

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

KELLY THAYSY CABRAL LOPES

O arquétipo da serpente nos textos semíticos: a inteligência interpretativa no
contexto histórico-social egípcio, mesopotâmico e hebraico

JOÃO PESSOA

2015

KELLY THAYSY CABRAL LOPES

O arquétipo da serpente nos textos semíticos: a inteligência interpretativa no contexto histórico-social egípcio, mesopotâmico e hebraico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências das Religiões.

Orientador: Profº Drº Fabrício Possebon

João Pessoa

2015

KELLY THAYSY CABRAL LOPES

O arquétipo da serpente nos textos semíticos: a inteligência interpretativa no contexto histórico-social egípcio, mesopotâmico e hebraico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciências das Religiões, pela Comissão Julgadora composta pelos membros:

COMISSÃO JULGADORA

Profº Drº Fabrício Possebon - Presidente
(UFPB)

Prof Dr.
Departamento de Ciências das Religiões (UFPB)

Prof. Dr.
Departamento de

João Pessoa

2015

Dedico este trabalho para o meu grande amor, o meu avô Luiz Fernandes Lopes, a pessoa mais serena, honesta e boa que conheço. Sua incapacidade para a agressão me motiva a buscar ser alguém melhor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Absolut pela oportunidade de viver e concluir esse sonho.

Agradeço aos meus pais pelo carinho, abraço e atenção em toda a minha trajetória.

Agradeço aos meus avós por apoiar e acreditar em cada escolha minha.

Agradeço a minha irmã, minha linda flor, por existir e dedicar seu tão amoroso carinho a mim e a todos.

Agradeço aos amigos que torceram, rezaram, oraram, dedicaram preces, passes, para que eu chegasse ao fim.

Agradeço ao meu orientador Dr. Fabrício Possebon pelos seis anos de acompanhamento. Aprendi com o seu falar e o silenciar. As oportunidades oferecidas a mim foram sem dúvidas essenciais para a minha vida profissional e pessoal, nunca conseguirei expressar a minha gratidão!

Agradeço a minha co-orientadora Dr^a Suelma Moraes pela sua sensibilidade que me fez querer sua presença direta ou indiretamente nas linhas deste trabalho.

Agradeço a UFPB pela oportunidade do curso de Ciências das Religiões e todos os projetos em que tive a oportunidade de participar.

Agradeço a Capes pelo apoio financeiro tão importante para a conclusão deste projeto.

Enfim, a todos que contribuíram de alguma forma, os impulsos negativos também foram responsáveis para que este momento ocorresse.

Eu dormia,
mas meu coração velava
e ouvi o meu amado que batia:
“Abre, minha irmã, minha amada,
pomba minha sem defeito!
Tenho a cabeça molhada,
meus cabelos gotejam orvalho!”

Já despi a túnica,
e vou vesti-la de novo?
Já lavei meus pés,
e os sujarei de novo?
Meu amado põe a mão
pela fenda da porta:
as entranhas me estremecem,
minha alma, ouvindo-o, se esvai.
Ponho-me de pé
para abrir ao meu amado:
minhas mãos gotejam mirra,
meus dedos são mirra escorrendo
na maçaneta da fechadura.

Abro ao meu amado,
mas o meu amado se foi...
Procuro-o e não o encontro.
Chamo-o e não me responde...
Encontraram-me os guardas
que rondavam a cidade.

Bateram-me, feriram-me,
tomaram-me o manto
as sentinelas das muralhas!

Filhas de Jerusalém,
eu vos conjuro:
se encontrardes o meu amado,
que lhe direis?... **Dizei**
que estou doente de amor!

(Cântico 5, 2-8, Sexto Poema, Bíblia de Jerusalém)

O arquétipo da serpente nos textos semíticos: a inteligência interpretativa no contexto histórico-social egípcio, mesopotâmico e hebraico

RESUMO

Reconhecemos nas tradições antigas a origem das narrativas míticas. Neste período a relação com o sagrado estava intrinsecamente presente no cotidiano, não havia distinção entre o sagrado e o profano, pois suas atividades se condicionavam ao divino de tal modo que nos primórdios a relação da criação das plantas, tudo o que surgia da terra para a sobrevivência era representada pela Mãe quando a associavam ao poder fecundante. Deste modo encontramos a Mãe como representação divina, assim como também há uma identificação dos animais quando são reverenciados pela sua força e também quando são o alimento. O seu sacrifício indicava uma sacralidade e este episódio se dava ritualmente. Nosso objetivo foi analisar a serpente mítica em quatro textos semíticos: o hino a Ptah, a Epopeia de Gilgamesh, o Enuma Elish e o Mito hebraico da criação. Portanto contextualizamos historicamente as tradições semitas, especificamente o Egito, a Mesopotâmia (Suméria, Babilônia) e Israel. Por sequência pesquisamos a serpente mítica nestas tradições e por fim descobrimos o arquétipo da serpente nas tradições que destacamos. Os mitos de origem nos dão respaldo para compreensão arquetípica da serpente, pois vemos que a sua representação simbólica indica as polaridades assim como uma jornada cíclica. Para tanto aplicamos a instrumentação analítica junguiana quando desenvolve o conceito de arquétipo, principalmente na obra: “Os arquétipos e o inconsciente coletivo”. Metodologicamente utilizamos da hermenêutica simbólica e comparada de Mircea Eliade principalmente em suas obras: “O sagrado e o profano” e “O mito do eterno retorno” e buscamos entrelaçar a visão indiciária conforme Carlo Ginsburg com a inteligência interpretativa da hermenêutica crítica, ou seja, através das pistas interpretamos os textos.

Palavras-chave: Sagrado; Mãe; Serpente; Deusa-Mãe; Vida.

ABSTRACT

The origin of mythic narrative is recognized in all ancient traditions. During this period its relationship with the sacred was intrinsically present in everyday acts, without any distinction between the sacred and the profane because their activities were conditioned with divine in such a way that in the early stages the relation of the cultivation of plants and everything that came from the ground, the earth for the survival, was a depiction, a portrayal of Mother when she was related to fertilizing strength. This way we find the Mother as a divine portrayal, the same way as there is also an identification of animals in such a way when they are food, nourishment. Their sacrifice indicated a sacral idea and that episode occurred in a ritual, ceremony. Our main objective was to analyse the mythic serpent in four semitic texts: the hymn to Ptah; The Gilgamesh epopee; The Elish enema and , The hebraic myth of creation. Therefore we historically contextualized the semitic traditions, especially the Egyptian, the Mesopotamia, (Sumerian, Babylon) and Israel. Consequently, we have also started a research on the mythic serpent on these traditions in evidence. The myths about the origin give us support to understand the serpent archetype, as we have seen that its symbolic representation indicates the polarities as well as a cyclical journey. To do so it was applied the yunguian analitic instrumentation when it develops the archetype concept, mainly in the title: "The archetypes and the collective unconsciousness." Methodologically, it was used the comparative and symbolic hermeneutics of Mircea Eliade, mainly in its titles "The sacred and the profane" and "The myth of the eternal return", as well as an effort to interlace the vision that leads, indicates according to Carlo Ginsburg in the interpretative understanding of critique hermeneutics, in other words, throughout the clues found in the texts.

Key-words: Sacred; Mother; Serpent; Goddess-mother; Life.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Espiral da vida.....	16
Figura 2 - Caverna de Lascaux.....	18
Figura 3 – Caverna de Altamira.....	19
Figura 4 - A representação da tríade divina.....	60
Figura 5 - Representação do Ouroboros.....	62
Figura 6 - Deus Ré.....	63
Figura 7 - Ilustração referente à água como base para a ligação entre o Céu e a Terra.....	67
Figura 8 - Ilustração da serpente <i>ouroboros</i> em movimento contendo em si o poder da água.....	70
Figura 9 - Mapa para mostrar a proximidade local entre Mênfis e Heliópolis...	79
Figura 10 - Arte com areia reproduzida pelo artista Silva D'Areia.....	88

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I: AS ORIGENS DAS TRADIÇÕES SEMITAS	18
1 Paralelismos simbólicos sobre a origem	18
2 O contexto egípcio do Paleolítico até o fim do Pré-dinástico: uma construção sócio-histórica	30
2.1 O Egito Pré-dinástico	37
3 A Mesopotâmia: construção sócio-histórica da Suméria e Babilônia	40
3.1 A Suméria	40
3.2 A Babilônia	46
4 O contexto sócio-histórico da Tradição hebraica	52
CAPÍTULO II: A SERPENTE NAS TRADIÇÕES SEMITAS	58
2 A serpente mítica no Egito	58
3 A serpente mítica na Mesopotâmia	64
4 A serpente mítica na Tradição hebraica	74
CAPÍTULO III: A SERPENTE NOS TEXTOS SEMÍTICOS	79
1 Hino a Ptah	79
2 A serpente na Epopeia de Gilgamesh	84
3 A serpente no Enuma Elish	91
4 A serpente no Mito hebraico da criação	97
5 O arquétipo da serpente, paralelismos mitológicos	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS	113

INTRODUÇÃO

O Mito é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mito brilhante e mudo –
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo.

Este, que aqui aportou,
Foi por não ser existindo.
Sem existir nos bastou.
Por não ter vindo foi vindo
E nos criou
[...]

(Fernando Pessoa na Obra poética I, Mensagem. Ulisses)

Esta pesquisa surgiu quando no primeiro semestre da graduação em Ciências das Religiões tivemos a oportunidade de conhecer disciplinas relacionadas ao antigo Oriente, em que percebemos um mundo de significados em integração a uma força que ultrapassa uma descrição, se compondo no tempo sem diferença de sentido entre o passado e o presente. Percebemos que essa experiência acompanha o ser humano desde os tempos mais remotos refletindo-se nas vivências atuais, que se realizam individual e comunitariamente, tratando-se das diversas experiências com o sagrado que se expressam a favor das mais distintas formas e necessidades espaço-temporais. Trata-se do vínculo com a necessidade humana nas suas buscas para além do sentido que o direcionam nas múltiplas faces de resignificação que lhes são inerentes da procura pela existência, ou melhor, pela carência de estar vivos, assim como nos adverte Campbell:

Dizem que o que todos procuramos é um sentido para a vida. Não penso que seja assim. Penso que o que estamos procurando é uma experiência de estar vivos, de modo que nossas experiências de vida, no plano puramente físico, tenham ressonância no interior do nosso ser e da nossa realidade mais íntimos, de modo que realmente sintamos o enlevo de estar vivos (1993, p.38)

Objetivamos nesse estudo analisar a serpente mítica nos quatro textos semíticos sobre os quais apreciaremos sob uma perspectiva mítica. Indicaremos uma sucinta contextualização histórico-social das tradições Semitas, contudo, faremos um recorte do Paleolítico superior, pois neste período encontramos

manifestações significativas do sagrado e representações simbólicas que se revelam nestas tradições.

Para tanto, utilizamos da hermenêutica simbólica e comparada de Mircea Eliade principalmente em suas obras: “O sagrado e o profano” e “O mito do eterno retorno”. Neste sentido segundo Eliade (2002, p. 63) “os mitos servem como modelos para cerimônias de ritualização periódica dos significativos acontecimentos ocorridos no princípio dos tempos”. Encontramos respaldo para entender as polaridades da serpente nas tradições semitas e a dinâmica do processo cíclico presente em todas as culturas: o nascer-morrer-renascer, ou seja, a busca contínua pela vida – pela imortalidade. Entendemos que esse mito do eterno retorno trata de uma experiência vital que o ser humano experimenta em todos os tempos, inclusive nas sociedades atuais tidas como modernas. Para Eliade o Sagrado manifesta-se em todos os tempos e lugares, coisas ou pessoas, o que ele chama de hierofania como vemos abaixo.

Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 1986 p. 13).

Ressaltamos que o que norteou nosso trabalho tem como base o mito primordial que remete a uma dinâmica contínua, tratando-se de uma experiência sempre reversível, ou seja, que é recuperável e não pode ser destruída, veremos que esse processo cíclico esteve presente na serpente semítica e nela entendemos o sentido original da criação, pois remete a uma experiência vital. Por conseguinte, a partir desta observação indicaremos os significados. O que ocorre com a serpente semítica na jornada entre os textos: a sua origem, a sua resignificação, o paralelismo e por fim o que revela como sendo o seu arquétipo.

Se a lua de fato serve para “medir” o tempo, se as fases da lua – muito antes do ano solar e de maneira muito mais concreta – revelavam a unidade do tempo (o mês), a lua revela, ao mesmo tempo, o “eterno retorno” (ELIADE, 1992, p. 78)

A demonstração sobre um ser divino feminino constitui um determinado universo simbólico que culmina em uma organização “social” específica quando

esta é comparada a uma sociedade patriarcal, e na construção sobre este espaço observamos a transição do divino feminino para o divino masculino e o espaço constituído por este. As associações nos textos se ampliarão ao ponto de percebermos se continuaremos a mencionar este divino nesta perspectiva fragmentada entre um divino feminino ou masculino.

Neste estudo, é primordial a utilização interpretativa dos símbolos, mitos e do sagrado de modo que o arquétipo da serpente, foco de nossa pesquisa indicará uma multiplicidade de interpretações simbólicas na experiência das relações míticas nos textos das tradições Semitas. Por conseguinte Renné Alleau (2001) no ensaio: “A ciências dos Símbolos” pensa: “Não existe nada tão próximo da linguagem dos símbolos como a linguagem da música”. As nuances e diversas faces dos significados revelam um ritmo de associação com o movimento da vida. A vida revela as nuances, os ritmos, os sons e o símbolo aquece nele mesmo a abertura harmônica das analogias. Assim pensamos esse breve panorama inicial: um horizonte análogo para o desenvolvimento específico de uma hermenêutica das narrativas.

Para uma melhor apreensão de nossa pesquisa, organizamos didaticamente esse trabalho em três capítulos. No primeiro abordamos o Paleolítico Superior no intuito de situar a base de origem da serpente por meio da classificação atribuída à Deusa mãe e, posteriormente, o desenvolvimento do contexto histórico-social das tradições semitas, são elas: Egito, Mesopotâmia (Suméria e Babilônia) e Israel. No Egito há uma caracterização do período Pré-dinástico. Quanto ao dinástico, posteriormente há utilização de mitos referentes às primeiras dinastias, contudo, alinharemos o que antes foi indicado. Na Mesopotâmia (Suméria e Babilônia), seguindo a perspectiva anterior, para melhor acomodação e conhecimento, utilizamos narrativas míticas em que elas identificam e incorporam o entendimento sobre a origem. E da tradição hebraica empregaremos os fatores históricos e a integração das narrativas bíblicas.

Utilizamos como referencial teórico, principalmente, ensaios de Pierre Lévêque em: *As primeiras civilizações da idade da Pedra aos povos Semitas e Animais Deuses e Homens o imaginário das primeiras Religiões*; Frederico Mella em: *O Egito dos Faraós* e Michael Roaf em: *Mesopotâmia e o antigo Médio*

Oriente (volume I e II). Evidenciamos Emanuel Bouzon que propõe uma estruturação das informações, já que buscamos conteúdos para o contexto histórico-social.

Já no segundo capítulo há uma observação das serpentes míticas e início de uma construção comparativa entre as narrativas míticas. Através de tais análises comparativas há possibilidades de inclusão referencial de alguns exemplos paralelos às tradições principais, contudo, será uma integração para enriquecimento da compreensão, por exemplo, quando citamos a tradição cristã para explicar a extensão da presença mítica da serpente, como veremos mais adiante.

Por sua vez, no terceiro capítulo realizamos a leitura dos textos narrativos, abordando o conceito de Arquétipo segundo Carl Gustav Jung e comunicamos o inconsciente também na perspectiva de Sigmund Freud. Neste espaço que indica a apropriação de uma perspectiva sobre o inconsciente e inconsciente coletivo, foi também o momento de intersecção do arquétipo da serpente.

Ainda como suporte teórico utilizamos Carl Gustav Jung e Erich Neumann em obras como: *Os arquétipos e o Inconsciente coletivo* e *A grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. O primeiro pela adequação do objetivo que é o entendimento do conceito e o segundo como apoio de desenvolvimento. Com o interesse de identificar o símbolo, contribuirá com esta pesquisa Mircea Eliade, principalmente com a obra: *Imagens e Símbolos*.

O pensamento simbólico não é domínio exclusivo da criança, do poeta ou do desequilibrado: ele é consubstancial ao ser humano: precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspetos da realidade — os mais profundos — que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos, os mitos, não são criações irresponsáveis da psiquê; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: pôr a nu as mais secretas modalidades do ser (ELIADE, 1991 p.13).

Neste momento formaremos o diálogo com a estrutura e desenvolvimento que tratará do arquétipo e símbolo da Serpente em relação com os textos sagrados. Os textos semíticos em análise são: *O hino a Ptah*, *A Epopeia de*

Gilgamesh, Enuma Elish e o *Mito hebraico da criação* no Gênesis. O objetivo de análise se dá a partir da imagem simbólica e mítica da Serpente, buscando o significado desta imagem no texto, o que ela representa para a narrativa procurando observar o processo de transculturação. Além disso, o paralelismo e ressignificação mítica indicará também o arquétipo.

Portanto complementando a metodologia comparativa de Mircea Eliade utilizaremos também da perspectiva aplicada como contribuição a todo o processo.

Devemos usar os métodos que melhor possibilitam responder a nossas perguntas sobre um determinado fenômeno [...] Essa subversão aceita o fato de que a experiência humana é marcada por incertezas e que nem sempre a ordem é estabelecida com facilidade. (KINCHELOE; BERRY, 2007, p. 18).

A pesquisa se configura como de natureza teórica, servindo de aporte para a análise dos textos sagrados nas tradições Semitas, visando estabelecer informações consistentes e sequentes ao amparo de um estudo relacional.

Quanto a sua abordagem, esta se define como qualitativa, empregando o valor de interpretações dos fenômenos e suas equivalências, a partir de referenciais norteadores de aprofundamento e investigação, “o movimento de investigação qualitativa baseia-se em uma profunda preocupação com a compreensão do que os outros seres humanos estão fazendo ou dizendo” (DENZIN; LINCOLN, 2006, p. 205). Desse modo, a pesquisa qualitativa está relacionada às ações dos homens em um contexto social, através de uma construção lógica que ultrapasse as compreensões de objetividade de herança positivista.

Nesse sentido, ao mergulharmos no método, procuraremos de forma interpretativa analisar os textos sagrados, logo, empregaremos o método indiciário, onde procuraremos perceber as sintonias, as pistas e os indícios através de uma ação investigativa.

Mas, o mesmo paradigma indiciário pode ser usado para elaborar formas de controle num instrumento para dissolver as névoas da ideologia que, cada vez mais, obscurecem uma estrutura social como a do capitalismo maduro. Se as pretensões de conhecimento sistemático mostram-se cada vez mais como veleidades, nem por isso a ideia de totalidade deve

ser abandonada. Pelo contrário: a existência de uma profunda conexão que explica os fenômenos superficiais é reforçada no próprio momento em que se afirma que um conhecimento direto de tal conexão não é possível. Se a realidade é opaca existem zonas privilegiadas – sinais, indícios que permitem decifrá-la. (GINZBURG, 1989, p.177).

Desse modo, Ginzburg (1989), enfatiza o processo de investigação indiciária, no qual tentaremos decifrar as pretensões textuais do arquétipo da serpente. De todo modo, buscaremos entrelaçar a visão indiciária com a inteligência interpretativa da hermenêutica crítica, ou seja, através das pistas iremos interpretar o texto.

Embasados nessa construção da ponte hermenêutica, os pesquisadores críticos em um círculo hermenêutico (um processo de análise no qual os intérpretes buscam as dinâmicas históricas e sociais que influenciam a interpretação textual) engajam-se no vaivém do estudo das partes em relação ao todo e do todo em relação às partes. (DENZIN; LINCOLN, 2006, p. 288).

Por conseguinte, o pesquisador indiciário procurará encontrar os rastros do objeto a ser estudado, não negligenciando nenhum tipo de pista, ou seja, nessa análise buscaremos uma inteligência interpretativa, investigando de forma analítica todo o contexto da pesquisa.

Nesta perspectiva, pensamos que nosso trabalho, possivelmente, trará novas contribuições para o curso de Ciências das Religiões, no sentido de propor novas formas de flexibilização do pensamento através do estudos das tradições míticas no sentido propor o entendimento dos mitos de modo que estes estão conectados com todos os aspectos da vida humana, do nascer, do amor, da paixão, do ódio, do cotidiano, da morte, entre outros.

Horizonte

O mar anterior a nós, teus medos
Tinham coral e praias e arvoredos.
Desvendadas a noite e a cerração,
As tormentas passadas e o mistério,
Abria em flor o Longe, e o Sul sidério
“Splendia sobre as naus de iniciação [...]

O sonho é ver as formas invisíveis
Da distância imprecisa, e, com sensíveis
Movimentos da esp'rança e da vontade,
Buscar na linha fria do horizonte

A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte –
Os beijos merecidos da Verdade.

(Fernando Pessoa na Obra poética I, Mensagem)

O poeta desenvolve o desvendamento da noite e a abertura de um novo mar, ou seja, o novo horizonte. Comparamos este novo mar à origem no ciclo mítico, a força da ressignificação do mito como o ciclo do novo horizonte, a nova criação, a identificação das contínuas novas “verdades”. Esse novo mar implica os novos mares, as transculturações, o poder das buscas humanas que se movimentam no tempo sem que ultrapassem o limite da universalização. É a capacidade de um alinhamento em espiral, em seguimentos que avançam a partir de um centro. Por este a transitoriedade da experiência mítica segue cíclica-centro-universal em que o movimento é um, mas que avança em experiências de novos sentidos. Um valor mítico que se encontra nas civilizações antigas e na contemporaneidade.



Figura 1: Espiral da vida

Fonte: http://pauloaeborges.blogspot.com.br/2013_10_01_archive.html

CAPÍTULO I

AS ORIGENS DAS TRADIÇÕES SEMÍTICAS

1.Paralelismos simbólicos sobre a origem

Ao pensarmos acerca do tempo primordial nos deparamos com civilizações tidas como arcaicas, no caso, sem estrutura social, política, uma civilização sem desenvolvimento como nos tempos atuais. Foi construída uma ideia de uma soberania tecnológica e racional que nos distingue das civilizações antigas. Veremos tais relações e caracterizações das Tradições Semitas para entendermos as múltiplas razões, para uma melhor compreensão das vivências, dos valores, dos mitos, etc., que comportam os termos daqueles considerados arcaicos. Nesta perspectiva faremos uma observação sob uma abordagem mítica introdutória para uma melhor acomodação e compreensão das origens semitas.

Segundo Lévêque (2009, p. 10) no Paleolítico superior há notáveis avanços, como as conhecidas realizações artísticas nas paredes das Cavernas de Lascaux (**figura 2** abaixo) ou de Altamira (**figura 3** abaixo) que sugere uma organização de grupos que têm santuários comuns.

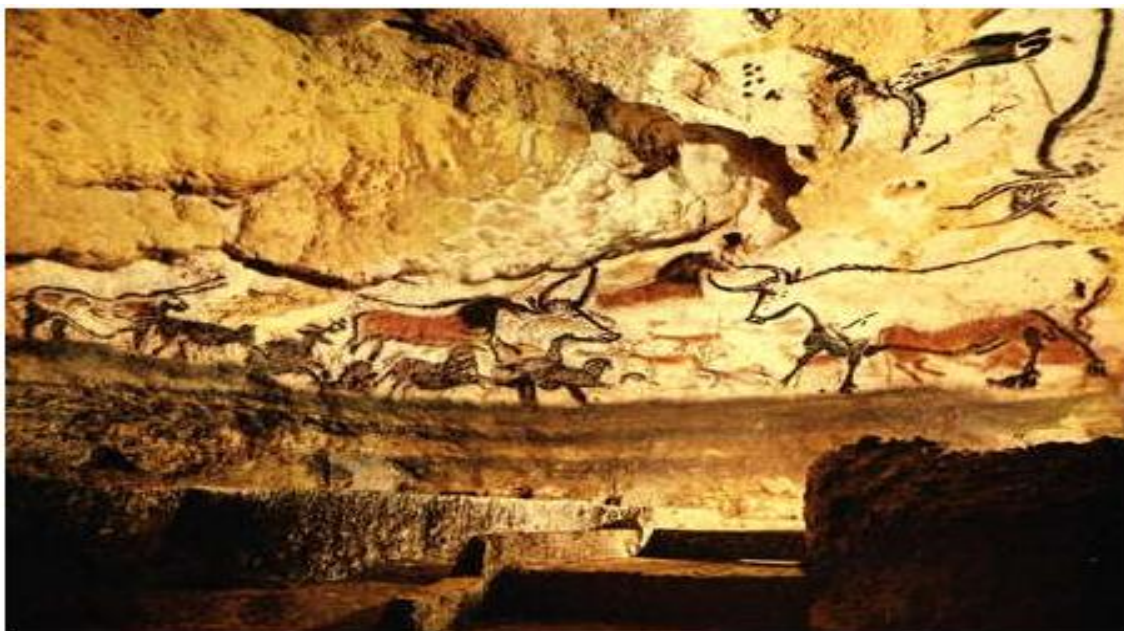


Figura 2:Caverna de Lascaux – França

Fonte: <http://www.julianaburlamaqui.com.br/blog/lascaux-e-o-nascimento-da-arte-by-cristina-burlamaqui/>

As hordas de homo sapiens, percorrendo embora o seu território cinegético à procura de caça, são muito menos errantes do que poderia imaginar-se, e têm certamente acampamentos fixos, entre os quais circulavam sem dúvida, mas num perímetro suficientemente restrito para que, pelo menos uma vez por ano, se reencontrem no santuário central, o que supõe um grau de organização que condiz pouco com as ideias feitas que circulam sobre a barbárie destes primeiros homens (de facto, tão próximos dos últimos homens que nós somos. (LÉVÊQUE, 2009, p. 10).



Figura 3: Caverna de Altamira – Espanha

Fonte: <http://fmanha.com.br/blogs/imaginar/2010/10/15/arte-no-neolitico/>

Dessa forma, essa estruturação permitia o acesso a uma organização social significativa para o convívio e ampliação do poder perante as necessidades advindas das suas principais atividades que segundo Levêquê (2009) se dava a partir da caça, pesca e recollecção. Este grupo parecia ser bastante igualitário e persistia conforme o comando dos mais velhos por estes terem mais experiências. Logo, ao analisar tais obras de arte em que o autor afirma que esses povos se reuniam uma vez por ano como sendo um santuário, sinalizamos que são obras religiosas que retratam experiências sagradas. Segundo Passos (2006, p. 12) os registros mais antigos da cultura humana testemunham a presença da religião nos primórdios da espécie como uma expressão central da vida social em diversos pontos do planeta. De todo modo, a religião acompanhava as atividades diárias como provavelmente também a passagem da morte, já que muitas sepulturas indicavam sinais de ritos fúnebres

que podem significar uma busca de sentido para a morte ou o que viria após esta.

É importante situar o significado das expressões artísticas que demonstram o que de grande interesse para nós parece revelar uma identidade religiosa. São elas: figuras de animais em alto-relevo, as divindades femininas com grandes seios, nádegas, sexo, que evidenciam Mães de fecundidade, senhora de todas as coisas, entre outras. Diante disso, entendemos que há uma grande relevância nessas imagens, os animais e a Mãe de fecundidade fornecem a força do que é essencial para o dia a dia, são indicações para a sobrevivência e vivência. Os animais que são a fonte principal de alimento e a Mãe que dá vida a tudo o que existe; obtemos a imagem da Mãe bondosa e a Mãe terrível, formando assim o “Absoluto”.

Por um lado é todo um imaginário povoado de animais e de mulheres que aparece nas figurações: animais que não são os da floresta, os da caça quotidiana, mas como que as suas hipóstases, potências reguladoras da caça e dispensadoras das energias da floresta; mulheres que são também seres sobrenaturais, deusas. Entre estes dois sectores existem interligações que restabelecem a unidade do universo, por exemplo, hierogamias das Mães de fecundidade com grandes cornudos, primeiro aparecimento de um tema que não cessará de fecundar a imaginação religiosa, através do Neolítico e do Bronze, até à Grécia das cidades. (LÉVÊQUE, 2009, p. 11).

Diante do exposto, percebemos que há um espaço de ligação de busca de sentido, um mundo sobrenatural que mantém a força de sustento para tudo e também como auxílio contra os terrores da floresta. Provavelmente um caminho de fé instaurado para manter as necessidades pessoais e do grupo. Leroi-Gourhan (2007, p. 128) diz que desde os primeiros momentos o homo sapiens (ou o seu imediato predecessor) se comportava como os homens recentes e que estes testemunhos não dizem somente respeito à religião, mas também às técnicas, à habitação, à arte e ao adorno.

A transmissão de aspectos que ajudam à classificação desse povo, se dá a partir da *imagem*¹, como pontuado anteriormente. Assim, uma possível religião

¹ Na obra O Homem e seus Símbolos, Jung (p.81) identifica a importância da imagem evidenciando que o seu significado quando coletivo indica um esquema arquetípico muito amplo, as imagens para os povos primordiais expressavam um valor simbólico para além de uma expressão a ser vista, portanto, como uma força a ser vivida. Os símbolos mitológicos eram vividos pelos povos do passado de forma inconsciente pela força do seu significado. É nesta perspectiva que alinhamos um significado para a imagem, uma expressão visual que se amplia ao encontro com o significado simbólico.

paleolítica se evidencia neste período, de modo como também acontece atualmente; os Templos e suas expressões que identificam o valor e característica de sua específica religião, revela, portanto, um determinado arquétipo² que corrobora a identidade de origem que se transmite nas mais diversas expressões artísticas.

A religião Paleolítica chegou até nós através do seu expoente figurativo e quando reflectimos neste facto, vemos que o mesmo acontece com os santuários de todas as outras religiões. Encontra-se aí uma certa imagem da ordem universal, simbolizada por personagens humanos ou animais. Os templos são ao mesmo tempo microcosmos e panteões. (LEROI-GOURHAN, 2007, p. 132).

Com efeito, vemos que o autor registra a importância do reflexo religioso nas estruturas dos templos sagrados atuais que conflui na tendência não apenas em santuários milenares como os da Igreja Católica Apostólica, por exemplo, que situa de forma centralizada o símbolo da Salvação³, a Cruz e das diversas novas expressões religiosas. De modo que a estrutura física dos templos religiosos buscam anunciar a identidade, poderíamos adequar essa imagem simbólica a um padrão que integra um movimento arquetípico de ordem identitária de um modelo expressivo de “verdade” religiosa.

A rigor, pensando em tal composição física e com ela suas imagens e símbolos que se entende como sendo o Paleolítico Superior, ressaltamos que a sua expressão identitária encontra-se sempre presente, visto que há adequações de um povo que entende e pretende mostrar-se enquanto grupo religioso assim como vemos atualmente, cada grupo buscando construir sua identidade religiosa. Entretanto, é um desafio esclarecer com total precisão o que de fato era a realidade, para nós, dos povos paleolíticos, o que não impede os intensos estudos e realização de um entendimento mais apurado e aproximado desta realidade. Sendo assim, tendemos a analisar as formas religiosas dos povos do passado com olhar atual (ocidental), no entanto não

² A dinâmica, o efeito do arquétipo, manifesta-se, entre outros, por processos energéticos no interior da psique, processos esses que operam tanto no inconsciente como entre o inconsciente e a consciência. (NEUMAN, 2007, p. 19).

³ Chamado à felicidade, mas ferido pelo pecado, o homem tem necessidade da salvação de Deus. O socorro divino lhe é dado, em Cristo, pela lei que o dirige e na graça que o sustenta (CIC, 2000, p. 515).

podemos considerar esta utilização com igual propositura, mas de forma ampla, flexível considerando a experiência com o Sagrado³.

Voltando às gravuras, obtemos em Trois-Fères a figura do Senhor dos animais, o Grande Feiticeiro que em sua estrutura física combina traços animais e humanos. Encontramos também homens ***mascarados***, como o feiticeiro dos Trois-Frères com rosto de pássaro, orelhas e armação de rena, corpo e cauda de cavalo, sexo colocado como o de um felino, patas traseiras de urso ou de felino e pés de homem (LEROI-GOURHAN, 2007, p. 106-107). Este Senhor, guardião, toma a forma privilegiada entre os animais, já que em si carrega partes diversas e importantes dos animais.

Os olhos do feiticeiro são representados de frente, como nos homens, enquanto os animais têm os olhos de lado, com exceção dos felinos. O feiticeiro fita o expectador de frente, encarando-o, seu posicionamento dentro da gruta acentua esse enfrentamento, pois ele domina o nicho-alvéolo onde está, confirmando seu valor mítico e mágico. (MARQUETTI; FUNARI, 2011, p.47).

Segundo Marquetti e Funari (2011, p.48) este feiticeiro é composto unicamente em preto o que fomenta um valor simbólico, já que a cor considera a morte e se opõe ao vermelho que é a cor da força, fecundidade e vida. Nesse contexto, iniciamos a percepção dos valores que estabelece o contato de conexão e distinção do simbólico.

O homem não pode fugir à sua própria realização. Não pode senão adotar as condições de sua própria vida. Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana (CASSIRER, 1994, p.2).

Os traços simbólicos são característicos na vida humana a partir do comportamento e pensamento simbólico que são responsáveis pelo progresso da própria cultura. Segundo Cassirer (1994, p.5) o símbolo faz parte do mundo humano do significado.

Diante disso, observando o valor simbólico do preto e vermelho, logo recordamos a importância da morte e quão ela estava ligada ao *ocre em cor avermelhada*. Nas gravuras espalhadas em diversos períodos do Paleolítico nos deparamos com a insaciedade de informação histórica. As variadas imagens

apresentam de forma limitada o que podemos considerar como padrão social, religioso, cultural. Apenas, nos damos conta, de que há uma expressão artística que revela um sistema complexo e muito rico.

A morte, com todas as suas implicações, não está no cotidiano do não-humano. Mas obceca de tal modo a nossa espécie que permitiu ou conduziu directamente à elaboração de mitos e ritos específicos, destinados concretamente a minimizar o pavor pelo momento em que somos desligados e em que a fugaz coerência do pensamento consciente se dispersa irremediavelmente. (GONÇALVES, 2007, p. 16).

Segundo Leroi-Gourhan (2007, p. 61) os Paleolíticos inumavam fora do seu *habitat*, ao ar livre, acidentalmente numa gruta desocupada na altura. Além da importância em observar que havia a consideração pelo sepultamento é legítimo desenvolver o pensamento simbólico sobre um fato bastante curioso, os corpos são encontrados muitas vezes, flectidos. Há diversas hipóteses sobre essa imagem, no entanto, absorveremos neste momento a ideia de um feto em encontro com a origem do sujeito no nascimento, um novo ato de nascer. Inclusive, apenas acrescentando, o entendimento de tão grande magnitude sobre a morte, mais uma vez poderia confirmar tão grande e extensa compreensão desse povo.

Existe um estereótipo de sepultura para o paleolítico Superior: é escavada em fossa e o morto foi polvilhado de ocre vermelho (LEROI-GOURHAN, 2007, p. 66). Quando admitimos mediante os exemplos citados, encontrados, sobre a morte, logo percebemos que a expressão existente sobre os aspectos em comportamentos perante a morte, revela-se indícios de um canal bastante simbólico, isso quando são reveladas imagens fetais, a presença de ocre, o distanciamento da inumação do próprio *habitat*, conforme alguns casos, o que indica que os achados nas grutas apenas afirmam um espaço de significados. Contudo, é válido lembrarmos que não apenas as grutas são escolhas para sepultamento.

Com efeito, no Paleolítico Superior de forma mais concreta, obtemos a presença do ocre no sepultamento, a sua cor revela simbolicamente a vida. Considerando esses aspectos e voltando às gravuras de animais feridos; essas feridas foram identificadas como provavelmente femininas, as imagens levaram a este posicionamento por sua forma circular e sendo identificadas como vulvas.

Dessa forma, não é difícil entender as associações simbólicas, pois percebemos que havia um entendimento sobre o valor da vida expressa nos sepultamentos, assim como havia as feridas nos animais revelando provavelmente ou não, sacrifícios em rituais. Nas feridas que ocasionavam estas mortes, sinalizavam o feminino; no sepultamento como vimos, o ocre = a vida; nos corpos fletidos, a imagem do renascimento. Não é difícil associarmos todas essas imagens a uma possível compreensão sobre o feminino como fecundidade, como gerador de vida e a morte o espaço de recolhimento e provavelmente o caminho para uma nova vida.

Outro aspecto curioso apontado por Leroi-Gourhan (2007, p. 97 e 99) é que as mãos são imagens muito exploradas. Os paleolíticos teriam aplicado a sua mão, geralmente a esquerda com a palma contra a parede, para delinearem com ocre vermelho ou bióxido de magnésio e geralmente essas mãos eram pequenas, femininas e até infantis. E no caso de *Gargas* e de *Tibiran*, elas são substitutos simbólicos de animais.

Percebemos que possivelmente há uma organização e valores na sociedade paleolítica. A associação das mãos como substitutas simbólicas de animais, sugerem indicar muitos caminhos, no entanto, não há dados mais consistentes e comprobatórios sobre diversas relações, apenas sugerimos e indicamos suposições. Neste caso, logo recordamos a importância que era dada aos animais, principalmente pela bravura. Segundo Lévêque (2009, p.11) o culto aos animais é anterior ao das Mães de fecundidade.

Com efeito, este culto das Mães supõe uma considerável capacidade de abstração naqueles que o elaboraram: capacidade que era já clara na concepção dos deuses-animais, duplicações sobrenaturalizadas dos animais da floresta, mas que explode nestas Mães que são a personificação simbólica, abstractizadas, das forças vivas que animam o universo, da fecundidade que faz que os homens e a sua caça se reproduzam, e que asseguram igualmente a reprodução biológica do grupo por via da alimentação e da sexualidade (LÉVÊQUE, 2009, p. 11-12).

As indicações podem sugerir inúmeras interpretações e como parte dessas, observamos a relação de Lévêque (2009) dos deuses-animais refletidos na Deusa-Mãe. O espaço de unidade nesta perspectiva, auxilia ao pensamento

de um conteúdo inconsciente⁴ de busca sacralizante do que gera vida ou força, bravura, como no caso do urso, animais.

A divindade segundo essa relação contorna a manifestação de um arquétipo de sentido à necessidade de produção de vida e que pervadem a água, nos frutos, nos próprios animais e em tudo mais que manifestasse tal relação. Falamos de vida, pois como vimos anteriormente, há em muitos casos de inumação, a abertura para pensarmos a partir do ocre, corpos flectidos, a associação da morte com o renascimento que também poderia refletir em mais interpretações. O fato é que as expressões de vida-morte-vida é bem presente no paleolítico e mais interessante ainda é perceber o feminino e os animais em relação com essas expressões.

A associação possível de uma sacralização inicial do animal evidencia algo também bastante interessante; o animal, o urso, manifestava o medo e essa relação na Deusa-Mãe se dá à Mãe terrível quando essa a partir do fenômeno da natureza insere a experiência com o temível.

A grande Deusa Bondosa era a natureza benéfica, quando os presenteava com as riquezas da Terra e era a grande Deusa Terrível, quando os castigava com a força dos seus elementos (RIBEIRO, 2008, p.204). Essa questão nos motiva a relacionar a experiência do Ser Humano com a divindade ou o Sagrado, provavelmente a partir da experiência com o medo, a aproximação do Sagrado nesse contexto, se dá não pelo encanto que a fecundidade gera, pelos alimentos da terra, pela vida em sua manifestação diversa, mas sim pelo medo.

O espanto e o que gera vida parece se sacralizar no Paleolítico, mas o fato primordial de uma manifestação de busca pelo sagrado se dá a partir do medo que nos ajuda a questionar o real sentido da divindade para o Ser humano. Segundo Otto (2007, p. 42) o sentimento de criatura na verdade é apenas um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro elemento de sentimento (que é o receio). A superioridade do Absoluto que gera a partir da

⁴O inconsciente pessoal contém lembranças perdidas, reprimidas (propositalmente esquecidas), evocações dolorosas, percepções que, por assim dizer, não ultrapassam o limiar da consciência (subliminais) isto é, percepções dos sentidos que por falta de intensidade não atingiram a consciência e conteúdos que ainda não amadureceram para a consciência. Corresponde à figura da sombra, que frequentemente parece nos sonhos (JUNG, 2012, p. 77).

experiência o sentimento de criatura e dependência parece entre os primórdios dar-se a partir do medo da face terrível.

O que parece evidente é que existiam também figuras de homens, completas ou reduzidas ao rosto, como em Laussel, em Brassempouy, ou em numerosos sítios madalenenses. É pois provável que, pelo menos em parte, as estatuetas formassem pares, o que está de acordo com a regra dos signos. Esta possibilidade leva-nos a dizer algumas palavras sobre <<hermafroditas>>. Aqui, é mais uma vez, é necessário ser prudente. Não é impossível que os Paleolíticos tenham representado em justaposição um e outros e temos disso um exemplo explícito na plaquinha do urso de La Madeleine (fig. 15, H). Trata-se neste caso de uma representação de símbolos acoplados e não de uma figura hermafrodita. (LEROI-GOURHAN, 2007, p. 114).

Nesse sentido, temos mais um fato pertinente que nos ajuda a pensar na primeira figura mítica do homem segundo a escritura sagrada Judaico-Cristã, Adão, o homem que foi feito segundo a imagem e semelhança de Deus.

É a mitologia bíblica que nos ajuda a imaginar Adão – em sentido psíquico – como um verdadeiro e real *androgginos*, isto é, macho e fêmea. No Gênesis I, 27 é dito: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; macho e fêmea o criou”. É a passagem mais densa de mistério, pois introduz o conceito da androginia no indivíduo segundo o supremo princípio da harmonia total do Uno que é feito de Dois; mas é também conceito que consente em perpetuar na terra – mediante a multiplicação da espécie na união do macho com a fêmea – a imagem de Deus, pois o homem *lhe* é semelhante. Adão trazia em si, fundidos, o princípio masculino e o princípio feminino e tais princípios só depois foram separados sucessivamente. (SICUTERI, 1998, p. 13).

O homem feito à imagem e semelhança de Deus segundo Sicuteri (1998) seria o homem revestido do masculino e feminino.

Além disso, para a criação do céu e da terra, as Escrituras se servem do termo *behibaream* (= quando foram criados), e para a criação do homem as Escrituras se servem da expressão análoga *beyomhibaream* (= no dia em que eles foram criados). As Escrituras dizem: “os criou macho e fêmea”. Nós deduzimos que cada figura, que não apresenta em si o macho e a fêmea, não se assemelha à figura celeste. Este mistério já foi explicado. Recorde-se que o Senhor... não permanece onde o macho e a fêmea não estão unidos. Ele cobre com suas bênçãos somente o lugar onde o macho e a fêmea estão unidos. É por isto que as Escrituras dizem: “os abençoou e deu a eles o nome de Adão”. Pois as Escrituras não dizem: o abençoou e *lhe* deu o nome de Adão, visto que Deus só abençoa quando o macho e a fêmea

estão unidos. O macho não merece o nome de homem, enquanto não está unido à fêmea; é por isto que as Escrituras dizem: “E deu a eles o nome de homem”. (SIMEÃO Apud SICUTERI, 1998, p. 14-15).

Na Androginia do primeiro homem percebemos o caminho de encontro com o Ser que criou, a divindade. É o espaço novamente da unidade paralelo ao pensamento sobre um hermafroditismo que pode ser presente. O fato é que no Paleolítico obtemos muitas figuras compostas pelo feminino e masculino concomitantemente o uno parece se dar através dos opostos, é assim com a Mãe bondosa e a Mãe Terrível a vida e a morte e o medo que gera o “encanto”.

Algo também bastante importante é observar entre os objetos de arte móvel, no Paleolítico, os bastões perfurados que já foram chamados de bastões de comando. As representações nesses bastões pareciam ser semelhantes às artes das paredes. Segundo Leroi-Gourhan (2007, p. 117) o bastão perfurado era um objeto muito importante e integrado naquilo que há de mais íntimo na simbólica paleolítica. A “ferida” já identificada como sendo feminina, também se encontra nesses bastões que como vimos anteriormente significa morte.

Dessa forma, todas essas expressões indicam valores simbólicos e como vimos até o momento há uma integração de sentido entre o feminino e tudo o que existe. A Deusa-Mãe parece agregar um espaço de significados e se apropria deste como identidade canalizadora entre a vida e a morte. Com ela há a estruturação de um possível espaço primordial com o Sagrado.

O poder atribuído ao valor simbólico da Grande Mãe nos ajuda a remeter nas figuras “entronizadas” os aspectos de apropriação sobre tudo o que há. Segundo Campbell (1990, p. 191) a mulher quem dá vida às formas e sabe de onde estas provêm. Provêm daquilo que está além do masculino e do feminino; daquilo que está além do ser e do não-ser.

A Grande Mãe, enquanto mãe e terra-mulher, é o “trono em si” e caracteristicamente o “útero” (a maternalidade) do feminino, não é somente sua genitália, mas toda a extensa superfície das coxas da mulher sentada, o colo onde a criança que ali teve origem senta-se como num trono. “Ser elevado ao colo”, como “ser elevado ao seio”, são expressões simbólicas da aceitação da criança e do homem pelo Grande Feminino. (NEUMANN, 2006, p. 92)

“Na iconografia egípcia, Ísis representa o trono. O faraó se senta no trono que é Isis como uma criança no colo da mãe” (CAMPBELL, 1990, p. 188).

Observar imagens da Deusa-Mãe sentada à terra é identificar a personificação do trono, a mãe está enraizada na terra que é a sua natureza de ser.

É fácil compreender por que a entronização de um rei repetia a cosmogonia ou era celebrada por ocasião do Ano Novo. O rei era tido como renovador de todo o Cosmo. A renovação por excelência tem lugar no Ano Novo, quando se inaugura um novo ciclo temporal. (ELIADE, 2011, p. 43).

“Aquele que senta no trono, senta no colo da Mãe senta no comando e criação de tudo de si. Não é por acaso que o nome da maior deusa-mãe dos cultos antigos seja Isis” (NEUMANN, 2006, p. 92). Considerando esses aspectos, logo atribuímos ao reinado no tomar posse e sentar-se no trono o movimento de sentar-se no colo da Mãe nela está o poder, sobretudo é o sentar-se no colo do grande poder que representa a fecundidade.

Diante disso, ao fazer uma conferência com o cristianismo, ou seja, analisando a imagem do menino Jesus sentado no Trono na Catedral de Chartres, recordamos o faraó sentado no trono que é Isis, representando ambos sentados no colo da Grande-Mãe. De modo que no cristianismo, toda a absorção do conteúdo anterior indica o apropriar-se do elemento passado para um novo significado, mas agora com sentido novo e tido como verdadeiro.

Além disso, temos outros exemplos como a ressurreição de Jesus Cristo que renova, neste sentido, os significados passados. Campbell (1990, p.188) diz que a morte e ressurreição do deus é associada em toda parte à lua que morre e ressuscita todo mês. Recordamos nessas experiências de morte e ressurreição: Átis, Adônis, Osíris e outros deuses.

A mãe nesse processo de ressignificação se encontra no trono que dignifica o poder. O desmembramento da Deusa parece firmar-se. Contudo, o poder do símbolo se estabelece em vivência pelo sentido de outrora. É o desmembrar, no Enuma Elish, de Tiamat, no entanto, não significando a morte, pois a criação em Marduk se faz com a própria origem, ou seja Tiamat, portanto poderíamos pensar no processo da “ressurreição” da própria Deusa quando a cosmogonia surge de seu corpo mutilado.

No cristianismo a Isis que acolhe Jesus é ressignificada pela nova “Deusa”, Maria. Com o patriarcalismo, rompemos com a associação totalizante da Deusa por um Deus, mas em meio a isso há a necessidade de uma Mãe para o nascimento do Salvador e então surge a nova Isis, Maria, que dá a vida a Jesus

e o recebe para o processo de ressurreição, ela o dá a vida, o recebe na morte e o reenvia novamente de si, uma vez que ela representa a terra/Deusa-Mãe. Olhando para Ísis a Maria vemos que ambas participam de uma mesma jornada cíclica de nascimento-morte-renascimento de modo que há sempre um herói que segue ao encontro do Pai.

As feridas de morte no Paleolítico entre os animais como símbolo do feminino aparecem novamente no processo de crucificação de Jesus assim como o ocre presente na inumação como projeção de vida após morte surge com o aspergir do sangue de Jesus que banha o seu corpo que se prepara para a morte e renascimento. Segundo Campbell (1990, p. 176) “A cruz, que simboliza a terra, é o símbolo da mãe. Assim, na cruz, Jesus deixa o seu corpo sobre a mãe, de quem ele o havia adquirido”.

Na transição da Deusa para um Deus – de uma sociedade matrilinear para uma patriarcal- obtemos mudanças peculiares que envolvem significados que estruturam novos sentidos e valores culturais e religiosos. Inicialmente poderíamos pensar na hipótese primordial da ligação com a natureza, agricultura para em seguida o marco da caça que se expande e em 4 000 a. C. Segundo Campbell (1990, p. 179) “as invasões são iniciadas e cada vez mais devastadoras destruindo cidades inteiras. O espaço da Deusa se transforma aos poucos em espaço de Deus.”.

Os povos semíticos estavam invadindo o território dos sistemas da Deusa-Mãe, de modo que as mitologias de orientação masculina se tornaram dominantes e a Deusa-Mãe se tornou, uma espécie de Deusa-Vovozinha, deixada para trás. Foi na época do surgimento da cidade de Babilônia. Cada uma dessas cidades primitivas tinha o seu deus ou deusa protetora. (CAMPBELL, 1990, p. 180).

Há uma construção cultural do arquétipo feminino que envolve valores diversos subtraindo direitos e envolvendo delimitações. A fase feminina é subtraída para o acesso majestoso do masculino como autoridade sobre todas as coisas. Nesse processo subtraímos a Deusa que é a Mãe bondosa e Mãe terrível para o Deus majestoso.

Percebemos que a experiência do ser humano no tempo revela a vivência de acontecimentos que no decorrer surge e ressurgem com novos significados e/ou ressignificações, esse movimento integra o espaço com as realizações do

cotidiano e elas são fixadas com a propriedade de um marco social, cultural, histórico que se estabelece como identidade de um determinado lugar situado em um determinado tempo.

2. O contexto egípcio do Paleolítico até o fim do Pré-dinástico: uma construção sócio-histórica

A história egípcia evidencia uma série de acontecimentos que muitos dos quais encontram-se em meio a fragmentos unificados principalmente pelos trabalhos de arqueólogos e historiadores. O Egito antigo desperta em milênios de história o fascínio, curiosidade e como a perpetuação de tão grande magnitude cultural obtemos atualmente a expressão da Egiptomania⁵ dando nova localização geográfica ao Egito que se encontra em meio a praças e diversos espaços públicos do Brasil e do mundo. A busca, sentido e materialização menciona o antigo como atual intrínseco na sociedade. As ressignificações sejam na Egiptomania ou mesmo nas adaptações das narrativas míticas indicam um passado sempre presente.

A partir da proposição a respeito do primeiro período de origem do Egito, faz-se necessária a observação sobre o espaço geográfico e este será o desbravador do grande Império, o favorecimento local vincula diretamente o seu desenvolvimento:

Entre o Norte do Egito, o Delta, onde o vale é muito longo, e o Sul, o Said, estreito corredor de terras cultiváveis apertado entre dois desertos, o único elo de ligação é o Nilo e a sua cheia fertilizadora. O Egito é pois **um dom do Nilo**, segundo a demasiado citada expressão de Heródoto, que continua, no entanto, a manter toda a sua verdade. (VERCOUTTER, 2009, p. 68). **(GRIFO NOSSO)**

A importância do Rio Nilo para o Egito se dá principalmente pela sua cheia fertilizadora. Enquanto a predominância do sol é presente continuamente, há também o rio que apascenta dando vida ao território que acolhe o Egito e que torna o efeito da cheia, da inundação, quando controlada, mais um fator de

⁵ A Egiptomania consiste na reutilização de elementos egípcios atribuindo-lhe novos significados *in* Egiptomania: manifestações egípcias em João Pessoa. Trabalho de conclusão de curso.

sobrevivência. A água e o limo determinam o desenvolvimento e riqueza, no entanto, quando a cheia é controlada. Segundo Vercoutter (2009, p. 68) o controle sobre a violência da corrente determinou a permanência por mais tempo da água sobre os campos depositando o limo fertilizante; aplainando o vale obtém-se a chegada da água a terras que a cheia não alcança e também é importante ressaltar o controle sobre as reservas em épocas de grandes cheias para os anos que não adquirissem a mesma sorte. Uma organização consequente de uma boa administração.

Esta necessidade contribuiu certamente para estabelecer, no Egito, um regime político autoritário e centralizado. Exigiu, além disso, desde muito cedo a instalação de uma administração eficaz, para permitir à população viver e prosperar, fosse qual fosse a cheia. (VERCOUTTER, 2009, p. 69).

Segundo Alberto Siliotti (2006, p. 20) sem o Nilo, o Egito teria sido um deserto no qual poderiam sobreviver as comunidades nômades, como no Saara, no entanto, seria difícil haver se desenvolvido uma civilização milenar. Destarte, algo a ser relevante é o fato dos egípcios constituírem sistemas de reservas de águas para o caso de haver inundações insuficientes e o projeto de irrigação que foi considerado por muito tempo como consequente na centralização e unificação do Egito. Segundo Cardoso (2004, p.26) o Estado centralizado não deve surgir como causa de um sistema de irrigação, mas o contrário o sistema hidráulico surge através de um Estado solidificado e forte.

Trabalhos mais recentes mostraram que o sistema de irrigação por tanques tinha um caráter local a princípio: não há qualquer prova de uma administração centralizada de redes de irrigação até o Reino Médio, isto é, até mil anos depois da unificação do reino egípcio. (CARDOSO, 2004, p. 26).

Diante o exposto, o autor atribui a unificação do Egito a inúmeros fatores, sendo a irrigação mais um elemento desencadeador possível, entre eles: a guerra, fatores demográficos, políticos, ecológicos e outros. Indica na escassez de dados e fontes, dificuldades para avaliar este processo. No entanto, Mircea Eliade contribui com considerações importantes referente a este processo.

Segundo a tradição, a unificação do país e a fundação do Estado foram obra do primeiro soberano, conhecido pelo nome de Menés. Vindo do Sul, Menés construiu a nova capital do Egito unificado em Mênfis, perto da atual cidade do Cairo. Foi lá que celebrou pela primeira vez a cerimônia da coroação. Mais tarde,

e durante mais de três milênios, os faraós foram coroados em Mênfis, muito provavelmente a cerimônia culminante era uma reprodução daquela inaugurada por Menés. Não era uma comemoração dos feitos de menés, mas a renovação da fonte criadora presente no acontecimento original. (ELIADE, 2010, p. 92).

Segundo Pierre Lévêque (2010, p. 19) a unificação de fato surge através da guerra entre o Sul e o Norte, sendo o primeiro vencedor, o Rei Narmer ou Menés segundo Eliade (2010). Lembrando que os nomes utilizados são até hoje algo em decifração, já que há escritos que utilizam Narmer como em outros Menés para quem seria o primeiro Rei.

O Egito é unificado por volta de 3000, como o testemunha, por exemplo, a paleta de xisto de Hieracômpolis em que Narmer usa numa das faces a coroa do Sul e na outra a do Norte, prefiguração de factodo pschent que os faraós cingiam e que é a sobreposição de duas coroas, a vermelha e a branca. (LÉVÊQUE, 2009, p. 19).

Vercoutter (2009, p. 69) explica que a configuração geográfica tem uma tendência a uma fragmentação do poder, pois o Egito é aproximadamente trinta vezes mais longo o que deve ter dificultado a comunicação entre províncias mais distantes umas das outras. E quanto aos recursos naturais no Egito, segundo Siliotti (2006) e Vercoutter (2000), eram abundantes compostos no Neolítico por uma fauna com macacos, elefantes, leopardos, cobras e serpentes; herbívoros, lebres, ouriços-cacheiros, gamos, gazelas, cabritos-monteses e tantos outros animais.

Tanto a criação de gado quanto a de aves (gansos, patos, pombos) eram feitas em duas etapas. Numa primeira fase, os animais viviam em liberdade; em seguida, alguns deles eram selecionados para a fase de engorda, durante a qual eram cevados, às vezes à força. O gado menor compreendia ovelhas, cabras e porcos. (CARDOSO, 2004, p. 36).

Obtemos uma fauna rica, assim como também a flora que irá diminuir aproximadamente a partir de 2500 a. C., compensado pelo que era trazido do exterior, logo, ressaltamos que essa diminuição se deu, principalmente pela exploração do vale e construção dos diques que resultará em mais consequências, como por exemplo, a destruição da floresta. Percebemos que aos poucos o modo de vida vai se transformando, a ação própria desencadeia

uma transformação progressiva que no Médio Império conclui numa ampliação e melhor observação sobre a cultura obtendo do exterior os preenchimentos nas necessidades sobre o gado.

Por conseguinte, nas margens do rio se formou um povo que, sem grandes problemas de subsistência, seguro dentro de suas próprias fronteiras e sem precisar de exércitos para defendê-las, levado a colaborar com o vizinho por questão de interesses comuns, adquiriu logo um caráter otimista, circunspecto, cordial, alheio à violência. Tudo isso levou à formação de uma civilização de gente atenciosa, antidogmática, pacífica e trabalhadora. (MELLA, 1981, p. 83).

Situando o Egito do paleolítico até o fim do período pré-dinástico, corroboramos o referencial classificatório por Jean Vercoutter que estabelece-o entre 45000 e 3150 a. C. Dessa forma, a história das origens do Egito pode dividir-se em três grandes épocas: “o fim do Paleolítico e o Mesolítico (45000 – 5000 a.C. aprox.), o Neolítico (5000 – 3800) e a época pré-dinástica (3800 – 3000.)” (VERCOUTTER, 2010, p. 80).

O Egito se faz presente tanto no Paleolítico Inferior quanto ao Médio, habitando regiões como, por exemplo, Tebas. É importante ressaltar os instrumentos encontrados referentes ao Paleolítico Médio, que segundo Vercoutter (2010, p. 81) são eles instrumentos pré-chelenses, chelenses e acheulenses assim como levaloisenses (antigo mustiriense).

No Paleolítico obtém-se o que pode justificar a classificação da dualidade de populações no Egito, por um lado a cultura do Khormusiense e por outro o aterienne; este habita em meio a animais selvagens e plantas comestíveis e o primeiro está mais ligado à pesca e a caça.

O Paleolítico Superior é igualmente conhecido no Egito, nas suas formas antigas (aterienne e sebilense) no alto vale, o Faium e o Delta meridional, tal como nos seus aspectos mais recentes (aurinhacense, solutrense, madalenense da Europa, que parecem corresponder ao sebilense II e ao capsense do Egito). (VERCOUTTER, 2010, p. 81).

De modo geral, no paleolítico Superior há de se considerar com veemência as realizações artísticas nas paredes de Lascaux, caverna situada na França, ou Altamira, caverna situada na Espanha. Essas imagens revelam muito sobre a organização da comunidade e em especial ao contexto sagrado; as imagens revelam a expressão de um povo que reconhece significados para os animais e

as mães de fecundidade. Há uma definição já neste momento de um valor simbólico. Encontramos em destaque os valores de sentido para o convívio em sociedade. Mircea Eliade (2010, p. 29) quando observa as pinturas rupestres das diversas cavernas enquanto imagens ou símbolos considera que essas geralmente se encontram muito longe da estrada e que as grutas, segundo pesquisadores, são uma espécie de santuário e por outro lado, muitas dessas cavernas eram inabitáveis e as dificuldades reforçavam seu caráter *sagrado*.

O mundo sobrenatural para os primórdios identifica um valor de sentido, a organização sobre um ser superior parece adequar um espaço na vida humana desde a origem. A religiosidade, se assim podemos já pensar, no que se refere à divindade e inclusive de forma coletiva, está presente em Lascaux, Altamira, ou seja, está na humanidade pelo menos desde o Paleolítico.

Outro fator importante de considerável é a relação do homem paleolítico com a morte. Assim como percebemos nas pinturas rupestres um conjunto de valores simbólicos, revelando-se em integração com a comunidade e o sagrado, advém do paleolítico o valor pelo episódio da morte. Uma organização de valor.

Os mortos recebem de facto sepulturas com ritos que testemunham o cuidado que se tem em honrá-los, talvez até em prestar-lhes um culto: sepulturas marcadas por pedras, ossadas coberta de ocre – símbolo do sangue e da vida, vida que deve pois continuar de uma certa maneira depois da morte, em benefício dos vivos cujos pais defuntos se transformam assim em antepassados. (LÉVÊQUE, 2009, p. 10-11).

Mesmo não obtendo muitos dados referentes ao Egito no Paleolítico, condiz, nos poucos fragmentos o alinhamento a uma estrutura que já mencionava valores e atribuições comuns. O Egito dinástico considera essa estrutura sobre o sagrado, sendo o Faraó depositário fiel sobre a divindade e sobre a morte, como episódio com grande extensão simbólica, ritual e mítica de renascimento.

O mesolítico marca o período entre o paleolítico Superior e o Neolítico, deste espaço de tempo não há grandes diferenciações, no entanto, vale ressaltar a aridez crescente do Egito que parece sobreviver por consequência, principalmente, da caça e da pesca. A população tenta superar a aridez.

Vercoutter (2010, p. 82) explica que nesse período e no anterior, no paleolítico, os egípcios são conhecidos pela sua indústria lítica, os utensílios

confeccionados são muito belos e de boa qualidade devido ao sílex egípcio. A alimentação se dava a partir da caça e pesca e é evidente em achados arqueológicos a utilização de arcos.

Já no Neolítico surge a técnica do polimento, a agricultura e a domesticação dos animais. É interessante frisar que há uma lacuna sobre o que aconteceu com o Egito do fim do mesolítico, aproximadamente 6 000 a. C e o início do neolítico, podendo ter havido uma invasão ou importação do exterior ou mesmo evolução sobre as novas técnicas.

No alto Egito, o Neolítico é conhecido pelos locais de Nagada e sobretudo de Hemamieh/Badari, tendo este último sido ocupado durante todo o Neolítico até ao Pré-dinástico, de 5540 a 4500 a.C. O Neolítico é por vezes denominado *tasiense*, de DeirTasa, embora este local, muito próximo de Badari, cubra cronologicamente o mesmo período deste último. (VERCOUTTER, 2009, p. 84).

No Neolítico há distinções na prática de inumação. Corroborando ainda a ideia de Vercoutter (2009) em Badari-Tasa os mortos são enterrados em covas ovais em necrópolis e em posição fetal, diferente da prática em El Omari-Heluan que os mortos são enterrados na própria aldeia, o corpo deve ser enterrado sobre o seu lado esquerdo, também em posição fetal e cova oval, além de precisar estar com a cabeça voltada para o lado Sul e a face para o Oeste. Percebe-se claramente a prática do Rito; a morte adquire desde o Egito Neolítico uma razão especial.

Quanto às técnicas, na revolução neolítica obtém-se os instrumentos de pedra bem talhados; vasos de pedra; as construções; a olaria com vasos negros e incrustações brancas e olaria vermelha de bordo negro. De modo geral, com a revolução Neolítica surge a agricultura e a domesticação de animais, no entanto, segundo Lévêque (2009, p.12) no Egito já no paleolítico há um certo tipo de agricultura. A caracterização do Paleolítico ou Neolítico não preconizará uma exatidão, mas corrobora uma demonstração de aproximação dos dados.

De acordo com Mircea Eliade (1993, p. 266) ligada à vida e prosseguindo o desenvolvimento prodigioso desta vida presente nas sementes, na terra cultivada, na chuva e nos gênios da vegetação, a agricultura é primordialmente um ritual. A agricultura e a associação com o sagrado se materializa no rito que propõe o tempo para cada coisa. Para semear, cultivar e colher há o seu período. A estação correta para o processo da agricultura passa pelo contínuo retorno e

ressignificação. É o movimento da vida e tudo é associado ao cultivo fecundante da Deusa-Mãe.

Com o Neolítico obtém-se a criação de recipientes, também da cerâmica que não surge necessariamente com a revolução; o artesanato, as vestes tecidas pelas mulheres; é o que Lévêque (2009) classifica como desselvatização do pensamento humano, todavia, uma classificação com suas incongruências e inexatidão.

Na cronologia absoluta, é no Médio Oriente que aparece a revolução neolítica, numa zona privilegiada do ponto de vista do clima e dos solos que nos habituamos a designar pelo nome tão cómodo quanto ambíguo de Crescente Fértil: tal região cobre todo o Oriente desde a Anatólia até ao Egipto passando pela Síria e pela Mesopotâmia. (LÉVÊQUE, 2009, p. 13).

Com o Neolítico surgem comunidades camponesas que são verdadeiras cidades como é o caso de *Çatal Huyuk* (6500 a. C.) na Anatólia, cidade com grande organização social e que contém o seu centro religioso bastante característico com animais e a deusa. Entre as demonstrações nas paredes há inclusive uma deusa parindo um touro o que fomenta interpretações ligeiras de fertilidade e fecundidade o movimento da Mãe que dá a vida. Logo, a vida que é sacralizada, a mãe sendo precursora desse movimento configura-se como **divindade**.

A divindade no Neolítico egípcio também segue esse contorno, por mais difícil que seja compreender esse aspecto pelo impasse arqueológico de alcance mais profundo, de acordo com Lévêque (1996, p. 40) a partir da época *badariense*, o culto da Grande Deusa está muito testemunhado. A Deusa é representada em túmulos, em vasos; a divindade masculina também é presente como seu filho e amante. E o interessante perceber é sempre e em grande medida a representação de deuses-animais ou animais em ligação com deuses, é tanto que há túmulos humanos dedicados a animais. A divindade deste contexto indica a força, a vida, e nesses animais havia a ligação com esses aspectos. Partindo de tais associações, logo pensamos na sacralidade da Deusa e do animal como forças que se unem para dar vida. Para fertilizar a terra, para a frequência de animais, para que haja o retorno da vida.

Verifica-se por todo o lado o início da criação das paisagens pelo homem, um considerável avanço das forças produtivas técnicas

e humanas, um passo em frente nas criações do fantasmático, de tal forma que os grandes mitos de criação, que serão sistematizados nos inícios do Bronze, têm todas as possibilidades de remontarem a estas colectividades em que os lares da vida camponesa permitem reflectir mais, levantar problemas, esboçar soluções. (LÉVÊQUE, 2009, p. 18).

Quando surge o pensamento sobre o povo Paleolítico ou Neolítico, logo identifica-o e caracteriza-o como uma “sociedade” igualitária que não se divide em classes, porém, Lévêque (2009, p.15) adverte que havia um clero importante em *ÇatalHuyuk* que não necessitava submeter-se ao trabalho produtivo. Essa observação é persuasiva quando é encontrado um bastão de comando de um chefe de aldeia do Egito na Panóplia hierática do Faraó. A classificação e organização da sociedade, em classes, torna-se determinante pelo menos desde o Neolítico.

2.1. O Egito Pré-dinástico

No Egito Pré-dinástico há uma tendência de tentar adequá-lo a um termo que geralmente está entre o eneolítico ou calcolítico. Porém, não há algo que diferencie os dois períodos, o metal não foi fator determinante e revolucionário, mas foi acomodado e utilizado aos poucos, portanto, Vercoutter (2009, p. 85) associa ao período o seu próprio termo que é o pré-dinástico.

O período pré-dinástico é dividido em 4 partes, são eles: pré-dinástico primitivo, pré-dinástico antigo, pré-dinástico médio e pré-dinástico recente. No primeiro, o Egito continua dividido em 2 partes que são: no sul o Badariense-Tasiense meridional que sucede o amratiense (ou Nagada I) e no norte, El Omari-Heluan que sucede o gerzeense e do meadiense.

O pré-dinástico primitivo é conhecido no Sul pelas mais recentes camadas do *badariense*, do nome de El Badari, o local mais importante, e, no Norte, pela cultura de *Faium* A contemporânea de Merimde. (VERCOUTTER, 2009, p. 87).

Por seu turno, no tocante à morada, suas cabanas tem o formato oval e evoluem quanto ao conforto já que são utilizadas almofadas, cama de madeira, esteiras entrelaçadas. E quanto a experiência sobre a morte, como vimos no neolítico, as covas tem o formato oval e há com frequência de acordo com

Vercoutter (p.87) uma armação de madeira, como é familiar atualmente. Além de oferendas alimentares e objetos de uso corrente, indicando como também vimos anteriormente, em certa forma para este momento, são atos rituais. Quanto ao cotidiano, os egípcios vivem conforme o período antecedente, entretanto, desenvolvendo aos poucos novas técnicas, como citado anteriormente. O metal aos poucos é integrado, porém neste momento inicial há a utilização maior do sílex.

Para diferenciar neste período o badariense do Faium A, ambos utilizam o Sílex, quanto ao primeiro sua característica de identificação sobre os adornos é a olaria vermelha de bordo negro ou vermelha ondulada e esse é um trabalho característico do badariense. Já no Faium A, neste primeiro momento aplica uma técnica um pouco menos robusta, trabalha com as cerâmicas de formas variadas e fabrica vasos de pedra. Percebemos que o badariense obtém mais influência sobre os trabalhos que caracterizam esse período, sendo sua técnica mais aprimorada que a do Faium A.

Ao Pré-dinástico primitivo sucede o Pré-dinástico antigo, conhecido por um grande número de locais do Alto e do Médio Egito, e constituído pela cultura dita do amratiense, do nome de El Amrah, perto de Abydos, na fronteira entre o Alto e o Médio Egito. Também é designada sob o nome de Nagada I, ou de primeira cultura pré-dinástica, tendo sido Nagada o primeiro local onde esta cultura foi observada (VERCOUTTER, 2009, p. 87).

Com o pré-dinástico antigo o amratiense (4500 – 400 a. C., aproximadamente), sucede o badariense, não há grandes evoluções, mas a continuidade e desenvolvimento dos vasos vermelhos com bordos negros e as novidades deste momento são em relação ao trabalho com as cerâmicas decoradas e vasos modulados em argila. E quanto ao metal, como na época anterior, ainda é pouco utilizado e segundo Vercoutter (2009, p. 88) há o aparecimento de vasos de pedra no mobiliário amratiense o que indica uma relação entre o alto e o baixo Egito. Porém, ainda não se conhece nenhum local do pré-dinástico antigo no Baixo Egito. E no pré-dinástico médio que surge aproximadamente de 4000 a 3500 a. C.

Depois de ter durado um século, talvez menos, o amratiense funda-se progressivamente no foco de cultura do Baixo Egito, para formar aquilo a que chamaremos o Pré-dinástico médio, ou Nagada II, ou ainda Segunda Cultura pré-dinástica. Tem-se hoje

a tendência para designar este período pela palavra gerzeense, do nome de Gerzeh, no Baixo Egipto, onde ela aparece com mais nitidez. (VERCOUTTER, 2009, p. 88).

Segundo ainda Vercoutter (p. 89) a civilização do Norte tem uma relevância no desenvolvimento do Pré-dinástico que se situa neste momento à volta de Mênfis e do Faium, estando afastado dos locais amratiense que se localizam à volta de Abido. Com o gerzeense surge a religião funerária. As covas deixam de ser ovais e tornam-se retangulares comportando várias câmaras. Quanto à disposição do corpo, possivelmente indicavam rituais comunitários já que a posição do corpo era estabelecida com a cabeça para o Norte e o rosto voltado para o Oriente. Antes vimos que a inclinação do rosto era voltado para o Oeste, o fato da modificação sobre a localização do corpo na cova talvez sugira uma certa desconstrução, o que manifestará no período dinástico grandes representações e pensamentos sobre a morte.

Quanto às diferenças entre o amratiense e o gerzeense há evidências diversas, sobretudo na cerâmica:

Ao passo que o amratiense utiliza de preferência as cores vermelha e negra às quais se juntam o branco baço do ornato, o gerzeense emprega para as suas cerâmicas uma massa mais friável, tirada de uma argila mais margosa, que dá às suas peças a cor característica de cinzento claro a tender para a cor camurça. A decoração naturalista, muito diferente da do amratiense, é delineada a ocre vermelho bastante escuro. Muito estilizada, inclui montanhas, íbex (camurças), flamingos, aboés e sobretudo barcos providos de uma espécie de hastes que suportam animais, objetos ou plantas que estão talvez aparentados com os símbolos que designarão mais tarde os nomos ou províncias. Ao lado das cenas naturalistas encontram-se também decorações que imitam os vasos de pedra dura. Estes são notáveis, tanto no formato como nas matérias de que são feitos: brecha, basalto, diorito, serpentina, etc. Enfim, tal como a arma amratiense característica era a clava troncónica, a do gerzeense é a clava piriforme. (VERCOUTTER, 2009, p. 89).

Nesse período há o progresso técnico da estatuária pelo menos é o que percebemos como desenvolvimento e inícios da Religião de forma mais visível. Logo, a utilização de animais para representação de divindade como é o caso do falcão que representa o deus Hórus. A natureza representa desde o paleolítico os significados sobre o sagrado. Eliade (2010) explica, por exemplo, que o sacrifício de pessoas eram a fonte para o nascimento de plantas, tendo

haver conexão com o sagrado, pois tal relação com a natureza expressavam a essência da vida– da experiência com o Absoluto.

No pré-dinástico recente que surge aproximadamente de 3500 a 3150a.C., é imprescindível observar a integração das culturas. O gerzeense aos poucos alcança o Sul e a cultura antes amratiense torna-se mesclada absorvendo a cultura gerzeense. É importante essa observação, pois não se adota o pensamento sobre o Egito unificado neste momento, mas as culturas seguem em processo de integração.

A vida material não muda muito entre o Pré-dinástico médio e o Pré-dinástico recente; no entanto, a arte e as técnicas continuam a progredir. A figura humana, rara até então, torna-se um tema frequente. A pintura mural aparece, nomeadamente em Hieracômpolis; as paletas de cosméticos são doravante decoradas. A gravura em relevo, que então surge, parece ter tido origem no trabalho do marfim conhecido desde o badariense. A arqueologia informa-nos sobre a civilização material deste período; em contrapartida, nada sabemos das lutas que opuseram então o Sul ao Norte, a não ser que terminaram pela vitória do Sul (VERCOUTTER, 2009, p. 90).

Não há o reconhecimento de uma data precisa para o fim do período Pré-dinástico também conhecido como Época pré-tinita que dá origem à unificação das culturas amratiense e gerzeense, mas Vercoutter (2009, p. 91) tenta alinhar uma suposição de aproximadamente 3400 a. C., entretanto, faz-se necessário mais pesquisas para um alinhamento com mais solidez.

3.A Mesopotâmia: construção sócio-histórica da Suméria e Babilônia

3.1. A Suméria

O conjunto mesopotâmico marca uma evolução que foi também demonstrada no Antigo Egito. A criação da agricultura, a domesticação de animais, a fabricação de cerâmicas, como também o processo de desenvolvimento para as construções e moradias, são indicativos de uma sociedade em transição no conhecimento sobre sua sobrevivência.

Diante disso, a caracterização e identificação sobre a mesopotâmia, abordamos uma pesquisa a respeito da Suméria e Babilônia, fontes de grandes

eventos mitológicos e que beneficia o nosso ensaio, quando por intermédio, faz-se inicialmente uma abertura para contextualização do espaço e tempo que integra as narrativas que propomos para análise arquetípica, mítica, simbólica.

Para situar o que vimos no desenvolvimento teórico do Egito Pré-dinástico, acerca da questão do sentido sobre a morte, na Mesopotâmia, propõe-se uma abertura de importância semelhante, há uma disposição sobre o corpo, um desenvolvimento de procedência ritual sobre essa questão, e isso verificamos quando Michael Roaf (1996, p. 44) fala do hábito funerário em Chatal Huyuk, civilização riquíssima de sentidos mitológicos e simbólicos. É interessante perceber que o corpo tem uma grande centralidade enquanto imagem e símbolo do acontecimento por meio do ritual da morte.

Os mortos eram enterrados por baixo do chão da habitação que servia de morada, mas não por baixo dos quartos de armazenamento ou em espaços abertos. Muitas vezes jazem a 60 cm de profundidade, encolhidos e deitados sobre o seu lado esquerdo, com as cabeças viradas para o centro da casa (ROAF, 1996, p. 44).

Observamos que a disposição do corpo indica um ritual, algo que é predominante, segundo achados arqueológicos, e que sucede continuamente sobre uma ação que deveria decorrer de grandes atributos e significados simbólicos. Assim é o “primitivo”, repleto de um tempo que integra um espaço de grandes construções simbólicas. Não podemos definir a dimensão simbólica, pois nela há a imensidão do ser simbólico que atua de forma particular a cada olhar, no entanto, ousaria em dizer, que o fazer simbólico obtém o seu auge na sua origem, nos grandes episódios da origem mítica.

É esta origem e sua abundância que pretendemos expor sucintamente, fazendo-nos perceber o seu grande favorecimento ao nosso tempo. A Mesopotâmia é esse grande universo de possibilidades que irá influenciar significativamente as culturas posteriores. Assim como pensamos também o Egito e as tradições Semitas em geral.

A Suméria se localiza ao Sul da Mesopotâmia, o idioma utilizado era característico, próprio e diferenciado de todos os demais, não obtinha estadia igual em nenhum lugar. Para identificação de como se estabelecia a Suméria, poderíamos pensar em um povoado composto por diversas cidades-estado,

cada cidade obtinha a sua autoridade própria, que estabelecia um poder particular, comandado pelo seu soberano.

Os soberanos das cidades-estado tinham três títulos diferentes: *em*, *ensi* e *lugal*, que traduzidos livremente equivalem a **senhor**, **governador** e **rei** respectivamente. Embora não se saiba bem em que se distinguiam uns dos outros. Em cidades diferentes, usavam-se diferentes títulos. (ROAF, 1996, p. 80).

Corroborando o autor, cada titulação obtém seu significado, *em* é relacionado ao sacerdócio, seu desígnio é referente ao religioso; o *lugal* tinha uma função secular e geralmente um ou mais *ensi* era seu subordinado. O representante secular até o final do dinástico inicial continha uma grande importância na sociedade, pois sua autoridade era associada à representação dos deuses.

Quanto à religiosidade, cada cidade tinha o seu deus que se diferenciava dos demais e era dedicado um templo ao seu favorecimento. Havia também os deuses que não só guardavam o reconhecimento em uma cidade, atingindo um domínio sobre outras cidades. Na sua representação física, obtém-se traços que são familiares ao que conhecemos da cultura grega:

Os deuses sumérios, como os gregos, tomaram forma humana e comportavam-se como seres humanos. Experimentavam as mesmas emoções e ciúmes; de mitos e de lendas obtém-se a impressão de que intervinham nos assuntos humanos de forma arbitrária (ROAF, 1996, p. 81).

Os deuses mais conhecidos e importantes na Suméria, são: Anu, Enqui e Enlil. Segundo Federico Mella (2014, p. 41) Anu é o deus do céu, causador dos grandes males, responsável pelos desastres catastróficos; Enqui, é o deus da terra, o mais pacato, representado como uma cabra com cauda de peixe, sendo também reconhecido como o deus da magia e Enlil de acordo com Mircea Eliade (2010, p.67) é o deus da atmosfera, também conhecido como o grande Monte. Assim como Eliade (2010), Mella (2014) confere a Enqui, o título de deus da terra e não da água como defendem alguns autores. Eliade (2010) discordando desses autores, critica sobre estes pensarem o propósito da terra estar assentada nas águas. Mella (2014, p. 41) apenas informa que o deus da terra conhece os segredos das águas que correm nas vísceras de Apsu e que

Bruxas e magos são os enviados dele, tendo sempre em suas práticas um recipiente com água.

Percebemos que a religiosidade era um fator determinante no dia a dia da Suméria, os deuses e suas atribuições influíam de forma significativa nas prerrogativas das cidades-estado. Embora tenhamos mais conhecimento sobre a tríade dos grandes deuses, havia também papéis preponderantes, outros deuses. Mella (2014, p. 43) verifica que Enqui foi deus de Eridu; Enlil, de Nippur; Sin, de Ur; Ninghirsu, de Lagash; Babbar, de Sipar; Inanna, de Uruk; e assim por diante.

As divindades são fontes das mais diversas narrativas míticas que geram até hoje o cíclico processo de ressignificação. A Mesopotâmia como dissemos anteriormente, dá abertura a um mundo de origens míticas, pouco sabemos sobre a Suméria, a reconhecida lista dos Reis Sumérios é uma fonte limitada de informações, mas dispomos também da história que segue e com ela alinharemos possíveis novos significados.

Assim como vimos sucintamente em Chatal Huyuk, o touro obtém a caracterização nas figuras da representação divina e isso confirma também na Suméria a associação do animal e sua força. Segundo Eliade (2010, p. 67) a modalidade divina definida pela força e pela transcendência espacial, isto é, o Céu tempestuoso onde reboa o trovão (pois o trovão era assimilado ao mugido dos touros).

A associação dos animais no antigo Oriente à divindade traz à tona a discussão sobre o elemento significativo. No paleolítico superior o provável medo do desconhecido e nos animais, o temer a ferocidade indica uma origem, um arquétipo que envolve a caracterização de uma divindade que é, a partir da grandeza e da fortaleza. E o curioso disso é o envolvimento da pessoa humana neste período, ao medo, pois, nele, o homem arcaico encontra a divindade; o medo a partir da realidade da morte faz o homem buscar o sagrado. A vida parece ser o objetivo de destaque, nessa configuração, há a possibilidade de pretensão de uma divindade como canalizadora para a vida.

Quando falamos de vida, logo associamos o que estamos desenvolvendo no estudo introdutório e de base significativa no paleolítico Superior. Aqui, logo ponderamos sobre toda a associação da mãe que gera, a terra que faz brotar a vida e o significado dos constantes achados arqueológicos sobre inumação com

corpos flectidos. Como vimos, essa característica sob a morte faz-se presente desde o paleolítico, como também é significativa a presença do ocre vermelho.

Outro fato pertinente de recordarmos nesta leitura, surge a partir da deusa Inanna e o processo de unificação do tempo quando no hiero-gamos introduz a fertilidade para a terra. O casamento sagrado com Dumuzi abençoa o tempo contínuo de nova vida.

Sendo sociedades agrárias, o ritual de fertilidade é descrito como analogia que evoca as estações do ano e se destina a marcar o tempo da semeadura e da colheita. A união da Deusa com seu consorte faz com que o deserto prospere e a fertilidade reine nos campos e entre seus súditos. (MIELE, 2010).

Quanto à divindade feminina, na Suméria a deusa Nammu representa a mãe que gerou o Céu e a Terra, sendo também avó que gerou todos os deuses. Eliade (2010, p. 67) expõe que o nome da deusa Nammu é escrito com o pictograma que designa o mar primordial. Observa-se a associação da água também no Egito com a figura do peixe no *vescicapiscis*, a interceção e o espaço da fertilidade. Eliade (2010) acentua que na concepção sumeriana, a terra estava assentada sobre o oceano, isso embasa mais uma vez o pensamento sobre a grande importância da fertilidade, da vida.

A massa aquática é identificada à mãe original que gerou, por partenogênese, o primeiro casal, o Céu (Ana) e a Terra (Ki), encarnando os princípios masculino e feminino. Esse primeiro casal era tão unido que chegou a confundir-se no *hieròsgamos*. (ELIADE, 2010, p. 67).

Percebemos que a partir da divindade se constitui a criação que inclui o princípio feminino e masculino, ambos surgem e se completam na origem, a essência. Concluir sobre esta origem é bastante significativo para compreensão de pontos em integração nesta tradição; veremos grandes semelhanças em outras tradições mesopotâmicas. Desta forma o Absoluto surge da vida fertilizante. Outro fator importante desta origem da divindade é a imanência da tríade que visto anteriormente, refere-se a En-lil. Contribuindo Eliade (2010) referente a união de An e Ki, surge En-lil, o deus da atmosfera. A tríade na divindade original, assim como é tríade no *vescicapiscis* e a tríade na tradição judaico-cristã. Na Suméria o oceano, no Egito a configuração desta água no peixe e na tradição judaico-cristã a necessidade da mãe (Maria) para que

houvesse a salvação; a mãe dá nova vida. Também neste sentido é importante lembrar que no episódio da criação do homem, há nele a substância divina, a mitologia sumeriana atesta que surge ou do sopro de En-ki ou o sangue dos *Lamga*.

Há um fragmento que diz En-lil sendo responsável pela separação dos seus pais, An teria levado consigo o céu, enquanto En-lil carregou consigo a sua mãe, a terra. Neste sentido, paralelo à origem que surge da essência, em seguida surge a divisão.

O episódio sobre a vida se repete no mito sumério referente a En-ki e Nin-gur-sag. En-ki infringe a regra no paraíso de Dilmun e come certa planta que ainda não havia sido determinado a espécie. Como consequência, En-ki em quase morte é salvo por Nin-gur-sag. Neste caso, a morte é a consequência de um ato errado, mas no final a vida se sobressai. Corroborando essa ideia, há também uma festa sumeriana chamada: á-ki-til, a comemoração do ano novo na expectativa de um tempo contínuo; com essa festa representa-se um mito do eterno retorno. Outro dado importante é a existência da teologia sumeriana havia uma idealização para o controle sobre a vivência do dia a dia, contribuindo este pensamento, introduz Eliade a seguir.

Afirmando, já que os deuses são responsáveis pela ordem cósmica, os homens devem seguir suas injunções, pois elas se referem às normas, aos “decretos”, me, que asseguram tanto funcionamento do mundo quanto da sociedade humana. Os “decretos” fundam, isto é, determinam o destino de qualquer ser, de qualquer forma de vida, de qualquer empreendimento divino ou humano. A determinação dos “decretos” se realiza pelo ato do nam-tar, que constitui e proclama a decisão tomada. Por ocasião de cada ano-novo, os deuses fixam o destino dos 12 meses subsequentes. (ELIADE, 2010, p. 69).

Citando mais exemplos na perspectiva de uma busca pela vida no tempo arcaico, Zizudra, Utnapishitim e Noé, ambos salvaram-se, os dois primeiros alcançaram a imortalidade e Noé alcançou a vida eterna. A reconstrução e revivência do mito indica um movimento com essência, o valor da origem não se perde.

Por fim, é válido também lembrar do mito Inanna ou Ishtar na Acádia com o Pastor Dumuzi ou Tammuz, em todo o processo em ambos os mitos há na descida de Tammuz à busca pela vida, seja quando suplica ao deus sol Utu que

o metamorfoseie em serpente ou como Dumuzi, pela consequência dos seus atos, destino decretado pela deusa, ou enquanto Tammuz quando segue em busca de Ishtar e lá morre, entretanto, a morte neste contexto é associado à morte ritual, a morte que gera a vida, há o retorno cíclico de Dummuuzi.

O culto de Tammuz estende-se mais ou menos por todo o Oriente Médio. No século VI, Ezequiel (7:14) lança invectivas contra as mulheres de Jerusalém que se “lamentavam” nas próprias portas do templo. Tammuz acaba por assumir a figura dramática e elegíaca dos jovens deuses que morrem e ressuscitam anualmente (ELIADE, 2010, p. 74).

Esse processo celebra a recriação do mundo, de acordo com o pensamento de Eliade (2010) o rei que encarnava *Tammuz*, sofriam a descida aos infernos para que houvesse a garantia da vida. O fracasso da deusa *Ishtar* em soberania no mundo inferior não retira a alternância vida-morte-vida.

Por volta de ~1.500, a época criadora do pensamento mesopotâmico parece definitivamente encerrada. Durante os dez séculos seguintes, a atividade intelectual mostra-se absorvida pela erudição e pelos trabalhos de compilação. Mas a irradiação da cultura mesopotâmica, atestada desde os tempos mais remotos, prossegue e cresce. Ideias, crenças e técnicas de origem mesopotâmica circulam do mediterrâneo ocidental ao Hindu Kuch. É significativo que as descobertas babilônicas que se tornariam populares implicam mais ou menos diretamente correspondências Céu-Terra, ou macrocosmo-microcosmo. (ELIADE, 2010, p. 89).

Como vimos, a Suméria e a Acádia têm em comum a vivência de narrativas míticas, ambas fundem-se para o que conhecemos como Babilônia e isso ocorre após várias tentativas e destruição por bárbaros. O mundo sumeriano, acádico, babilônico ou melhor, mesopotâmico, contribui para a adaptação e delineação das afirmações a respeito da origem. Tais contribuições são adaptadas ao passar do tempo, entretanto, o tempo não deixa passar a substância mesopotâmica que permanece de forma sempre enriquecedora entre as narrativas criadoras.

3.2. A Babilônia

Os assiriólogos costumam chamar, de período babilônico antigo ou páleo-babilônico, o espaço de tempo que transcorre desde a queda da terceira Dinastia de Ur, em 2003 a.C., até o ano de

1594, quando o rei hitita Mursilis I destruiu Babel, destronou a primeira dinastia babilônica e abriu, assim, espaço para a invasão cassita (BOUZON in As cartas de Hammurabi, p. 20).

A Babilônia antiga é conhecida como de origem Amorrita, povos de origem Síria-árabe. O primeiro criador da I dinastia amorita foi Amoreu em 1894 a. C. Os amoritas invadiram o sul da mesopotâmia em aproximadamente 1800 a. C., atualmente o que conhecemos como Iraque. A fortaleza do Império babilônico, o apogeu da dinastia amoriana se dá no reinado de Hammurabi. A Babilônia tornou-se em sua expansão e poder um dos principais centros urbanos do mundo antigo. Segundo Paul Garelli (1982, p. 134) Amorita é aferrado às traduções Sumero-acadianas, o rei deu a um de seus filhos um nome oeste-semita, lashmah-Addu; o outro recebeu nome assírio, Ishme-Dagan.

A mesopotâmia torna-se, durante dois séculos, um mosaico de pequenos Estados rivais com os quais as velhas estruturas políticas e administrativas sumérias desaparecem. Desenha-se um novo equilíbrio entre o reino de Alepo na Síria, a Assíria na Mesopotâmia do Norte e a Babilônia no Sul. É principalmente Babilônia que sai engrandecida da aventura. O império efêmero de Hamurabi confere-lhe o papel de capital histórica da Mesopotâmia do Sul. (GLASSNER, 2009, p. 253).

Percebemos que o período de ascensão babilônica se dá a partir do Império de Hamurabi a busca de expansão do seu reinado confere à Babilônia um tempo de grande progressão política e econômica, contudo as invasões contínuas e a efervescência política pelo controle do poderio obtém o seu ponto determinante após a morte de Hammurabi. Em menos de 30 anos é alcançado um grande Império, de forma inteligente e soberana vence os seus grandes inimigos e eleva Babilônia e toda a mesopotâmia a um estado quase invencível, assim permaneceu durante a vida de Hammurabi. Os reinos combatentes são a imagem histórica do período de ascensão da Babilônia. Hammurabi alcançou a vitória contra grandes rivais como: Larsa, Eshnunna, Malgium, entre outros.

Em 1792, mais especificamente, Hamurabi torna-se Rei da Babilônia, torna-se o senhor de toda a Mesopotâmia e após três anos finalizados os combates, ele morre. Segundo Glasnner (2009) seu sucessor Samsu-iluna (1749-1712) conduz por pouco tempo o que conheceremos como o declínio da Babilônia a partir de guerras; a revolta do sul do país e as muralhas de Ur, Uruk, assim como também a ameaça de invasão estrangeira, os cassitas, que

oferecem seus serviços, entretanto, aos poucos vão conquistando espaço; a economia vai sofrendo com preços crescentes mediante as desestabilizadoras guerras. O reino sofre redução contínua. Na perspectiva de Glasnner (2009, p. 271) os últimos reis da dinastia já só reinam sobre a babilônia e Sippar e em 1595 o rei hitita Mursili I toma Babilônia e ao retirar-se, deixa a cidade nas mãos dos Cassitas.

A todo instante a história demonstra uma civilização que sofre pelas invasões nômades, no entanto, a partir, também, dos combates internos. O próprio Hammurabi em busca da unificação e alcance da mesopotâmia aventura-se a grandes guerras como sustento de sua finalidade. A mesopotâmia sofre as atuações de fora do seu espaço e ainda mais, em si mesma. O pouco que sabemos reduz-se pela ganância de alguns que obtinham como objetivo a demonstração de alcance político e econômico pela força e desta o alcance principal foi a sua auto destruição.

O modo de administração de Hammurabi consta em leis e cartas que explicita o seu interesse pelas cidades conquistadas. Fica claro que seu interesse de conquista não finaliza em seu objetivo alcançado, mas desenvolve a partir de deus cuidados desde assuntos do cotidiano da sociedade.

Hammurabi descreveu assim os objetos do seu código: **Fazer que a justiça prevaleça no país, destruir o perverso e o mau, que o forte não oprima o fraco.** A seguir aconselha os que fazem justiça a examinarem o código e a procurarem a sentença apropriada ao caso (ROAF, 1996, p. 119). **(GRIFO NOSSO)**

Ainda segundo Roaf (2009) havia uma ordem idealista, uma organização que no cume como se vê, estava o Rei e a sociedade dividia-se entre: os awilum que significam homens em acádio ou homens livres; os muskhenum que não se tem muitos dados a respeito de quem se tratava, embora saiba que sejam dependentes do estado e os Wardum que eram os escravos, mas podiam ter propriedades privadas e tinham uma vida mais livre que a de alguns awillum que se viam obrigados a vender-se a si mesmos e aos filhos como escravos para saldar as suas dívidas e é preciso levar em consideração que os juro tinham taxas que chegavam a aproximadamente 33 por cento.

No tempo de Hammurabi, o palácio exercia, sem dúvida, uma grande influência na vida sócio-econômica do reino. Hammurabi criou um sistema administrativo bastante centralizador. Ele era

o dono de grandes propriedades agrícolas, principalmente nos territórios recém-conquistados. Naturalmente, em uma economia essencialmente agrícola, a posse de tantas terras aráveis era um fator relevante no controle dessa economia. Mas não se tratava, certamente, de uma economia completamente estatalizada. Os textos cuneiformes, hoje conhecidos, mostram, claramente, que a economia mesopotâmica, desde os tempos pré-sargônicos, se baseava em dois tipos de propriedade: a propriedade pública – incluindo os bens dos templos e do palácio – e a propriedade privada. (BOUZON, p. 30).

As cidades do reino de Hammurabi sofriam com a falta de alguns recursos que são eles a madeira, pedras e outros recursos minerais além da escassez de chuva. Com isso havia a utilização do processo de irrigação criado pelos sumérios em aproximadamente 3 000 a. C. A agricultura é a grande fonte econômica da baixa mesopotâmica.

Quanto aos serviços prestados ao reino, o homem que o disponibilizasse poderia obter como pagamento um lote de terra e este era chamado por *Ilkum*, que era o indivíduo que prestava serviço ao Estado. Essa pessoa que prestava serviço poderia estar situado em qualquer situação social, seja ele da administração central ou pessoal dos Templos, ou militar, operário ou trabalhadores rurais. A todos era cabível esse direito.

Como citamos anteriormente, a agricultura era o grande investimento em favor da economia, outro fator importante era a criação de animais para o fornecimento de carne e leite a partir das ovelhas e cabras. As ovelhas eram essenciais também para a produção das roupas já que nesta época ainda não era conhecido o algodão, utilizando-se a lã. O linho obtinha um papel secundário. Outro fator relevante para a economia era a pesca. O peixe era segundo Bouzon (p.38) um elemento importante na alimentação das populações da baixa-mesopotâmia.

A Babilônia, com sua economia essencialmente agrícola, precisava, para seu desenvolvimento, de muitos produtos que não possuía, como pedras, madeiras, metais etc. Era, pois necessário importa-los de outras regiões. Surgiu, assim, já na época pré-dinástica, a ideia de comercializar os excedentes agrícolas, a lã e os produtos da pesca para obter recursos que possibilitassem a importação dos produtos em falta na região. No período babilônico antigo somavam-se à lista de produtos exportados outros, provenientes da indústria babilônica, como perfumes, cremes de beleza, bijuterias e trabalhos de artesanato

abilônico, como os célebres cilindro-selos (BOUZON, p. 38 e 39).

Quanto às questões relacionadas ao comércio o intermediário era o Tamkarum. Como vimos, o período do reino Hammurabi é marcado por forte organização em vários âmbitos. Na contrapartida das frequentes guerras para expansão e conquistas há por outro lado um olhar administrativo que desenvolvia o controle e investimentos necessários para um bom andamento e desenvolvimento da Sociedade. As conhecidas cartas e leis de Hammurabi marcam um reino controlado por direitos e deveres.

Quando é pensado a religião babilônica, obtém-se dados que permeiam a ideia de uma raiz a partir das antigas crenças sumérias e acádias, entretanto é sempre com grande cuidado que observamos esses indícios devido a indicações sempre fragmentárias da cultura religiosa e seu espaço de resignificação. Segue o que pensa Federico Lara Peinado.

Numerosas son las dificultades con las que el estudioso se encuentra a la hora de examinar la religión de los antiguos habitantes de Mesopotamia (sumérios, acádios, babilônios, cassitas y assírios), quienes durante más de cuatro milênios allí vivieron. Fueron tantas las creencias, los cultos, los ritos, las escuelas teológicas y, en fin, los textos religiosos, y es tan escassa la información literária y arqueológica que posee, que es prácticamente imposible escribir una historia de la religión mesopotâmica. (PEINADO, 1990, p. XII).

Geralmente se fala de um universo politeísta, o que pelas diversas denominações entende-se como aceitável, no entanto, é preciso certo cuidado sobre o significado de valor sobre os termos, embora conheçamos a identificação de deuses e suas atribuições. Logo, é importante ancorarmos essa multiplicidade que surge de uma razão. Como vimos anteriormente, os deuses surgem do Absoluto, surgem do mar de possibilidades, esse *um* divide-se em atribuições e localidades.

Los babilônios y assírios concibieron su panteón divino en atención principalmente a contenidos teológicos sincréticos y de acuerdo com uma gradación numérica de importância. No obstante, también realizaron otras clasificaciones de dioses sobre la base de escuelas religiosas locales o, simplemente, de puras razones de comodidad filológica (listas de dioses), siguiendo así la tradición suméria (PEINADO, 1990, p. XIII).

Corroborando Peinado (1990) os homens obtinham a ideia de que eles deveriam servir aos deuses e quanto aos males da terra como guerras, enfermidades, catástrofes, todos esses eram uma espécie de castigo. Para recuperar-se, era necessário recorrer aos ritos de expiação, lamentos públicos, magia. O que fosse preciso para abster-se da culpa sobre os males e recuperação da terra. Percebe-se que essa concepção de uma divindade e do medo está antes visto como uma espécie de arquétipo sobre a ação da pessoa humana em relação aos deuses.

O medo e os deuses formam um conjunto de integração presente na atitude da pessoa humana sobre o sagrado. Quando referimos ao sagrado, vê-se que este, assim como na Suméria obtém tal característica que é também muito atual quando recordamos a questão da culpa e pecado como abducente de uma determinada vida eterna. O medo do que virá é um propagador de inclinações para uma vida regrada ao que pretende-se conceber como certo ou errado. Retomando à mesopotâmia e mais especificamente à Babilônia, os Templos eram considerados morada da divindade, era o lugar apropriado para a vida religiosa.

Los templos babilónicos y assírios siguen la estructura sumeria más o menos modificada. Se trataba, por lo general, de un santuario o templo principal (*ashirtu*) que contaba en sus cercanías con diferentes capillas y santuarios menores. (PEINADO, 1990, p. XXVI).

Na perspectiva de Peinado (1990) o templo obtinha como significado principal a união do homem com a divindade. Havia uma grande organização sobre a atividade nos templos e essas eram conferidas a homens e mulheres. Ao rei era dada a função sagrada, dos templos surgiam as divisões de interesses, os títulos conferidos ao rei que eram eles o de Vigário (*Ishshakku*); Sacerdote (*Shangu*) e o encarregado do governo (*Shaknu*).

As cerimônias e ritos compreendiam sacrifícios dentro ou fora do templo, os lugares fora dele eram purificados com água lustral. Os deuses deveriam ser atendidos diariamente pelos sacerdotes a suas necessidades espirituais e materiais. Segundo Peinado (1990, p. XXVIII) as cerimônias de assistência comportavam aspectos mágico-religiosos. O sagrado é na Mesopotâmia um espaço de busca pela sobrevivência. Por conseguinte, se faz necessário a

prática de sacrifícios, ritos, para que a divindade esteja de fato presente no dia a dia da sociedade e que sua atuação esteja longe das grandes catástrofes.

4. O contexto sócio-histórico da tradição hebraica

Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção! (Bíblia de Jerusalém, Gn 12, 1).

Neste período, Abrão recebe o chamado e promessa de Iahweh, obedece-o e desde então dá início à trajetória do povo de Israel. A tradição hebraica ou pré-israelita se configura a partir de uma raiz patriarcal nômade ou seminômade. A experiência de Abraão em busca da sobrevivência é o ponto chave para descoberta sobre a raiz da própria origem da tradição hebraica. Essa trajetória se dá basicamente na época do Bronze e historicamente a consolidação de Israel se dá em aproximadamente 1200 a. C.

Os assentamentos Pré-israelitas pertencem à Idade do bronze tardio. Devemos ter em mente “cidades” extremamente pequenas: a Jerusalém cananeia, como também a davídica, tinha um tamanho apenas 100 x 400m. A cidade de Hazor com um tamanho de 1 100 x 650m, era, na Idade do Bronze, uma cidade extremamente grande. (GUNNEWEG, 2005, p. 39).

Dessa forma, Israel se estabelece historicamente em Canaã, quando decide conquistá-la, entretanto, invadindo-a e sugerindo-a como terra prometida por Deus. Segundo Tércio Siqueira (2012) ‘no documentário: Israel chega a Canaã - Literatura e contexto histórico do Antigo Testamento’, o estabelecimento do povo bíblico em Canaã está narrada, na obra historiográfica Deuteronomista, são os livros: Josué, Juízes, I e II de Samuel, I e II de Reis.

Estes seis livros abrem a segunda parte do Antigo Testamento. Curiosamente, os editores da bíblia hebraica denominaram esta parte de “Profetas”, *nebi'im*, plural de *nabi'*, não só porque nesses livros históricos estão incluídos os livros proféticos: Isaías, Jeremias; Ezequiel; Oséias; Joel; Amós; Obadias; Jonas; Miqueias; Naum; Habacuque; Sofonias; Ageu; Zacarias e Malaquias (TEIXEIRA, 2012).

Contribuindo a perspectiva de Siqueira (2012) o profetismo se estabelece com uma função própria ‘de e para Deus’ em ação no anúncio ao mundo da vontade desse Deus, especialmente a Judá e Israel. Esse profetismo se destaca

no Antigo Oriente Médio, aos poucos segue tornando-se forte. A conquista de Canaã como também o episódio do Êxodo serão dois episódios marcantes para o estabelecimento desta tradição.

A história de Israel começou em Canaã. Fora de Canaã não se encontra em lugar nenhum uma grandeza de nome Israel; ela aparece pela primeira vez em território cananeu. Portanto, considerando a história bíblica segundo a sequência dos livros do Antigo Testamento, a história de Israel inicia somente com os acontecimentos da segunda parte do livro de Josué ou, melhor ainda, com os do livro dos Juízes. (GUNNEWEG, 2005, p. 43).

Os patriarcas, os primeiros a seguirem em busca de uma história própria de Israel, como vimos, são reconhecidos como nômades, pois eram pastores com pequeno rebanho. A integração a lugares protegendo a sobrevivência, indica também o acúmulo de experiências que se voltam ao conhecimento de valores, ética dos espaços habitados, tradição, enfim, tudo o que compõe o ambiente. Da origem dessa história há a experiência dos pais e isso é importante observar, uma vez que o surgimento de Israel vincula-se à identidade dos pais.

Na história patriarcal confluíram três grandes tradições narrativas: a javista, a sacerdotal e a eloísta. Isso explica a existência de repetições, interrupções do fio narrativo e de outras alterações. (TERRA, 2005, p. 192).

Confirmando a ideia de Terra (2005) podemos dividir as narrativas patriarcais em três ciclos, o primeiro como sendo o de Abraão (Gn 12, 1-25, 11), o segundo ciclo como o de Isaac e Jacó (Gn 25, 11-36, 42) e o terceiro de José (Gn 37-50).

Em aproximadamente 1200, momento da consolidação de Israel, o antigo Oriente Médio vive uma série de invasões contínuas o que já acontecia antes mesmo do reinado de Hammurabi, como vimos anteriormente. O fato é que em aproximadamente 1244 a. C. há a subida, ao trono assírio, de Tukulti-ninurta que segundo Glassner (2009, p.297) assume a realeza babilônia e se torna o maior general do século XIII. A história das sucessivas invasões seguem nas diversas buscas de ocupação, de poder. Após vinte anos de grande sucesso, conquistas, Tukulti-ninurta morre pelas mãos de seu filho.

Fazendo um recorte da realidade histórica dessa época, logo é possível identificar a apropriação da “terra prometida” como algo bastante frequente no

Antigo Oriente, no entanto, com um sentido semelhante ao recorte histórico anterior, o reinado em busca de expansão territorial, de poder. As buscas por espaços eram constantes, e essa consolidação se dava por meio da força. Nesta perspectiva vale observar de quem se trata o Deus de Abraão. Qual é a sua origem e a sua função como divindade de Israel.

O motivo das promessas de descendência e terra, embora sua forma literária seja, em grande parte, mais recente, é um motivo antigo e corresponde aos anseios mais profundos de todo pastor nômade em situação de transumância. É possível compreender a religião dos deuses dos pais como a variante nômade ou seminômade do culto a El, comum a todos os semitas. (GUNNEWEG, 2005, p.46).

Vale salientar que esse modo de vida nômade ou seminômade provavelmente deve agregar influências já que a experiência reflete singularidades que emanam uma certa contribuição para construção da identidade. Entre a alegoria do pensamento sobre um ciclo contínuo de relações e construções se estabelece diversas novas realidades, ideias, conceitos. Um novo repleto de significados e valores anteriores com novas finalidades.

Quanto à divindade dos pais, sua variante se equivale a El; corrobora um espaço e realidade anterior. A adequação da divindade a partir dos anseios da pessoa humana refere o contexto dos patriarcas no processo nômade que identifica a construção desta divindade como também a descendência e terra prometida, como processo de buscas muito equivalentes ao conjunto do dia a dia. A luta por um local, pela sobrevivência, induz a adequação a partir da experiência, da identidade, da sociedade, espaço, tradição.

Ao penetrarem em canaã, os patriarcas são confrontados com o culto do deus El, e o “deus do pai” acaba por lhe ser identificado. Essa assimilação leva à suposição de que existia certa semelhança estrutural entre os dois tipos de divindade. Seja como for, uma vez identificado a El, o “deus do pai” obtém a dimensão cósmica que não podia ter como divindade de famílias e de clãs. (ELIADE, 2010, p. 171).

O processo de ressignificação seria o novo, entretanto a partir de uma origem. Esse processo de ressignificação acontece de forma prática na tradição hebraica quando há a transformação do deus dos pais, para integrar-se a Yahweh.

Israel assumiu as tradições dos patriarcas pré-israelitas. O Deus dos pais, já antigamente identificado como Deus El, cultuado em diversos santuários locais, fundiu-se com Yahweh, o Deus de Israel. A identificação do Deus dos pais com o Deus Yahweh se deu assim: Yahweh cumpria agora o que ele tinha prometido como Deus dos pais (GUNNEWEG, 2005, p. 48).

Outro fato importante a ser observado no contexto de origem da tradição hebraica e que contribuirá também com a análise das narrativas míticas é o episódio do Êxodo⁶. A partir da narrativa, o próprio Yahweh havia retirado Israel do Egito, esse processo é fundamental para a sua própria confissão enquanto identidade religiosa, ‘povo escolhido’. Esse episódio marca a ação salvífica e de libertação do povo de Israel. Essa libertação dispõe e torna-se a centralidade da fé do povo de Israel.

Na história da Revelação divina antes da Encarnação, talvez nenhum acontecimento bíblico tenha exercido uma influência tão ampla e profunda como o Êxodo, na aparência insignificante, de um grupo de escravos do Egito. Assim, excetuando Jesus Cristo, não existe outra personalidade que, com traços à primeira vista simples, predomine sobre a própria época e as posteriores assim como Moisés. Isso se deve não à história do Êxodo como tal, mas ao imenso valor religioso, e também social, dos fatos narrados. Os narradores da história bíblica, com efeito, estavam primeiramente interessados não tanto na materialidade dos fatos quanto em seu significado (TERRA, 2005, p. 231).

Na perspectiva de Terra (2005), o Êxodo é o livro mais importante do antigo testamento, assim como os evangelhos são os livros do novo testamento. O Êxodo identifica o povo de Israel assim, também, como se reafirma para o povo cristão.

Em sequência obtém-se a caracterização do “povo escolhido”. É dado diretamente a Moisés, a Torá, que por sua vez entregou-a ao povo Judeu. Entretanto, segundo Michael Asheri (1995) o fato da Torá ser dada por Deus ao

⁶ “Iahweh, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o deus de Jacó me apareceu, dizendo: De fato vos tenho visitado e visto o que vos é feito no Egito. Então eu disse: ‘Far-vos-ei subir da aflição do Egito para a terra dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus, para uma terra que mana leite e mel.’ E ouvirão a tua voz; e irás com os anciãos de Israel ao rei do Egito, e lhe dirás: ‘Iahweh, o Deus dos hebreus, veio ao nosso encontro. Agora, pois, deixa-nos ir pelo caminho de três dias de marcha no deserto para sacrificar a Iahweh nosso Deus. Eu sei, no entanto, que o Rei do Egito não vos deixará ir, se não for obrigado por mão forte. Portanto, estenderei a mão e ferirei o Egito com todas maravilhas que farei no meio dele; depois disso é que ele vos deixará partir (ÊX. 3, 16-20).

povo judeu isso não significa que apenas com eles há o caminho da “verdade”, mas que esse caráter condiz com o fato de que Deus havia escolhido Israel para que recebesse sua lei.

Em síntese, neste capítulo vimos como características no Paleolítico superior a integração de muitos valores, são estes das origens e estão relacionados essencialmente à vida. Quando ocorre a morte em seguida visualizamos um espaço que significa o ciclo do eterno retorno: nascimento-morte-renascimento. Esse aspecto é comum no Egito, Mesopotâmia e também na tradição hebraica. Todo o contexto de significados obtém uma forma sagrada, são atos que direcionam a uma busca própria e comum.

Pensando a divindade, o sagrado, vimos como o “primitivo” desde o paleolítico superior encaminhava esse encontro à própria necessidade do dia a dia. Da terra surge o alimento, da Mãe surge a vida; os animais são fontes de alimento, mas inicialmente se associavam também ao receio. A força animal e o gerar a vida esteve em integração a significados sagrados, são provavelmente as primeiras relações das pessoas humanas com o sagrado. A necessidade de sentido e sobrevivência incita o desejo de sacralizar e eternizar esses grandes acontecimentos cotidianos. O sagrado nas pinturas rupestres, por exemplo, demonstra essa sensibilidade para apreender um espaço que pensa e caracteriza um sentido.

Percebe-se o desenvolvimento das buscas pelas tradições antigas como fonte de curiosidades diversas. A descoberta da origem e diversificadas iniciativas de encontro questionam o interesse praticante de atividades, que perscrutam prováveis buscas de uma imagem interior em operação na psique humana. Esta, pela dinâmica da estrutura do próprio símbolo que abrange um dinamismo e conteúdo significante, se manifesta de forma enérgica pela determinação do comportamento do ser humano de maneira inconsciente e/ou consciente.

O arquétipo da serpente poderá motivar o enlace da investigação sobre o inconsciente coletivo que corrobora os aspectos do simbolizar entre tradições. Perante o acesso motivado pela compreensão do antigo Oriente em vivacidade no Ocidente é que o processo de uma identidade transcultural revela um alinhamento de singularidades e apropriações.

Em virtude do propósito inicial de situar historicamente as tradições, pausamos em parte a leitura comparativa dos símbolos. Todavia, tentaremos a partir do próximo capítulo iniciar esse novo olhar e as adaptações necessárias para um melhor entendimento dos mitos e símbolos que nortearão toda a pesquisa.

Essa preocupação historiográfica se dá pela oportunidade de situar e contextualizar a imagem mítica da serpente. O surgimento, o processo de ressignificação e transculturação serão um caminho a percorrer, considerando os desafios e impasses que toda pesquisa social confere no processo investigativo. Posteriormente, ponderaremos o contexto histórico e mitológico em abertura a novos espaços.

CAPÍTULO II

A serpente mítica nas Tradições Semitas

1. A serpente mítica no Egito

A serpente no Egito surge em diversas situações, por exemplo, na cosmogonia, em forma de deuses, na conceituação egípcia do Absoluto, em adereços simbólicos como o *Uraeus*, enfim, percebemos que a figura da serpente é bastante presente no Egito, em alguns momentos com aspectos que indicam sabedoria e em outros com uma função caótica. Veremos as situações em que são inseridas e sua diversidade simbólica desde já compreendendo uma abrangente presença no Egito, podendo ser uma das civilizações em que mais notamos o valor simbólico da serpente.

Para os egípcios a noção de divindade seguia um padrão de origem muito importante a ser destacada, pois indica a ação inicial do Absoluto, nele há tudo e inclusive nada, pois não pode haver limitação, mas uma variedade de possibilidades na qual surgem todas as coisas, essa forma de pensar o Absoluto revela uma caracterização UNA da divindade e nesta unidade a presença das diversas faces da mesma. É o que vemos na consequência da necessidade e qualidades dos deuses egípcios, que nas primeiras dinastias adquiriam uma organização diferenciada ao que segue em decadência a partir, aproximadamente, da 6ª dinastia com a ascensão das divindades em formas independentes segundo Neide Miele (2011, p. 29).

O absoluto era um Oceano latente, todas as possibilidades estavam lá, presentes, mas tudo estava em estado de latência, como a possibilidade árvore está contida na semente, nada ainda havia se manifestado, portanto, Tudo era também o Nada, o grande Vazio. No jargão da física poderíamos chamar este aspecto de Deus de ponto adimensional (MIELE, 2011, p. 26).

