

Mito, antimito e desmitização na história bíblica das origens*

JOSÉ NUNES CARREIRA

Universidade de Lisboa

Este volume da revista *Didaskalia* apresenta-se com alguma singularidade, no quadro da trajetória que se descreve nos seus 43 anos de existência. Trata-se de um projeto interdisciplinar delineado por um dos membros do Conselho de Direção, na sequência do seu trabalho de coordenação do inquérito «Identities Religiosas em Portugal: representações, valores e práticas (2011-2012)», patrocinado pela Conferência Episcopal Portuguesa.

Dada a banalização do «mito», aplicado às mais desconstruídas realidades que fizeram caminho singular na consideração das pessoas, urge definir o que entendo por mito. Partilho a opinião de M. Eliade e B. Malinowski. O mito propriamente dito tem a ver com o *in illo tempore* antes do tempo histórico, nas origens. Não é uma «história de deuses», a que o reduzem alguns. «O mito, qualquer que seja a sua natureza, é sempre um precedente e um exemplo, não só das acções ('sagradas' e 'profanas') do homem, mas também da sua própria condição; mais ainda: é um precedente para as modalidades do real em geral.»¹

* Este texto segue a antiga ortografia.

¹ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, trad., II, Madrid 1974, p. 217; cf. J. NUNES CARREIRA, «O homem e a civilização na Mesopotâmia e em Israel», in *Arquipélago* 2 (1980) 289-293.

Referência às origens e modelação da vida presente são características fundamentais do mito. «O mito numa sociedade primitiva, isto é, na sua forma viva, original, não é uma simples história narrada, mas sim uma realidade vivida. Não é uma espécie de invenção como a que hoje lemos nos nossos romances, mas sim realidade vivida, de que se acredita ter acontecido em tempos primordiais e a partir daí influir continuamente no mundo e nos destinos dos homens.»² «O mito preenche uma função imprescindível na cultura primitiva: dá expressão, elevação e lei à fé; fundamenta e fortalece o costume; garante a eficácia do rito e contém normas práticas para o comportamento humano. O mito é, portanto, um elemento da civilização humana de importância vital; não é uma história ociosa, mas uma força eficaz elaborada, não é nenhuma explicação intelectual ou fantasia artística, mas, para o primitivo, uma lei fundamental da fé e da moral.»³

Mito é algo que se vive e narra vivencialmente no rito e só existiu em fase oral. Recitava-se culturalmente a criação do mundo para garantir a continuidade da ordem cósmica, impedindo o cosmos de voltar ao caos donde saíra. O rito de criação do homem tinha a ver com alguma festa de passagem, assegurando que o jovem púbere atingiria a plena virilidade e garantindo a continuação da espécie. Debitar no culto a criação de animais assegurava a sua reprodução ou a sua captura, necessária ao sustento do grupo. Não só a recitação, mas também a representação plástica. As gravuras de cenas de caça nas rochas, tanto de povos pré-históricos como de tribos chamadas primitivas, têm a força dos mitos.⁴ Quando na Mesopotâmia se recitava a «história da criação» (*Enuma eliš*) na festa do Ano Novo (*akītu*), a literatura voltava a envergar vestes da função original do mito: era como se se repetisse a criação do mundo, como se o mundo estivesse de novo a começar. O mito não visava primariamente «explicar» situações actuais, mas reatualizar a situação original e com ela manter a ordem aí instituída.

Com exegetas e egiptólogos⁵, distingo os mitos de *criação* dos mitos de *origem*. É que se pode conceber a origem do mundo e de seres vivos, ao

² B. MALINOWSKI, «Die Rolle des Mythos im Leben», in KERÉNYI (ed.), K., *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Darmstadt 1989, p. 181.

³ *Ibid.*, 182-183; cf. J. NUNES CARREIRA, *Mitos e lendas hititas*, Lisboa 2010, pp. 22-25.

⁴ Cf. R. PETTAZZONI, «Die Wahrheit des Mythos», in K. KERÉNYI (ed.), *Die Eröffnung*, 260.

⁵ S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Die Religionen der Menschheit, 8), Stuttgart 1977, cap. VII: «Weltschöpfung und Weltenstehung».

jeito dos Gregos e das Ciências da Natureza, por evolução natural do caos ao cosmos. Os Egípcios falavam do caos como conjunto de estados físicos mitificados – a Ogdóade de Hermópolis – sem qualquer espaço para a acção divina; e do aparecimento do Sol em cima de uma flor de lótus, postada na colina que emergira do caos. São obviamente mitos de origem. Ao contrário da Enéade de Mênfis, oito deuses descendentes por linha direta da masturbação de Atum (daí o nome de «nove deuses»). Ou da criação dos seres vivos pela palavra der Ptah (inscrição de Shabaka).

