

ANTIGAS VARIAÇÕES SOBRE A VIDA APÓS A MORTE CIRCULARIDADE CULTURAL E RELIGIOSA NO JUDAÍSMO PRÉ-EXÍLICO?*

Elizangela Soares**

RESUMO

Desde tempos muito antigos o imaginário em torno da morte existe, e sob diversas formas, tratando-se não apenas de uma realidade física e social, mas também de uma realidade mística, por vezes mítica, da relação da pessoa com a(s) divindade(s) e de sua própria visão de mundo. Assim, a intenção deste ensaio é verificar se e de que maneira a crença de vida após a morte esteve presente no contexto do judaísmo pré-exílico, o que pretendemos fazer com base nos pressupostos de uma possível circularidade, tanto cultural quanto religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Vida após a morte, circularidade cultural, judaísmo pré-exílico, Sheol.

ABSTRACT

Since very old times the imaginary around the death exists, and under diverse forms, dealing not only with a physical and social reality, but also treating about a mystic reality, sometimes a mythical one, of the individual's relation with deity (ies) and its own vision of world. Thus, the intention of this essay is to verify if and how the afterlife belief was present in context of the pre-exilic Judaism, what we intend by basing on presuppositions of a possible cultural and religious circularity.

KEYWORDS: Afterlife, cultural circularity, pre-exilic Judaism, Sheol.

* Este texto compõe o primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado, *Variações sobre a vida após a morte: desenvolvimentos de uma crença no judaísmo do Segundo Templo*, defendida no dia 17 de maio de 2006 nas dependências da Universidade Metodista de São Paulo.

** Teóloga e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Integrante do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã.

INTRODUÇÃO

Philip Johnston, que empregou anos em estudos sobre a morte, o Mundo Inferior, os mortos e a vida após a morte no Antigo Testamento, afirma em seu *Shades of Sheol* que as pessoas que escreveram os textos religiosos de Israel não estavam preocupadas com os mortos ou com um Mundo Inferior habitado por eles. Antes, a preocupação se concentrava na relação com Yahweh nesta vida, de modo que estiveram relativamente desinteressadas numa existência porvir.¹ Johnston também tende a encontrar pouca evidência de influência direta de nações vizinhas sobre eventuais crenças israelitas num futuro após a morte. No entanto, Carlo Ginzburg, historiador italiano, em seu *O Queijo e os Vermes*, obra emblemática do gênero da micro-história, considera a complexidade das relações culturais e, utilizando o conceito de circularidade desenvolvido por Mikhail Bakhtin,² fala num movimento caracterizado por influências culturais recíprocas (circularidade).³ Tomando este referencial teórico sugerido por Ginzburg e num questionamento até bastante simples a Johnston, perguntamos se o antigo Israel não teria mesmo sofrido nenhuma influência da cultura ou do imaginário religioso dos povos mais próximos. Ao tomar contato com elementos religiosos mais marcantes destas culturas, não teria ele, de certa maneira, re-significado estes elementos para propósitos particulares? Difícil dizer, mas antes mesmo que tentemos fazê-lo, é conveniente que observemos certos traços particulares que desenharam as noções de vida após a morte entre algumas das civilizações vizinhas ao antigo Israel, a fim de que tentemos pontuar o contexto em que estava inserido ou do qual preferiu se distanciar.

1. EXPECTATIVAS DE ALÉM-VIDA NO EGITO, MESOPOTÂMIA E CANAÃ

Pelas próximas páginas, ao falarmos em possíveis assimilações/re-significações de aspectos religiosos externos que o antigo Israel possa ter experimentado nos referiremos mais de perto ao Egito, à Mesopotâmia e Canaã, e para nos aproximarmos de suas visões sobre continuidade

¹ Cf. JOHNSTON, Philip S. *Shades of Sheol: death and afterlife in the Old Testament*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002, pp. 199–239.

² BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 5 ed. São Paulo: Annablume, 2002. Nesta obra, Bakhtin se move no universo da cultura popular, das trocas culturais entre os grupos hegemônicos (cultura erudita) e os não hegemônicos (cultura popular) na Idade Média e no Renascimento, este retratado por François Rabelais, crítico dos costumes da sociedade e da burguesia nascente à época renascentista.

³ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano das idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 13. Veja também MACHADO, Jonas. “Cultura popular e religião: subsídios para a leitura de textos bíblicos a partir da história cultural de Carlo Ginzburg”. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã*, 1.1. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005. (www.oracula.com.br).

após a morte, utilizaremos como referência a obra de Alan F. Segal, *Life after death: a history of the afterlife in the religions of the West*. O extenso volume de Segal sobre a temática é importante não apenas por ser a obra mais recente sobre o tema e já trazer em si uma leitura e releitura de um grande número de estudiosos, mas especialmente por oferecer um texto comparativo das culturas religiosas abordadas em uma moldura dentro da qual se pode perceber e distinguir os traços de suas diferentes compreensões da vida após a morte, possibilitando-nos visualizar [se e] em que medida houve uma troca de informações e/ou influências entre estas concepções e como elas se fizeram sentir na vivência religiosa e social de povos e civilizações inteiras.

1.1 Egito: a bem-aventurança no “estado Akh”

Cultura que ainda intriga pesquisadores de várias áreas, o Egito antigo tem uma forma peculiar de descrever sua expectativa em relação à vida futura. Entre as antigas religiões ocidentais, sua concepção de vida após a morte permanece a mais otimista, assinalando que, na morte, um egípcio poderia atingir um estado de transcendência e gozar de venturas iguais ou maiores que aquelas experimentadas em vida.

A complexa antropologia daquele povo nos introduzirá a um ser humano formado por várias entidades. Mas entre todas elas, algumas interessam de maneira particular à nossa investigação. Assim, no que se refere a este tema, os antigos egípcios possuíam três conceitos distintos aplicáveis ao morto: *Ka*, *Ba* e *Akh*.⁴ Entre os três, a palavra ritualmente mais importante é *Ka*, algo como uma duplicata da pessoa, uma entidade que mantém um estreito relacionamento com o corpo morto, às vezes traduzida como “espírito”. Esta relação era o motivo da grande importância dada à conservação do corpo, pois se este se decompusesse, perdendo-se, também o *Ka* se dissolveria com ele. Reconhecendo o valor desta relação, M. Eliade e I. P. Couliano escrevem:

O espírito se conservará enquanto existir seu suporte físico. Essa preocupação com a subsistência faz com que a inumação segundo os ritos seja preferível à existência terrestre, mesmo confortável. As tumbas

⁴ Sobre as entidades formadoras da pessoa nas antigas cultura e religião egípcias, veja HORNUNG, Erik. Ancient Egyptian religious iconography. In: SASSON, Jack M. (ed.). *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. 3. New York: Metropolitan Museum of Art, 1995, pp. 1711-1730. Veja também ASSMANN, Jan. A dialogue between self and soul: Papyrus Berlin 3024. In: BAUMGARTEN, A. I., ASSMANN, J., STROUMSA, G.G. (eds.). *Self, soul, and body in religious experience*. Leiden: Brill, 1998, pp. 384-403.

são mais importantes que as casas mais suntuosas e é impensável economizar em detrimento dos sacerdotes funerários.⁵

A manutenção deste estado de relação era levada tão a sério que, além da própria múmia, um “retrato” ou estátua representativa do morto era colocada na sepultura, a fim de que pudesse substituir o corpo se por alguma eventualidade ele fosse destruído – algo com que o *Ka* pudesse identificar a pessoa que estivera naquele local. Curiosamente, era preciso manter o *Ka* “vivo”, o que era feito com oferendas de alimentos, roupas e outras coisas mais que pudessem lhe servir para continuar existindo.

Embora se mantivesse perto do corpo, morando “fisicamente” no túmulo, sua casa, o *Ka* também podia residir no céu. Mas ele não era a única entidade apegada ao túmulo, pois este também era visitado pelo *Ba*, uma outra entidade formadora que podemos identificar como uma espécie de “alma”. Era esta segunda entidade que enfrentava a perigosa viagem pelo Mundo Inferior e o julgamento no Além. Em princípio, apenas o faraó era descrito como possuidor de um *Ba*. Mais tarde, outras pessoas aparecem nas descrições como imortais, o que só era possível mediante a atividade de um *Ba* pessoal. Isso aponta para transformações no interior da sociedade egípcia, com poderemos perceber mais à frente.

Após passar pelo julgamento (condição que não estava presente nos períodos mais antigos da história religiosa egípcia), se considerado inocente, o *Ba* se tornava uma entidade “melhorada”, transcendente, um *Akb*, espírito glorificado que tomava residência na casa de Osíris, na Duat, o nome egípcio para a terra da vida após a morte. Aparentemente, com os rituais especiais praticados nas tumbas, na presença do morto, as entidades formadoras da pessoa podiam se reunir novamente à noite, quando da jornada da Barca Solar. Essa reunião significava revivificação e rejuvenescimento, ao passo que uma noite era o equivalente a uma vida inteira na terra. Era assim que, nas palavras Norman Cohn, “os mortos bem-aventurados podiam ter a expectativa de uma existência que se prolongaria por milhões de anos”.⁶

A condição de um egípcio após morrer dependia de três situações fundamentais. Primeiramente, era preciso um comportamento correto quando em vida. Todo ato

⁵ ELIADE, Mircea, COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 143.

⁶ COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 47.

considerado impiedoso e/ou imoral podia colocar em risco o futuro imortal de uma pessoa. Em outras palavras, a consciência moral era um dos três grandes requisitos que garantiam ao vivente alguma tranquilidade ao pensar em seu julgamento póstumo. Em segundo lugar, era necessário ajuntar posses suficientes para serem usadas na Duat. Por isso os bens de um egípcio deveriam ser sepultados com ele. Por fim e de extraordinária importância eram os ritos funerários corretos, os quais deveriam ser realizados de forma completa pelo sacerdote: rituais de purificação, mumificação e enterro. Era com o sucesso nestas três exigências que o morto conseguia alcançar o *status* de *Akb*, atestando assim que contribuiria para a manutenção de *Maat*.⁷

Originalmente o Além parece estar localizado no céu, associado ao oeste, e voltados para esta direção os mortos eram sepultados. A partir daí, a magia se tornava de importância capital: poderosas maldições afastavam os saqueadores de tumbas, ao passo em que fórmulas mágicas eram consideradas como facilitadoras da travessia para o outro mundo. Quanto à literatura relacionada ao pós-morte, os “Textos das Pirâmides” (coleção de inscrições encontradas em tumbas reais desde o século XXIV aEC) mostram rituais de inumação e a ascensão do faraó até os domínios do rei solar, na eternidade, de onde continuava reinando sobre o seu povo. Interpretações daqueles das pirâmides, inscritos no interior dos sarcófagos de madeira e datados dos séculos XXII à XVII aEC, os “Textos dos Sarcófagos” mostram a centralidade de Osíris e do juízo dos mortos, enquanto a peça literária conhecida como “Livro dos Mortos”, século XVI aEC, propunha-se a dar ao morto fórmulas mágicas, extraídas em grande parte dos Textos dos Sarcófagos, para que este se preparasse para o seu julgamento.⁸

Os eventos que se passam após a morte de uma pessoa evidenciam implicações sociais óbvias, mas interessantes. Imortalidade era prerrogativa primeiramente do faraó e, apenas mais tarde, de seus acompanhantes mais íntimos, mais confiáveis. Como era concedida pelos sacerdotes de Osíris, os sabedores das técnicas de embalsamento, nas esferas sagradas estes sacerdotes eram mais poderosos que o próprio faraó e sabiam muito bem de que maneira se aproveitar do apoio real. Contudo, pelos idos de 2.200 aEC, a clientela de pessoas elegíveis para a imortalização já aumentara consideravelmente, melhor dizendo, houve crescimento do número

⁷ Maat era o nome dado ao princípio de ordem, sobre o qual se sustentava todo o sistema jurídico egípcio. Sua principal manifestação era a justiça e o faraó era considerado sua personificação. A exigência moral estava no centro da manutenção deste princípio. Veja sobre o conceito de Maat em COHN, pp. 23-31, especialmente.

⁸ Cf. ELIADE & COULIANO, p. 146.

de egípcios com recursos para pagar aos sacerdotes pelos serviços de imortalização ou estado *Akb*. A evidência desta dita “popularização” fica por conta de fórmulas mágicas das antigas tumbas reais encontradas nas sepulturas das pessoas ditas comuns.⁹ A partir dessa “democratização” dos ritos, não é de se estranhar que a cena do julgamento da alma no Mundo Inferior tenha surgido no contexto e com uma função até bastante clara: evitar a banalização do estado de imortalidade entre pessoas não ligadas à realeza, afinal apenas o faraó era filho do deus, imortal quase que por natureza. Logo, não bastava a um egípcio ordinário ter os recursos para garantir os rituais. Era preciso também passar pela aprovação de um tribunal divino com poderes de imortalizar ou extinguir a pessoa, e cujo presidente era ninguém menos que o pai do faraó, Osíris.

1.2 Mesopotâmia: um futuro sombrio no reino de Nergal e Ereshkigal

Tão antigos quanto os egípcios, os povos na região da Mesopotâmia (sumérios e semitas, estes últimos compostos por povos como os acádios, assírios e babilônios) assim como tantos outros também organizaram sua vida religiosa e social em torno de mitos. Por exemplo, apesar de visar a uma intenção ideológico-política ao traduzir a supremacia da Babilônia e de seu deus Marduk sobre as outras cidades-estado da região, o poema *Enuma Elish* (“Quando no alto”...) ¹⁰

⁹ ELIADE & COULIANO, p. 143.

¹⁰ “Quando no Alto o céu ainda não tinha sido nomeado e a terra firme embaixo dele não tinha sido chamada pelo nome, nada existia, senão o primordial Apsu, seu progenitor, e a Mãe-Tiamat, geradora de todos eles, suas águas misturando-se como um só corpo”. Aqui estamos diante de dois deuses primordiais, Apsu e Tiamat, ambos identificados com o elemento líquido, sendo o primeiro a expressão da divinização das águas doces e subterrâneas, enquanto a segunda divindade, a deusa Tiamat, expressa a imensidão dos mares e a salinidade das suas águas. Conta-nos o mito que este casal divino gerará quatro gerações de deuses que se tornarão extremamente ruidosos, perturbando-lhes com seu barulho. Se Tiamat se mostra indulgente com os seus filhos, o mesmo não acontece com Apsu, que abertamente manifesta a sua cólera: “De dia não consigo descansar, de noite não consigo dormir. Eu abolirei os seus caminhos e os dispersarei! Que a paz prevaleça para que nós possamos dormir”. A deusa indigna-se, mas Apsu está decidido a preservar a calma e a tranquilidade das origens. Porém Ea, uma das divindades, “aquele que tudo sabe” (conhecido entre os sumérios como Enki), descobre as intenções de Apsu e, depois de proteger os deuses num círculo mágico, adormece-lhe e o mata, apoderando-se dos seus domínios.

Ea, que passou então a personificar as águas doces dos lagos e dos rios, ocupa um lugar privilegiado no panteão mesopotâmico, graças ao seu saber, engenho e papel de protetor da humanidade. Vivía com a sua esposa, Damkina, bem no centro das águas, na Casa dos Destinos. Com ela teve um filho, Marduk, “o mais honrado dos grandes deuses”. Entretanto, ressentidos com o poder crescente de Ea e de seu filho, alguns deuses apelaram à vingança de sua mãe, Tiamat. Como suas armas, a deusa-mãe cria então enormes serpentes marinhas, plenas de veneno nas suas presas gigantescas.

Na condição de se tornar o maior de todos os deuses, Marduk se oferece para combater Tiamat. Confiante, vai ao encontro de Tiamat, precipita seus ventos para dentro da boca aberta da deusa e a mata com uma flechada. Em seguida, ele a corta em duas partes: com uma delas cria a cobertura dos céus e com a outra cria a terra que manterá as águas subterrâneas para sempre ocultas. A partir daí, o poema descreve a forma como Marduk organizou o mundo, estabelecendo calendários, fazendo surgir a lua como a luz da noite que marca os dias,

revela os traços fundamentais da concepção de mundo vigente desde os sumérios: a humanidade fora criada para trabalhar no lugar dos deuses.

Quando de sua criação por Marduk, o ser humano feito de barro (do sangue de Kingu, esposo de Tiamat) foi possuído por um fôlego de vida, um *napištu*, cognato da *nefesh* hebraica, mas também podia conter um outro componente, o *zāqiqu*, este associado com o sonho, já que podia voar enquanto o corpo estava adormecido. No entanto, o mito acadiano de *Atrabasis* (Ubar-Tutu, Ziusudra, Utnapsh̄tin, dependendo da versão), herói do dilúvio, adiciona um terceiro elemento na composição do gênero humano: o *etemmu*, palavra padrão para “espírito” na Mesopotâmia.¹¹ É difícil dizer o que acontecia ao *napištu* e ao *zāqiqu* de um mesopotâmio quando morria, mas quanto ao seu *etemmu*, este passava a residir no Mundo Inferior, enquanto o cadáver permanecia na terra. Neste ponto, alguns mitos mesopotâmicos abordados por Segal em sua obra poderão nos ajudar a ter uma idéia do que seria a noção de vida após a morte elaborada por esta cultura. Vejamos.

A história de Adapa conta de como ele, sacerdote-rei de Eridu, a cidade mais antiga da Babilônia, sacerdote favorito de Enki (ou Ea, dependendo da versão), recusou a chance de imortalidade quanto esta lhe foi generosamente oferecida por An. De acordo com o mito, Adapa, um dos Sete Sábios do deus Enki, estava pescando para o templo quando teve seu barco virado pelo Vento Sul e foi atirado contra as rochas. Furioso, Adapa quebrou a asa do Vento Sul e, por assim fazê-lo, precisou responder por seu ato frente a An, nos céus. Enki aconselha Adapa a não beber ou comer da mesa de An, caso quisesse voltar ao mundo físico, embora pudesse aceitar novas vestimentas e óleo (símbolos primários de renovação e iniciação nos Mistérios das Alturas), se oferecidos. Tomado de surpresa pela integridade de Adapa ao

edificando a cidade da Babilônia, literalmente “a porta dos deuses”, para que estes possam ter sempre um local de descanso na Terra. Em colaboração com seu pai, do sangue dos seus inimigos Marduk cria os seres humanos, permitindo aos deuses dias tranquilos na medida em que estes trabalhariam para eles. Cf. PEINADO, Frederico Lara. *Enuma Elish: poema babilônico de la creación*. Madri: Trotta, 1994, 116p. (Colección Paradigmas, 3). Para a interpretação deste mito na perspectiva da suplantação de uma divindade por outra, descrita como sua “morte” em consequência da derrota pela divindade vencedora, veja as reflexões sobre “A deusa no Antigo Oriente Próximo” em: RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1993, pp. 46-50. Segundo ELIADE & COULIANO, esta narrativa deve ter sido composta no século XII a.C., “quando a estátua de Marduk fora levada de volta à Babilônia e a supremacia política da cidade era considerada um triunfo mítico do deus” (p. 234).

¹¹ Sobre a epopéia de Atrahasis, veja LAMBERT, Wilfred G., MILLARD, A. R. *Atra-hasis: the Babylonian story of the flood*. Oxford: Clarendon, 1969, 198p; SEUX, Marie-Joseph (ed.). *A criação e o dilúvio nos textos mesopotâmicos*. São Paulo: Paulinas, 1990, 123p (Documentos do Mundo da Bíblia, 7); DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 337p (Oxford World's Classics).

relatar o ocorrido, An decide dar-lhe a imortalidade. Mas Adapa recusou o presente. Sua intenção com a ascensão era se desculpar com An, o Deus do Céu, não ficar por lá. Assim, Adapa voltou ao mundo físico, onde continuou servindo a Enki e à comunidade, posição da qual não tencionava abrir mão antes do tempo.¹²

O épico de Etana, por sua vez, relata que este rei de Kish ascendeu ao céu, motivado por encontrar a planta do nascimento que curaria a sua esterilidade. Realizar esta cura era importante, pois na Mesopotâmia a progenitura era uma forma de conquistar a imortalidade. A planta do nascimento estava no céu e pertencia à deusa Inanna. Por isso mesmo não era fácil de ser conseguida. Para chegar até lá, Etana inicia sua viagem montado na águia que salvara de uma serpente. Entretanto, a certa altura ele se torna pesado demais para a águia e, duvidando de que conseguiria completar a viagem, começa a cair. Mas o fim de Etana não foi desastroso e ele parece ter cumprido sua missão, visto que existem textos que listam seus filhos e herdeiros entre os reis de Kish e nenhum texto há que relate em seu destino uma morte prematura.¹³

De sua parte, o mito da descida de Inanna (Ishtar em acadiano) ao Mundo Inferior mostra que às vezes nem mesmo os deuses podiam escapar da morte, embora pudessem ser trazidos de volta à vida. Uma das versões deste mito conta que Inanna quis visitar sua irmã Ereshkigal, rainha do Mundo Inferior. Mas antes de fazê-lo, instruiu sua mensageira Ninshubura para que procurasse ajuda caso ela não retornasse dentro de três dias. Enquanto descia, ia se despindo de cada um dos seus sete *mi* ou “atributos”, que são objetos de adorno, instrumentos e implementos de guerra. Chegando nua diante do trono de Ereshkigal, foi morta pela irmã. Imediatamente após sua morte, fome e infertilidade assolaram a terra. Passados três dias, Ninshubura recorreu a Enlil, Nanna e Enki, para que algum deles trouxesse Inanna de volta. A ajuda veio de Enki, que fez duas criaturas e as incumbiu de preservar o corpo da deusa até que ele pudesse ressuscitar. Contudo, os Anunnaki, espécie de juízes do submundo, só a deixariam partir se ela encontrasse alguém que pudesse ficar em seu lugar. Então, como seu substituto ela aponta a Dumuzi (Tamuz no acadiano), seu marido. Geshtinanna, irmã de Dumuzi oferece

¹² Cf. IZREEL, Shlomo. *Adapa and the south wind: language has the power of life and death*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2001, 183p (Mesopotamian Civilizations, 10).

¹³ Cf. SEGAL, Alan F. *Life after death: a history of the afterlife in the religions of the West*. New York: Doubleday, 2004, pp. 76-77; NOVOTNY, Jamie R. *The standard Babylonian Etana Epic: cuneiform text, transliteration, score, glossary, indices and sign list*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001, 62p (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 2); KINNIER WILSON, James Vincent. *The legend of Etana*. Warminster: Aris & Philipps, 1985, 150p.

sacrificar sua liberdade por Dumuzi ao longo da metade de cada ano. Assim os dois se revezavam como reféns do submundo em favor da liberdade de Inanna. Essa alternância se refletia nos ciclos de colheita: grãos na estação das chuvas (Dumuz) e frutos na estação seca (Geshtinanna). Para Segal, no caso de Inanna a mortalidade está associada à sabedoria, sua intenção de conhecer o Mundo Inferior, enquanto que na história de Nergal e Ereshkigal se liga à sexualidade e ao ato de comer, já que fora através de ambos que Nergal, originalmente um deus do céu, veio a se tornar o marido de Ereshkigal, rainha do Mundo Inferior, onde teve que passar a residir.¹⁴

Finalmente, o Épico de Gilgamesh, meditação sobre a morte e a imortalidade, considerado a obra-prima da literatura suméria, com sua versão mais antiga datada de cerca de 3.000 aEC, narra as façanhas do rei-herói Gilgamesh, soberano da antiga cidade de Uruk. Um resumo: Enkidu, o melhor amigo de Gilgamesh, adoece e morre após doze dias. Arrasado pela perda do amigo, Gilgamesh rende-lhe honras, constrói uma estátua em sua memória, rebela-se contra o destino e percebe que alcançar a fama entre os homens pouco ou nada significa frente ao horror do decaimento físico e da morte. Insurgindo-se contra a morte, dedica-se então a procurar o segredo da vida eterna. Para tanto, decide procurar o único homem que conseguiu: Utnapshtin (Atrahasis), o Longevo, a quem os deuses concederam vida eterna após ter sobrevivido ao Dilúvio. Numa viagem cheia de perigos, Gilgamesh encontra criaturas fabulosas e estranhas que o advertem de que encontrar o segredo da imortalidade é impossível. Após jornadas agonizantes, quando finalmente encontra Utnapshtin, o rei-herói é surpreendido, pois ao invés de se deparar com um ser extraordinário, de quem estava disposto a tomar pela força o segredo da imortalidade, encontra um homem comum. Utnapshtin revela a Gilgamesh o que aconteceu no Dilúvio e como ele com a sua família, parentes, amigos e animais foram salvos pela sua piedade e obediência ao deus Enki. Utnapshtin também conta de como Enki convenceu ao deus Enlil a conceder-lhe a imortalidade e antes que Gilgamesh iniciasse a viagem de retorno, revela-lhe o segredo do rejuvenescimento: uma planta espinhosa

¹⁴ Cf. Tradução inglesa em ETCSL 1.4.1. Segal utiliza esta versão do mito em seu estudo, direcionando-o para as conhecidas questões que envolvem os ciclos naturais (Cf. SEGAL, pp. 79-82.). Mas para uma outra interpretação possível da morte de Inanna, sua descida ao Mundo Inferior e ressurreição, que enfoca processos históricos em vez de ciclos da natureza, veja o precioso artigo de OTTERMANN, Monika. Morte e ressurreição na Suméria: a 'Descida ao Inferno' de Inana e de Dumuzi e processos de posse e perda de poderes divinos e humanos. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã*, 2.1. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. (www.oracula.com.br). Sobre Nergal e Ereshkigal, cf. SEGAL, pp. 74-83.

sob as águas. Gilgamesh mergulha no fundo do mar e colhe a planta, porém duvida de sua eficácia e decide primeiro testá-la com os velhos de Uruk. Mas a certa altura, durante a viagem a planta é roubada por uma serpente saída das profundezas das águas. Tendo comido a planta, a serpente logo muda de pele e submerge, para desespero de Gilgamesh, que retorna ao lar mais velho e de mãos vazias.¹⁵

Como se nota, o tema central no Épico de Gilgamesh vai além da narração de viagens, lutas e aventuras, temores e sonhos do protagonista: fala de amizade, amor, sentimentos de vingança, opressão, arrependimento e, acima de tudo, do temor à desapareição final e ao esquecimento após a morte. É precisamente este último ponto que leva Gilgamesh a uma procura insólita, desesperada e falida por imortalidade.

Se bem pudemos observar, os mitos falam de deuses que voltam à vida, de heróis que conseguem ou recusam a imortalidade como um presente dado por deuses, ao passo em que quem a buscava acaba frustrado. Mas tudo isso acontecia na esfera mítico-epopéica. No tocante à humanidade criada para trabalhar no lugar dos deuses não havia expectativa de imortalidade, ao menos não de uma imortalidade gozada em prazeres. Ao contrário dos egípcios, para os mesopotâmios não havia uma perspectiva de bem-aventurança no pós-morte, como bem pontua um trecho da narrativa de Gilgamesh:

Gilgamesh, para onde corres? A vida que persegues, não a encontrarás.
Quando os deuses criaram a humanidade, foi a morte que lhe reservaram;
a vida, retiveram-na para si, entre as próprias mãos. Tu Gilgamesh, que
teu ventre seja saciado, dia e noite; regozija-te, todo dia, faz a festa, dia e
noite, dança e toca música; que as tuas roupas estejam imaculadas, a
cabeça bem lavada, banha-te com muita água; contempla a criança que te
dá a mão, que a bem-amada se regozije em teu seio! É essa a ocupação
da humanidade (*Epopéia de Gilgamesh*, tabuleta X).¹⁶

¹⁵ Cf. SEGAL, pp. 83-91; ELIADE & COULIANO, pp. 234-235; GEORGE, Andrew R. *The Epic of Gilgamesh: the Babylonian epic poem and other texts in Akkadian and Sumerian*. Harmondsworth: Penguin Press, 1999, 225p; *GILGAMESH*. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Ars Poética, 1992, 93p.