A observação dessa característica inicial revela um Egito diferente ao que estamos acostumados a pensar, a concepção sobre a divindade determinava uma civilização Monista e por sinal com uma organização considerável quando

percebemos que as grandes forças que habitam a humanidade surgem de uma força maior, do *uno* sobressai aquilo que é retirado e conquistado dele. Para levarmos a uma compreensão prática com exemplos atuais, podemos fazer um exercício de equivalência à organização cristã, mais especificamente da Igreja Católica Apostólica Romana quando pressupõe uma força de auxílio aos que creem, pelos Santos da Igreja.

Sabemos que há um número diversificado de Santos que atendem a necessidades específicas dos fiéis, por exemplo, São Francisco de Assis que em vida destacou-se pelo olhar dedicado aos mais pobres e reforma da Igreja, geralmente é destacado em ações solidárias aos mais necessitados; Santa Rita de Cássia que é considerada pelas causas impossíveis, em sua história há um casamento forçado pelos pais e uma luta de 18 anos a favor da paz familiar quando sofria com a violência do marido que foi abrandado pela força de sua oração, com a morte do marido e dos filhos, ela alcança por meio de muita oração ingressar em um convento e é estigmatizada na testa, um sinal da paixão de Cristo. Essa santa é geralmente a opção de pedidos referentes a causas difíceis ou mesmo impossíveis; com grande semelhança a ela temos a Santa Mônica que intercedeu pela conversão do filho, o também Santo Agostinho, incansavelmente por um período de 30 anos alcançando o seu objetivo. A Santa Mônica é geralmente opção de mães em intercessão pelos filhos, seja pela conversão ou mesmo por situações em que persistem no resgate como situações de vícios a drogas lícitas ou ilícitas. Enfim, percebemos que o provável pensamento sobre as diversas faces do absoluto em meio às necessidades humanas continham sua observação já desde as primeiras dinastias do Egito e nessa conjectura não havia, então, um pensamento politeísta, mas uma caracterização da multiplicidade do Absoluto e veremos isso na constituição da divindade.

Entretanto, diz o mito, “Deus quis ver a face de Deus”, e resolveu criar a fim de ver a si mesmo em suas criações, em suas manifestações, em suas obras. Suas primeiras criações foram desdobramentos de si mesmo, que receberam diferentes nomes que simbolizavam diferentes qualidades Dele mesmo. Em outras palavras as diferentes qualidades de Deus manifestado são atributos do Deus único (MIELE, 2011, p. 26).

Neide Miele (2011) explica como os egípcios concebiam a ideia do Absoluto que por sua emanção desenvolve uma tríade, temos para essa percepção a imagem do vesica piscis que conclui um ponto central que canaliza a origem de tudo o que é criado de si. O absoluto se desdobra em movimentos contínuos, segue a imagem para melhor acomodação da compreensão.

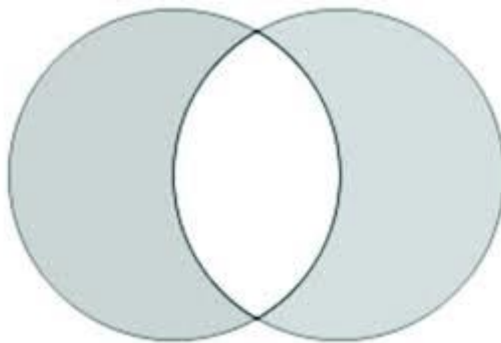


Figura 4: A representação da tríade divina

Fonte: <http://www.annehelena.com/index.asp?pagina=450>

Nesta imagem obtemos na conexão ao meio a ordem humana que se divide em gêneros masculino e feminino, a partir da figuração do obelisco e da vulva, símbolos que indicarão em unidade a fecundidade, a imagem indicará ao meio a figuração do peixe desenvolvendo a ideia de fertilidade, a consequência da emanção na tríade estaria ligada simbolicamente a imagem do peixe e essa estrutura indica a base central do pensamento sagrado nas primeiras dinastias, o peixe seria o filho e este surgindo do todo, sem gênero específico mas imbuído pelos dois. Sua ação deve ser fertilizadora, de vida.

Sabemos que para os egípcios das primeiras dinastias a concepção sobre a divindade surgia a partir de um conceito profundo e primordial sobre o Absoluto, portanto, temos a clareza de um monismo, mas nesta estrutura um Absoluto que obtém muitas faces, cada uma com uma razão específica na sociedade, intitulos como faces de Deus e devido a extensão, as diversas faces, seguiremos recordando mais especificamente as divindades associadas à serpente.

A deusa *Nut* está associada ao Céu e é considerada a mãe dos deuses. Vale recordar uma característica nessa associação simbólica que se diferencia de todo um imaginário da mãe desde o paleolítico que surge como a Mãe, a

Terra, na história da criação egípcia, a Mãe é o Céu e é bastante importante esse olhar específico, pois obtemos dinastias com o comando dos Faraós e logo a associação de uma sociedade “patriarcal” se assim podemos tomar e utilizar o termo. O Faraó como representante na terra da própria divindade tem como origem e base a divindade superior que é a Mãe, como insistimos em recordar, assim como observamos na tríade a relação de um todo que se encontra no Absoluto assim é também na sociedade que busca essa perfeição. A associação da fertilidade à Mãe é recorrente nas sociedades mais antigas, mas aqui ela encontra um referente simbólico diferente que é o Céu. No mito de Heliópolis quando não existia nada, existia *Nun* que era o oceano primordial e a partir dele vai surgindo a montanha, a atmosfera, a terra e o céu.

“No começo” não existia nada, somente Nun, o oceano primordial, no qual surgiu uma montanha e, nela, o deus Atum, o completo e autocriado. Do seu sêmen ele criou o deus Shu, a atmosfera, e uma mulher, a deusa Tefnut, a umidade e o casal deu à luz Geb, a terra, e Nut, o céu. Eles se tornaram pais de Osíris, e sua mulher, e de Seth, e sua mulher Néftis. Atum e seus novos descendentes formaram a Grande Enéade de Heliópolis, sendo Hórus, deus sol, o mais importante de todos (BAKOS, 1998, p. 77).

O fato do oceano estar na origem antes mesmo de toda a criação e dele todo o surgimento é bastante recorrente desde o paleolítico, a força das águas surgirá em diversos mitos como base e sustentação para episódios que se estabelecem entre a força fecunda e fértil; a água é o equivalente à vida e vemos com frequência essa força em mitos diversos e distantes culturalmente. O mais importante é recordar o significado da água nos mitos de criação. No mito de Heliópolis *Nun* está em meio ao nada e dele há o surgimento, tão interessante quanto essa especificidade do mito, ou seja, a identificação da origem a partir do oceano que é a própria vida, é o que tratamos anteriormente quando recordamos em *Nut* o seu referencial simbólico, o céu.

Embora fosse evocada por diferentes nomes em diferentes lugares, em todos eles era o símbolo da nossa unidade essencial, da unidade de toda a vida nesta Terra – a Mãe de cujo útero resulta toda a vida e a quem toda a vida retorna ao morrer para renascer novamente, como os ciclos da vegetação (CAMPBELL, 1997, p.13)

O referencial da Mãe que gera e que aguarda o retorno para um novo ciclo é a composição do *ouroboros* (**imagem abaixo**) que é a representação da serpente que morde a própria cauda. Esse movimento da serpente é associado ao ciclo da vida, portanto, ela surge como canal simbólico da própria Deusa. Como vimos, a água é a origem, assim como dela há o surgimento de tudo, a Mãe dá prosseguimento a esse movimento da vida.

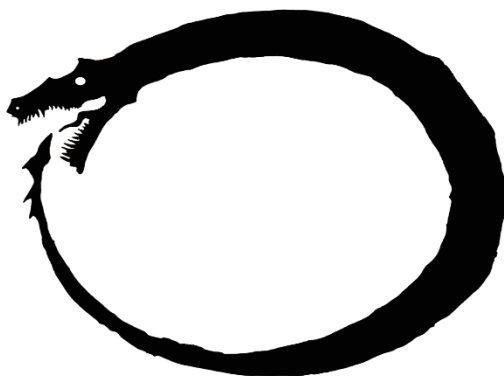


Figura 5: Representação do Ouroboros
Fonte: http://cardfight.wikia.com/wiki/User:Pixel_Ouroboros

A deusa Isis como vimos anteriormente representa também a função de Mãe que leva Osiris ao processo cíclico quando em morte “revive” para que juntos gerassem o deus Hórus. Essa reflexão da deusa indica o caráter cíclico como salvação para uma nova vida, um mito por sinal bastante rememorado como vimos no capítulo anterior.

No Egito, a criação da vida era atribuída a Nut, Hathor ou Ísis, sobre quem está escrito: “No início havia Ísis, mais antiga que a Antiguidade. Ela era a Deusa da qual todas as coisas surgiram.” (CAMPBELL, 1997, p.14).

A integração entre a água e elementos aquáticos, a Mãe e a Serpente se dá a partir da base original que é a própria vida e o processo de retorno com a morte, quando encontramos algum dos “elementos” citados em mitos logo identificamos possivelmente uma caracterização de fertilidade, vida e tudo que se associe.

Já quando falamos do deus *Apep* ou *Apófis* podemos associá-lo diretamente a serpente já que ele é a personificação dela como ente do caos.

No mito de *Apófis* há uma luta contra o deus *Ra* que vence-o, no entanto, o deus *Apep* sempre ressurge e essa luta ao cair da noite é contínua. A luta entre *Ra* que representa o Sol físico e *Apep* como a personificação do caos recorda o movimento do dia e da noite, quando um sucede o outro de forma contínua, mas nesse mito o Sol sempre vencendo, lembramos a grande importância do céu *Nut* e portanto compreendemos também a importância da luta e do vencedor, os elementos físicos da vida sempre devem prevalecer. A serpente nesse contexto significará episódios de destruição e elementos caóticos.

Importante lembrarmos da imagem do Deus *Ra* que também pode ser chamado de *Re* (**imagem abaixo**) sobre sua cabeça há o Sol e em volta a Serpente. Diferente do elemento caótico, aqui ele significará o poder da sabedoria que está sobre a luz, é a própria vida regendo. *Re*, carrega consigo a própria vida sobre sua cabeça para que seja orientado pela grande força original. É essa força que prevalece diante da luta contra o caos.



Figura 6: Deus Ré

Fonte: <http://euqueroumbb.blogspot.com.br/2013/04/ola-pessoas-aqui-quem-vos-fala-e-o.html>

Quando recordamos o deus *Re* logo lembramos de Hórus e sua luta contra Seth em vingança pela traição e morte do seu pai, Osíris. Durante a luta o olho esquerdo, a lua, foi ferido e foi substituído por um amuleto de serpente, nesse mito identificamos a própria luta entre o Sol e o Caos, quando recordamos *Re* e *Apep*, já que o olho direito é a representação do Sol, também é interessante perceber a Serpente que sobrepõe o olho ferido, a lua. Vale recordar anteriormente as associações que fizemos e aqui identificamos, que a disposição da vida sempre em grande destaque, seja com o olho direito, o sol,

ou a serpente sobre a Lua. Lembrando mais uma vez que no Egito os atributos da grande Mãe são elevados ao Céu, Nut. E também recordando que esse amuleto, que é a serpente estará fixado sobre a cabeça dos Faraós, a sabedoria sobrepondo todas as coisas, assim como sua associação com a origem, ou seja, sobre a cabeça os elementos bases para comando da sociedade e associação com a divindade, compondo a personificação divina.

Por fim, outra divindade muito importante é Atum, ele é o próprio *Nun* de forma objetiva e é a serpente primitiva que segundo Eliade (2010, p.95) retornará quando o mundo voltar ao estado de caos. Essa informação é muito valiosa, pois como vimos no decorrer do desenvolvimento, o oceano é a base para a origem de tudo, o oceano de forma concreta é Atum, ou seja, a serpente. A base da criação é a serpente, a água e todo seu simbolismo é alcançado por ela isto é pertinente uma vez que o grande referencial de origem é a água e ela está nos mais diversos mitos com esta associação. Logo diante de toda estrutura narrativa é válido frisar que a Serpente-Nun-Atun, evidencia a base e origem da vida. Diante dos processos de reutilização dos mitos e construções como acomodação de onde o mito é inserido, neste caso, como expoente mais significativo o mito levará consigo sua base e esse poder próprio de origem.

2. A Serpente Mítica na Mesopotâmia

Faremos um pequeno recorte a partir da Mesopotâmia buscando entender a Suméria e a Babilônia como civilizações de origem dos textos escolhidos, integrados a mitos e registros que deverão revelar uma organização social, econômica e política. No entanto, focaremos os relatos direcionados à serpente, situando a origem com o interesse de compreender a ação e também a “origem” da serpente, ressaltando que os mitos são as indicações deste caminho investigativo.

Quando reconhecemos os sinais do sagrado, por exemplo na Suméria, identificamos que o principal animal com simbolismo religioso é o Touro, a sua associação de força para com a divindade era determinante para um

pensamento coletivo sobre sua estrutura transcendente, ou seja, como representação simbólica sagrada.

Mircea Eliade (2010, p.67) diz que o céu era predominante enquanto espaço simbólico que identifica a divindade, mediante esta afirmação inteiramos a associação entre o céu e o touro como animal que se integra à representação do divino; o seu mugido, som expressivo do touro, associava-se ao trovão e essa especificidade sugeria a semelhança com as características sagradas enquanto sinais celestes.

A representação da divindade se desenvolve primeiramente e essencialmente a partir de uma identificação com o céu constituindo particularmente uma especificidade cultural que indica construções simbólicas distintas a quando consideramos civilizações voltadas à sacralidade da terra. Nessa propositura recordamos que esta centralidade culmina na associação simbólica da mãe, o ato de gerar, enquanto no céu há o interesse significativo da força, portanto, o mugido do touro. Essa caracterização se faz necessária para compreendermos aspectos singulares das civilizações antigas, a forma como distinguem a sua divindade revela um componente singular da sua estrutura religiosa e social.

Os principais textos sumerianos refletem o trabalho de classificação e sistematização efetuado pelos Sacerdotes. Há inicialmente a tríade dos grandes deuses seguida da tríade dos deuses planetários (ELIADE 2010, p.67)

Podemos advertir que a sociedade “primitiva” modulava a sua estrutura “ética” a partir dos valores religiosos. A Suméria identificava suas divindades em semelhança aos sinais celestes e essa estrutura religiosa influenciava diretamente no convívio social já que o sagrado era parte integrante do cotidiano e “regimentos” sociais.

Podemos dizer que o mundo arcaico nada sabe a respeito de atividades profanas: todos os atos possuem significado definido – a caça, a pesca, a agricultura – de algum modo particular de sagrado (ELIADE, 2009, p. 33).

Salientamos que a constituição simbólica da tríade dos grandes deuses sumérios, são: An, En-lil e En-ki. Conforme Eliade (2010, p.67) An = Céu é um

deus uraniano, o mais importante dos deuses, como vimos essa especificidade refere o valor simbólico do céu. Ainda a partir da interpretação de Eliade (2010) identificamos En-lil como o deus da atmosfera e também chamado o grande Monte, ele se aproxima também de grandes significados mitológicos, tanto Mircea Eliade quanto Joseph Campbell analisaram em muitos trabalhos esse valor simbólico e como veremos ele está intrinsecamente ligado a um determinado centro sagrado. Conforme Campbell (2009) há uma ligação entre o céu e a terra, quando reconhecemos essa ligação a partir de um centro, logo em contrapartida localizamos En-lil como centro que se integra à terra e ao Céu (An).

E ainda seguindo a estrutura interpretativa de Eliade (2010) En-ki “Senhor da terra” foi confundido por um bom tempo quando foi indicado como o deus da água, essa associação se deu a partir da referência sumeriana ao considerar que a terra estava assentada sobre o Oceano. É importante ressaltar, portanto, que En-ki é o senhor da terra e se torna evidente essa interpretação quando compreendemos a tríade divina, durante o desenvolvimento percebemos que ela se compõe pelo Céu, o Monte, como eixo do mundo-centro e a Terra.

Além de toda essa estrutura da divindade, vimos que Eliade (2010) considerou o fato de ter havido várias interpretações equivocadas quando associavam En-ki à água. “O completo” que dedicamos a atenção nessa estrutura da tríade se dá justamente a partir do assentamento da terra na água. Toda essa canalização se assenta na água, na fecundidade, podemos a partir de então iniciar o encontro com a Serpente. A seguir uma ilustração que compomos para verificação da “tríade e a água”.



Figura 7: Ilustração referente à água como base para a ligação entre o Céu e a Terra

A deusa Nammu cujo nome é escrito com o pictograma que designa o mar primordial é apresentada como “a mãe que gerou o céu e a terra, e “a avó que deu à luz todos os deuses” [...] também nesse caso a massa aquática é identificada à mãe original que gerou por partenogênese, o primeiro casal, o Céu (An) e a terra (Ki) encarnando os princípios masculino e feminino (2010, p. 67).

Portanto, En-ki não poderia ser o Senhor da água, pois a água envolve a tríade, ela é a origem e base de ligação. É importante percebermos que de forma explícita há o animal simbólico primordial na forma de um touro, como a força correspondente ao céu, mas de forma implícita obtemos uma base para o todo na água, na Mãe da fertilidade. A divindade e o Sagrado na suméria contêm um significado amplo ao qual alcançamos uma pequena parte. Da divindade há o encontro com tudo o que existe pois dela surge a criação, ela é a própria criação.

Quando utilizamos uma referência como explícito ou implícito inclinamos a uma associação e perspectivas de conteúdos conscientes ou inconscientes⁷ segundo a teoria de Jung e Freud, no entanto, para este momento preferimos a

⁷ Utilizamos a conceituação do inconsciente com base teórica segundo Carl Gustav Jung e Sigmund Freud, principalmente, a partir das obras: “Os arquétipos e o inconsciente coletivo”, “Psicologia do inconsciente”, “Sincronicidade”, “O Ego e o Id e outros trabalhos”, “Totem e Tabu”.

expressão antes citada, percebemos que essa acomodação é suficiente para as identificações. Essa estrutura significará metodologicamente a nossa pesquisa.

Eliade (2010) diz que da união de An e En-ki, nasce En-lil, é interessante perceber que o *centro* surge da união, mas En-lil tem um papel significante nessa história de união, pois ele é o separador, constitui-se a partir de En-lil a separação do Céu e da Terra, embora ainda assim estejam unidos pelo próprio deus da atmosfera, En-lil, por ele obtém-se a separação e por ele próprio a separação não pode ser completa, sempre há um ponto de conexão própria da origem.

O centro do mundo é o *axis mundi* [eixo do mundo], o ponto central, o pólo ao redor do qual as coisas giram. O ponto central do mundo é o ponto em que o repouso e o movimento se encontram. Movimento é tempo, mas repouso é eternidade. Ter consciência deste momento da sua vida como um momento de eternidade, vivenciar o aspecto eterno do que você está realizando no plano temporal – essa é a experiência mitológica (CAMPBELL, 1990, p.93). **(grifo do autor).**

Mircea Eliade (1992, p. 23) ressalta que:

O simbolismo arquitetônico do Centro pode ser formulado do seguinte modo:

1. A montanha sagrada – onde o Céu e a terra se encontram – está localizada bem no centro do mundo.
2. Cada templo e palácio – e, por exemplo, toda cidade sagrada ou residência real – é considerada como uma montanha sagrada, sendo visto, portanto, como um centro.
3. Em sua condição de *axis mundi*, considera-se a cidade ou templo sagrado como o ponto de encontro entre o Céu, a terra e o inferno.

Segundo Eliade (1992, p. 19) para os povos *uralo altaicos* as montanhas tem um protótipo ideal no céu. Quando esse protótipo é idealizado, há antes deste, o protótipo da origem. A montanha enquanto En-lil e aqui já retomando a Suméria, tem a sua origem em An e En-ki. Essa ligação é o principal protótipo de origem, sagrado e divindade. E como vimos, conscientemente esse protótipo se alinha ao céu, mas enquanto base o céu e a terra se contêm na água que é o maior de todos os protótipos.

Na Suméria a serpente surge de fato a partir dos crimes e erros humanos, segundo Eliade (2010, p.69) a grande serpente ameaça reduzir o mundo ao “caos” e daí surge o valor simbólico da festa do ano novo que regenera o mundo de todo o mal e possível caos. Essa festa na suméria se chama *Akitil*.

O nome Sumeriano dessa festa, à-ki-til, significa “força que faz reviver o mundo” (til quer dizer ‘viver’ e ‘reviver’; assim sendo, um doente “(re) vive”, isto é. Sara); todo o ciclo da lei do eterno retorno é evocado” (ELIADE, 2010, p.70).

Para a festa babilônica chama-se *akitu* que encena, já citado anteriormente, o mito da deusa *Inanna e Dumuzi*, representados no *akitu* pelos padroeiros ou divindade da cidade, mas o importante, na verdade, não é o acontecimento do ano novo em si, mas o que causa tal acontecimento que como dissemos, surge a partir da grande serpente que ameaça atingir o mundo com o caos devido aos erros humanos.

A serpente mítica surge para que um novo ciclo se apresente. É interessante observarmos que com o julgamento, ou seja, o indício de um determinado senso de justiça ao reconhecimento dos erros no mundo, por consequência ou expiação pelo caos, um novo ciclo se aproxima dando nova vida ao mundo.

Quando pensamos nos paralelismos simbólicos entre a água e a serpente logo voltamos a recordar o tema do dilúvio, pois com ele o mundo é resgatado e livrado dos erros para que renovado do caos na água possa renascer dando início a um novo ciclo. Como já observamos, o episódio do ano novo surge com a “ameaça” da grande serpente e o dilúvio acolhe o mundo em caos aquático para que renasça a uma nova vida. Esse, poderíamos dizer, seria um grande exemplo de integração simbólica, já que a serpente indica o poder cíclico, a água sobre o mundo seria o poder da serpente em ação.

Numa fórmula sumária, poder-se-ia dizer que as águas simbolizam a totalidade das virtualidades; elas são *fons et origo*, a matriz de todas as possibilidades de existência. [...] As águas são os fundamentos do mundo inteiro, elas são a essência da vegetação, o elixir da imortalidade; semelhantes à *amrita*, elas asseguram longa vida, força criadora e são o princípio de toda cura, etc. (ELIADE, 2010, p.153). **(grifo do autor).**

Segundo Eliade (2010, p.72) o cosmo se deteriora como tempo e precisa ser recriado, assim o cosmo renasce e segue o caminho cíclico. A água é a base da tríade divina, se insere no cosmo quando ele precisa se encher de vida, a sua função criadora ergue o movimento caótico para que dele surja a nova criação.

Essa questão sobre a morte e a vida se faz presente em Dumuzi-Tammuz e Inanna-Ishtar, por isso o mito é encenado no ano novo, no sumeriano En-lil envia o alimento da vida e água da vida para Inanna que então envia para Dumuzi para que fique em seu lugar e lembrando que Dumuzi pede ao deus-sol Utu para que o metamorfoseie em serpente. Dumuzi cumpre o seu destino por metade de um ano, apresenta-se desde então o caminho cíclico, assim como no Acadiano onde Ishtar desce aos infernos para trazer à vida Tammuz. Enfim, todo o mito nas duas versões indicam a associação com a vida, há uma luta a favor da vida em prosseguimento, assim como o próprio enlace de Inanna e Dumuzi que assegura a fertilidade da terra.

Se pudéssemos retratar todas essas associações entre a água e a serpente poderíamos pensar na associação ao poder da vida. Os povos mesopotâmicos eram mergulhados na vida ou na busca contínua dela.

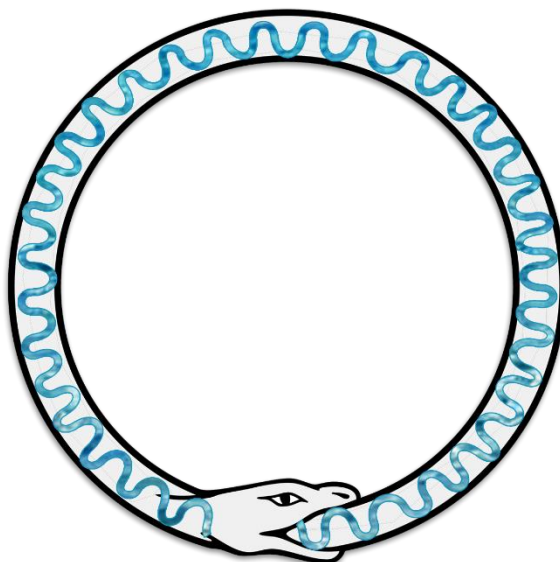


Figura 8: Ilustração da serpente *ouroboros* em movimento contendo em si o poder da água

Criamos essa imagem para que possamos integrar uma melhor interpretação simbólica e prosseguimento ao que estamos desenvolvendo. Essa

imagem denota o movimento da serpente que leva a água, ou seja, a vida agrega valores que culminam no caos e esse caos é então associado ao mal em algumas tradições. A vida está neste paradoxo: o caos gera a vida. Seria a vida para o homem primordial um mergulho entre o “bem” e o “mal” quando o caos ao passo que indica morte, indica vida.

Joseph Campbell (1994, p.82) indica que o céu é feminino e a terra masculino para o Egito, pensando nessa configuração vale acompanhar que se ambos são criados por uma base-origem da água, logo considera-se que nela há o feminino e o masculino. Inclusive dessa dicotomia obtém-se a relação da água com a pureza, beleza e a água destruidora, o tsunami. Na água há as diversas faces da divindade. A serpente surge nesse paralelo antagônico, no trânsito cíclico, levando a água para a sua jornada.

Este simbolismo da serpente da vida eterna aparece no período Paleolítico, no reverso de uma placa, cujo anverso expunha o labirinto da morte; na mesma coleção havia um peixe com o labirinto no flanco; pássaros sugerindo o vôo do espírito na morte, como num transe xamanista; a posição voltada para o sol nascente, e a postura fetal do pequeno esqueleto – tudo isso, numa única sepultura no mesmo local onde foram descobertas vinte estatuetas da deusa, bem como uma série de animais sepultados cerimonialmente, fala em favor da presença de uma mitologia desenvolvida no Paleolítico tardio, na qual a deusa do renascimento espiritual já era relacionada com os símbolos do culto neolítico muito posterior de Ístar-Afrodite: o pássaro, o peixe, a serpente e o labirinto (CAMPBELL, 1992, p. 315).

Portanto, recordamos que na Suméria a predominância é do céu, no entanto, este céu adquire sua base original na água e esta água dá origem ao masculino e o feminino, obtendo nesta criação uma função de origem entre duas naturezas. De acordo com Eliade (2010, p.53) a crença na divindade celeste surge nas sociedades mais primitivas entre os pigmeus, australianos, fueguinos.

A serpente, lua, terra, água, agricultura estão interligados, nessa perspectiva, pelo centro que é a vida, juntos realizam o encontro da sociedade com a fertilidade, fecundidade, ou seja, a vida. O que mais nos interessa no momento é o elemento água devido a sua associação a aspectos que direcionam

o encontro com a serpente quando ela parece não fazer parte, como é o caso da tríade Suméria.

Lendas e mitos sem número representam-nos serpentes ou dragões que comandam as nuvens, habitam lagos e alimentam o mundo de água. A ligação entre as serpentes e as nascentes e os cursos de água conservou-se mesmo nas crenças populares europeias (ELIADE, 2010, p.141).

Segundo Michael Roaf (1996, p. 34) muitos animais apareciam representados nos monumentos e nos selos reais do Médio Oriente, como elefantes-moscas, abutres, caranguejos, serpentes, tartarugas e peixes, no entanto, os animais mais representados e que tinham mais importância na cultura mesopotâmica eram os leões e os touros. Essa associação se dá devido a importância do céu que vale ainda considerar segundo Eliade (2010, p.157) o céu abraça e fecunda a terra por meio da chuva, o centro de toda a força.

Nessa propositura alinhamos a deusa *Nammu* ao universo central de criação e junto a ela todos os elementos significantes, inclusive a serpente. Concluímos a sua presença a partir dos seus aspectos simbólicos integrados a um conjunto de elementos, como também ao caótico, quando há o renascimento, fertilidade, ou seja, quando há vida. Neste caso é possível integrar a presença simbólica da serpente. Para tanto, utilizamos de tal referencial teórico onde buscamos alinhar a estrutura de base para esta compreensão. Para melhor esclarecimento sobre essa integração observaremos a Epopeia de Gilgamesh que nos dará um exemplo de integração simbólica no intuito de entendermos esta linha simbólica nunca ultrapassada em que há presença de um elemento condutor de vários elementos significativos pelo poder do mito.

3. A Serpente mítica na Tradição Hebraica

“Faze uma serpente abrasadora e coloca-a em uma Haste. Todo aquele que for mordido e a contemplar viverá.” (Núm. 21, 8-9).

Os dois versículos citados revelam a serpente como detentora de um poder. É sobre ela e suas representações na Bíblia, no antigo testamento, que

trataremos neste item para compreendê-la em seu espaço simbólico na tradição hebraica. Mediante a diversas interpretações da serpente na Bíblia identificamos algumas importantes para análise. Uma delas a serpente aparece simbolizando o pecado original por meio do mito da criação (Eva) –de modo que essa serpente que é contemplada na tradição hebraica, ela “ressurge” simbolicamente através do Cristo que é reverenciado e erguido numa Cruz para receber toda adoração e passa a representar poder de vida e salvação eterna.

Esse episódio da serpente marca o percurso do povo de Israel que parte da montanha de *Hor* e no caminho murmuram contra Deus e contra Moisés questionando a razão de caminharem pelo deserto em meio a falta de água e pão. A narrativa mostra que *lahweh* respondeu enviando serpentes abrasadoras causando a morte de várias pessoas. O povo temeroso segue arrependido até Moisés e solicita que ele interceda junto a *lahweh* em favor deles para que as serpentes sejam afastadas. Em seguida *lahweh* responde conforme citamos nos dois versículos anteriores; Moisés constrói a serpente de bronze e todos que eram envenenados poderiam contemplar a serpente e viveriam.

Tomados pelo entendimento anterior onde vimos os motivos da existência da serpente tanto no Egito quanto na Mesopotâmia com valores simbólicos importantes para a construção e compreensão da origem, sabemos que a identificação da serpente como simbolizando o mal refere um novo grupo ou novo povo e, portanto, o que será uma nova religião que conforme especificidades de sua própria origem e história constrói sobre as culturas anteriores um modelo que deverá alcançar a originalidade, ou seja, diferenciando-se para que seja indicado essa nova “verdade” e por conseguinte, a liberdade de todo mal antes vivido e mencionado. Com isso, percebemos um certo povo que instalado em toda a canaã, incluindo Jerusalém que é uma conquista do Rei Davi, ou seja, a conquista de toda a terra prometida por Deus, houve a necessidade de atestar caminhos novos, próprios, que fornecessem a ideia de uma nova concepção. Sobrepor-se à terra de Canaã é o primeiro indício da nova verdade, é a instalação de uma identidade reveladora e como vimos, mediante ao que existia foi construído uma origem que tem por base indicativos de outras origens e “verdades”.

O deus de Melquisedec chamava-se El-Elyon, “Deus Altíssimo”, como mais tarde, quando se tornou o deus supremo de Jerusalém, se intitularia Javé. El-Elyon era também um dos títulos de Baal no monte Zaphon. Os antigos muitas vezes mesclavam divindades, o que não era visto como traição ou concessão. Viam os deuses não como indivíduos independentes, com personalidades distintas e inalienáveis, e sim como símbolos do sagrado. Os novos habitantes de um lugar muitas vezes incorporavam seu deus com a divindade que ali encontravam, atribuindo-lhe algumas das características e funções desta última. Vimos que, na imaginação de Israel, Javé, o Deus de Moisés, fundiu-se com El-Shadai, o Deus de Abraão. Quando chegaram a Jerusalém, os israelitas identificaram Javé com Baal El-Elyon, que muito provavelmente era venerado no monte Sião (ARMSTRONG, 2000, p. 53).

A começar pela divindade vemos que a divindade El adorada em Canaã é adorada também por Abraão, surgindo então o questionamento sobre a divindade de Abraão e a de Moisés que em seguida são identificadas como a mesma.

Abraão aparentemente adorou El, a principal divindade do país. Só mais tarde El se fundiu com Javé, como o próprio Deus declarou a Moisés na sarça ardente: “Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como El Shaddai; a eles não me dei a conhecer como meu nome Javé (ARMSTRONG, 2000, p. 49).

As tradições religiosas cananeia ainda segundo Karen Armstrong (2000, p.49) eram respeitadas pelos patriarcas. As imposições da nova verdade surgem de modo concreto após os patriarcas. A Jacó é revelado por Deus que os altares e os símbolos religiosos dos primeiros habitantes de Canaã deveriam ser destruídos, mas até a destruição em Jerusalém, por exemplo, os Israelitas cultuavam a Deusa Asera, esposa de El, a Deusa da fecundidade. Há dados que comprovam de fato o afastamento das ideias religiosas de Canaã a partir do exílio na Babilônia (597-37 a. C.) onde acreditaram não existir outra divindade senão Javé. Percebemos que há uma certa distinção entre os patriarcas e os demais povos da Terra prometida, mas prevalece a hostilidade pela religiosidade cananeia que, conseqüentemente, leva à destruição física, no entanto, seus indícios se sustentam pela adequação de uma origem já existente, veremos as especificidades em figuras mitológicas como no caso da serpente assim como nos mitos, por exemplo, o da origem.

Quando voltamos à serpente a partir das referências religiosas dos pais de Israel, encontramos uma abertura para concluí-la erguida como indicação da vida a partir de uma imagem que sugere uma grandeza heroica para a salvação de um povo que padece no caos ocasionado por ela. Nessa elevação heroica encontramos a divindade que pelo sinal caótico insere o surgimento da vida, ou seja, aqueles que se aproximam da “verdade” alcançarão a vida. Encontramos essa estrutura mítica tanto no Egito quanto na Mesopotâmia. A divindade surge como Absoluto, um conjunto que inclui tanto “o bem” quanto “o mal”. Pela serpente há o veneno que gera a morte e pela veneração, a vida. Temos um bom exemplo para aplicar à leitura da Serpente mítica que a verificamos nas origens.

Identificado a estrutura mítica da serpente e o absoluto nesta narrativa, voltaremos um pouco no pentateuco, mais precisamente ao Êxodo para verificarmos mais uma inclusão da serpente em um momento muito importante da história de Israel.

lahweh perguntou-lhe: “Que é isso que tens nas mãos?” Respondeu-lhe: “Uma vara” Então lhe disse: “Lança-a na terra.” Ele a lançou na terra, e ela se transformou em serpente, e Moisés fugiu dela. Disse lahweh: “estende a mão e pega-a pela cauda.” Ele estendeu a mão, pegou-a pela cauda, e ela se converteu em vara. “é para que acreditem que te apareceu lahweh, o Deus de seus pais, O Deus de Abraão, O Deus de Isaac e o Deus de Jacó.” (Êxo. 4, 2-5).

O Deus dos patriarcas e que se revelará a Moisés como Javé “Eu sou aquele que é” revela para o próprio Moisés nesse episódio que inicia o chamado para a grande luta em defesa e libertação do povo de Israel, a sua força e auxílio por meio do objeto que se revelaria em serpente no momento oportuno. A serpente neste fato que serve de auxílio indica a grandeza de Deus que ordena o necessário para a jornada de Moisés. O texto prossegue com o diálogo e pedido de Moisés por intermediário que o ajude na interlocução indicando Aarão que em favor e aceitação de Deus, segue em jornada com Moisés.

A utilização da “serpente” surgirá após a primeira recusa do faraó ao pedido de Moisés, como apresentação de um prodígio conforme lahweh havia

dito a Moisés e Aarão, esse episódio acontece, no entanto, o Faraó pede aos magos que façam o mesmo, eles atendem ao pedido e as varas lançadas por eles também se transformaram em serpentes, contudo, foram devoradas pela “vara-serpente” lançada por Aarão. Esse pequeno fragmento que relembramos da história da libertação do povo de Israel do Egito introduz a serpente em mais um momento importante e decisivo. É como vimos, um grande auxílio para que ocorra o planejado.

Vimos que o faraó responde fazendo o mesmo e temos de ambos o mesmo alcance, porém a serpente lançada por Aarão devora as demais. Esse episódio revela a demonstração de combate e revelação da autoridade, por mais que o Faraó conclua o episódio ocasionando pelos magos o mesmo feito, no entanto, toma-se um fim com a permanência por meio da força da serpente lançada por Aarão, mas fomentada antes por Iahweh. O texto revela a autoridade, uma superioridade que findará todo o percurso com o povo israelita caminhando pelo deserto em fuga do exército egípcio.

A serpente surge com um papel importante nessa segunda vinda ao Faraó, ela revela a superioridade como foi dito. Há o anúncio de uma força necessária para o fim da escravidão e ela está, então, revelada. A serpente no Êxodo obtém uma missão de revelação de quem é Iahweh, com quem o Faraó está lutando, é o início de uma série de ocasiões desfavoráveis ao povo egípcio e indicação da superioridade da divindade como do seu povo que habitará uma “terra prometida” por seu Deus.

Durante a fuga há um acontecimento interessante para pensarmos, que é o momento em que ao chegar ao mar vermelho, Moisés eleva o seu cajado e por força divina o mar é aberto formando duas paredes e um solo seco contribuindo para a fuga.

“Por que clamas a mim? Dize aos israelitas que marchem. E tu, levanta a tua vara, estende a mão sobre o mar e divide-o, para que os israelitas caminhem em seco pelo meio do mar. Eu endureci o coração dos egípcios para que vos sigam e serei glorificado à custa de Faraó, de todo o seu exército, de seus carros e de seus cavaleiros. E os egípcios saberão que sou Iahweh, quando for glorificado à custa de Faraó, de seus carros e de seus cavaleiros”. (Êxo. 14, 15-18).

Considerando a possibilidade do objeto ser o utilizado por Moisés e Aarão na interpelação contra o Faraó obtemos uma ação cheia de significados, o primeiro a observarmos é o comando da divindade que ordena a Moisés que erga a vara e estenda a mão sobre o mar para que ele seja dividido. A possibilidade do objeto ser a serpente indica a força divina, por meio dela novamente em ação a favor do povo escolhido e contra o povo egípcio que em combate submergirão nas águas do mar vermelho. A vara como símbolo antecipado pela divindade para o primeiro ato de revelação dela própria, ou seja, o momento da ida até o Faraó e revelação da grandeza de Iahweh, retorna desta vez ao alto por meio de Moisés e conclui a revelação e jornada revelando objetivamente quem é o Senhor de Israel e a sua força elevada que não pode ser medida em comparação à força do Faraó.

Enfim, por volta de 1250 a.C., fugiram do Egito sob a liderança de Moisés e viveram como nômades na península do Sinai. No entanto, não consideravam essa situação como definitiva, pois estavam certas de que seu deus, Javé, lhes prometera a terra fértil de Canaã. Moisés morreu antes de os israelitas chegarem à Terra prometida, mas seu sucessor, Josué, conduziu-os a Canaã, tomando o país em nome de Javé, numa luta em geral datada pelos historiadores em aproximadamente 1200 a. C. (ARMSTRONG, 2000, p.45).

Armstrong (2000) ressalta a possibilidade dos israelitas serem de origem cananeia, segundo ela, alguns estudiosos associam o surgimento de Israel a um povoamento nas montanhas centrais de Canaã, pois arqueólogos descobriram ao norte de Jerusalém as ruínas de cem aldeias aproximadamente de 1200 a.C. Eles mantinham uma cultura material igual à Planície costeira, portanto, esses colonos precisamente nasceram em Canaã. Não negamos o fato da narrativa bíblica indicar uma origem estrangeira para os israelitas, a história do Êxodo segundo Armstrong (2000) pode unir-se aos relatos dos arqueólogos já que nem todos os israelitas participaram do Êxodo, segundo os próprios relatos bíblicos.

Portanto nessa perspectiva compreendemos a razão de uma acolhida inicial por parte dos israelitas das ideias religiosas dos povos de Canaã. Inicialmente, o fato de uma instalação anterior dos israelitas que se identificarão desta forma ao encontro com os demais após a libertação do Êxodo refere a

possibilidade de acomodação da cultura e também como vimos a aceitação e veneração por parte de Abraão que tinha origem mesopotâmica.

Como vimos, podemos compreender a Serpente egípcia das primeiras dinastias e mesopotâmica também na origem do povo hebraico, no instante de sua apresentação, sem o indício do mal. Ela surge como detentora do poder divino para que seja venerada, para que se legitime a superioridade da divindade perante o Faraó no primeiro momento da revelação e quando é erguida para que o mar fosse dividido. Esses três momentos essenciais na origem e conquista dos israelitas contém como grande referente simbólico do poder divino, a serpente.

CAPÍTULO III

A Serpente nos textos semíticos

1 A serpente no hino a Ptah

No segundo capítulo quando nos referimos ao Egito e à Serpente desenvolvemos uma leitura do Mito da criação de Heliópolis ou também conhecido como *lunu*, que surgiu aproximadamente em 3500 a. C. A partir do hino escolhido para análise, recuperaremos uma leitura da criação no mito de Mênfis de aproximadamente 3000 a. C., a capital egípcia bem próxima a Heliópolis (**Mapa abaixo**).



Figura 9: Mapa para mostrar a proximidade local entre Mênfis e Heliópolis

Fonte: http://pt.wikibooks.org/wiki/Civiliza%C3%A7%C3%A3o_Eg%C3%ADpcia/Imprimir#/media/File:Egito_pt.svg

Esse desenvolvimento se dá pela escolha de um hino que é dedicado especialmente ao Deus *Ptah*, este Deus é muito atuante no mito como o grande deus da origem, o equivalente a *Nun* no mito de Heliópolis. É necessário observar a estrutura desse mito para que possamos compreender com mais

clareza a serpente e o espaço em que ela é inserida no hino. Por conseguinte será possível a construção de paralelismos simbólicos entre as serpentes dos mitos e no hino. A seguir observaremos o hino do papiro de Berlim 3048, ele se divide em oito partes, escolhemos a VI parte para leitura, seguimos a tradução de Luís Manuel de Araújo em *Mitos e Lendas* (2005).

VI

Salve a ti!

Os caminhos são abertos para ti.

Os caminhos da eternidade são-te abertos.

Para ti são abertos o céu, a terra, a Duat e Nun.

Tu cuidas daqueles que lá se encontram.

Tu dás a vida, tu fixas os anos

entre os homens e junto dos deuses.

Eles dizem-te: <<Louvores, em paz, a ti

que nos puseste no mundo

e criaste as nossas manifestações.>>

Quanto a nós,

Emitimos para ele gritos de alegria.

Tu vais e vens

e os deuses ciosos recebem-te, *ba* vivo.

A tua *iaRET* enrola-se na tua fronte.

É uma dama temível a que está sobre a tua cabeça.

A tua dupla equipagem louva-te sem cessar.

O teu filho primogénito adora-te

Na tua manifestação de mais belo dos deuses,

Na tua manifestação de mais agradável de manifestações.

O teu filho disse-te:

<<Meu pai é glorioso, foi dele que eu saí!

Senhor de todos os humanos, que me criou o Nun,

Quem, para mim, criou o céu,

E, para mim, elevou a terra.

Na criação do mundo quando *Atum* é equivalente a *Nun* vimos diversos significados simbólicos próprios da atuação de manifestação da origem estando nela o ato principal deste movimento, a união do Absoluto, que é composto, portanto, de tudo o que existe ou não; e de sua tríade no movimento da vida observamos claramente a importância da fertilidade e da fecundidade. Com isso o Absoluto se propõe no ato de emanação uma origem com base no feminino e no masculino, vimos isso no *Vescica Piscis*⁸. Com essa base anterior surge logo após, um novo mito, este voltado a uma outra região, a capital Mênfis, o mito se renova e o equivalente a *Nun* é *Ptah*, porque ele surge do Oceano. No mito da criação quando *Atum* é referido, surge da seguinte forma: “*Ptah-Nun*, o pai que criou *Atum*”. Concluímos que há uma adequação dos poderes e alinhamento para essa nova composição, quando há uma nova composição há consequentemente a acomodação para confirmação do que podemos pensar como: nova “verdade”. Esse processo de mitificação é frequente nas tradições religiosas quando identificamos a sua criação e vemos, por exemplo, essa estrutura entre espaços geograficamente próximos, como o de Heliópolis e Mênfis.

No mito, assim como é colocado o pai *Ptah-Nun* que cria *Atum*, também em seguida há a mãe *Ptah-Naunet* que gera *Atum*. Essa característica é importante, porque este mito não evidencia o todo (Absoluto) no próprio *Nun*, mas dividido entre o masculino que cria e o feminino que também cria, ou seja há uma nova composição. No mito de Heliópolis, o início se dá com todo o surgimento, do Absoluto, que é em *Nun*. *Atum* em Mênfis surge com a fertilidade do Sémen, no entanto, *Ptah* é o deus primordial na criação.

Essa característica do Pai em evidência e da Mãe é importante, porque nesse momento o Absoluto já criou, ele já determinou. *Nun* é parte deste todo e não o próprio e *Ptah* está nele, está na Mãe, isso porque *Ptah* é o todo inicial, é o criador de todos os deuses. Esta pode ser uma forma muito eficaz de indicar o que há de forte na base de Heliópolis, mas alcançando uma nova força principal para este novo momento do mito. Segundo Margaret Bakos (2009, p. 260) “Ao

⁸Segundo Neide Miele (2011,p.15) o vesica Piscis representa a criação, resultado da interseção do Absoluto com sua própria emanação. O hermetismo diz que ao criar o Dois, o Absoluto criou simultaneamente o Três, o Filho, feito à imagem e semelhança do Pai.

subordinar *Atum* e sua enéade ao deus *Ptah* o monumento com o mito Menfita testemunha uma rivalidade entre essa cidade e Heliópolis” **(grifo do autor)**.

Por essa razão fica mais fácil entender o porquê da força absoluta de Heliópolis surgir como o aspecto masculino de *Ptah*, Nun é condicionado a uma parte do todo. Essa posição do mito em caracterizar a sua força eliminando, digamos assim, a força de um mito anterior é muito frequente em diversas tradições. É necessário que essa identificação anule uma superioridade anterior, com isso não há problema em perceber a rivalidade entre as cidades, essa motivação sobre a “verdade” parece aquecer a construção de significados e respostas locais, onde quer que encontremos uma população reunida, com ela adquirimos uma organização com significados próprios. No caso de Heliópolis e Mênfis, tratamos de cidades e inclusive próximas, no entanto, com padrões de significados míticos bem determinados.

Essa referência primordial ligada a *Nun* ou ainda com referência a esse oceano é ligado a três divindades nos mitos citados, são eles: *Atun*, *Ré* e *Ptah*. As associações entre *Ré* e *Atum* são frequentes, a integração entre eles se dá pelo referencial de origem, *Ré* também cria e sendo o Sol mediante ao que vimos anteriormente, comunica a ação de fecundidade.

Ré era o grande deus que no princípio apareceu sob a forma de Nun. Diariamente, Ré percorria o seu caminho solar no horizonte. Ele era o pai dos pais e a mãe das mães. Despojou-se de tudo aquilo que havia nele. Levou muitos nomes e apareceu sob muitas formas, com os nomes de Atum, Hórus de Hekem e Horakthi. Ré formou a terra e povoou-a de plantas e animais. Ordenou as águas e deu-lhes o seu rumo (ARAÚJO, 2005, p. 29).

Acentuamos essa integração para identificarmos a importância da fecundidade e da fertilidade na ação primordial. A água da qual surgem todas as coisas (Nun) ou a motivação de criar a partir do próprio *Ptah*, revela similaridades pelos referenciais estarem unidos na relação. Os deuses criadores nos mitos estão sempre ligados no ato de criar ao referencial água, eles manifestam o poder da origem por essa força, com isso temos um determinado “padrão” para a ação da origem, *Nun* de Heliópolis surgirá também em Mênfis e a sua força de origem alcança a criação em *Ptah*, mesmo que seja acometida pela ruptura do

todo, a sua força se manifesta, inclusive, na ação do próprio *Atum* em *Mênfis* assim como em *Ré*.

Encontramos portanto uma referência da origem bastante importante para compreendermos características simbólicas no hino a *Ptah* quando há o surgimento da serpente. É por essa base que iniciaremos a revisão do hino para identificarmos a razão da serpente, ou melhor, a razão do seu significado em *Ptah*, ou em *Mênfis* e como já vimos, em *Heliópolis*.

No hino há uma citação significativa a observar, a maestria de *Nun* se evidencia de algum modo no hino, *Nun* surge quando é indicado que a *Ptah* “são abertos o céu, a terra, a *Duat* e *Nun*”, ou seja, para o deus de todas as coisas são abertos todos os espaços, essa seria uma forma de intensificar um significado que já existe por meio do mito. *Nun* surge no início do hino e no fim: “Senhor de todos os humanos, que me criou o *Nun*”. *Nun* no início ao lado de espaços primordiais para a criação e no final do hino como uma força muito relevante já que no hino é preciso ser evidenciado o agradecimento a *Ptah* pela criação de *Nun*. A reverência a *Ptah* surge evidenciando a sua grandeza em relação ao Absoluto em *Heliópolis*.

Vejam, portanto, mais uma vez como a serpente surge no hino: “A tua *iaret* enrola-se na tua frente. É uma dama temível a que está sobre a tua cabeça. A tua dupla equipagem louva-te sem cessar.” **(grifo nosso)**. Falamos da *iaret* em dois grandes momentos, quando a situamos como a serpente primordial, *Atum*, e também quando a identificamos sobre *Ré*. Como vimos os elementos originais pela água nos mitos citados e com pontos equivalentes, percebemos que a serpente da origem por *Atum*, está também sobre a frente de *Ptah*, o deus criador, permitindo a associação com o Absoluto em *Heliópolis* pela caracterização simbólica semelhantes entre ambos, assim como a serpente está presente sobre a cabeça de *Ré* e também, é importante lembrar que *Ré* surge no princípio como *Nun*.

Como vimos os paralelismos simbólicos são notórios quando verificamos os elementos referenciais, os que estão na origem. A serpente deste modo surge conforme um universo determinado pelo andamento e composição dos próprios mitos, compreendemos isso quando percebemos que a base da “verdade” nos

mitos se estende para uma origem do oceano, Ptah é o próprio Nun que em Heliópolis é o oceano primordial e este oceano é composto por Atum, a serpente primordial. As características de base são bem peculiares e encontramos desde então uma característica significativa do mito que revive, no entanto, está composto na nova estruturação de elementos próprios. Estes são fundantes, primordiais, persistem pois são elementos-base do mito de modo que o mito não morre uma vez que revive com novos significados nas novas configurações do espaço em que é inserido.

Nos mitos de origem a serpente primordial é o próprio Nun e está erguida sobre a cabeça de Ptah assim como a de Ré, essa estrutura é relevante, porque no Egito a formatação e entendimento sobre a importância da cabeça que rege e que necessita da sabedoria é muito forte, não prosseguimos a leituras em outros mitos por não ser o objetivo deste momento, no entanto, quando a serpente surge com elementos caóticos, por exemplo, *Apep*, ela obtém elementos de origem, pois do caos há uma nova possibilidade de surgimento. A serpente é dual, está repleta de elementos construtivos e caóticos que se unem pelo poder da função e nos mitos de Heliópolis e de Mênfis ela persiste nos mesmos significados e como foi dito, em meio a dualidade é que surge com o caos, quando necessário e por ele para criar. Os elementos significantes entre a água e a serpente são evidentes, todavia, o objetivo nesta pesquisa se compôs em observar o recorte original em sua “atuação” no hino a *Ptah* e para isso perpassamos por Heliópolis e os referenciais indicativos sobre esta cidade.

2. A serpente na Epopeia de Gilgamesh

Na Epopeia de Gilgamesh faremos um recorte de sua trajetória final objetivando destacar sua busca pela imortalidade. Para situar sucintamente esta história trata de um herói mitológico ou Rei na Mesopotâmia e a Epopeia é conhecida como um dos textos mais importantes desta civilização. A localização exata do texto se remonta a Uruk, cidade da Suméria, e o surgimento da cidade se dá por volta de 3000 a.C. A partir deste período podemos identificar a existência dos primeiros registros. Não há comprovação precisa sobre as datas,

embora usemos como parâmetro a data anterior que se remonta ao surgimento e estabilidade de Uruk.

Gilgamesh no texto obtém funções bem determinadas enquanto herói, ele é o majestoso, o grande, o maior entre todos os homens e também o mais sábio, não havia limites para o alcance de tudo o que ele gostaria de ter. A força física e sua grande sabedoria são aspectos que recebem grande investimento nos escritos. É necessário identificar o que diferencia o herói de outras pessoas. Um momento marcante em prova contra a força de Gilgamesh se dá quando a deusa Ishtar deseja tê-lo como esposo e ele nega o envolvimento, diante de toda força de vingança da deusa é enviado um herói tão forte quanto Gilgamesh para matá-lo, no entanto, Enkidu, o herói enviado se encanta por Gilgamesh e os dois se tornam grandes amigos.

A deusa furiosa por não alcançar o que gostaria pensa como poderia integralizar o seu objetivo. Gilgamesh, durante a jornada junto ao seu amigo em busca da imortalidade recordava a ação do dilúvio em época passada em que um homem chamado Utpaneshitin havia sido poupado pelas divindades durante o acontecimento e se tornado imortal residindo em um local de difícil acesso.

Durante a jornada em encontro com o Utnapishtin foi necessário ultrapassar alguns limites, entre eles, um grande monstro enviado por Ishtar. Durante um determinado momento da luta, Enkidu resolve se sacrificar pelo amigo, é o que acontece e ele morre nos braços de Gilgamesh que surpreendido e em grande luto sofre por três dias a sua morte. Em seguida decide continuar para não sofrer o mesmo destino do amigo. Ao ultrapassar os limites da jornada e chegar a Utnapishtin descobre uma forma de alcançar a imortalidade e ela se dá a partir de uma planta que Gilgamesh segue em busca e a encontra levando-a para mostrar a sua cidade e finalmente tornar-se imortal. No entanto, quando seguia pelo rio de volta, uma serpente o surpreende e leva consigo a planta da imortalidade, segue o trecho deste episódio.

A barca navega por “vinte horas duplas” até dar numa pequena praia. Ali perto há um lago fresco e Gilgamesh entra nele para restaurar-se. Mas eis que “uma serpente sentiu o perfume da planta miraculosa, aproximou-se, rastejante, e a devorou. Gilgamesh senta-se sobre a margem e irrompe num pranto desesperado (Tábua XI apud MELLA, 2014, p.63).

Os elementos significantes em toda epopeia se dá nos momentos em que Gilgamesh é colocado em meio a estrutura heroica que se dá tanto fisicamente quanto intelectualmente diante de todas as características que o texto assume para evidenciar os padrões de sua grandiosidade. Durante a epopeia Inanna ou Ishtar surge. Logo, sinalizamos um ser mitológico e ascensão de particularidades próprias do mito Inanna e Thamuz ou Dumuzi, Suméria ou Babilônia, já que no poema ela também surge como Ishtar.

Fazendo um paradoxo da luta de Gilgamesh pela imortalidade com a luta presente no mito de Ishtar pelo alcance de poderes no céu e no inferno percebemos que em ambos há elementos de conquistas que mais tarde diante da luta há perdas. Isso acontece por exemplo quando Dumuzi sofreu na versão enquanto Ishtar, pela descoberta da traição quando ele é encontrado junto a irmã, a rainha do inferno; e enquanto Inanna, a versão suméria, Tammuz se doa pela amada, tornando-se prisioneiro de sua irmã, assim Inanna poderia sair da sua “prisão” no inferno.

A procura de Gilgamesh se dá pela imortalidade e Ishtar surge como dificuldade inicial já que há uma busca por vingança embora o episódio com seu amigo Enkidu torne-se uma nova motivação para o alcance de seu objetivo. Ishtar é também uma fonte de auxílio para que a jornada se complete e seu aparecimento evidencia um apoio mitológico e simbólico, pois a deusa é responsável junto a Dumuzi pela fertilidade da terra, nesse caso é necessário que o *hierogamos*⁹ aconteça para que a vida siga sequencialmente.

É interessante esse aspecto, pois no ambiente caótico e de construção há o prevalecimento da vida, o ressurgimento de um novo tempo, ou seja, Gilgamesh é revestido pelo caos quando é necessário sofrer a dor da perda e experiência de contato por meio do seu amigo com a morte e em sequência a proximidade com o ressurgimento quando do mesmo episódio há o reconhecimento de que é necessário seguir a trajetória para que esta experiência

⁹ Ação que consiste na união sexual entre um deus e um mortal para que dê prosseguimento ao ciclo da vida, a união gera simbolicamente a fertilidade e a partir desse episódio a terra é ungida e a vida como um todo obtém prosseguimento. É um ritual de unção.

de morte não se tome realidade para ele um dia. Fica evidente nestes povos para o reconhecimento e valorização da vida, a busca pela fertilidade e necessidade quando lembramos Inanna e Tammuz no retorno semestral de Tammuz para o ritual de unção. Diante da morte há o reconhecimento, inclusive, pela composição de uma estrutura nos corpos inumados que indica o renascimento, o corpo é preparado para uma nova vida.

Joseph Campbell (1997) diz inicialmente que a primeira imagem básica da mitologia é a de uma mulher com o seu filho. Essa relação natural do indivíduo está repleta de harmonia e sintonia e qualquer relação no universo que busque experimentar essa união tão completa alcança a relação com essa harmonia primordial.