Chamo desmitização (um neologismo porventura tão estranho como a «Entmytologisierung» de R. Bultmann na língua alemã) a toda a tentativa de tirar o mito da experiência viva da fase oral ou de o introduzir no espaço ou no tempo histórico.

I

O livro do *Génesis* incorpora duas narrativas mitológicas de criação: criação do homem (Gn 2,4b-3,24) e criação do mundo (Gn 1,1-2,4^a). A primeira é mais antiga. Não só porque primeiro se falou de criações particulares e só mais tarde de criação do mundo. Os sumérios só conhecem criações particulares. Os Babilónios do século XVII a. C. transmitiram-nos o mais antigo paralelo de Gn 2, 4b-24 – o *Atrambasis*, com os dois painéis de criação do homem e destruição (dilúvio) da humanidade. Só cinco séculos mais tarde compuseram a grande epopeia da criação do mundo (*Enuma eliš*).

A teoria «clássica» das fontes atribuía a narrativa da criação do homem ao estrato J (Javeísta).⁶ Como quer que seja, é seguramente pré-sacerdotal. O conteúdo não tem nada de transcendente – Javé-Elohim trabalha na terra como oleiro e escultor. O relato tem, por conseguinte, cores mais mitológicas que Gn 1, 1-2, 4a.

«Quando ainda não havia nenhum arbusto no campo, nem germinara qualquer erva no campo – porque Javé-Elohim ainda não tinha mandado

⁶ A teoria continua a ser aceite com modificações: cf. J. VERMEYLEN, «Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque», in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, Genève 1989, p. 187 ; R. Albertz, «Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20-24 (Teil I)», *ZAW* 123 (2011), pp. 171-183; «Das Buch Numeri jenseits der Quellentheorie. Eine Redaktionsgeschichte von Num 20-24 (Teil II)», *ibid.*, 336-347.

chuva sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo, só uma ‘nascente’ subia do chão a irrigar toda a superfície do terreno – Javé-Elohim formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe nas narinas (o) hálito vital.

Então Javé-Elohim plantou um pomar em Éden, a oriente, e pôs aí o homem que formara, para o cultivar e guardar.» (2, 4b-8)

A inexistência de arbustos e ervas no descampado das origens explica-se com dois «ainda não» – «porque Javé-Elohim ainda não tinha mandado chuva sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo» (Gn 2,5). Um discurso didático de auto-afirmação da sabedoria e o tardio e apócrifo *IV Livro de Esdras* explorará a ideia do «ainda não»: «Javé criou-me como primícias dos seus caminhos... quando ainda não havia abismos... ainda as fontes das águas não tinham brotado... ainda ele não tinha criado a terra nem os campos, nem o primeiro pó da terra» (Prov 8,22.24-26). *IV de Esdras* repete gongoricamente «antes de» a equivaler ao «ainda não».

Não faltam paralelos mesopotâmicos para a criação do homem.⁷ No princípio, à falta de homem, os deuses menores (*Igigi*) tinham de trabalhar para garantir o seu sustento e o dos deuses superiores (*Anunnaki*). Até que os deuses trabalhadores, fartos de andar com cestos às costas e cavar canais, resolveram fazer greve. Os deuses tiveram de recorrer à «Senhora dos deuses» (*Belêt-ili / Mamî*) para resolver o impasse:

«Tu és o ventre materno que cria a humanidade;
cria o homem primigénio para que ele carregue o jugo!
tome sobre si o jugo, obra de Enlil,
o cesto do deus traga o homem!»

Na Mesopotâmia semítica, o material da criação do homem é um deus menor esquarterado (*Atramhasis, Enuma eliš*). No Egipto a conceção do homem a partir do barro tinha antecedentes muito fortes, tanto em textos como em imagens. Diz-se que o «homem é barro e palha e Deus o seu construtor» (*Amenemope*, c. 25, do tempo dos Ramsés [séc. XIII-XII a. C.]) e que Ptah modelou o seu corpo.⁸ O mesmo deus é «modelador dos

⁷ Paralelos de todas as civilizações do Próximo Oriente antigo bem explorados por A. DOS SANTOS VAZ, *Em vez da «história de Adão e Eva», O sentido último da vida projectado nas origens*, