 fora de lugar: Delcor 1976, 10-11; Blenkinsopp 1992, 76.

43 O facto de nos últimos cinquenta anos algumas, poucas, pessoas terem vivido mais de 120 anos não retira o significado simbólico à linguagem mítica também presente em Gn 6:1-4. No Israel histórico foi atribuída a Moisés (Dt 34:7). O facto de se dizer logo que vários dos seus antepassados viveram mais (por exemplo, Abraão = 175 anos) significa que os narradores do respectivo contexto tinham em vista outras significações teológicas. A mítica abreviação radical da existência humana à duração máxima de 120 anos também prepara o período depois do dilúvio, em que Gn 11 vai atribuindo ao ser humano idades cada vez mais próximas da normal (compare Gn 5:1-32 com 11:10-32: enquanto os patriarcas pré-diluvianos são postos a viver mais de 960 anos, os pós-diluvianos são reduzidos cada vez mais à vida normal).

universal, perene, de uma vez para sempre; tem a intenção de estabelecer a vida humana enquanto tal, especialmente na sua limitação antropológica radical e na sua condição de finita. Outro mitógrafo, no mesmo contexto de criação de Gn 1-11, já tinha expressado a mesma sanção de uma transgressão com outra terminologia: “comerás o pão até que voltes ao solo, pois dele foste tomado: sim, és húmus e em húmus te tornarás” (Gn 3:19). Portanto, na perspectiva do compilador destas narrativas das origens, a criação divina continua até Gn 11:26 a configurar a condição humana, marcando etiologicamente a sua contingência, transitoriedade, fragilidade, debilidade: “porque ele só pode ser *carne*”. Apesar de “carne”/ *bāšār* ter sido entendida em sentido depreciativo, ela acentua simplesmente a forma de existir do humano, em contraste com a *ruah* divina; acentua a dimensão material, corpórea, perecível, caduca, mortal, do ser humano, cuja vida fica/está estruturada pelo tempo e pelo efêmero, em contraste com a dimensão *espiritual* divina, imperecedora.

4. “Gigantes” e “heróis”?

A união sexual dos “filhos dos deuses” com “as filhas do Homem” resulta na geração dos *nefilim*. Quem são?

Provisoriamente, influenciados pelos *Setenta*, podemos traduzi-los por “gigantes”. Embora não se diga explicitamente, deixa-se entender veladamente que descendem dos “filhos dos deuses”. Estes, das suas relações sexuais com mulheres, com a força da própria divindade teriam como descendência “gigantes” e não homens normais: uma mistura de divino e humano. São chamados *gibborim*, que podemos entender como “heróis”, por causa da sua força e não só, são identificados com eles – identidade vincada sobretudo pelo *hemmah* do versículo 4: “estes são os heróis”. Os relatos de criação de Gn 1-11 dizem que “Nimrod foi o primeiro herói [*gibbor*] na terra, herói de caça diante do Senhor”, fundador do primeiro império mesopotâmico: “os começos do seu reino foram Babel, Erech e Akkad” (Gn 10:8-11).

Quanto aos “gigantes”, os escritores bíblicos aludem a eles com vários nomes. Durante o êxodo, os hebreus enviados a explorar o território de Canaã vieram dizer ao povo: “Vimos lá os gigantes [*gigantas* nos *Setenta*, os *violentos* em Símaco, os *caídos* em Áquila], filhos de ‘Anaq, descendentes dos gigantes (*hannefilim beney ‘anaq min-hannefilim*). Em confronto com eles, víamo-nos como gafanhotos e assim nos viam eles” (Nm 13:33: é o único outro caso claro em que são referidos os *nefilim* no Antigo Testamento). Aparecem como um motivo mítico, com o intuito (da corrente tímida e crítica) de assustar os hebreus em estado de êxodo e de os dissuadir de avançarem para a Terra Prometida, imaginada como lugar onde habitariam esses seres míticos.

O Antigo Testamento também os chama *refa'im*, refaítas (Gn 15:20-21), um dos povos pré-israelitas da Palestina, que os *Setenta* traduzem por “Titãs” (em 2Sm 5:18, 5:22) e por

“gigantes”.⁴⁴ Dada a equivalência entre os *nʿfilīm* e os *rʿfaīm* do Antigo Testamento, podemos ver os *rpum/rāpiūma* da cultura Ugarítica como estando em paralelo com eles,⁴⁵ também pela semelhança de não se rebelarem, como não se rebelam os “gigantes” e os Titãs gregos da geração mais antiga dos deuses, segundo a tradição de Hesíodo.⁴⁶

Destes dados deduzimos que os israelitas hiperbolizavam de forma mítica a estatura de todos estes “gigantes”, nome genérico aplicado a tribos etnologicamente diversas que eles foram encontrando à entrada em Canaã (por exemplo, dos Amorreus diz Am 2:9: “altos como os cedros e fortes como os carvalhos”). Associavam-nos aos lendários construtores dos numerosos monumentos megalíticos (dólmen) que terão visto e que ainda existem na região da Transjordânia (Dt 3:11).

É um facto que histórias de “gigantes” buliam no imaginário popular e erudito na Síria-Palestina pré-clássica, mas também nas literaturas míticas hurrita, hitita, fenícia, grega e latina. Tanto em Gn 6:1-4 como na mitologia do antigo Próximo Oriente “os gigantes” aparecem em contexto pré-diluviano, como gerações míticas pré-diluvianas, por exemplo, do mito de Atrahasis. Aí o homem primordial, criado por Ea e Mami, ainda não era como o homem actual, mas só um *lullu* incivilizado, proto-humano,⁴⁷ designação usada também para definir o homem primordial Enkidu na *Épopeia de Gilgamesh* na sua condição original antes de “se tornar humano”; Enkidu é caracterizado como tendo aspecto terrível, criado pelos deuses como adversário do poderoso Gilgamesh, herói de façanhas sobre-humanas, descrito como “o mais poderoso da terra”, “de força incontrastada, como o firmamento de Anu”.⁴⁸ Assim “os gigantes” de Gn 6:1-4, gerados da mítica união sexual de seres divinos com seres humanos, assemelham-se aos seus protótipos mesopotâmicos e gregos, por reterem origens paternas divinas (“os filhos dos deuses”) e sugerirem superação dos limites humanos.⁴⁹

Quanto aos “heróis”, a sua descrição como “homens de renome” aproxima-os dos fundadores da Babilónia (noutro texto bíblico das origens), cujo objectivo era “adquirir renome”: “façamo-nos famosos” (Gn 11:4). Esta fama dos “heróis”, em ligação com “os filhos dos deuses”, pode ter como base figuras míticas bem semelhantes, muito referidas nas tradições e culturas do antigo Próximo Oriente e do mundo grego antigo e conhecidas em Israel.

Para já, os “heróis” de Gn 6:4 parecem tematicamente próximos dos *apkallu* mesopotâmicos, sete heróis “sábios” por excelência, entendidos como seres míticos super-humanos ou semidivinos, ‘antes’ do dilúvio (portanto, em ‘tempo’ de criação!), benfeitores da humani-

44 Em Js 12:4; 13:12; 1 Cr 11:15; 14:9, 14:13. Em Moab os *rʿfaīm* são anteriores aos Moabitas, que os chamavam *Emim* (Dt 2:10-11: “antigamente habitavam ali os Emitas, povo grande, numeroso e corpulento como os *'Anaqīm*”); em Ammon são anteriores aos “Ammonitas, que os chamavam *Zamzumīm*, povo grande, numeroso e corpulento como os *'Anaqīm*” (Dt 2:20-21); alguns *rʿfaīm* são mencionados pelo nome (Og: Dt 3:11 e Js 12:4-5; 13:12; Golias: 2 Sm 21:18-22; 1 Cr 20:5-8).

45 Cf. L'Heureux 1974, 265-74.

46 As tradições mitológicas gregas relativas aos “gigantes” são complexas e, por vezes, confusas. Tendem a fundir no mesmo vocábulo “gigantes” as figuras mais ou menos monstruosas que se opunham a Zeus. Mas algumas referências a eles não os imaginam como violentos (Hes. *Th.* 50-51). Nasceram da Terra (*Gaia*), sobre a qual caiu incidentalmente sangue dos genitais de Urano castrado (182-87).

47 *Atra-hasis* 1.195 (Lambert et Millard 1999, 56-57).

48 *Épopeia de Gilgamesh* (em diante *EG*) 1.45-143. Na *Odisseia* (10.118-21) “quando os corpulentos Lestrigones ouviram o grito, acorreram de todos os lados, aos milhares, não semelhantes a homens mas a gigantes. Dos rochedos arremessaram contra nós pedregulhos enormes.”

49 Cf. Kilmer 1987; Hendl 2004; Roux 1995, 139-43; Kiefer 2018, 257-59.

dade na medida em que lhe transmitiam realizações culturais, as letras, a ciência e habilidades de artífice, e em que a ajudavam a adquirir sabedoria, desejando até consegui-la sem limites, como sugerem as transgressões descritas nesses mitos. Estão ligados à disposição do mundo actual. Dentro deste motivo e contexto pode-se alinhar o protagonista da *Épopeia de Gilgamesh*, na medida em que a deusa Ištar o namora, miticamente descrito como “dois terços divino e um terço humano”, de proveniência divina: é apresentado como “superior aos outros reis, senhor glorioso de grande estatura, um herói...”, também herói cultural.⁵⁰

No mesmo plano dos “heróis” de Gn 6:1-4, precisamente enquanto ligados aos “filhos dos deuses”, encontramos os Titãs da mitologia grega. Na tradição clássica de Hesíodo são entendidos como seres divinos nascidos da união natural entre *Gaia*-Terra e *Urano*-Céu. Oceano, Cronos, a amável Téthys e Japeto (que gera Atlas e Prometeu, a quem é atribuída a criação do ser humano e o dom do fogo roubado aos deuses do Olimpo, símbolo da civilização) são só alguns dos Titãs mais conhecidos, todos imaginados como dadores de preciosas realidades da vida e do mundo aos humanos: os céus e a terra, o sol, a lua, a luz, a sabedoria, a resolução de dificuldades, a previsão, a memória, a habilidade no falar, a visão, a maternidade..., ficavam assim ligadas ao respectivo ‘padroeiro’ e ‘explicadas’ etiologicamente, fazendo-as remontar às origens; os Titãs conquistavam, por isso, honra imperecedeira. Téthys (personificação da fecundidade marinha), unindo-se ao seu irmão Oceano, gerou-lhe os Rios e as Oceânides (personificações de mares).⁵¹ Hesíodo, fazendo a etiologia da Riqueza, conta miticamente que “Deméter, divina entre as deusas, deu à luz *Plutos*-Riqueza, unida de amor encantador ao herói Iásion”; e que “a deusa Tétis deu à luz o herói que destrói as fileiras inimigas, Aquiles, coração de leão.”⁵² No contexto da criação das raças humanas, conta que “Zeus, filho de Cronos, ainda criou uma quarta..., raça divina dos homens heróis, chamados semideuses, cuja geração nos precedeu sobre a terra sem limites. Uns pereceram na dura guerra..., onde a morte, que tudo acaba, os envolveu. A outros, Zeus deu uma existência e uma morada distante dos homens, pondo-os nos confins da terra. Lá vivem..., nas Ilhas dos Bem-aventurados..., heróis afortunados.”⁵³ *O Escudo*, livro atribuído a Hesíodo, chama “heróis” míticos a várias figuras divinas (por exemplo, verso 118). Muitas personagens da mitologia grega são chamadas “gigantes” e “heróis”.

À luz deste contexto mítico circunvizinho, as peças do conjunto narrativo de Gn 6:1-4 vão encaixando apropriadamente umas nas outras e confirmam a tradução por “os gigantes” que “são os heróis”. As personagens míticas que fomos encontrando (e as suas funções) podem ser vistas como paralelo que ilumina a significação de “os gigantes” e “os heróis” em Gn 6:1-4. Nenhuma destas figuras é rebelde, nem aparecem aqui, ao nível do texto hebraico, indícios de um qualquer “mito de rebelião cósmica”. Nem a união sexual entre “os filhos

50 EG 1.46 (cf. 1.28-51), 6.1-79 e 1.27-28 (Pettinato 1992, 125 e 124).

51 Hes. *Tb* especialmente versos 125-46, 337-71. Na *Ilíada* (14.201-4) podem ver-se vestígios de uma tradição segundo a qual Téthys e Oceano seriam o casal primordial progenitor dos deuses.

52 Hes. *Tb* 969-70 e 1006-8. Homero fez de Aquiles, na *Ilíada*, o herói da guerra de Tróia.

53 Hes. *Op*. 158-73.

dos deuses” e as “filhas do homem” é considerada união ilícita, culpa ou falta moral (como a pensavam os intérpretes antigos, judeus e cristãos): nem essa união opõe o ser humano a Deus.⁵⁴ Se fosse pecado moral, como poderia acontecer e como seria cometido? E qual seria a sua significação narrativa? Nem se perceberia por que deveriam ser os humanos a sofrer as consequências de tal união, não se falando sequer de uma punição dos “filhos dos deuses”, que são os que tomam a iniciativa. Não se podem moralizar como corruptos e orgulhosos, também porque não se podem considerar históricos, qualificação que não se enquadra neste relato das origens. Pelo contrário, na leitura contextualizada que propomos percebe-se bem que sejam os humanos os redimensionados por Deus, porque é a vida deles e não a dos seres divinos que está a ser regulada.

A análise contextualizada guia-nos na compreensão da significação deste motivo dentro da narração. A afirmação “os gigantes existiam na terra naqueles dias”⁵⁵ situa o leitor no contexto ‘temporal’ da “união dos filhos dos deuses com as filhas do Homem.” Orientando-o para seres míticos de *tempos primordiais muito distantes (me’ōlam)*, seres bem conhecidos, extraordinários, “famosos”, comparáveis aos Titãs, e associando a estes essa união, a afirmação remetia para o ‘tempo’ de criação.⁵⁶ A “existência dos gigantes na terra naqueles dias” é ligada à persistente união sexual entre os filhos dos deuses e as filhas do Homem, aparecendo os gigantes como filhos derivados dessa união, portanto, como seres semidivinos, um misto de divino e humano pela sua origem. Ao mesmo tempo ligava intencionalmente “os gigantes... heróis, homens famosos” à humanidade e relacionava-os com as funções que miticamente eram atribuídas aos seus homólogos semidivinos das culturas circunvizinhas (os Titãs do mundo grego, como Prometeu, os heróis primordiais da cosmogonia fenícia, os *apkallu* mesopotâmicos e os *rpum* do ambiente ugarítico, acima referidos), de beneficiarem e favorecerem os humanos cujo processo de criação continuava a decorrer.⁵⁷ São postos neste relato ao serviço da organização do cosmos e da constituição fundante da vida humana.⁵⁸ Dado que no ambiente cultural próximo se contava que “os gigantes” superavam tudo o que é humano, Gn 6:1-4 sugere que são seres extraordinários que actuam a favor da humanidade e do seu potencial progresso: são como “os heróis” que podem contribuir para o progresso do ser humano de modo positivo.

54 Cf. Prato 2013, 174-78, 241-43; Hendel 1987a; Pikaza 1993 diz de Gn 6:1-4 que “el relato ha desplegado una fuerte conciencia de pecado... Hay fracaso del *matrimonio* porque es perversa la unión de varones (humanos o divinos) con mujeres” (121). Estranha que ao fim do dilúvio não se estabeleça uma forma de “ley matrimonial” entre os homens (123-24).

55 Frases construídas sintacticamente de forma semelhante aparecem em Gn 12:6 (“os cananeus estavam na terra naquele tempo”) e Gn 13:7 (“os cananeus e os ferizitas habitavam na terra naquele tempo”).

56 Cf. Doedens 2013, 75-79.

57 Hesíodo conta: “...os que nasceram [da união dos deuses Céu com Terra], os deuses autores de todos os benefícios” (Hes. *Th.* 45-46, 633 e 664).

58 Cf. Prato 2013, 131-33; Petersen 1979.

5. Reinterpretações ulteriores do relato

Explorada a linha de significação do breve relato de Gn 6:1-4 ao nível do texto chegado até nós nos manuscritos hebraicos medievais, é forçoso dizer que ele esteve sempre em movimento, suscitando sucessivas reinterpretações nas antigas traduções da Bíblia e na literatura judaica, a partir dos *Targumim* e especialmente na apocalíptica propriamente dita, a quem este trecho sempre interessou.⁵⁹ A história das tradições extrabíblicas apócrifas que redundavam em expansões meditativas de Gn 6:1-4 desenvolveu-se muito a partir do séc. II a.C., de forma confusa e com manifestas contradições, umas em relação às outras. Cada uma ensaiava a melhor resposta a questões que ficavam pouco claras ao nível do relato canónico. Visavam iluminar e actualizar a sua compreensão para a nova situação presente, de cada comentador. Para dar uma vaga ideia da evolução da sua leitura, deixamos aqui só breves notas sobre as duas mais importantes: a tradução grega, que foi canónica para judeus e primeiros cristãos, e uma leitura apócrifa.

5.1 A tradução grega dos *Setenta*

É uma dessas reelaborações, já a partir do séc. III a.C.:

¹Aconteceu que, quando os homens começaram a multiplicar-se sobre a *terra*, também lhes nasceram filhas. ²Vendo, *porém*, os filhos *de Deus* que as filhas dos homens eram belas, tomaram para si próprios mulheres de entre todas as que escolheram. ³E o Senhor *Deus* disse: “Não permanecerá o meu espírito *nestes homens* para sempre, por eles serem *carnes*. Os seus dias serão *antes* 120 anos.” ⁴*Mas os gigantes* existiam na terra naqueles dias e mesmo depois, quando os filhos *de Deus* se uniam às filhas dos homens e lhes geravam filhos. Esses eram os *gigantes*, que existiam desde a antiguidade, homens de renome.⁶⁰

Alguns pontos desta reelaboração são dignos de nota. Os *Setenta* traduzem “os filhos dos deuses” por “filhos *de Deus* [*hyioi tou theou*]”. Alguns manuscritos gregos, como o códice Alexandrino, traduzem por “mensageiros [*hoi aggeloi*]”, leitura seguida por Filon de Alexandria, por Flávio Josefo e pelo apócrifo 1 Henoc grego (6:2: “os mensageiros, os filhos do céu...”). Áquila traduziu por “filhos dos deuses [*hoi hyioi tōn theōn*]”, ou seja, “deuses”. Parece que os tradutores não colocam agora estas personagens directamente na esfera divina. Atribuem-lhes função ‘intermédia’, sem a precisarem ulteriormente: descendem de Deus sem serem totalmente divinos e pertencem ao mundo mas não completamente. Os “filhos de Deus” (como os “anjos” da variante) não são julgados positivamente: o contexto projecta luz negativa no resultado da sua “escolha de mulheres”.

59 Doedens 2013, 100-13.

60 Gn 6:1-4 (LXX): ¹Καὶ ἐγένετο ἡνίκα ἤρξαντο οἱ ἄνθρωποι πολλοὶ γίνεσθαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ θυγατέρες ἐγενήθησαν αὐτοῖς. ²Ἰδόντες δὲ οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων ὅτι καλαὶ εἰσιν, ἔλαβον ἑαυτοῖς γυναῖκας ἀπὸ πασῶν, ὧν ἐξελέξαντο. ³καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός Οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας, ἔσονται δὲ αἱ ἡμέραι αὐτῶν ἑκατὸν εἴκοσι ἔτη. ⁴οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις καὶ μετ' ἐκεῖνο, ὡς ἂν εἰσπορευόντο οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγενῶσαν ἑαυτοῖς ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος, οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί.

De qualquer modo, a tradução grega do versículo 3 já não fala de uma intervenção de Deus extensiva a toda humanidade (como se diz no texto hebraico: *'ādām*) mas só de “estes homens”, os da presente geração (mítica), ‘contemporâneos’ de Noé. “Estes homens” não parecem ser os “filhos de Deus” (do versículo 2 dos *Setenta*). Mas a sequência narrativa liga-os estreitamente entre si e confere às palavras de Deus significação punitiva: o “espírito” de Deus não deve “permanecer” para sempre “nestes homens, *porque* eles são *carnes*”. A clara relação causal e o plural “carnes” (cada um é carne?) dão à afirmação divina tom negativo, também porque o “espírito” de Deus já não é entendido como o que torna possível a vida, mas como uma substância dada ao ser humano, que agora fica privado dela. Por isso, o limite dos 120 anos designa agora um período cronológico preciso, concedido à geração de Noé, podendo aludir à eventualidade de conversão, para evitar o castigo do dilúvio iminente (que aparece nos versículos seguintes).

Nesta releitura dos *Setenta*, tanto os *n^ofilim* como os *gibbôrîm* são traduzidos no versículo 4 com a mesma palavra “gigantes”. Como entender esta identificação? – Com a ajuda da ampla ressonância que a representação dos *gigantes* assumiu na mitologia grega (ver acima). De facto, na tradição clássica, os “gigantes” – que não são os Titãs da primeira geração de deuses,⁶¹ Titãs considerados seres divinos, nascidos da união natural do Céu com a Terra (Urano e Gaia), “filhos cheios de orgulho” (que incluem os Titãs, os Ciclopes e os “Cem braços”⁶² – surgem da Terra-Gaia. Rebelam-se e lutam contra Zeus e “os filhos de Cronos”,⁶³ sendo também chamados Titãs! São vencidos e subjugados por ele na luta *gigantesca*, conhecida precisamente como gigantomaquia.⁶⁴ Porque aí são concebidos como seres dotados de força sobre-humana sem serem propriamente divinos, os “gigantes” são comparáveis aos seres nascidos da união descrita em Gn 6:1-4, cujas consequências, segundo o que diz o versículo 3 dos *Setenta*, recaem directamente sobre os humanos em forma de castigo:⁶⁵ mais, o facto de este versículo pôr Deus a julgar os humanos daquela geração (de Noé!) facilita a compreensão dos “gigantes” como produto da união dos filhos de Deus com as filhas dos homens. Por isso, os humanos, como os gigantes, deveriam ser aniquilados, justificando assim melhor o dilúvio como punição divina. E vice-versa, os próprios gigantes, por serem equiparados aos humanos, aparecem como aqueles que deveriam ser destruídos pelo dilúvio. De facto, é essa a linha que a meditação *midráshica* bíblica e extrabíblica – contemporânea à tradução dos *Setenta* – seguirá: ao evocar o dilúvio no séc. I a.C., diz terem “perecido” não tanto os humanos mas antes os “gigantes soberbos” (Sab 14:6) “pela sua falta de sabedoria, pela sua loucura”, eles, “os renomados gigantes da antiguidade” (Ba 3:26-28); “a Ira não perdoou aos antigos gigantes, que se tinham rebelado, seguros da sua força” (Si 16:7); “Tu destruístes os

61 Hes. *Th.* versos 425-26.

62 Hes. *Th.* versos 139-53 e 207-10. Na *Odisseia* (8.205-6), diz o “herói” Alcínoo que “os deuses... são parentes nossos, como são os Ciclopes e os selvagens Gigantes”. Ver ainda *Od.* 8.303.

63 Hes. *Th.* versos 630, 643-48.

64 Hes. *Th.* 617-735, especialmente 630-32 e 645-49, 667, 674-76.

65 Em Jdt 16:6, os “filhos dos Titãs” são postos em paralelo com “altivos gigantes” (adjectivação que serve a Hesíodo para qualificar “os Titãs altivos”: Hes. *Th.* 631).

homens pelas suas más acções no passado, entre eles, gigantes que confiavam na sua própria força e autoconfiança, sobre os quais trouxeste um dilúvio desmedido” (apócrifo 3 Mac 2:4). Portanto, na releitura dos *Setenta* os gigantes de Gn 6,4 são homens julgados de modo análogo a como são julgados os gigantes na mitologia grega, julgamento que ajuda a compreender as palavras de Deus no pensamento dos *Setenta*: “O meu espírito não permanecerá nestes homens para sempre, por eles serem carnes.”

Resumindo esta releitura de Gn 6:1-4, podemos dizer que, enquanto o texto hebraico ainda não faz nenhuma alusão a uma queda dos “filhos dos deuses” nem a uma sua punição...; enquanto o hebraico descreve uma cosmogonia em que Deus concretiza um ponto do faseado processo de criação, onde entra uma transgressão mítica cometida na união sexual de seres divinos com humanos (‘excesso’ corrigido por Deus criador que limita e fixa a duração da vida humana na sua finitude)...; enquanto o hebraico não supõe a revolta dos *gigantes* nem a sua queda..., a versão dos *Setenta* reinterpreta o seu sentido original, a começar pela união dos “filhos dos deuses” com mulheres. Não a vê como culpa moral em si, mas como tendo consequências negativas no resultado, isto é, nos humanos, que são vistos como gigantes, dotados de força excessiva que leva à rebelião. Então, agora a correcção de Deus que limita a idade humana é entendida como castigo materializado no dilúvio: a ligação do dilúvio à narração anterior é, de facto, reforçada pela partícula de ligação *δέ* de Gn 6:5, que neste caso se pode traduzir por “e” ou “então”: “Vendo então o Senhor Deus que as maldades dos homens se multiplicavam sobre a terra e que tudo o que concebia no seu coração era posto cuidadosamente na maldade todos os dias...”⁶⁶

5.2 No apócrifo 1.º Livro de Henoc

Outra reinterpretação de Gn 6:1-4, numa paráfrase ampliada em forma de *midráš*, do séc. II a.C., encontra-se na literatura apócrifa intertestamentária, no 1.º Livro de Henoc 6:1-7:6:⁶⁷

Naqueles dias, quando os filhos do homem se tinham multiplicado, tinham-lhes nascido belas e lindas filhas. E os anjos, os filhos do céu, viram-nas e desejaram-nas. E disseram uns aos outros: “Vamos, escolhamos para nós esposas de entre as filhas do homem e geremos filhos para nós.” E Semeyaz, líder deles, disse-lhes: “Temo que talvez vós não estejais de acordo em que esta acção seja feita e que só eu seja responsabilizado por este grande pecado.” Mas eles responderam-lhe todos: “Juremos todos e vinculemo-nos entre nós por uma maldição para não abandonarmos esta sugestão mas para levarmos a cabo a acção.” Então todos juraram juntos e vincularam-se mutuamente pela maldição. Eram ao todo duzentos... Tomaram esposas para si próprios; e cada um (respectivamente) escolheu uma mulher para si e começaram a unir-se a elas... E as mulheres engravidaram e deram à luz grandes gigantes, cuja altura era de trezentos côvados [150m]. Estes (gigantes) consumiam a produção de todo o povo, até que o povo detestou alimentá-los. Então os gigantes viraram-se contra o povo para o comer. E começaram a pecar contra os pássaros, os

66 Este tema deve muito ao estudo de Prato 2013, 174-78. Cf. Hendel 1987b.

67 Para este tema é incontornável o estudo de Mathias Delcor (1976).

linhagem, o transformou em seres de face humana. Mas também esta raça se tornou violenta, ávida dos horrores da carnificina e desprezou os Deuses.⁷¹

Esta subversão é cercada pela acção de Júpiter, “Pai onipotente”, repondo a ordem cósmica.

Na reinterpretação apócrifa dos *anjos* como *caídos* ouve-se um eco do poema de Isaías sobre a queda do céu do “Luzeiro, filho da Aurora”, alusão ao opressor rei da Babilónia (Is 14:12-20). O desenvolvimento do tema na literatura apócrifa judaica evoca também o intrincado texto de Ezequiel 32:20-32 que, embora se pareça à do citado texto das *Metamorfofes*, evoca a linguagem de Gn 6:1-4. Descrevendo graficamente uma sátira contra o faraó e seus aliados, punidos pela sua *hybris* como o rei da Babilónia em Is 14, reduzidos à impotência e atirados do seu poder político absoluto e arbitrário para o *šeol*, o texto hebraico diz que eles “*não* jazem com os *heróis caídos de entre os incircuncisos* [gibbôrîm nofêlîm (ou nefilîm) me’arelîm], os que desceram ao mundo subterrâneo [šêôl] com as suas armas de guerra, aos quais se lhes pôs a espada debaixo da cabeça e os escudos sobre os ossos”. Os *Setenta* traduziram: “jazem com os *gigantes caídos desde a antiguidade* [lendo me’ôlam em vez de me’arelîm no hebraico], os que desceram ao Hades...”. Suprimiram o “*não*” do texto hebraico, interpretando os *gibborîm* como *gigantes caídos*, à luz do conhecido motivo mítico dos mais recentes Titãs gregos orgulhosos, esmagados em combate pelos “filhos de Cronos” e precipitados no Tártaro e “lá escondidos pelo querer de Zeus”.⁷² Supuseram nos aliados do faraó uma vaga alusão aos *nefilîm* de Gn 6:4, que interpretaram no sentido de “caídos”, com punição no mundo inferior, aos quais não faz alusão o texto hebraico (que faz antes alusão a valentes guerreiros mortos em combate, *heróis* mas não gigantes, e tratados com honras no *šeol*). O autor do texto de 1 Henoc, fazendo hermenêutica de Gn 6:1-4, nivelou de forma sincretista os “gigantes” do texto canónico com os Titãs de Hesíodo, com o Ciclope de Homero⁷³ e com outras concepções mitológicas que corriam no mundo grego desde Hesíodo.⁷⁴

O trecho citado e os fragmentos aramaicos do 1.º livro de Henoc (da 4.ª gruta de Qumrán) são testemunho da frequente tradição literária no judaísmo de então, que imaginava miticamente a união de seres superiores, chamados de diferentes maneiras (“vigilantes”, “anjos”, “filhos dos grandes”...) com “filhas dos homens”. E aqui, sim, esta união, com laivos característicos dos mitos *de queda* – querendo contribuir para a explicação do mal moral no mundo –, é interpretada como pecado, diferentemente de como aparece no texto bíblico hebraico, que, funcionando segundo a lógica dos mitos *de origem*, quer dar sentido superior à contingência do ser humano.⁷⁵

71 “...Adfectasse regnum caeleste gigantas / atlaque congestos strucisse ad sidera montis. / Tum pater omnipotens misso perfregit Olympum / fulmine et excussit subiectae Pelion Ossae. / Obrupta mole sua cum corpora dira iacerent, / perfusam multo natorum sanguine Terram immaduisse ferunt calidumque animasse cruorem / et, ne nulla suae stirpis monumenta manerent, / in faciem uertisse hominum; sed et illa propago / contemptrix superum saevaeque audissima caedis / et violenta fuit” Ov. *Met.* 1.151-61 (Trans. Dias 2008, 1:29); ver Hes. *Th.* 617-735. Corresponde à narração de *Od.* 11.307-20.

72 Hes. *Th.* 617-735. Cf. *Il.* 14.278-79. Ver acima.

73 *Od.* 9. 288-344.

74 Hes. *Th.* 140-210.

75 Para a diferenciação de “mitos de origem” dos “mitos de queda”, cf. Prato 1994, 5-11.

Conclusão

A nossa interpretação do relato hebraico de Gn 6:1-4, assumido na sua actual configuração, sem alterações, enquadrado numa perspectiva histórico-religiosa e cultural mais ampla que cobre toda a história primordial de Gn 1-11, manifesta a coerência interna do próprio tecido. A análise literária foi-nos deixando a impressão de que qualquer entendimento desta breve narração sem a contextualizar apropriadamente no seu ambiente terá muita dificuldade em tirar sentido dela e granjeará perguntas de difícil resposta: compreende-se bem e sem estranheza quando lida à luz do seu fundo mítico no antigo Próximo Oriente – mais concentrado ou mais reconhecível na mitologia grega. Está composta com essa linguagem mítica, no mesmo contexto das origens, com os mesmos motivos temáticos, com estrutura e personagens análogas... É um fragmento mítico ou um pequeno mito de origem completo e acabado, onde se podem distinguir claramente dois pontos da tríplice estrutura dos mitos de origem que queriam sublimar realidades positivas e penosas: uma *transgressão* e uma *sanção*. O contexto paralelo – do qual só apresentámos uma parcela – presta ao texto a iluminação hermenêutica requerida.

Que queria dizer o que está narrado? Qual a sua verdade ao nível do texto hebraico?

Não trata do amor e da união sexual entre deuses e humanos, nem quer explicar a origem de gigantes e de heróis ou de personagens excepcionais e famosas. Nem descreve a força avassaladora da paixão humana que leva a gente a ultrapassar os limites estabelecidos. Narra antes as origens de aspectos fundantes da vida humana. Mas, desse modo, pelo recurso a figuras e concepções míticas, reflecte narrativamente sobre o presente do ser humano, interpretando-o e sublimando os seus limites. Usando a fecunda matriz literária do *mito de origem*, remonta às origens absolutas de tudo pondo lá Deus a ordenar a condição limitada e a finitude radical da vida humana. Assim compreende-as em profundidade: vê-as como definidas/criadas por Deus, evitando uma concepção fatalista da vida. A criação aparece aqui em forma de *redimensionamento* de uma ‘ultrapassagem’ inadmissível, cometida pela mítica promiscuidade sexual de seres divinos com humanos. Queria delimitar a transcendência na sua diferença irreduzível relativamente à imanência. Deus é posto a recusar a pretensa união do divino com o humano – expresso na simbólica positiva da linguagem sexual com que o mito se exprime –, não por ser má mas por ser impossível: “O meu espírito não permanecerá para sempre no ser humano, até porque ele é carne”. Esta distinção, que é uma preocupação antropológica e teológica de outras narrativas de criação (“sereis como deuses” – diz a serpente ao casal que está a ser criado: Gn 3:1-6; “edifiquemos... uma torre com a cúspide no céu” – dizem os construtores da torre de Babel: Gn 11:4), é vincada particularmente em Gn 6:1-4: o ser humano não é nem pode ser deus, imortal; é *carne*, está marcado essencialmente pela contingência. Homero não poderia estar mais de acordo: “Curta é a tua vida, sem duração!” – diz a deusa Tétis ao filho Aquiles, o herói da guerra de Tróia, gerado da

união com um mortal;⁷⁶ o que a vida dá a morte o tira. Assim era, antes da perspectiva oferecida por Jesus de Nazaré.

Ao trazer para a narração “os gigantes” semidivinos – que evocam a superação dos limites humanos – o narrador apontava para as funções atribuídas miticamente aos paralelos semideuses mesopotâmicos e gregos, benfeitores da humanidade em fase de criação. Porque “os gigantes” eram um motivo que fazia pensar na ultrapassagem dos limites humanos, o narrador, ao identificá-los com “os heróis... *homens* de renome”, sugere que são personagens que excedem as capacidades normais do ser humano e que se deveriam ver como mediadores favoráveis aos humanos.

A mensagem de Gn 6:1-4 ganha intensidade ao lermos o relato ligado – quase como prelúdio, transição ou ponte – à seguinte história mítica do dilúvio (a partir de Gn 6:5), também através do motivo do superpovoamento da terra. De facto, o relato do dilúvio dá seguimento à intenção de Gn 6:1-4, de configurar a vida humana, fazendo-a corresponder à situação histórica conhecida do narrador, que aparece criada por Deus depois da cessação do dilúvio (Gn 8:15-9:17). Os dois mitos fecundam-se mutuamente, tendo ambos como principal finalidade dar sentido último à mortalidade do ser humano, meditando-a diante de Deus e destituindo-a assim da nota de trágico. A morte aparece em ambos como redimensionamento divino, para ‘explicar’ o seu carácter penoso. E então (por meio da linguagem simbólica e não da linguagem abstracta, factual!) o mito arranjou algo que devesse ser redimensionado: a corrupção, as violências, o “comportamento viciado” de “toda a carne sobre a terra” (segundo Gn 6:5-12) e a ruptura insustentável do equilíbrio na ordem divina estabelecida, nomeadamente nas relações do mundo celeste com o mundo terrestre (segundo Gn 6:1-4). Assim Deus aparecia ao leitor, não como *causa eficiente* e directa da morte (Aquele que estaria no seu *começo*), mas como sua *origem*, Aquele que *dá sentido* às limitações humanas, Aquele em quem se compreende que o ser humano só pode ser o que é: mortal e limitado.

REFERÊNCIAS

- Arnaud, Daniel. 1985-87. *Recherches au pays d'Aštata, Emar*. Vol. 6, tomos 1-4. Paris: Editions Recherche sur les civilisations.
- Batto, Bernard F. *Slaying the Dragon*. Louisville: John Knox Press.
- Bento XVI. 2010. *Exortação Apostólica pós sinodal VERBUM DOMINI do santo padre Bento XVI ao Episcopado, ao Clero, às Pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre a palavra de Deus na vida e na missão da Igreja*. Prior Velho: Paulinas/Secretariado Geral do Episcopado.
- Blenkinsopp, Joseph. 1992. *The Pentateuch*. London: SCM Press.
- Bottéro, Jean. 1994. *Babylone et la Bible*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bührer, Walter C. 2011. "Göttersöhne und Menschentöchter: Gen 6,1-4 als innerbiblische Schriftauslegung." *ZAW* 123 (4):495-515.
- Carreira, José Nunes. 2009. *Mitos e lendas Hititas*. Lisboa: Colibri.
- Charlesworth, James, ed. 1983. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1, *Apocalyptic Literature and Testaments*. Garden City: Doubleday.
- Clines, David. 1979. "The Significance of the 'Sons of God' Episode (Genesis 6,1-4) in the Context of the 'Primeval History' (Genesis 1-11)." *JSOT* 13:33-46.
- Cunchillos, Jesús-Luis. 1976. *Cuando los ángeles eran dioses*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- . 1994. "Religión cananea y religión hebrea en la Biblia." *Estudios bíblicos* 52:219-28.
- Dias, Domingos Lucas, trans. Ovídio. *Metamorfoses*. 2 vols. Lisboa: Nova Vega.
- Delcor, Mathias. 1976. "Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive. Histoire des Traditions." *RHR* 190:3-53.
- . 1987. "La caduta degli angeli e l'origine dei giganti nell'apocalisse giudaica. Storia delle tradizioni." In *Studi sull'apocalittica*, ed. M. Delcor, 81-132. Brescia: Paideia.
- Doedens, Jacob J. T. 2013. *The Sons of God in Genesis 6:1-4*. Kampen: Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken.
- . 2019. *The Sons of God in Genesis 6:1-4. Analysis and History of Exegesis*. Leiden: Brill.
- Gonçalves, Francolino J. 1998. "Antigo Testamento e direitos humanos." *Cadernos ISTA* 6:33-52.
- Hanson, Paul D. 1977. "Rebellion in Heaven, Azazel and euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11." *JBL* 96:195-233.
- Hartman, Thomas. 1972. "Some Thoughts on the Sumerian King List and Genesis 5 and 11B." *JBL* 91(1):25-32.
- Hendel, Ron S. 1987a. "When the Sons of God Consorted with the Daughters of Men." *BRev* 3 (2):8-13, 37.
- . 1987b. "Of Demigods and the Deluge: Towards an Interpretation of Genesis 6:1-4." *JBL* 106:13-26.
- . 2004. "The Nephilim Were on Earth: Genesis 6:1-4 and its Ancient Near Eastern Context." In *The Fall of the Angels*, eds. C. Auffarth et L. T. Stuckenbruck, 11-34. Leiden: Brill.
- Hess, Richard. (1989) 1994. "The Genealogies of Genesis 1-11 and Comparative Literature." *Studied Inscriptions From Before the Flood*. Vol. 1, *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, eds. R. S. Hess et D. T. Tsumura, 58-72. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Kerényi, Karl. 1978. *Gli Dei e gli Eroi della Grecia*. 2 Vols. Milano: Argomenti.
- Kiefer, Jörn. 2018. *Gut und Böse. Die Anfangslektionen der Hebräischen*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kilmer, Anne Draffkorn. 1985. "The Mesopotamian Counterparts of the Biblical Nephilim." In *Perspectives on Languages and Text: Essays and Poems in Honour of Francis J. Andersen's Sixtieth Birthday, July 28*, eds. E. Conrad et E. Newing, 39-43. Winona Lake: Eisenbaums.
- Klein, Jacob. 1990. "The 'Bane' of Humanity: A Lifespan of One Hundred Twenty Years." *Acta Sumerologica* 12:57-70.
- Knibb, Michael, ed. 1978. *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea fragments*. 2 Vols. Oxford: Clarendon Press.