Ao analisar esta Epopeia percebemos o fio condutor do mito que expressa a harmonia sinalizada por Campbell em Gilgamesh. A busca por essa harmoniase dá na união completa que surge da procura inconsciente pela mãe. Assim também ocorre com a unidade por meio da serpente cósmica que dá a vida pelo ato de criar e a recebe através da morte no dinamismo cíclico. Logo, o encontro com a origem indica a unidade e nela se encontra a Mãe e a criação, o Absoluto.

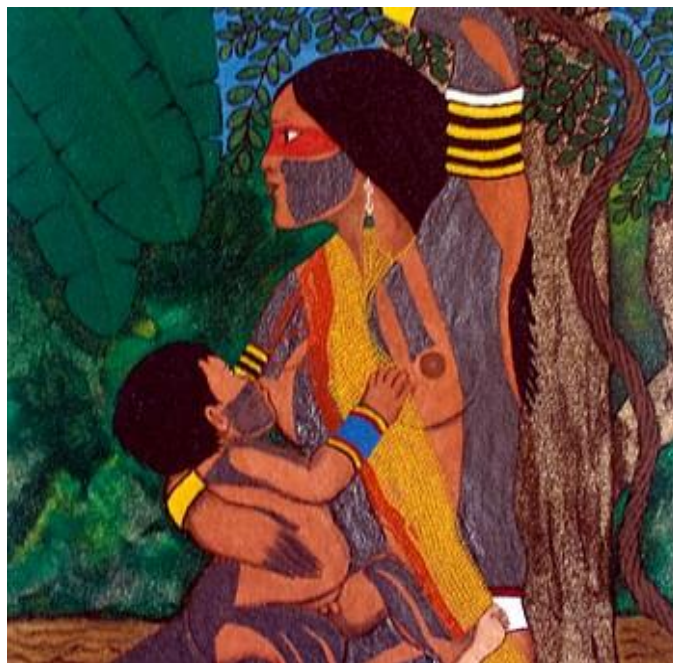


Figura 10: Arte com areia reproduzida pelo artista Silva D'Areia
Fonte: <http://www.riodasstras.rj.gov.br/noticia429.htm>

Portanto no episódio central da Epopeia identificamos a busca incessante de Gilgamesh e esta se compõe de uma simbolização mítica da busca humana pela harmonia, ou seja, pela necessidade de estar vivo. Possivelmente, a ação de Gilgamesh pela imortalidade compreende uma especificidade humana que anseia um encontro com a origem, porém ao alcance de algo que o revelaria a essa esfera conflui em sua grande angústia pela grande perda, o grande herói é desvencilhado pela serpente quando esta rouba a planta da imortalidade.

Focando finalmente na serpente que sobressai decisivamente na epopeia, conforme indicamos, Gilgamesh e a serpente revelam a grande ação angustiante no texto. Assim como pelas águas a terra precisaria ser varrida também pela serpente foi necessário o fim de uma possibilidade contínua de vida no sentido imaginado por Gilgamesh. Porém, há um significado mitológico neste processo. Quando identificamos a serpente outrora como simbólica do caos e do renascimento, permitimos a esse desenvolvimento uma outra interpretação mitológica.

Voltando ao ato da serpente nos apropriamos, pela experiência da angústia caracterizado pelo ato que elimina a vida, de um aspecto conhecido nas ações míticas e simbólicas como a experiência com o caos. Na mitologia a proposição deste sinal indica a revelação de um novo surgimento que há de vir, os mitos paralelos e significantes na própria epopeia, como o de Ishtar indicam um valor que propõe essa estrutura, os elementos desse mito na epopeia indicam um valor de identificação, são elementos significantes para a construção e assimilação mitológica da estrutura do texto.

A serpente, portanto, age com um segundo significado na Epopeia, este novo realiza o desejo de Gilgamesh. O episódio da morte revela mais que um fim do herói. Como vimos, do caos há o renascimento, os povos antigos encontram na morte uma continuidade, Ishtar assegura a fertilidade da terra e a ação cíclica da vida, a morte não pode ser um fim.

Voltando ao texto no momento em que a serpente rouba a planta da imortalidade é importante percebermos, também, uma outra característica. A serpente surge da água e retorna a ela. A serpente está na origem e retorna para si mesma, são elementos míticos que em ação eleva o espaço à origem. Neste

ato Gilgamesh presencia a ação original, a harmonia que significa o ato primordial, ele se encontra no gerar, na fertilidade, na fecundidade no abraço da Mãe, o rompimento com a mãe dá início à angústia para encontro com essa origem, pois retrata a harmonia. Esse significado, como percebemos, obtém apoio na mitologia.

Um mito narra os acontecimentos que se sucederam *in princípio*, ou seja, “no começo”, em um instante primordial e atemporal, num lapso de tempo sagrado. Esse tempo mítico ou sagrado é qualitativamente diferente do tempo profano, da contínua e irreversível duração na qual está inserida nossa existência cotidiana e dessacralizada. Ao narrar um mito, reatualizamos de certa forma o tempo sagrado no qual se sucederam os acontecimentos de que falamos (ELIADE, 1991, p.53). **(grifo do autor).**

Gilgamesh presencia na ação da serpente o encontro harmonizador, é a primeira chamada para a conquista da imortalidade, em seguida há o rompimento pelo caos da angústia para na morte encontrar-se consigo, com a mãe, a origem, a harmonia, o seguimento cíclico. Nessa estrutura identificamos o *ouroboros*¹⁰, ou seja, a morte seguirá o retorno à vida.

A busca do herói só poderia ser executada pelo auxílio da serpente, a detentora do processo que ele necessitava e que alcança pela estrutura interpretativa a qual percebemos. Lembramos que em Gilgamesh o processo se deu pela angústia sobre a morte, em toda identificação até o momento essa angústia encontra o alívio com o processo do renascimento.

A Gilgamesh não poderia ser dado o poder divino, pela epopeia o Rei de Uruk era maior que todos os seres, ao seu alcance estava tudo o que necessitasse de força e de sabedoria, a única coisa que lhe faltava era a imortalidade. O texto evidencia a distinção entre Gilgamesh e os deuses, somente pela serpente há o renascimento, mas o seu processo se dá pela forma humana e natural (vida-morte-renascimento). Por mais que o herói sofra pelo

¹⁰ Imagem da serpente em forma circular em que ela morde a sua própria calda identificando a vida cíclica.

acometimento de uma vida que alcançaria a morte, o apoio mitológico o ergue a apoteose na morte que abraça a harmonia da origem pelo renascimento.

Enfim, caracterizamos a serpente como imagem fundante para o alcance da apoteose de Gilgamesh, ou seja, representando a sua busca pela imortalidade. Sua estrutura identificadora na Epopeia revela os atributos originais, o acometimento de uma base absoluta, uma origem para além da experiência humana. Entendemos que há uma composição simbólica para a serpente neste texto, em que esta representa o Absoluto principalmente quando prevalece o atributo da força em todos os sentidos. De tal modo que a indicação dual que permite o rompimento e continuidade da vida, representa o sagrado da harmonia original que transcende o processo da morte, sendo assim esse “fim” indica sempre um novo começo.

3. A serpente no Enuma Elish

O Enuma Elish é um poema da criação que centraliza a exaltação do deus babilônico Marduk, o protótipo do poema revela ter base na Suméria e Acádia e o autor ou autores responsáveis pela criação do poema é (são) desconhecido(s), essa característica de anonimato é muito comum nas literaturas mesopotâmicas. Este poema era de grande relevância para a sociedade babilônica, sua leitura e conhecimento era obrigatório para seu povo, pois havia uma certa veneração de seus preceitos quando voltado à centralidade de seu objetivo narrativo.

El Enuma Elish fue texto de obligado conocimiento por parte de los sacerdotes y eruditos mesopotámicos, ya que ele mismo debía ser recitado anualmente con motivo de las solemnes fiestas regeneradoras del Año Nuevo (Akitu), y em otras señaladas ocasiones cúlitas (PEINADO, 2008, p. 11).

Uma especificidade do poema é a exaltação dada ao deus Marduk, considerando a hipótese deste deus assumir uma notoriedade e tornar-se o mais importante da Mesopotâmia. Com toda a evidência voltada a sua exaltação, compõe-se um poema veiculado à ideia de narrativa da criação embora especificamente houvesse o interesse em tornar Marduk conhecido por sua

grandiosidade, ou seja, a notoriedade para a divindade principal, exaltando-o como o mais poderoso deus babilônico.

Quanto à estrutura do poema, recorremos a Peinado (p.12) em suas observações que indicam um poema composto por sete cantos e fixado em tantas outras tábuas de barro, havendo mil e cem versos aproximadamente. Quanto à data de sua redação é possível que tenha acontecido no reinado de Nabucodonosor I por volta de (1124-1103 a.C.). Nosso interesse principal se dará aos sete primeiros versos, mais especificamente na luta e consequência entre Tiamat e Marduk.

Inicialmente há o aparecimento de dois deuses, o primeiro Apsu o progenitor junto a mãe Tiamat, ambos mesclavam suas águas. Esses são os deuses iniciais, existentes antes do céu e a terra e que dão a eles a existência, eles são voltados à água, sendo Tiamat a água tumultuosa, essa indicação nos revela uma especificidade já conhecida nos mitos, como já percebido, trata-se do elemento caótico.

Em seguida os deuses primordiais dão existência a outros deuses “*los dioses fueron procreado dentro de ellos*”¹¹ é importante essa indicação pois como vimos neste poema há um protótipo já conhecido e antigo que é o sumério e percebemos já de início uma estrutura mítica já vista, nesse caso a composição da existência se dá a partir dos deuses primordiais, ou seja, o que virá a existir se compõe dos deuses das águas, o Absoluto. Embora recordemos essa mesma estrutura em relatos míticos anteriores, nos reportamos aqui ao Egito, no entanto, não transitamos geograficamente em proximidade quanto é a Suméria, partimos da Mesopotâmia para a abrangente terra do Nilo.

A primeira discórdia na criação se dá através dos deuses posteriores a *Anshar* que obteve por filho *Anu* que criou *Nudimmud* sendo este por sua vez ainda mais forte que *Anshar*. Esses deuses mais novos perturbaram a tranquilidade de *Apsu* e *Tiamat*; e *Ea* a partir dos feitos mágicos conseguiu apoderar-se de *Apsu* a quem deu a morte.

¹¹ Tablilla I, tradução de Lara Peinado, p. 47.

Após o acontecido *Tiamat* segue o plano de vingar-se pela morte de *Apsu*, alguns deuses tentaram repreendê-la quando souberam do seu plano; *Ea* tentou com seus poderes mágicos, assim como *Anu*, mas os deuses não conseguiram derrotá-la e a partir de então, *Anshar* reuniu os deuses em conselho e foi decidido o envio de *Marduk* que prometeu derrotar, como desejado, a deusa *Tiamat*. Em seguida os deuses entregam a *Marduk* os atributos da realeza, investido por eles, constrói suas próprias armas e segue ao encontro de *Tiamat* conforme indicamos especificamente nos versos que compõem a tábua IV segundo a tradução de Peinado (p.68-69).

[...] se lanzaron al combate y se enzarzaron em um cuerpo a cuerpo.

Pero el Señor, desplegando su red, la envolvió com ella,

Luego solto contra ella el Viento malo, que se seguia detrás.

Y, cuando Tiamat abrió su boca para engullirlo,

él hizo penetrar em ella el Viento malo para impedirle cerrar sus lábios.

Entonces todos los Vientos furiosamente llenaron su vientre

Y su cuerpo quedó hinchado y su boca desmesuradamente abierta.

Él disparo su flecha y le atravesó su vientre;

Cortó su cuerpo por la mitad y le abrió el vientre.

Así triunfó de ella, acabando com su vida.

Después echó abajo su cadáver y se puso de pie sobre él.

Cuando el Capitán hubo matado a Tiamat,

Su ejército se dislocó y sy estado mayor se dispersó;

Y los dioses, sus auxiliares, que caminaban a su lado,

Temerosos y temblando de terror, volvieron sus espaldas

Y huyeron para salvar la vida.

[...]

Después que él hubo inmovilizado y aterrado a aquellos malvados,

y que hubo abatido a sus adversários soberbios,

y que hubo assegurado la victoria de Anshar sobre sus enemigos

y que Marduk, el heróe, hubo realizado el deseo de Nudimmud,
y que hubo reforzado debidamente su prisión sobre los dioses cautivos,
se volvió hacia Tiamat, a la cual había abatido.

El señor puso sus pies sobre la parte inferior de Tiamat
y con su despiadada maza aplastó su cáneo.

Después cortó los conductos de su sangre,
que hizo que fueran llevados a lugares secretos por ele Viento del Norte.

[...]

Dividió luego la carne monstruosa para fabricar maravilhas,
La partió em dos partes, como si fuera pescado (destinado) al secadero

y dispuso de uma mitad, que la abovedó a manera de cielo.

Echó ele cerrojo y puso unos guardianes,
Mandándoles que no permitieran salir sus aguas.
Atravesó después el cielo e inspeccionó sus lugares.

Como vimos, entre dificuldades e realizações há um momento crucial da criação. Tiamat é a deusa do mar, o oceano, é a grande Mãe na criação, embora seja a representação das águas tumultuosas, o texto insere uma visão do qual podemos considera-la como a Mãe terrível o que em seguida alinhará uma grande discórdia com Marduk.

Essa desavença levará a disputas e o seu fim se dá com Marduk planejando a destruição de Tiamat, em sequência há o momento da luta e a vitória de Marduk. Vale salientar que na criação, Marduk constitui a partir das partes corporais de Tiamat, ou seja, o cosmos é criado a partir de Tiamat. Como o nosso interesse se dá pela representação da serpente no texto, logo a identificamos como Tiamat que pode ser vista como serpente ou dragão que são representações simbólicas equivalentes.

Observamos que Tiamat pode ser identificada como água primordial e tumultuosa e em algumas traduções como água salgada. Até o momento vimos que a Mãe ora bondosa, ora terrível indica uma imagem absoluta, essa

identificação dual logo nos reporta à serpente já que esta também representa a dualidade, vemos as associações simbólicas entre a água, serpente e a Mãe.

Quando nos remetemos a Tiamat como a Mãe terrível nos reportamos ao valor caótico e quando surge o combate contra Marduk há em seguida, a revelação da criação por meio da Mãe. O valor mitológico do caos segue natural ao que conhecemos, no entanto, este é atingido enquanto Tiamat e se configura como a própria criação. Por meio dele ocorre a destruição e a partir desta há a reconstrução da vida. Vemos que os componentes anteriores seguem a mesma lógica, ciclo. O fato do texto se reportar a Tiamat como destruída por Marduk revela em seguida a importância da sua participação na criação para a vida, ou seja, por meio da destruição (o caos) há sempre a reelaboração da vida.

O ‘todo’ surge fragmentado em toda a sua criação e neste mito citado é ainda mais evidente essa participação já que o surgimento se dá pelas partes fragmentadas de Tiamat. Por mais que no texto queira sobressair a força de Marduk que destrói Tiamat, também indica a sua permanência, a criação composta por ela, essa é a essência da dinâmica da criação, que recai na Mãe que cria Tudo a partir de si.

Quando o texto evidencia a criação a partir da Mãe destruída, há o paralelismo entre o próprio caos da destruição que gera a criação e da própria Mãe que é a prefiguração do Mal, do terrível; a sua água primordial é a salgada. Logo identificamos uma origem que tem por base, “essência”, o terrível. Contudo, levando em consideração o referencial simbólico desta mãe como a serpente não a dissociamos da dualidade já inserida em si; por mais que o texto reflita uma percepção e estrutura associada apenas a um aspecto – ao mal.

Para compreendermos essa identificação nos remetemos à estrutura mitológica citada por Eliade (2010) que o configura passível de resignificação no sentido de reinvenção conforme o momento e espaço inserido. No entanto, mesmo o processo sendo contínuo lembramos que na sua composição há uma origem e não é possível negá-la, pois o mito surge e continua o seu processo de (re)vivência nos mais diversos espaços e “tempos” assumindo consigo uma origem assim como também as demais e seguintes origens. Desse modo,

entendemos que o mito está essencialmente conectado às experiências humanas de todas as culturas e em todos os tempos com novas configurações.

Portanto, temos uma estrutura na narrativa para serpente, como vimos sua origem é composta pela água tumultuosa ou salgada, ou seja, temos uma configuração caótica para a água e vemos que o próprio texto propõe, assim como há o processo do caos há também a regeneração que no Enuma Elish se dá pela criação do cosmos pelo seu corpo. A Serpente no poema babilônico segue uma estrutura com objetivo bem delineado, é ele o alcance de um convencimento sobre a divindade superior, o texto indica uma dominação a ser memorizada e venerada, como vimos Marduk se torna a divindade principal da Babilônia em alcance de toda a mesopotâmia.

Em contrapartida o texto alcança também uma segunda indicação a da serpente que segue o ritual mítico de regeneração e com isso percebemos que essa forma mítica alcança um olhar inferiorizado quando conferimos relacionada a ela a destruição sem qualquer vínculo de grandeza a ser admirado. O elemento caótico neste âmbito não introduz a regeneração que antes vimos de forma explícita, aqui a razão se dá pelo objetivo em torno de Marduk e também porque damos início ao processo de ressignificação e destruição da Mãe protetora e geradora.

Como vimos no primeiro capítulo e lembramos aqui, junto a ascensão da Babilônia há o surgimento das guerras em torno das conquistas geográficas, percebe-se claramente que os mitos vão tomando nova estrutura e aqui a Deusa já sofre grande distanciamento. Percebemos as atividades voltadas ao suporte físico e a não solicitação dos deuses para a fertilidade e fecundidade, ou seja, as mãos em prosseguimento ao trabalho para gerar e colher marcam a diminuição da veneração da deusa.

No poema babilônico vemos claramente essa disposição para o distanciamento da deusa e ascensão do deus, Marduk. No entanto, percebemos que os indícios do poder da mãe são muito fortes e surgem de alguma maneira, é o que poderíamos pensar como força do mito de origem que permanece de alguma forma, mesmo ela sendo inferiorizada na atual significação, em origem

ela compõe sempre a mesma força, a primordial. A serpente, a deusa, ainda surge e segue o seu caminho, o ciclo continua.

Neste caso, no Enuma Elish identificamos a serpente a partir da deusa primordial, Tiamat, e verificamos a transição do mito no poema que revela novas especificidades entre objetivos que revelam a necessidade de identificação de uma nova “verdade”. Consideramos a serpente no espaço e tempo de Nabucodonosor I e logo compreendemos a razão da estrutura do poema. Como vimos no primeiro capítulo a deusa, a serpente segue um percurso e essa transição é muito evidente nos textos que estamos trabalhando, entendemos que há uma trajetória explícita e implícita da serpente.

Em trabalho anterior verificamos que há uma passagem da deusa enquanto imagem presente no consciente e quando ela passa para o inconsciente como aspecto inferiorizado, em que ela deve ser esquecida, ocupando um espaço “escuro” para que não volte a surgir, é o que deve ser esquecido, portanto é recusada ao consciente.

A jornada da serpente se configura a partir de uma ambiguidade que por um lado se compõe a partir do consciente, o que deve ser reverenciado e em seguida como imagem inconsciente quando deve ser esquecida. Deste modo as associações com os mitos de origem, a serpente primitiva, o surgimento por meio da água primordial, são estruturas que agregam valores conscientes, ou como pensamos anteriormente: o que deve ser visto, o que deve ser existente, no entanto, os mitos são ressignificados e a serpente vai sendo relegada ao ambiente escuro, o que não deve ser visto, o que não deve ser existente. Temos no Poema babilônico um protótipo sumério, mas como percebemos há uma estrutura atual, uma nova “verdade” e o mito segue para uma nova identificação.

4. A serpente no mito hebraico da criação

Como recordamos, no segundo capítulo a origem dos israelitas narra o exílio e libertação deste “povo escolhido” para a “terra escolhida”. Destacaremos o referencial cultural e que por ventura poderá integrar-se aos conteúdos simbólicos deste povo, uma vez que a nossa proposta é destacar a função da serpente nesta tradição.

Sabemos que a Torá é dividida em cinco livros que foram considerados por muito tempo como escritos por Moisés até que entendeu-se que havia mais de um autor para os livros e que um mesmo texto poderia ter sido escrito por mãos diferentes em tempos alternados.

Para este capítulo pensamos trabalhar o mito da criação no gênesis mais especificamente com o momento em que a serpente surge na narrativa. Para tanto pontuaremos alguns versículos específicos para tal entendimento. Mediante alguns relatos aos quais citaremos sinteticamente, Eva foi considerada como uma serpente, o seu nome em hebraico significa mãe de todos os vivos “havvah”, mas também “serpente”. Segundo Philip Gardiner (2008, p.198) os primeiros textos gnósticos descreviam Eva como uma serpente que guardava os segredos da imortalidade e sabedoria divinas, e segundo o autor, os hebreus ficaram enciumados de seu papel e retiraram das mãos da serpente a criação da humanidade atribuindo-a a Jeová.

Na tradição hebraica a serpente surge em relatos diversos, por exemplo a respeito de Moisés e sua mãe em se tratando do seu nome, a princesa Thermuthis, é relacionada a uma divindade-serpente e Moisés que por significado egípcio chama-se “salvo pelas águas”. As indicações de Gardiner (2008) são importantes pois determina muitas associações possíveis para o mito da criação. Quanto ao “salvo pelas águas” nos faz recordar grandes significados vistos até o momento. O fato de ser salvo pela água indica simbolicamente a salvação pela própria mãe que o acolhe e o leva ao encontro da vida, vemos uma ação de regeneração neste processo, logo associamos ao mito original presente na tradição semítica. Simbolicamente encontramos Moisés, o escolhido por Deus, para guiar o seu povo que por sua vez foi escolhido pela mãe para a vida quando é encontrado nas águas. A sua origem após o envio sobre as águas retorna ao momento em que ele salva e dá a vida ao seu povo.

Classificamos uma origem bastante simbólica e importante na tradição hebraica. Já no segundo capítulo relatamos a respeito de Abraão e sua familiaridade com a divindade cananeia, uma possível veneração primordial da tradição hebraica pela Deusa-mãe, esse fato é muito importante para a compreensão da identificação original hebraica.

No próprio êxodo percebemos de forma significativa a integração da serpente. No segundo capítulo consideramos a sua importância na origem do povo escolhido. Até o momento vemos que sua participação no êxodo e na origem ocupa um espaço de destaque e a possível associação de uma Eva primitiva em apoio a serpente indica um acolhimento que foi negado e retirado após um certo período. Percebemos ainda que os primeiros pais foram iniciados nas tradições religiosas locais, ao chegar em Canaã onde há um momento de integração, não havia uma identidade formada e foi possível uma certa “integração” ao que era vivido tradicionalmente.

No Gênesis nos reportamos a dois relatos da criação e em trabalho anterior¹² verificamos a serpente a partir de uma versão oral do Tamulde presente também no Zohar relacionada a Lilith, ela seria a mulher que antecede Eva. A partir do que vimos sobre a Eva como serpente percebemos que ela surge de alguma forma na narrativa, mas que em seguida é retirada.

A serpente Eva ou Lilith que por sinal pode se referir a própria Eva-serpente rememora um sinal importante na origem de Israel, o sinal da tradição de sua própria origem cananeia quando a Mãe era a divindade superior e é retirada para a ascensão do Deus-pai, a Mãe precisa ser esquecida pois passa pelo processo de ressignificação.

Percebemos a persistência e existência da serpente na origem tanto na tradição judaica quanto também na cristã, em que o filho é a serpente que é a Mãe da salvação. Assim como há as associações que vimos no primeiro capítulo relacionada a Maria e a Isis. As semelhanças simbólicas são atuantes e presentes. No Gênesis temos a ação de uma serpente que é a prefiguração do mal “a serpente é a voz do mal para a desobediência da primeira mulher e o primeiro homem”. Lembramos o instante de sua introdução ao relato mítico: “deveis provar do fruto da árvore do meio, com isso alcançaráis o conhecimento de todas as coisas” Eva acolhe o conselho da serpente e surge o pecado original do qual todos os homens e mulheres são atingidos.

¹² Artigo publicado na revista Diversidade Religiosa por título O inconsciente da serpente segundo Jung

Essa formatação do texto indica fortemente a serpente como parte destrutiva da serenidade dos primeiros momentos humanos, no entanto, inicia ao homem e a mulher a liberdade sobre escolha, sobre a vida. As consequências como fruto do pecado é a liberdade assim como também a morte.

O fato da humanidade ser inserida à mortalidade pelo pecado incitado pela serpente é algo também bastante curioso, voltamos aos relatos anteriores e recordamos a ação caótica que neste caso é associada ao fato da serpente que abrirá os olhos da humanidade para a vida, para a liberdade. Adão e Eva passam pela angústia da desobediência que gera a vergonha perante Deus embora em seguida acolham, recebam o direito à escolha, ou seja, o ressurgimento, a nova vida.

Verificamos a ação do mito de origem, no entanto retornamos ao início do mito hebraico da criação para verificarmos partes importantes para a compreensão da serpente. Vimos o processo da Deusa que cria e faz ressurgir pela força do caos e prosseguimento pelo ressurgimento para uma nova vida, um contínuo ciclo que se faz presente na serpente do Édem. No início do relato da criação no Gênesis cap I e primeiros versículos Deus cria os céus e a terra, sendo a terra vazia, sem forma e o mar envolvia toda a terra, a escuridão cobria esse mar. O céu, a terra e o mar. Percebemos que o fato do mar envolver a terra indica grande significado simbólico para as tradições antigas, ambos remetem à fertilidade, fecundidade envolvidos em um inconsciente que revela espaços de indicação da própria vida e do seu retorno.

Ressaltamos que na narrativa o Espírito de Deus se movia sobre às águas de modo que a divindade nessa nova realidade mítica não é o mar, a divindade na tradição hebraica está sobre o mar e é bom frisar que ela está acima das águas. Nota-se que há um processo de ressignificação pois em narrativas anteriores a divindade era representada como sendo o próprio mar e nesta tradição a divindade está acima do mar, ou seja, o transcende.

Há uma possibilidade de adequação do mito e como vimos, sempre há elementos significantes novos. Nesta tradição a divindade não está relacionada ao mar ou à terra, mas está para além do mar e da terra, não vemos o criar de si, quando nas narrativas já citadas havia o surgimento por meio da própria

divindade, o Absoluto, neste caso a criação se dá pela força divina. É importante perceber que a partir de então temos uma divindade que se “distancia” do que foi criado, ele não é parte física, ele é maior que todas as coisas e nada pode alcançar a sua majestade, há um distanciamento do ser divino e do ser criado e relegado a um plano inferior, no sentido de que a divindade é perfeita, mas o que foi criado não alcança total grandeza, pois não está inserida nessa perfeição.

Vemos que a narrativa de início indica um parâmetro para distanciar a sua verdade das demais, mesmo que reconheçamos uma estrutura que se repete. Delimitando à serpente logo associamos o mar primordial a um preenchimento inferior à divindade nova, reconhecendo a serpente primordial no mar primordial e a divindade que cria que como sabemos está acima de tudo o que há, embora a narrativa inclua o mar primordial também indica a superioridade da verdadeira divindade.

Tentamos neste capítulo visualizar a serpente diretamente percebendo seus significados mitológicos, buscando alcançar a função restauradora do mito nesta tradição em que a serpente mantém a sua ordem caótica e regenerativa. Nesta dinâmica o homem e a mulher, no jardim do Édem, buscam a possibilidade de uma liberdade sobre sua escolha e o conhecimento de todas as coisas, pois o mundo segundo o mito era tomado por significados diversos e possíveis enquanto a eles era dado uma direção para os seus desígnios. De modo que a ordem caótica acontece quando a Eva inicial “morre” assim como o Adão para que vivessem uma nova Eva e um novo Adão, os olhos se abriram, a realidade é nova, há uma vida e ela segue pelo trajeto cíclico. O mito segue a configuração de origem e, portanto encontramos a relação cíclica humana.

5.O arquétipo da serpente, paralelismos mitológicos

Quanto o ambiente mitológico em meio a uma jornada semítica nomeadas às origens nomeadas frente a diversas realidades e formas, propõem novas concepções e a partir destas novas formas de convivência social, entre outras, o que já era visto e esperado. No entanto, apreendemos que há uma estrutura que se propõe e que permanece direta ou indiretamente pela ação mítica. Vimos

que as ligações simbólicas entre a água como referencial para a serpente é muito concreta para essa visualização e culmina com a abertura para a integração por meio da linguagem simbólica.

A observação do paralelismo mitológico da serpente nos textos nos levou a compreender dois aspectos integrantes na serpente, entre elas a experiência caótica e a experiência de regeneração, a transição entre a vida-morte-vida que é simbolicamente reconhecida nesses aspectos e eles estão inseridos nos textos que observamos, vimos os dois processos surgirem em algum momento das narrativas e nelas alguma relação simbólica que indique a serpente.