¹⁶ DELUMEAU, Jean, MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De religiões e de homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 22. A mesma estrutura de pensamento pode ser notada em Eclesiastes 9.7-10: “Vai, come o teu pão com alegria e bebe gostosamente o teu vinho, porque Deus já aceitou as tuas obras. Que tuas vestes sejam brancas em todo tempo e que nunca falte perfume sobre a tua cabeça. Desfruta a vida com a mulher amada em todos os dias da

Ao que parece, os *etemmu* continuavam existindo no mundo subterrâneo, abaixo do Apsu, mas esta era uma existência sombria, sem glórias e sem as delícias encontradas no imaginário dos vizinhos egípcios. Segundo o Épico de Gilgamesh, nenhuma recompensa aguarda aquele que partiu

Para a terra de onde não há retorno [...]
Para a casa da qual nunca sai quem entra;
Para a estrada cujo caminho não tem volta;
Para a casa da qual é despojado da luz quem entra;
Onde o pó é o alimento [e] a argila o sustento.¹⁷

Para chegar a esta “casa”, à cidade dos mortos, os *etemmu* precisavam empreender uma viagem cheia de perigos pelo submundo, que por vezes incluía a navegação do próprio Apsu. A cidade estava estabelecida de acordo com os padrões de uma cidade regular e era um lugar bastante ordenado: tinha rei e rainha, Nergal e Ereshkigal, e um aparato burocrático à semelhança da política imperial existente no mundo dos vivos. Ao alcançarem a cidade, para entrar os *etemmu* deveriam receber permissão de cada um dos sete porteiros que guardam os sete muros, um dentro do outro. Assim como Inanna, nos portões eles deviam perder suas posses, atributos, vestimentas e o que mais levassem consigo.¹⁸

Como nos parecerá familiar, o bem-estar dos que partiam dependia da generosidade dos vivos, que lhes ofereciam mensalmente água e pão (as chamadas oferendas *kispu*). Estas ofertas, que podiam ser mais elaboradas dependendo da ocasião, de acordo com Segal são na verdade um modelo de interação entre mortos e vivos, uma troca de interesses mais propriamente: os mortos estavam habilitados a ajudar a trazer vários benefícios à sociedade, tais como chuva, proteção contra bruxaria e aumento do rebanho, mas em troca precisavam ser alimentados ou

vida de vaidade que Deus te concedeu debaixo do sol, todos os teus dias de vaidade, porque esta é a tua porção na vida e no trabalho com que te afadigas debaixo do sol. Tudo o que te vem a mão para fazer, faze-o conforme a tua capacidade, pois, no Sheol para onde vais, não existe obra, nem reflexão, nem conhecimento e nem sabedoria”.

¹⁷ Cf. COHN, p. 82.

¹⁸ Sobre os atributos de Inanna, cf. OTTERMANN (www.oracula.com.br).

seriam incapazes de executar suas “tarefas”, tornando-se fantasmas vingativos, malevolentes. As oferendas eram o que os mantinha dentro da cidade dos mortos.¹⁹

Sepulturas mal cuidadas, corpos que não foram enterrados, mortes violentas ou injustas: tudo trazia o problema dos fantasmas vingativos entre os vivos. No entanto, dois tipos de pessoas não podiam ser encontrados entre os mortos hostis: suicidas e aqueles que morreram no nascimento. O suicídio era uma forma honrosa de sair de uma situação desonrosa e a morte no nascimento era considerada valorosa, como a morte no campo de batalha. Os que estavam em idade de se casar e férteis, mas que morreram sem filhos, poderiam se tornar demônios que buscariam ter filhos com os vivos. Para tanto, tentavam se casar com eles. Não conseguindo, enfiavam-se nas suas casas à noite e se uniam ao homem adormecido provocando-lhe ejaculações. As ejaculações produziam mais demônios e, após ejacular, as vítimas freqüentemente eram mortas. Estas criaturas eram combatidas pelo ritual *Maqlu*, um tipo de cerimônia de exorcismo cujo propósito era expelir todos os feitiços, tanto de mortos quanto de vivos. O resultado era a total destruição destas criaturas, que eram então banidas do cosmos, inclusive do Mundo Inferior.²⁰

Como uma última consideração, quem sabe possamos dizer que, mais do que interação entre vivos e mortos, como sugere Segal, a relação dos vivos com os que partiram parecia estar muito mais baseada no medo de que mortos regulares se transformassem em fantasmas vingativos e demônios do que na “troca de favores” propriamente. Pode ser que gozar das benesses de um bom relacionamento nada mais fosse do que uma conseqüência do aplacamento dos *etemmu*.

1.3 Canaã: sombras humanas no mundo de Mot

Conforme Eliade & Couliano, da civilização cananéia e sua religião no fim da Idade do Bronze (cerca de 1365-1175 aEC), a antiga cidade de Ugarit é a grande representante.²¹ Ali, as características climáticas foram transformadas em mitos sobre os deuses, cujo panteão tem El,

¹⁹ Cf. SEGAL, pp. 97-98. Veja também COOPER, Jerrold S. The fate of mankind: death and afterlife in ancient Mesopotamia. In: OBAYASHI, Hiroshi (ed.). *Death and afterlife: perspectives of world religions*. New York: Praeger, 1992, pp. 19-33.

²⁰ Sobre demônios no imaginário mesopotâmico e rituais de exorcismo (*Maqlu*), cf. SEGAL, pp. 98-103. De acordo com Cohn, “Ali [na Mesopotâmia], os mesmo rituais de exorcismo empregados contra os demônios também eram usados contra os fantasmas dos mortos vingativos”. Cf. COHN, p. 82.

²¹ ELIADE & COULIANO, p. 87.

Ba'al, Asherah (esposa de El) e 'Anat (esposa de Ba'al) como personagens mais destacados. Uma palavra introdutória sobre eles.

Se El era o deus supremo, Ba'al era sem dúvida o mais importante deles, ligado à agricultura, à fertilidade dos rebanhos, às chuvas. Era normalmente descrito como sedento de sangue e altamente sexual. O elemento sexual em sua adoração deveria estimulá-lo a deitar-se com Asherah, a fim de que chuva e fertilidade fossem trazidas a terra. A mitologia ugarítica é salpicada de embates entre El e Ba'al e entre este e seus opositores. Um dos exemplos mais famosos é a luta travada contra Yam, divindade aquática (o mar) que, encorajada por El, quis expulsar Ba'al do trono. Um outro exemplo fica por conta do mito de combate contra outro descendente de El, Mot, deus da seca e da morte, e seu aliado Lothan (literalmente o “animal que se retorce”, cognato com o Leviatã hebraico). Neste combate, Ba'al, que aceita o convite de Mot para ir até o Mundo Inferior, morre. 'Anat o sepulta e vai ao encontro de Mot, a quem, segundo Eliade & Couliano, pulveriza: “retalha-o, esmaga-o, grelha-o, tritura-o e depois o espalha pelos campos para ser comido por pássaros”.²² Na seqüência do mito Ba'al ressuscita: em algumas versões é 'Anat quem encontra seu corpo e o traz de volta à vida; noutras é o próprio Baa'l quem sozinho vence Mot e retorna ao seu reino. Esta também é uma das narrativas mitológicas consideradas como que retratando a variação entre estações férteis e inférteis, posto que Baa'l sempre era desafiado por Mot a uma nova luta.²³

Conforme o mito, Ba'al pôde ser trazido de volta à vida ou reviver por si mesmo, dependendo da versão. Mas sua volta do reino de Mot de forma alguma sugere que humanos possam voltar do mundo dos mortos como o deus pôde. Aliás, eles não podem! Quando os cananitas morriam, pensava-se que seu elemento vital (*nefesh* como no hebraico e comumente traduzido por “espírito”) deixava o corpo. Porém a vida não cessava totalmente. Ela continuava em um outro lugar – o reino de Mot, no mesmo tipo de forma precária encontrada nas concepções mesopotâmicas.

²² IDEM, p. 89. Aqui, Eliade & Couliano, além de fornecerem alguns detalhes do mito, apontam também quais são suas semelhanças com o mito mesopotâmico de Tiamat e Marduk e ainda com a vitória de Yahweh sobre o mar em certos textos da Bíblia Hebraica. Veja também COHN, pp. 170-171.

²³ Cf. COOPER, A. M. Canaanite religion: an overview. In: ELIADE, Mircea (ed.). *The encyclopedia of religion*. Vol. III. New York: Macmillan, 1987, pp. 35-45.

Nas tradições de Canaã não há evidência de recompensa ou julgamento, ainda que algumas transformações dos mortos, que não sabemos quais, pudessem ser efetuadas ritualisticamente. Através de rituais específicos eles poderiam ser celebrados e ter seu estado de alguma forma melhorado no Mundo Inferior. O momento alto deste culto era a cerimônia orgiástica, que vinha acompanhada de banquetes para apaziguar os mortos. Estes eram os chamados banquetes *marzeab* ou *marziḥ*, o principal rito de memória desta sociedade, equivalente às oferendas *kešpu* na Mesopotâmia. Em Ugarit, estes banquetes e entretenimentos sexuais estavam relacionados ao Festival de Ano Novo, no outono, que celebrava o retorno de Ba'al com a descida das chuvas.²⁴

Ser comemorados ou homenageados nos *marziḥ* pode ser o mais próximo que mortos cananeus podiam chegar de alguma fortuna após a morte. Pelo menos é isso que a história de Aqhat sugere.²⁵ Aqhat, que se recusou a dar o arco e as flechas que recebera de seu pai para 'Anat em troca de imortalidade, parece ter sabido que a deusa estava oferecendo algo que não podia realmente oferecer.²⁶ Na realidade, de acordo com Segal, o que 'Anat teria oferecido a Aqhat era a chance de ser festejado no *marziḥ*, não imortalidade propriamente:

Peça vida, Ó herói Aqhat
Peça vida e eu a darei a ti
Imortalidade e eu livremente a concederei a ti
[...]
Como Ba'al, assim como ele vive e é festejado,
Vive e é festejado e eles lhe dão de beber,
Cantando e salmodiando diante dele

²⁴ Sobre os *marziḥ*, veja SEGAL, pp. 115-118.

²⁵ Aqhat foi o filho pelo qual Dan'el e sua esposa Danaty imploraram a 'El e Ba'al, pelo qual lhes ofereceram generosas oferendas. Quando os Kotharat (divindades de concepção e nascimento) os visitaram, foram recebidos com banquetes que duraram seis dias e, em troca, garantiram descendência a Dan'el e sua esposa. Quando Aqhat já era crescido, Dan'el recebeu do deus Kothar-wa-Hiasis um arco e flechas como gratidão pelo banquete que lhe ofereceu. Dan'el, então, transferiu o estimando presente para o filho, com uma bênção. Mas a 'Anat, deusa da guerra e do amor, desejou a arma que Aqhat ganhara de seu pai e tentou negociá-la, primeiro por riquezas e, depois, por imortalidade. Pela recusa de Aqhat, 'Anat recebeu permissão de 'El para puni-lo, mas a punição saiu do controle, pois Yatpan, o criminoso divino que apenas deveria machucar Aqhat, acabou por realmente matá-lo. Cf. o Épico de Aqhat em SEGAL, p. 111-112.

²⁶ Aqhat, em resposta à oferta de imortalidade feita por 'Anat: "E a morte de todos os homens eu morrerei, sim, eu certamente morrerei" (Cf. GREY, John. *Near Eastern mythology: Mesopotamia, Syria, Palestine*. London: Hamlllyn, 1969, p. 94).

Assim eu te darei vida, Ó herói Aqhat.²⁷

Ainda que a primeira parte desta citação fale em imortalidade, é a segunda que de fato interessa. Observa-se que, assim como Ba'al, Aqhat poderia ser o cabeça do banquete, ser celebrado, brindado e ter pessoas oferecendo orações com salmos e cânticos a ele num ritual de rememoração. Mas ele não era um deus e por isso não podia voltar à vida ou se tornar um imortal. Antes, era seu espírito que podia ser invocado do Mundo Inferior para aparecer no banquete. Assim, mesmo rejeitando o *marziḥ* que 'Anat lhe ofereceu no começo da história (se concordarmos com Segal em que a oferta não tem a ver com imortalidade), ao final dela parece que foi isso mesmo o que ele conseguiu.²⁸ A situação não seria diferente para qualquer cananita. Eles poderiam ser festejados, mas isso não queria dizer que através dos *marziḥ* seriam feitos imortais como os deuses. No máximo, teriam sua memória continuada no seio da família na medida em que estes banquetes rituais fossem se repetindo, e nada mais além disso.

Mencionávamos mais acima que os mortos poderiam ter seu estado melhorado no Mundo Inferior. Pois bem, é a estes que alcançam um melhoramento que o termo *ṛp'um* (cognato com o *refa'im* hebraico) parece se referir. Neste sentido, Segal faz referência a um texto danificado que reconstruiu por paralelos, do qual se lê: “Então ele irá vos curar/ o Pastor vos dará vida”, palavras que poderiam ter sido dirigidas por Ba'al a um grupo de mortos especiais – os *ṛp'um*. Assim, sugere, “haja vista que os mortos eram para ser ‘curados’, talvez a melhor explicação para o termo *ṛp'um* seja que eles eram ‘os curados’”,²⁹ com o melhor palpite ligando-os com ancestrais mortos deificados ou transformados: de toda forma, mortos muito especiais. Outros textos ugaríticos citados por Segal mostram Ba'al (às vezes Dan'el) convidando aos *ṛp'um* para a casa do seu *marzeab*, para o seu palácio, para o lugar santo. Ainda que não existam evidências de recompensas para mortos em Canaã, para nós o convite de Ba'al a um grupo de *ṛp'um* para que participassem em seu *marzeab* (provavelmente no outono, quando de sua volta do Mundo Inferior) e mesmo a existência deste grupo bem poderia ser um indício de algum tipo de recompensa póstuma.

²⁷ SEGAL, p. 113.

²⁸ IDEM.

²⁹ IDEM, IBID., p. 116.

2. O NÃO-FUTURO NO ANTIGO ISRAEL

Durante pouco mais de três séculos e meio (cerca de 960-587 aEC), o que a pesquisa denomina Judaísmo do Primeiro Templo não pareceu ter conhecido, ou pelo menos não ter admitido, a expectativa de uma possível existência após a morte, embora a presença de uma noção de “mundo dos mortos” possa ser deduzida da idéia de *Sheol*, como veremos mais à frente. A partir desta compreensão, para os judeus de então, a morte representava o fim de tudo, das relações sociais, interpessoais e com a divindade, um destino comum para toda pessoa, do qual não se podia fugir e para além do qual nada devia ser esperado. Para todos os propósitos práticos, morrer era o fim:

A árvore tem esperança,
pois cortada poderá renascer,
e seus ramos continuam a crescer.
Ainda que envelheçam suas raízes na terra
e seu tronco esteja amortecido no solo,
ao cheiro da água reverdece
e produz folhagem, como planta tenra.
O homem, porém, morre e jaz inerte;
expira o mortal, e onde está ele?
As águas do mar podem sumir,
baixar os rios e secar:
jaz, porém, o homem e não pode levantar-se,
os céus se gastariam antes de ele despertar
ou ser acordado de seu sono (Jó 14.7-12).³⁰

De acordo com investigações sobre o tema, durante o período do Primeiro Templo ou período pré-exílico, observa-se distanciamento da noção articulada de uma existência além da morte. As razões deste desinteresse são difíceis de elaborar e levantam hipóteses que se baseiam especialmente na antipatia israelita pelos cultos estrangeiros (incluindo aqueles de invocação e/ou “aplocamento” dos mortos) e no interesse em desacreditar seus deuses. Na base deste

³⁰ Também 2 Sm 14.14; Jó 7.9.

tipo de hipótese aparece o entendimento de que qualquer discussão extensa sobre vida após a morte, pensar um reino dos mortos com deuses próprios, tal como os modelos no Egito (Osíris, Anúbis), Canaã (Mot) e na Mesopotâmia (Nergal e Ershkigal), poderia abrir a porta para idolatria ou veneração de fantasmas/espíritos, algo que os escritos sagrados proibiam inteiramente. Mas Segal, ao analisar o episódio que envolve Saul e a feiticeira de Endor (1 Sm 28.3-25) lembra que, embora proibidos, os ritos de necromancia eram conhecidos em Israel, tanto que seu próprio rei recorre à prática e convence a mulher a executá-la.³¹ De seu lado, Johnston irá pela direção contrária. Por ser proibida em um número de textos na narrativa bíblica, Johnston entende que a necromancia não estava difundida no antigo Israel. Para ele, se certos textos da Bíblia Hebraica fazem referência a necromancia, esta não é sua preocupação central e claros exemplos como 1 Sm 28 não são padrões que refletem a tendência israelita de prática ou crença. De nossa parte, tendemos a acreditar que, na verdade, as prescrições acerca dos ritos podem ser um indicativo do quão conhecidos eles deviam ser: a Lei regia que os mortos não podiam ajudar e nem ser ajudados, que qualquer forma de culto aos espíritos era rejeitada e que consultas mediúnicas aos mortos deveriam ser punidas com apedrejamento (Cf. Lv 19.26, 31; 20.6, 27; Dt 18.9-12). Esta última normativa é ameaçadora e pode muito bem ter tido força de repressão em virtude de uma situação vigente.

No entanto e curiosamente, mesmo que as normativas e proibições sinalizem que a prática pode ter existido entre os antigos israelitas, o Pentateuco não apresenta quaisquer sinais destes cultos, o que imediatamente nos remete às perguntas levantadas alguns anos atrás por Mary Douglas e recentemente por Segal: estes sinais teriam sido removidos antes que os livros fossem editados? Por que motivo?³² Em que ponto na história israelita Deus teria proibido a necromancia e de que forma as pessoas ouviram essa proibição?³³ Em algum momento teria havido em Israel uma prática autorizada destes ritos nos moldes daqueles encontrados nas redondezas? Do que consistiam? Qual era sua motivação? Mary Douglas entende que essa mudança veio com o livro de Levíticos, descrito por ela como “uma religião totalmente reformada”³⁴. Pode ser que esta religião reformada, quem sabe em função de uma unificação do povo baseada no culto a um Deus único, tenha banido os ritos de necromancia ao

³¹ SEGAL, p. 121

³² DOUGLAS, Mary. *Leviticus as literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 99.

³³ SEGAL, p. 130.

³⁴ Cf. DOUGLAS, pp. 87-108.

considerá-los ofensivos ou ameaçadores do princípio de singularidade cáltica adotado.³⁵ Uma hipótese que nos ocorre neste momento, quem sabe paralela a esta última, é a de que a ausência de pistas destes rituais pudesse ter a ver com evitar que outras gerações tomassem contato com a antiga prática, em preservação da Aliança.

Contudo, as perguntas anteriores e outras que se possam levantar permanecem difíceis de serem respondidas, especialmente em razão da ausência de material específico paralelo ao texto sagrado e que remonte ao período em questão. Assim, toda lacuna que se busque preencher não encontrará mais que alternativas hipotéticas. Vejamos mais uma delas: desde que a morte também representava o fim de todos os relacionamentos, inclusive com a divindade, uma hipótese é a de que a proibição dos ritos de necromancia teria se dado em função de um distanciamento da idéia de que os mortos “sobrevivem” em algum outro tipo de existência à parte do governo de Yahweh, podendo manter um relacionamento entre si e com os vivos à revelia do Deus de Israel, assumindo um *status* de deuses ou semideuses. Talvez a aceitação dessa idéia significasse o estabelecimento de um panteão, mesmo que formando por deuses de um tipo inferior. Lembremos que na história de Saul e a mulher de Endor, quando invocado, Samuel aparece como uma espécie de semideus, capaz até mesmo de conhecer o futuro. A mulher de Endor não classifica a imagem que lhe aparece como um fantasma, mas como um ser divino, um “*elohim*” (1 Sm 28.13).³⁶

Há muito também se indaga se, na tradição hebraica, as palavras *nefesh* (“alma”, na falta de uma tradução mais adequada), *ruah* (“espírito”) e *rūfā'im* (“espíritos”, “fantasmas”) não descrevem a idéia de algo que sobrevive à morte, um estado intermediário talvez, contrariando a posição mais comum de que as partes mais antigas das escrituras hebraicas não lidam com uma doutrina da vida após a morte, ainda que muito arcaica.³⁷ Ao lado da defesa comum, Segal acredita que não há muito fundamento para otimismo a respeito do que estaria para além do túmulo no pensamento israelita, apontando que o material mais antigo do texto hebraico não descreve em nenhum lugar uma vida após a morte com a intensidade com que o fazem os mesopotâmios ou os cananitas. Entretanto, se a expectativa de vida após a morte existia na

³⁵ Sobre a tradição do “Yahweh sozinho”, veja COHN, pp. 188-200.

³⁶ וַיֹּאמֶר לָהּ הַמַּלְאָךְ אֶל־תִּירָאִי כִּי מָה רָאִית וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־שָׁאוּל אֱלֹהִים רָאִיתִי עֲלִים מִן־הָאָרֶץ: “O rei lhe disse: ‘não tenhas medo. Que é que viste?’ A mulher respondeu a Saul: ‘eu vi um *elohim* que subia da terra’”.

³⁷ A este respeito, veja COOPER, John W. *Body, soul and life everlasting: biblical anthropology and the Monism-dualism debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989, 280p.

religião popular, como pensamos ser digno de algum crédito, concordamos com Segal em que há pouca razão para suspeitar que fosse algo mais benéfico que as sombrias impressões cananitas do além-morte.³⁸ Porém, antes que nos vejamos tentados a voltar ao conceito de circularidade cultural de Ginzburg, mantenhamos por um instante nossa concentração em *nefesh* e *ruah*, já que a tradução de *r'fā'im* como “fantasmas”, “sombrias”, “espíritos dos mortos” não parece apresentar nenhum problema de interpretação. De acordo com Willian White, especialista em línguas bíblicas, “esse termo antigo e quase mitológico era empregado apenas para satisfazer as exigências da estrutura poética hebraica e em nenhum momento dá a entender que a raiz *r'pā'im* possua alguma conotação específica que não a de sinônimo de ‘mortos’ e de ‘lugar dos mortos’”.³⁹ Sigamos então.

Embora ocorra freqüentemente no texto hebraico, nenhuma evidência existe de que os antigos hebreus concebiam *nefesh* nos termos da “alma imortal” como pensados hoje em dia, guardadas todas as proporções. *Nefesh* é importante porque descreve a identidade da pessoa e não porque possa sobreviver à morte para algum tipo de recompensa. Em grande parte das suas ocorrências, o vocábulo é traduzido simplesmente como “vida”. A alma vivente do Gênesis nada mais é que um “ser animado”, sentido aplicado não apenas a seres humanos, mas também a animais considerados inferiores. É provável que o significado original da palavra tenha sido “respirar”, “respiração”. Por exemplo, “e [Yahweh] lhe soprou [*nph*] nas narinas o fôlego [*n'shāmā*] de vida, e o homem passou a ser alma [*nefesh*] vivente” (Gn 2.7); “a *nefesh* [vida, respiração, alma] do menino retornou a ele e ele viveu” (1 Rs 17.22). Já em Dt 12.23, “sê firme, contudo, para não comeres o sangue porque o sangue é a vida. Portanto, não comas a vida com a carne” (רַק חֵזֶק לְבַלְתִּי אֲכַל הַדָּם כִּי הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ וְלֹא־תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ), *nefesh* é traduzida por “vida” e está relacionada à proibição de ingestão de sangue. Neste caso, verifica-se que no pensamento hebreu vida e sangue são categorias equivalentes (veja também Lv 17.11: “porque a vida [*nefesh*] da carne [*bāsār*] está no sangue).⁴⁰

Outros significados têm a ver com “garganta” (Is 5.14; Hc 2.5; Sl 69.1 [2]; Jn 2.6), “apetite” enquanto fome de comida (Dt 23.25; Sl 78.18; Os 9.4; Pv 12.10) ou o apetite volitivo de

³⁸ SEGAL, p. 143.

³⁹ WHITE, Willian. Verbete *r'fā'im*. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998, p. 1448.

⁴⁰ Cf. HASTINGS, James (ed.). *A dictionary of the Bible*. Vol. IV. New York/Edinburgh: Charles Scribner's Sons/T & T. Clark, 1911. p. 608.

alguém, isto é, seu desejo, sua vontade (Ex 15.9; Ez 16.27; Sl 27.12; 41.3; Dt 21.14; 1 Sm 2.35; Pv 13.2; 19.2). Segundo B. K. Waltke, algumas vezes *nefesh* se apresenta como o sujeito de *'āmā*, “desejar”, “ansiar”, não estando relacionado a nenhum tipo de apetite ou desejo em si mesmos, mas àquela que é a dona do apetite, ou seja, a alma: “E o que desejar a sua alma (*n^f napsbô 'imwetâ*), isso mesmo faz” (Jó 23.13). Também pode indicar o impulso sexual: “jumenta selvagem, acostumada ao deserto, no *ardor do cio* [*b^f 'ammāt napsbāb*] fareja o vento; quem pode impedi-la em seu desejo?” (Jr 2.24).⁴¹ Para Waltke, já que por sua própria natureza a existência pessoal envolve impulsos, apetites, desejos e vontades, *nefesh* denota a “vida” do indivíduo neste seu significado mais abrangente e não como a noção abstrata de vida tal qual encontrada na palavra *hayyim*, que se refere tanto a uma qualidade de existência quanto à noção temporal do ser.⁴²

Deve-se ainda considerar que os hebreus não faziam distinção entre corpo e alma, mas os pensavam como unidade: não tinham alma, eram alma, um corpo misturado a uma *nefesh*, o que talvez pudéssemos chamar de “pessoa” ou “personalidade”, ao invés de simples “sopro de vida” (*neshamah* ou *ruah*).⁴³ Já no Novo Testamento, é provável que exista ênfase na personalidade, o que pode ser notado especialmente nos ditos de Jesus: “pois aquele que quiser salvar sua vida por causa de mim e do Evangelho irá perdê-la; mas o que perder a sua vida por causa de mim e do Evangelho irá salvá-la” (Mc 8.35; Mt 16.25-26). O texto grego editado por Kurt Aland na *Synopsis Quattuor Evangeliorum* usa o termo *psyche* (ψυχήν) para designar vida. Todavia, *psyche* também foi entendida como parte da natureza humana: “não temais os que matam o corpo (*soma*), mas não podem matar a alma (*psyche*). Temei antes aquele que pode destruir a alma (*psyche*) e o corpo na Geena” (Mt 10.28).⁴⁴ Obviamente, ao se falar em “pessoa” e “personalidade” devemos fazê-lo cuidadosamente para não veicular categorias modernas ao pensamento antigo. Ao usarmos estes conceitos, não queremos estabelecer anacronismos, mas apenas tentar localizar o uso mais provável da palavra *nefesh* no contexto. Nos casos mencionados acima, *nefesh* tem a ver com vida material, natureza humana ou simplesmente vida. Inicialmente, portanto, o uso hebreu desse termo não apresenta relação com o tema da imortalidade ou vida pós-morte.

⁴¹ WALTKE, Bruce K. Verbete *nefesh*. In: HARRIS, ARCHER, WALTKE, p. 982.

⁴² IDEM, p. 984.

⁴³ Para uma posição segundo a qual o pensamento hebraico antigo apresenta certo dualismo, veja PAYNE, J. Barton. Verbete *ruah*. In: HARRIS, ARCHER, WALTKE, pp. 1407-9.

⁴⁴ Cf. HASTINGS, p. 609.

No que se refere a *ruah*, sua idéia básica tem a ver com “ar em movimento”, desde a respiração dos seres vivos (Gn 7.15; Sl 104.25, 29; Gn 7.22-23; Is 42.5; Ez 37.5) até a ventaria em uma tempestade (Is 25.4; Hc 1.11). As conotações de *ruah* também passam por força (1 Rs 10.5), coragem (Js 2.11; 5.1 – não “permanece mais espírito” nos homens de Israel) e valor (Lm 4.20), mas também podem ter a ver com vacuidade (Jr 5.13; Jó 7.7; Is 41.29), emoções de agressividade (Is 25.4) ou ira (Jz 8.3; Pv 29.11). O termo *ruah* ainda está ligado à atividade e vida (Jó 17.1; Jz 15.19; 1 Sm 30.12) e nas mãos de Yahweh se encontra o *ruah* (fôlego) de toda a humanidade (Jó 12.10; Is 42.5). De acordo com J. B. Payne, *ruah* liga-se a toda consciência imaterial do homem (Is 26.9; Pv 16.32; Dn 5.20; Sl 32.2) e, em conformidade com textos como Gn 3.19 e Ec 12.7, retorna a Deus por ocasião da morte do corpo. Significativamente, ao dizer que “tanto *ruah* quanto *nefesh* podem deixar o corpo por ocasião da morte e existir num estado separado dele (Gn 35.18; Sl 86.13; 1 Rs 17.22)”⁴⁵, Payne deixa transparecer claramente de sua análise que o hebraico lida com a idéia de alguma entidade formadora que escapa ao desaparecimento. Isto contradiz plenamente àqueles que argumentam em favor de uma idéia de completa extinção na morte por parte dos antigos israelitas.⁴⁶ Considerando a afirmação de Payne, terá surgido daqui o imaginário em torno do *Sheol*, um lugar de destinação para o que sobrevive à morte do corpo? De qualquer maneira, continua difícil entender como todas essas idéias se relacionam (e aparentemente se contradizem) no pensamento hebraico antigo: a morte é mesmo o desaparecimento ou resta algo para além dela? Por que manter-se como o pensamento diferenciado num contexto maior em que o mundo dos mortos tinha importância igual ou maior que o mundo dos vivos?

3. O SHEOL ISRAELITA: SONO ETERNO SEM SONHOS

Como parece ser concordado por boa parte dos estudiosos, tratando-se do destino do morto, nos textos mais antigos da Bíblia Hebraica não existem noções de céu e inferno, nenhum julgamento óbvio e punição para os pecadores, nem recompensas para os virtuosos. Em James

⁴⁵ PAYNE, Verbetes, pp. 1408-9.

⁴⁶ Veja, por exemplo, Stanley B. Marrow: “Death, therefore, is the ‘death of body, soul, and spirit’ all at once, the severance of all relations with the living, and above all with the living God (...). Death is never partial, but total. Between being dead and being alive, no other possibility exists. The ‘I’, both as subject and object of relationships, ceases to be” (ΑΘΑΝΑΣΙΑ/ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ: the road not taken. In: *New Testament Studies*, 45. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 575).

D. Tabor, a morte é o grande nivelador.⁴⁷ Mesmo o mais famoso termo para a morada dos mortos na Bíblia, *Gé' Hinnôm* ou *Gé' Ben-Hinnôn* (Geena), no período do Primeiro Templo não está associado com inferno ou pós-morte, mas a um espaço geográfico específico na terra, literalmente o Vale de Hinnom. Sua associação com um lugar de punição e sofrimento só virá muito mais tarde.⁴⁸ O destino dos mortos, quer tivessem sido justos ou maus enquanto vivos, era um só: o Sheol, palavra de etimologia incerta, mas normalmente traduzida por “sepultura”, “cova” e correlatos. Entretanto, há quem veja no Sheol um tipo de lugar de punição. Johnston é uma destas pessoas. Para ele, os ímpios são predominantemente aqueles destinados ao Sheol, enquanto os justos apenas visualizam essa realidade quando enfrentam mortes prematuras e infelizes (em pecado). É a fé em Yahweh que confere aos justos um destino diferente daquele de punição dos que não a possuem. Este destino de punição seria quase uma noção de Inferno, mas sem sê-lo totalmente, já que nenhuma descrição mais antiga de Sheol menciona torturas ou qualquer outro tipo de sofrimento. Mas se algum castigo existia, pode ser que este fosse simplesmente o corte definitivo da relação com Yahweh. Johnston, no entanto, não sugere uma idéia comparável de “paraíso” para os justos, ao mesmo tempo em que nada nos textos que ele lista (Gn 37.35; 42.38; 44.29, 31; Jó 14.13; Sl 88.3; Is 38.10) indica que a descida daqueles indivíduos ao Sheol seja uma punição divina. Assim sendo, parece que a dicotomia entre os destinos de justos e injustos defendida por Johnston não pode ser sustentada pelos próprios textos que ele cita.⁴⁹ Mas, abandonando esta visão de Sheol como local de punição, para se ter uma idéia do que ele poderia significar é indispensável que tenhamos em mente a estrutura cósmica dos antigos israelitas, a fim de que saibamos, primeiramente, onde localizá-lo nesta estrutura. Vejamos.

Assim como para outras civilizações do mesmo período, o universo criado dos israelitas estava organizado em três “reinos” distintos: um reino superior, um reino do meio e um reino inferior. O reino superior ou céus era o lugar do sol, da lua e das estrelas, mas era, principalmente, o lugar de Deus, que não está sujeito à morte. Apesar das exceções em Enoque e Elias, nenhum mortal pertencia ou podia ir até a este reino. O reino do meio, que o Gênesis chama “terra seca”, visto como um disco plano em cujas extremidades estavam as águas

⁴⁷ TABOR, James D. *What the Bible says about death, afterlife, and the future*. (www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html).

⁴⁸ SEGAL, p. 135.

⁴⁹ Cf. JOHNSTON, pp. 69-97, especialmente pp. 80-83.

ameaçadoras do caos, seguradas pelo comando divino (Gn 1.9-10), era o lugar formal dos seres humanos, partilhado com todas as outras formas de vida criadas. Era este o lugar por excelência do não-divino, um reino no qual tudo estava, em algum momento, destinado à morte. Finalmente, o reino inferior, isto é, abaixo da terra, o Sheol, estava destinado aos mortos. O Salmo 115.16-18 expressa bem essa formulação cosmológica:

Os céus são os céus do Senhor, mas a terra deu-a aos filhos de Adão.
Não são os mortos que louvam o Senhor, eles que descem todos ao Silêncio. Quanto a nós [os vivos], bendiremos o Senhor desde agora e para sempre (TEB).

As descrições do Sheol encontradas no Antigo Testamento são diversificadas, mas todas remetem a uma concepção isolacionista, na qual o Sheol é mostrado como um espaço escuro e desordenado (Jó 10.20, 21), uma terra de silêncio (Sl 94.17; 115.17), às vezes uma cidade com portões (Jó 38.17; Is 38.10) e longe da presença de Deus, um claro contraste com o mundo de luz habitado pelos vivos. Este era o lugar para o qual os mortos desciam e permaneciam em estado letárgico, sonífero, coletivo, inativo, incapazes de louvar ou de invocar a Deus. Para Tabor, a idéia dominante é a de que os mortos estão abandonados para sempre.⁵⁰ Salvo algumas exceções, essa noção de destino final é a que perpassa o Pentateuco, livros históricos, poéticos e proféticos. As exceções ficam por conta de textos que afirmam que também o mundo dos mortos é alcançado pela presença divina (Jó 26.6; Sl 139.8; Am 9.12). Em muitas passagens Yahweh é o Deus dos vivos e dos mortos, deste mundo e do outro. É provável que esta formulação esconda (ou explicitamente!) uma disputa contra outros deuses, neste caso, contra a noção de que existe um outro deus que é o “Senhor do Mundo Inferior”, como existia em outras culturas que cercavam Israel.⁵¹ Entretanto, a discussão em torno de Sheol não é tão simples como num primeiro momento pode parecer. Posto que o termo se refere ao lugar dos mortos, surge a pergunta pelo seu significado mais estrito, bem como pelo seu significado mais amplo. Assim sendo, se aqueles que dizem que o antigo Israel não estava interessado em pensar algum tipo de vida após a morte estiverem corretos, torna-se muito mais difícil estabelecer o que o Sheol pode ter realmente significado no pensamento hebraico.

⁵⁰ TABOR (www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html).

⁵¹ SEGAL, p. 138.

No plano mais estrito, Sheol é o lugar destinado aos corpos mortos, a cova, o túmulo, a sepultura. De acordo com L. R. Harris⁵², à exceção de oito ocorrências, em todas as demais Sheol aparece em textos mais poéticos, possivelmente como um sinônimo de *qeber*, este empregado 71 vezes no corpo do AT com o significado de “sepultura”. Os textos de Ezequiel 31 e 32, por exemplo, entrelaçam uma seqüência interessante de palavras para falar do local destinado ao cadáver. Estes textos registram que o rei do Egito cairá diante do regente babilônico, do mesmo modo que a Assíria, e que junto com outras nações já está no Sheol (31.15-17; 32.21, 27), no *qeber*, “sepulcro” (32.22, 23, 25, 26), desce à *bôr*, “cova” (31.14, 16; 32.18, 23, 24, 25, 29), à *‘erets tabiîtt*, “terra embaixo” (31.14, 16, 18; 32.18, 24). Em 32.23, “puseram seus sepulcros (*qeber*) nas partes mais profundas (*yerekê*) da cova (*bôr*)”. De forma semelhante, Isaías 14.11-20 fala acerca do rei da Babilônia: sua grandeza foi precipitada para o Sheol (vv. 11, 15), ele foi precipitado na *bôr*, “cova” (v. 15), coberto de assassinados traspassados pela espada, descidos às pedras de *bôr* (v. 19) e lançado para fora da *qeber*, “sepultura” (v.19). Jó 24.19-20 retrata vermes que se fartam com aqueles que estão no Sheol, porém antes (21.7-34) discute a questão dos maus que prosperam e que são felizes na vida, mas que, como outros e ao lado destes, jazem no pó e têm os vermes por coberta (v. 26).

As citações de textos acima foram emprestadas da análise do verbete *shā’al*, feita por Harris, que prefere pensar o Sheol nestes termos mais estritos, como um designativo para o lugar de repouso do corpo morto:

Se for correta essa interpretação de *shā’al*, então o emprego desse vocábulo não apresenta uma descrição da situação dos mortos, não se podendo dizer, portanto, que estão na penumbra, nas trevas, no caos, no silêncio, que não são lembrados, que são incapazes de louvar a Deus, que nada sabem. Tal ponto de vista é quase sinônimo da idéia não-bíblica de sono da alma. Pelo contrário, os textos estudados apresentam o quadro de um túmulo típico na Palestina: escuro, cheio de pó, com ossos misturados e onde “esta pobre língua, de fala balbuciante e gaguejante,

⁵² HARRIS, R. Laird. Verbetes *shā’al*. In: HARRIS, ARCHER, WALTKE, pp. 1501-1505.

jaz silenciosa na sepultura”. As almas de todos os homens não vão para um único lugar. Mas todas as pessoas vão para a sepultura.⁵³

Entretanto, num sentido mais amplo, além da sepultura como tal, Sheol também designa uma espécie de mundo dos mortos ou Mundo Inferior, no qual, conforme Jó 3.11-19, todas as pessoas mortas repousam juntas, quer boas ou más, ricas ou pobres, escravas ou livres. Esta noção de uma destinação comum parece ter sido problemática para a Igreja Primitiva, levando-a a pensar o Sheol como dividido em compartimentos (Pv 7.27), dos quais os santos do Antigo Testamento ocupavam o superior, de onde Jesus os teria livrado na sua ressurreição (1 Pe 3.19; Ef 4.9-10). Mas quando não aponta simplesmente para a sepultura, a imagem do Sheol descrita no texto hebraico mostra um local muito bem marcado, com “cantos distantes”, profundezas (Is 14.15; Ez 32.23), à maior distância possível do céu (Jó 11.8; Am 9.2; Sl 139.8), aquele tipo de “terra do esquecimento”, isolada de Deus e dos vivos de que falávamos inda pouco (Sl 6.5; 88.3-12) e de onde não é possível voltar. Os mortos são aqueles que dormem no pó, passiva e silenciosamente.