- Kuhr, Amelie. 1987. "Berossus' Babyloniaka and Seleucid Rule in Babylonia." In *Hellenism in the East. The Interaction of Greek and non-Greek Civilization from Syria to Central Asia after Alexander*, eds. A. Kuhrt et S. Sherwin-White, 32-56. London: Duckworth.
- Lambert, Wilfred. G., et Alan. R. Millard, ed. (1969) 1999. *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- L'Heureux, Conrad. 1974. "The Ugaritic and Biblical Rephaim." *HTR* 67:265-74.
- Marrs, Rick. 1980. "The Sons of God (Genesis 6:1-4)." *Restoration Quarterly* 23:218-24.
- Lourenço, Frederico, trans. 2003. Homero. *Odisseia*. Lisboa: Cotovia.
- . trans. 2005. Homero. *Iliada*. Lisboa: Cotovia.
- Mazon, Paul, ed. et trans. 1993. Hésiode. *Théogonie - Les Travaux et les Jours - Le bouclier*. Paris: PUF.
- McManus, Scott. 2011. *Understanding the Genesis 6 Pericope as Typology to Biblical Witness and Its Interrelationship to Covenant Obedience*. Charlotte: Reformed Theological Seminary. MA Dissertation.
- Milik, Józef Tadeusz, et Matthew Black, eds. 1976. *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of the Qumrân Cave 4*. Oxford: Clarendon.
- Nickelsburg, George W. E. 1977. "Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6-11." *JBL* 96:383-405.
- Oden, Robert. 1978. "Philo of Byblos and Hellenistic Historiography." *Palestine Exploration Quarterly* 110:115-26.
- Petersen, David. 1979. "Genesis 6,1-4. Yahweh and the Organization of the Cosmos." *JSOT* 13:47-64.
- Pettinato, Giovanni, trans. *La saga di Gilgamesh*. Milano: Rusconi.
- , ed. 2003. *I re di Sumer I. Iscrizioni reali presargoniche della Mesopotamia*. Brescia: Paideia.
- Pikaza, Xabier. 1993. *Antropologia bíblica*. Salamanca: Sígueme.
- Prato, Gian Luigi. 1994. "Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminile nella loro evoluzione interpretativa." *RStB* 6:5-11.
- . 2013. *Gli inizi e la storia*. Roma: Carocci.
- Ramos, José Augusto. 1997. "Mitos das origens no Próximo Oriente Antigo." In *As Origens da Vida, Diálogo entre Ciência e Teologia*, org. Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 65-97. Lisboa: Rei dos Livros.
- . 1999. "O tempo antes do tempo." *Cadmo* 8/9:49-68.
- . 2014. "Vaz, Armindo dos Santos. *Palavra viva, Escritura poderosa: a Bíblia e as suas linguagens*. Lisboa: Universidade Católica Editora." *Didaskalia* 44 (2):237-44.
- Rogerson, John William. 1994. *Genesis 1-11*. Sheffield Academic Press.
- Romagnoli, Ettore, trans. 1929. Esiodo. *Catalogo delle donne*. Bologna: Zanichelli.
- Roux, George. 1995. *La Mésopotamie*. Paris: Seuil.
- Seters, John van. 1988. "The Primeval Histories of Greece and Israel Compared." *ZAW* 100:1-22.
- Siqueira, Reinaldo W. 2005. "Les 'fils de Dieu' dans Genèse 6:1-4." *Kerygma* 1 (2):48-57.
- Sirinelli, Jean, et Edouard des Places, ed. et trans. 1974. Eusèbe de Césarée. *La Préparation Évangélique*. Paris: Cerf.
- Troiani, Lucio. 1974. *L'opera storiografica di Filone da Byblos*. Pisa: Libreria Goliardica.
- Vaz, Armindo dos Santos. 2011. *Em vez de história de Adão e Eva: O sentido último da vida projectado nas origens*. Marco de Canaveses: Edições Carmelo.
- . 2013. *Palavra viva, Escritura poderosa: A Bíblia e as suas linguagens*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- . 2019. *Criação divina sem pecado humano*. Prior Velho: Paulinas.
- Xella, Paolo. 1973. *Il mito di šhr e šlm. Saggio sulla mitologia ugaritica*. Roma: Istituto degli Studi sul Vicino Oriente.
- West, Martin Litchfield. 1985. *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure and Origins*. Oxford: Clarendon Press.
- Westermann, Claus. 1984. *Genesis 1-11: A Commentary*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.



A carreira do Professor José Augusto Ramos marcou, na paisagem académica do nosso país e da lusofonia, o panorama da História da Antiguidade e dos Estudos Bíblicos, assim como várias gerações de historiadores, tradutores, investigadores, professores, pensadores e leitores. Com ele, aprendemos a pensar, a traduzir, a historiar. Estes dois volumes recolhem textos dos seus amigos, colegas, discípulos e alunos, em tributo à generosidade e influência de um Mestre, e guardam a memória institucional de um percurso de uma importância única para a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e para os esforços multisseculares de tradução da Bíblia na nossa língua.

Imagens de capa e contracapa:
Almada Negreiros, *Expulsão do Paraíso*, 1961
Gravuras Incisas da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Fotografia por: Amílcar Guerra