Nesses aspectos fizemos duas associações previsíveis são elas a partir do referente água que ainda anterior obtém o referente Mãe. São elementos significativos no arquétipo materno e ele se faz presente na origem, com isso compreendemos a razão de sua presença nos textos mesmo quando a divindade assume um papel diferente do inicial.

Jung (2013) desenvolve a leitura sobre o arquétipo materno e explica a sua atuação na sociedade e mais insistentemente no filho, essa insistência sobre os aspectos maternos que se estabelecem mantendo-se “vivos”, contínuos, são estruturas inconscientes instituídas na união que há na harmonia materna da gestação. Vimos com Campbell (1993) anteriormente que essa é a base da harmonia que é tão buscada pelo ser humano, é uma busca pela vida, então voltamos a Campbell que defende como a principal busca humana como sendo à vida, o ser humano nessa perspectiva busca a experiência de estar vivo.

Essa é uma estrutura harmônica da qual o ser humano busca insistentemente ter e sentir novamente, há uma busca associada à segurança que se encontra na origem e integramos esses atributos harmonizadores que eram procurados nos primórdios a partir da resposta que se encontrava na figura da morte, há aqui um marco cíclico.

Na morte se estabelece originalmente o encontro com a Mãe, vimos no primeiro capítulo e também nos seguintes o grande valor dado a morte e como o corpo era preparado para este momento, reinicia-se a trajetória em busca do primeiro momento em vida que se dá em torno da mãe.

Com isso é significativamente compreensível a importância da Deusa nos primórdios, isso não indica como sabemos, o prevalecimento de feminino como superior, pelo contrário, no Egito, por exemplo, temos uma origem que surge do Absoluto, o tudo para que tudo obtenha vida e seu espaço.

No episódio da origem nos povos semíticos apresentados podemos perceber que o arquétipo materno se faz presente sempre de alguma maneira obtendo destaque no ato criativo. No entanto recordamos a imagem da serpente e compreendemos que esta indica significados totalizantes em que sua estrutura aparece na mãe sob várias formas de modo que verificamos uma classificação que insere uma versão que podemos pensar como o bem assim como o mal ou o terrível.

Em toda a análise percebemos que o pensado como “mal” atualmente nada mais é nos primórdios que um processo essencial para o alcance de um “bem” posterior, ou seja, a ação caótica é uma necessidade para o renascimento, vemos que esse caos é tomado por um significado muito além ao que possivelmente foi pensado durante todo o reconhecimento nos textos. Isso explica provavelmente a relação de uma divindade composta de um “Tudo”, ela é o Absoluto, ou seja, o mal e o bem estão conectados.

Quando pensamos em todos esses significados e modos interpretativos logo levamos em consideração uma imaginação ou sensibilidade para a concepção sobre a origem no homem primordial com características peculiares desse tempo ao qual possivelmente não poderemos ir a fundo, no entanto, a partir das leituras comparativas alcançamos alguns aspectos suficientes para percebermos um alinhamento “espiritual” bastante organizado e com sugestões válidas para compreensão atual da origem mítica.

Considerando este universo de significados míticos identificamos na serpente semítica nos textos citados elementos similares, vimos que o simbolismo nas águas e a mãe estão ligados nos textos o que é esperado pelos referentes simbólicos: água, serpente, mãe.

Jung (2013, p.27) considera que a água é o símbolo mais comum do inconsciente, psicologicamente a água significa o espírito que se tornou

consciente. Essa característica inconsciente identificamos no texto quando enquanto a estrutura que permanecia, mesmo que conscientemente houvesse a sua recusa. Isso surgiu nos dois últimos textos, quando a serpente toma um significado que atua em uma realidade diferente ao primordial, mas que de alguma maneira tornou-se evidente.

Essa convenção de estruturas que vão se modificando em apoio a uma busca por aspectos novos e pensados como “melhores” são interessantes no textos porque esse alinhamento de um novo, no entanto, firmado em uma origem é algo concreto e possível na identidade textual. Portanto seguimos à compreensão sobre o inconsciente que será estruturante na apreensão do arquétipo da serpente.

Um estado de consciência é, caracteristicamente, muito transitório; uma ideia que é consciente agora não o é mais um momento depois, embora possa tornar-se novamente, em certas condições que são facilmente ocasionadas (FREUD, 1996, p. 27-28).

Para Freud há uma dinâmica que insere aspectos psíquicos do consciente para um determinado “plano” inconsciente quando a ideia ora presente deixa de cumprir uma determinada função que se expõe, portanto, poderá deixar de permanecer no consciente para um estado inconsciente.

Quando é indicado o estado inconsciente logo surge a ideia de uma não existência ou indicação de menor importância quanto à permanência do consciente, sobretudo quando é direcionado à repressão. Contudo o espaço desta repressão indica fatores de movimento na psique, mantendo-se a ideia entre o inconsciente e o consciente, inclusive, para a conclusão sobre uma neurose há de se empregar o entendimento a partir do inconsciente que neste caso e segundo Jung (2012, p.126) indica um acúmulo especial de energia, uma espécie de carga que pode explodir.

À vista disto não há classificação de grau de importância sobre as funções no consciente ou inconsciente, ambas são motivações necessárias na psique. Neste caso citamos um exemplo a partir de um caso exposto por Jung.

Um homem sofre de cegueira histérica total. No decorrer do tratamento, readquire a visão, mas, a princípio e durante muito tempo, apenas parcialmente: vê tudo,

exceto cabeças; vê todas as pessoas que os cercam, sem cabeça. Logo, ele vê e não vê. Pela observação de uma vasta série de experiências desse tipo, ficou comprovado que só a parte consciente do doente não vê ou não ouve, mas, de resto, a função do órgão do sentido está em perfeita ordem (JUNG, 2012, p.4).

Para Freud (1996, p. 28) há dois tipos de inconsciente: um que é latente sendo capaz de tornar-se consciente e outro que é reprimido, este não é capaz de tornar-se consciente. Temos três termos utilizados por Freud, são eles: consciente, pré-consciente e inconsciente.

Para Jung (2012, p.77) há duas camadas no inconsciente, são elas identificadas como: inconsciente pessoal e inconsciente impessoal ou suprapessoal, mais conhecido como inconsciente coletivo.

O inconsciente pessoal contém lembranças perdidas, reprimidas (propositalmente esquecidas), evocações dolorosas, percepções que, por assim dizer, não ultrapassam o limiar da consciência (subliminais) isto é, percepções dos sentidos que por falta de intensidade não atingiram a consciência e conteúdos que ainda não amadureceram para a consciência. Corresponde à figura da sombra, que frequentemente parece nos sonhos (JUNG, 2012, p. 77)

Conforme Jung (2012) identificamos o inconsciente coletivo como conteúdos de ordem universal, algo de expansão geral e não apenas pessoal. Como vimos, para Freud há apenas o inconsciente pessoal que se divide entre pré-consciente e inconsciente (reprimido), Já Jung (2012) classifica o inconsciente como pessoal e coletivo e ele observa o inconsciente como atuante, por sua vez Freud (1998) identifica de tal forma e classifica os conteúdos como recalçados ou esquecidos. Para Freud (1998) o reprimido no inconsciente tem a liberdade que não se encontra na vida consciente já que este se insere em um conjunto de regras. Há um movimento de ação livre no inconsciente que se expressa de forma extrema. Segundo Honda (2013) por mais que este inconsciente esteja na base de sintomas, sonhos e transtornos psíquicos, eles são totalmente desconhecidos do consciente.

Segundo Jung (2013) o arquétipo é uma composição de formas universais que se encontram a priori, ao levantarmos as questões mitológicas no texto, logo buscamos identificar, ao que se insere, toda a atuação da serpente que surge de forma primordial e de uma força estrutural, de base.

A psique pré-consciente, como por exemplo a do recém-nascido, não é de modo algum um nada vazio, ao qual, sob circunstâncias favoráveis, tudo pode ser ensinado. Pelo contrário, ela é uma condição prévia tremendamente complicada e rigorosamente determinada para cada indivíduo, que só no parece um nada escuro, porque não a podemos ver diretamente [...] O reaparecimento de comportamentos instintivos complicados em animais que nunca viram seus pais, tendo sido impossível portanto que os mesmos os tivessem “educado”, pode ser explicado da mesma maneira (JUNG, 2013, p. 85).

Seguindo essa perspectiva do inconsciente e os aspectos universais identificamos nesse processo o arquétipo materno que segundo Jung (2013) transfere a sua forma a diversas possibilidades sendo elas presentes na avó, a madrastra, a madrinha, que são exemplos clássicos para percebermos este arquétipo. A forma arquetípica da mãe encontra espaço em tudo que se remonte a ela e quando pensamos nas possibilidades, conferimos a ela, a mãe ora bondosa e ora terrível. O fato do inconsciente revelar-se como o espaço em que são lançados os motivos esquecidos ou que não quer ser visto, o escondido, indica a abertura para o caminho escuro, contido.

Ao considerar o arquétipo como representação de conteúdo inconsciente Jung (2013) diz que a subjetividade do homem primordial é tal que explica as relações entre os mitos com os acontecimentos anímicos, o homem primordial vive uma realidade que transborda o processo anímico inconsciente. Segundo Eliade (1991, p. 14) “O «inconsciente», como é designado, é muito mais poético — e nós acrescentaríamos: muito mais «filosófico», mais «mítico» — do que a vida consciente.”.

Quando tratamos do inconsciente coletivo logo nos reportamos a imagens universais desde os primórdios, são representações coletivas e seguindo a perspectiva de Jung (2013, p.27) a água é o símbolo mais comum do inconsciente.

O lago no vale é o inconsciente que, de certo modo, fica abaixo da consciência, razão pela qual muitas vezes é chamado de “subconsciente”, não raro com uma conotação pejorativa de uma consciência inferior. A água é o “espírito do vale”, o dragão aquático do Tao, cuja natureza se assemelha à água – um yang incluído no yin. Psicologicamente a água significa o espírito que se tornou inconsciente (JUNG, 2013, p.27).

Vimos no decorrer dos capítulos a estrutura mítica que revela a água na origem semítica como base para toda a existência e mais especificamente a serpente primordial como sendo essa origem assim como o dragão citado por Jung, ela é a base original.

Conforme essa leitura vimos em dois textos semíticos “A epopeia de Gilgamesh” e “O mito hebraico da criação” uma estrutura que revela a serpente como imagem em processo ao inconsciente no sentido que ela é iniciada ao aspecto negado, o que deve ser esquecido.

Fazemos a leitura sobre esse processo da serpente “ao inconsciente” quando verificamos a representação mítica atuante e que efetua a partir de si a existência. Associamos essa ação mesmo em relação ao mito que revela também o arquétipo, como sendo a revelação consciente, ou seja, é constituída como uma ação consciente. Isto pode ser visto como algo que não é negado, diferente do que acontece com a serpente nos textos citados que se associa a uma imagem reprimida, que é relegada ao esquecimento quando associada à vida primordial, portanto, a serpente primordial enquanto base fundamental da existência é “retirada” dessa ação e retomada com um alcance a ser negado, aquilo que deve ser reprimido, esquecido. A serpente desses textos assume uma referência inconsciente, mas que se torna consciente pela estrutura arquetípica e mítica, tornando-se universal e coletivo.

Durante toda essa construção percebemos nos textos a integração que é bastante frequente nos mitos: a água e derivados simbólicos como a serpente, a Deusa. Percebemos que a Mãe é a origem e portanto nos reportamos ao arquétipo materno, nele há os aspectos da mãe ora bondosa, ora terrível e vimos todas as similaridades com a serpente transmitida como a divindade primordial, ou seja, o Absoluto.

Seus atributos são o “maternal”: simplesmente a mágica autoridade do feminino; a sabedoria e a elevação espiritual além da razão; o bondoso, o que cuida, o que sustenta, o que proporciona as condições de crescimento, fertilidade e alimento; o lugar da transformação mágica, do renascimento; o instinto e o impulso favoráveis; o secreto, o oculto, o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, sedutor e venenoso, o apavorante e fatal (JUNG, 2013, p.88).

Com isso logo chegamos ao fator incongruente já que se considera pelo arquétipo materno a serpente como derivação. Durante o desenvolvimento vimos que a serpente semítica nos textos é a grande Mãe e percebemos que a imagem primordial da mãe semítica nos textos é a serpente.

Chegando a essa conclusão compreendemos a razão da serpente ser re-ligada a um plano inferiorizado, esquecido, vimos acontecer a jornada da deusa-mãe que segue aos poucos sendo referida com nova estrutura nos textos, no entanto, o arquétipo materno é uma evidência, uma forma que não deixa de existir e é universal assim como atua no próprio inconsciente pessoal. Obtemos com a serpente a Jornada da Deusa que referimos no primeiro capítulo.

Portanto, ela sempre surgiria no texto, não seria possível anulá-la pois o próprio mito revela o arquétipo e ele é universal, o arquétipo materno indica a criação, ela surgiria no mito de forma isolada pela origem que retorna na ressignificação assim como no arquétipo, mas não apenas como parte do todo, ou seja, não apenas como simbólica do mal, ou talvez como da sabedoria, mas simbólica do Absoluto. A serpente semítica não é um derivado do arquétipo materno, ela é o próprio arquétipo, a mãe, o Absoluto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos que transitar sobre os textos semitas nos possibilita vislumbrar novas interpretações acerca dos textos sagrados e como estes se configuram atualmente a partir da origem, ou seja, como estes ao longo dos tempos podem se reconfigurar a partir de uma origem primordial.

Percebemos que os povos arcaicos constituíam um modo de organização social em detrimento de sua experiência com o sagrado em que não havia uma separação entre o que seria profano e o sagrado, pois este sagrado se relacionava a toda e qualquer vivência do cotidiano. Essa relação humana se faz atuante no paleolítico superior quando as demonstrações pictográficas sugerem uma organização sócio-religiosa. Portanto, compreendemos que os povos “arcaicos” dispuseram de uma base técnica e intelectual o que implica uma identificação diferente e quando são associados à ideia de “barbarismo”, ou povos sem qualquer estrutura de organização social. Neste período havia um entendimento acerca da divindade, por exemplo, cavernas como as de Lascaux e Altamira foram identificadas como prováveis centros “religiosos”.

Os mitos estão localizados na origem, ou seja, a sua compreensão nos encaminha ao tempo “primitivo” que transcende a ordem cronológica pela experiência humana. Os mitos indicam a sua força regeneradora, isto é, a descoberta de uma origem que manifesta uma ação de reconhecimento do arquétipo da vida que constitui o tempo cíclico. Portanto, na ressignificação mítica há uma indicação de uma nova identidade a partir do anunciador -tradição, constituindo um ato revelador tanto da narrativa quanto da sociedade que o expressa.

Nesta perspectiva, a serpente mítica, objeto da nossa pesquisa, identifica a dualidade, a partir dela encontramos associações simbólicas que simultaneamente conecta ao mal e ao bem e a partir desses aspectos visualizamos a serpente transitar nas tradições de diferentes facetas simbólicas. Contudo, verificamos que apesar das polaridades na serpente mítica, há um aspecto que se revela continuamente nas tradições. Este aspecto pode ser identificado ‘psicologicamente’ a partir da relação humana com o consciente e o

inconsciente, ou seja, em alguns momentos a serpente será integrada ao consciente como em outros ela se integra ao inconsciente.

Notamos uma relação entre o arquétipo da mãe e a estrutura mítica da serpente. Sugerimos que a serpente mítica revela em si a mãe, esta se encontra na origem sendo identificada como a serpente primordial, com isso é possível notar a sua associação com a Deusa-Mãe. Compreendemos pelos simbolismos uma integração que sugere que o arquétipo da serpente estaria ligado ao arquétipo da mãe, essa percepção se dá especificamente nas tradições semitas. Deste modo a serpente semítica revela uma identificação materna que se evidencia na jornada da deusa-mãe.

Conferimos à fertilidade e fecundidade atributos de relevância superior para os primórdios. Deste modo recordamos a busca humana pela vida, ou seja, a fertilidade e fecundidade garantiam a vida e, portanto eram sagrados. Uma possível matrilinearidade se explica por esta perspectiva, pelo poder do gerar vida. No entanto, não indicamos nas tradições estudadas uma prevalência de uma superioridade divina feminina. Conforme os textos percebemos que a divindade superior se representa na ideia de um Absoluto e dele há todo o surgimento. A imagem da deusa seria nesse caso a indicação sobre a fertilidade, ou seja, uma imagem sagrada sobre o ato de gerar conferido à mãe. Na busca pela vida a mãe seria a representação do gerar.

Vimos a importância da verificação do arquétipo quando reconhecemos suas estruturas que são universais, foram estas as indicações para compreensão da serpente nos mitos encontrados nos textos. Verificando a serpente mítica nas tradições e reconhecendo suas características como determinantes para o paralelismo com o arquétipo materno, compreendemos que a Deusa-Mãe representa a primeira relação inconsciente do ser humano com a busca pelo sagrado. Este sagrado Absoluto influencia a busca inicial pela divindade caracterizada como mãe já que a integração do filho à mãe sugere o encontro harmonizador, seguro, que confere uma unidade. A procura pela vida se associa a uma busca pela unidade que se encontra na origem - no Absoluto.

Percebemos que as relações humanas de buscas de “sentido” primordiais se repetem na atualidade. A resposta primordial que resulta no encontro com o

Absoluto se mantém viva mesmo com a ascensão do “racionalismo”, pois são estruturas míticas com alcance de uma experiência pelos arquétipos, a eles conferimos a experiência com os conteúdos universais. Por exemplo, aos nos depararmos com o arquétipo da mãe vimos em integração o arquétipo da serpente, essa relação indica as características da mãe e como “derivação” visualizamos a Deusa e sua jornada.

Essas integrações simbólicas estão presentes no arquétipo materno e mesmo que o consciente não acolha todos os atributos ligados a ela, a sua transição ocorrerá no inconsciente. Percebemos que os conteúdos universais desencadeiam a regeneração do mito sempre que há o nascimento de um novo indivíduo. Isto é, o arquétipo materno introduz a direção para o encontro com a busca humana sobre uma “harmonia”. Portanto, podemos pensar que a regeneração do mito ocorre sempre que há um nascimento humano, pois nele estará o arquétipo da mãe, o “arquétipo da serpente”, o indício da Deusa. Surge desde então, no nascimento, a busca pelo caminho cíclico, ou seja, o encontro e unidade com a Mãe, a experiência de estar vivo (imortalidade).

A trajetória da serpente evidencia a importância das imagens arquetípicas, pois recordam como vimos, estruturas universais presentes no cotidiano. A serpente semítica confia direta ou indiretamente o processo estruturante de aspectos ora consciente, ora inconsciente e indica o reconhecimento e importância dos mitos no processo de conhecimento identitário das tradições. Compreendemos que o arquétipo da serpente é o “arquétipo da origem” nos textos semíticos e propomos situá-lo como arquétipo pela verificação como arquétipo da Mãe que revela por derivação a Deusa, sendo esta a imagem primordial humana da unidade quando religada à mãe, portanto constitui no imaginário humano o Absoluto, ou seja, a Deusa pode ser identificada como a imagem primordial humana para o Absoluto, assim como nos primórdios foi reverenciada quando associada à criadora da vida (fecundidade, fertilidade).

Enfim, recordamos a imagem da serpente nos textos semíticos e vimos que as buscas humanas indicam a origem, indicam a vida, as suas buscas são as próprias respostas. A experiência do viver indica o Absoluto, essa é a ideia

semítica que identificamos para o seu tempo como também para a atualidade. A esse respeito verificamos Djavan cantando em seus versos *'lambada de serpente'*:

Cuidar do pé de milho¹³
 que demora na semente
 meu pai disse "meu filho noite fria,
 tempo quente"
 Lambada de serpente a traição me enfeitiçou
 Quem tem amor ausente já viveu a minha dor
 No chão da minha terra
 num lamento de corrente
 um grão de pé de guerra
 pra colher dente por dente
 Lambada de serpente a traição me enfeitiçou
 Quem tem amor ausente já viveu a minha dor
 No chão da minha terra
 num lamento de corrente
 um grão de pé de guerra
 pra colher dente por dente
 Lambada de serpente a traição me enfeitiçou
 Quem tem amor ausente já viveu a minha dor

Trouxemos esta música para ilustrar como o mito de alguma forma aparece no imaginário social, estando conectado com o viver humano em sua realidade existencial, que possivelmente vem das origens se ressignificando a cada tempo.

¹³Música de Djavan: Lambada de Serpente. Localizar em: <http://www.radio.uol.com.br/#!/letras-e-musicas/djavan/lambada-de-serpente/332054>

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luís Manuel de. **Mitos e Lendas do Antigo Egito**. Gráfica Europa, 2005.

ASHERI, Michael. **O judaísmo vivo**: as tradições e as leis dos judeus praticantes. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

AZARIA, S. C. D. S. G. **Bereshit**: O Gênesis, Deus e a Criação. João Pessoa: Ed. Ideia, 2007.

AUSUBEL, N. **Conhecimento Judaico**. Koogan Editor. Rio de Janeiro: Coleção Judaica, v. 5, 1989.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BAINES, J.; MÁLEK, J. **O Mundo Egípcio**: deuses, templos e faraós. V. I. Madrid: Ed. Del Prado, 1996.

BAINES, J.; MÁLEK, J. **O Mundo Egípcio**: deuses, templos e faraós. V. II. Madrid: Ed. Del Prado, 1996.

BAKOS, Margaret Marchori. **Fatos e Mitos do Antigo Egito**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

_____. **Diálogos com o mundo faraônico**. Rio Grande: FURG, 2009.

_____. **III Jornada de Estudos do Oriente Antigo**: línguas, escritas e imaginários. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. **O que são Hieroglifos**. São Paulo: Brasiliense, 2009.

_____. **Vida, Cotidiano e Morte**: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2008.

BOUZON, Emanuel. **As leis de Eshnunna**. Editora Vozes, 1981.

_____. **I. Contratos Pré-Hamurabianos do Reino de Larsa**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. **Origem e natureza das coleções do Direito Cuneiforme**. Disponível em: <<http://www2.tj.rs.gov.br/institu/memorial/RevistaJH/vol2n3/01-Bouzon.pdf>>

_____. **O alcance Social da SimdatSarrim nos contratos Paleobabilónicos de Larsa.** Disponível em: <www.fl.ul.pt/unidades/centros/c.../OalcancesocialdasimdatSarrim.pdf>

_____. **O Código de Hammurabi.** Petrópolis: Vozes, 2003.

BUDGE, E. A. Wallis. **A Magia Egípcia.** São Paulo: Editora Cultrix, 1997.

_____. **A Religião Egípcia.** São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

BULFINCH, Thomas. **Mitologia:** histórias de Deuses e Heróis. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BURKERT, Walter. **Mito e Mitologia.** Lisboa: Edições 70, 2001.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus:** mitologia primitiva. São Paulo: Palas Athena, 1992.

_____. **O Herói de mil faces.** São Paulo: Pensamento, 2007.

_____. **O poder do mito.** Entrevista de Joseph a Bill Moyers; org. por Bety Sue Flowers; tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CARPENTER, Edward. **Religiões pagãs e cristãs:** origens e significados. São Paulo: Tahyu, 2008.

CASSIRER, Ernest. **A filosofia das formas simbólicas.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J. M. **Enciclopédia de Bíblia. Teologia e Filosofia.** São Paulo: Candeia, 1997.

CHEVALIER, J. (org.) **Dicionário de símbolos.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

CLAYSON, Rodman F.R.C. **Nossa Herança do Egito Antigo.** Rio de Janeiro: Editora Renes, 1980.

DENZIN, Norman K; LINCOLN, Yvonna S. **O planejamento da pesquisa qualitativa:** teorias e abordagens. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DURAND, G. **Mito, símbolo e mitologia.** [tradução de Hélder Godinho e Vitor Jabouille] Lisboa: Editorial Presença, 1982.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Paulus, 1989. 2ª edição.

_____. **A imaginação simbólica.** São Paulo: Cultrix/ EDUSP, 1988.

ELIADE, Mircea. COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 2003. 2ª edição.

_____. **História das crenças e das ideias religiosas I: da idade da Pedra aos mistérios de Elêusis.** Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **O Sagrado e o Profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FREITAS, Alexander. **Água, Ar e Fogo:** arquétipos das configurações da imaginação poética na metafísica de Gaston Bachelard. Uberlândia, 2006.

GAARDER; HELLERN e NOTAKER, Jostein; Victor e Henry. **O livro das Religiões.** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TAMEN, Pedro. **Gilgamesh, Rei de Uruk.** São Paulo: ArsPoetica, 1992.

GINZBURG, C. **Mitos, emblemas, sinais:** morfologia e história. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

HINNELS, John. **Dicionário das Religiões.** São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

JATOBÁ, Maria do Socorro da Silva. **A Memória da Criação do Mundo.** Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 2001.

JACQ, Christian. **O Egito dos Grandes Faraós:** história e Lenda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

JUNG, C. G. **A vida simbólica.** Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

_____. **O eu e o inconsciente.** Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

_____. **O homem e seus símbolos.** Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____. **Psicologia do inconsciente.** Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

_____. **Símbolos da transformação.** Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

KINCHELOE, Joe L.; BERRY, Kathleen S. **Pesquisa em educação:** conceituando a bricolagem. Porto Alegre: Artmed, 2007.

LEROI-GOURHAN, André. **As Religiões da Pré-história.** Lisboa: Edições 70, 2007.

LÉVÊQUE, Pierre. **Animais Deuses e Homens:** o imaginário das primeiras Religiões. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **As primeiras civilizações da idade da Pedra aos povos Semitas.** Lisboa: Edições 70, 2009.

MATTHEWS, V. H.; BENJAMIN, D. C. **Paralelos Del Antiguo Testamento:** leyes y relatos Del Antiguo Oriente Bíblico. España: Sal Terrae, 2004.

MELLA, Federico A. A. **O Egito dos Faraós:** história, civilização e cultura. São Paulo: Hemus, 1981.

MIELE, Neide. **Mitologia do Egito**. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011. 97 p. (Coleção Ciências das Religiões).

MIRANDA, M. M. G. **Bereshit, no princípio (Gênesis)**. Belo Horizonte: Ministério Ensinando de Sião, 2004.

NASSER, Maria Celina Cabrera. **O uso de símbolos**: sugestões para a sala de aula. São Paulo: Paulinas, 2006.

NEUMAN, Erich. **A grande Mãe**: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 2006.

“**O primeiro livro de Adão e Eva**”. Disponível em: <[HTTP://mucheroni.br.tripod.com/index_pri_1.html](http://mucheroni.br.tripod.com/index_pri_1.html)>

OS NEFILINS. Disponível em: <<http://osnefilins.tripod.com/>>

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. São Leopoldo: Martins Fontes, 2007.

PEINADO, Frederico de Lara. **Enuma Elish**: Poema babilônico de La Creación. Madrid: Ed. Trotta, 2008.

POSSEBON, Fabrício. **A saga de Mem de Sá (De Gestis Mendi de Saa) de José de Anchieta**. João Pessoa: Ed. Universitária, UFPB e Zarinha Centro de Cultura, 2009.

_____. **Cultura Indiana**: ensaios e reflexões. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2010.

RABUSKE, Edvino A. **Antropologia Filosófica**. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

RIBEIRO, Maria Goretti. **O arquétipo da Deusa na vida, na cultura e na arte literária**. João Pessoa: Graphos. v. 10, n. 1, 2008.

ROAF, Michael. **Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente**. Edições Del Prado, v. I.

_____. **Mesopotâmia e o antigo Médio Oriente**. Edições Del Prado, v. II.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 22. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SILVA, Severino Celestino. Da. **O Evangelho e o Cristianismo Primitivo**. João Pessoa: Ideia, 2011. 2ª edição.

SILIOTTI, Alberto. **Egito**: grandes civilizações do passado. Barcelona: Folio, 2006.

SILIOTTI, Alberto. **Primeiros descobridores**: a descoberta do Antigo Egito. Barcelona: Folio, 2007.

SITCHIN, Zecharia. **Fim dos Tempos**: Profecias Egípcias e Destinos Humanos. São Paulo: Madras, 2009.

SITCHIN, Zecharia. **O Começo do Tempo**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Best Seller, 2008.

Suméria, História do mundo. Disponível em:
<<http://www.historiadomundo.com.br/sumeria/>>

TERRA, SJ. D. João E. M. **Introdução ao Pentateuco**. Revista de cultura bíblica. Brasília.

TOROPOV; BUCLES, Brandon; Padre Luke. **O guia completo das religiões no mundo**. São Paulo: Madras, 2006.

TRESIDDER, Jack. **O grande livro dos símbolos**. Um guia ilustrado de imagens, ícones e signos – seus conceitos, histórias e origens. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

UNTERMAN, Alan. **Dicionário Judaico de lendas e tradições**. Rio e Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

VERSLUIS, Arthur. **Os Mistérios egípcios**. São Paulo: Cultrix, 1991.