Ainda que se mostre bastante distinta do mundo dos mortos de povos circunvizinhos, a compreensão de Sheol como Mundo Inferior parece ser a mais comum entre os estudiosos⁵⁴, mas ainda encontra algum contraponto. O que segue, por menos preciso que seja, merece esta consideração:

Um ponto de vista comum hoje em dia é que *sh'ól* é um nome para o mundo subterrâneo dos mortos. O problema com tal ponto de vista é de natureza teológica. Será que o AT, *contradizendo o NT*, ensina que, após a morte todos os homens vão para um lugar escuro e sombrio aonde os

⁵³ HARRIS, Verbete, p. 1505. Para uma discussão acerca de Sheol, veja os clássicos DAHOOD, Mitchell. *Psalms: introduction, translation, and notes*. Vol. III: Psalms 101-150. Garden City: Doubleday, 1970, pp.xli-lii; HOOKE, Samuel H. Life after death: V. Israel and the after-life. In: *The Expository Times*, 76. Edimburgo: Clark, 1965, pp. 236-239; BUIS, Harry. Sheol. In: TENNEY, Merrill C. (ed.). *The Zondervan pictorial encyclopedia of the Bible*. Vol. V. Grand Rapids: Zondervan, 1975, p. 395; HARRIS, Robert Laird. The meaning of the word Sheol as shown by parallels in poetic passages. In: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 4. Lynchburg: Evangelical Theological Society, 1961, pp. 129-135; SUTCLIFFE, Edmund F. *The Old Testament and the future life*. Londres: Burns, Oates & Washbourne, 1947, 201p.

⁵⁴ Para estudos mais recentes, cf. SEGAL, pp. 134-136; JOHNSTON, 288p; MARROW, pp. 571-586, especialmente pp. 574-575; TABOR (<http://www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html>), WRIGHT, Nicholas Thomas. *The resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003, pp. 85-128 e outros referenciados por eles.

mortos nada sabem e onde estão separados de Deus? De acordo com os registros mesopotâmicos, todas as pessoas vão para o mundo subterrâneo dos mortos, vivem em trevas e tristeza, comem barro e são atormentados de diversas maneiras. Não há tortura ardente. *Uma vez que o NT ensina algo bem diferente (Lc 23.43), seria possível sustentar um outro ponto de vista para o AT?*⁵⁵

O que se lê acima é que, parecendo ignorar por completo o contato dos hebreus com outros povos, com sua cultura e crenças, bem como as diferenças temporais e contextuais tão específicas quanto óbvias, Harris encontra nessa descrição de Sheol o que ele chama de problema de natureza teológica. Isto, na realidade, não é um problema, mas uma leitura anacrônica, a partir da qual se avalia o Antigo Testamento pela óptica do Novo, o que é, de todas as formas cabíveis, um grande erro neste caso concreto.

EM SÍNTESE

Segundo estudiosos que lidam com os pressupostos da escatologia pessoal, no período pré-exílico Israel não parece ter lidado com uma noção de que algo do ser humano pudesse sobreviver à morte. Não há nenhuma concepção de julgamento dos mortos e, conseqüentemente, nenhuma espera por recompensa ou castigo para além da sepultura. Todas as experiências eram experimentadas no tempo presente, na vida. A morte dava conta do fim de todas as relações, tanto com outros seres humanos, como com o próprio Yahweh. No entanto, ainda que nada no texto hebraico descreva uma prática de culto aos mortos na religião de Israel, uma hipótese é a de que as proibições encontradas na Lei podem funcionar como os indícios da existência desta prática. Uma possibilidade é que as celebrações funerárias com banquetes, rituais de exorcismo, aplacamento e consultas aos mortos, etc. tenham sido suplantados em algum momento na história de Israel por motivos que podem ir desde a aversão israelita aos cultos vizinhos até a organização nacional em torno do monoteísmo.

Mesmo o conceito de Sheol não está muito claro dentro deste contexto religioso que, embora negue a existência de um reino dos mortos, afirma com este conceito um lugar comum de destinação para todo ser humano na morte, onde a existência não parece cessar de todo, mas

⁵⁵ HARRIS, Verbete, p. 1503. Itálicos meus.

se processar como um tipo de sombra langue em sono eterno. No entanto, o fato do imaginário em torno do Sheol ter permanecido no pensamento hebraico antigo bem pode denotar que isto foi o que restou de uma relação com os mortos bem diferente daquela sugerida pela narrativa bíblica. Quer dizer, a idéia mais ampla de Sheol, aliada às rígidas restrições relativas aos mortos, pode ser o que permaneceu de uma antiga prática de culto aos mortos ou culto aos ancestrais entre os israelitas. Por este momento, é válido lembrar que os *terafim*, os espíritos ancestrais, tinham altares, podiam ser consultados e às vezes eram referidos como *elohim* na tradição israelita (Gn 31.19, 30, 32; 35.2, 4; Jz 17.5; 18.14, 17, 18, 20; Is 8.19-20; Nm 25.2; Sl 106.28).⁵⁶

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSMANN, Jan. A dialogue between self and soul: Papyrus Berlin 3024. In: BAUMGARTEN, A. I., ASSMANN, J., STROUMSA, G.G. (eds.). *Self, soul, and body in religious experience*. Leiden: Brill, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 5 ed. São Paulo: Annablume, 2002.

BUIS, Harry. Sheol. In: TENNEY, Merrill C. (ed.). *The Zondervan pictorial encyclopedia of the Bible*. Vol. 5. Grand Rapids: Zondervan, 1975.

COHN, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá: as origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COOPER, A. M. Canaanite religion: an overview. In: ELIADE, Mircea (ed.). *The encyclopedia of religion*. Vol. 3. New York: Macmillan, 1987.

COOPER, Jerrold S. The fate of mankind: death and afterlife in ancient Mesopotamia. In: OBAYASHI, Hiroshi (ed.). *Death and afterlife: perspectives of world religions*. New York: Praeger, 1992.

COOPER, John W. *Body, soul and life everlasting: biblical anthropology and the Monism-dualism debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

DAHOOD, Mitchell. *Psalms: introduction, translation, and notes. Vol. 3: Psalms 101-150*. Garden City: Doubleday, 1970.

DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. Oxford: Oxford University Press, 2000 (Oxford World's Classics).

⁵⁶ Sobre o culto aos ancestrais, veja SEGAL, pp. 124, 128-131, 134, 138-140; Também HALLOTE, Rachel S. *Death, burial, and afterlife in biblical world*. Chicago: Ivan R. Dee, 2001, pp. 28-29.

DELUMEAU, Jean, MELCHIOR-BONNET, Sabine. *De religiões e de homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DOUGLAS, Mary. *Leviticus as literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

ELIADE, Mircea, COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GEORGE, Andrew R. *The epic of Gilgamesh: the Babylonian epic poem and other texts in Akkadian and Sumerian*. Harmondsworth: Penguin Press, 1999.

GILGAMESH. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Ars Poética, 1992.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano das idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GREY, John. *Near Eastern mythology: Mesopotamia, Syria, Palestine*. London: Hamlyn, 1969.

HARRIS, Robert Laird. Verbete *shā'al*. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

HARRIS, Robert Laird. The meaning of the word Sheol as shown by parallels in poetic passages. In: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 4. Lynchburg: Evangelical Theological Society, 1961.

HASTINGS, James (ed.). *A dictionary of the Bible*. Vol. IV. New York/ Edinburgh: Charles Scribner's Sons/T & T. Clark, 1911.

HOOKE, Samuel H. Life after death: V. Israel and the after-life. In: *The Expository Times*, 76. Edimburgo: Clark, 1965.

HORNUNG, Erik. Ancient Egyptian religious iconography. In: SASSON, Jack M. (ed.). *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. 3. New York: Metropolitan Museum of Art, 1995.

IZREEL, Shlomo. *Adapa and the South Wind: language has the power of life and death*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2001. (Mesopotamian Civilizations, 10).

JOHNSTON, Philip S. *Shades of Sheol: death and afterlife in the Old Testament*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.

KINNIER WILSON, James Vincent. *The legend of Etana*. Warminster: Aris & Philipps, 1985.

LAMBERT, Wilfred G., MILLARD, A. R. *Atra-hasis: the Babylonian story of the flood*. Oxford: Clarendon, 1969.

MACHADO, Jonas. Cultura popular e religião: subsídios para a leitura de textos bíblicos a partir da história cultural de Carlo Ginzburg. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de*

Pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã, 1.1. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2005. (www.oracula.com.br).

MARROW, Stanley B. ΑΘΑΝΑΣΙΑ/ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ: the road not taken. In: *The New Testament Studies*, vol. 45, 1999.

NOVOTNY, Jamie R. *The standard Babylonian Etana Epic: cuneiform text, transliteration, score, glossary, indices and sign list*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001 (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 2).

OTTERMANN, Monika. Morte e ressurreição na Suméria: A ‘Descida ao Inferno’ de Inana e de Dumuzi e processos de posse e perda de poderes divinos e humanos. In: *Oracula: Revista Eletrônica do Grupo Oracula de pesquisas em Apocalíptica Judaica e Cristã*, 2.1. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006 (www.oracula.com.br).

PAYNE, J. Barton. Verbete *rāah*. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

PEINADO, Frederico Lara. *Enuma Elish: poema babilônico de la creación*. Madri: Trotta, 1994 (Colección Paradigmas, 3).

RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SEGAL, Alan F. *Life after death: a history of the afterlife in the religions of the West*. New York: Doubleday, 2004.

SEUX, Marie-Joseph (ed.). *A criação e o dilúvio nos textos mesopotâmicos*. São Paulo: Paulinas, 1990. (Documentos do Mundo da Bíblia, 7)

SUTCLIFFE, Edmund F. *The Old Testament and the future life*. Londres: Burns, Oates & Washbourne, 1947.

TABOR, James D. *What the Bible says about death, afterlife, and the future*. In: www.religiousstudies.uncc.edu/jdtabor/future.html.

WHITE, Willian. Verbete *r'fā'īm*. In: HARRIS, R. Laird, ARCHER, Gleason L., WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *The resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.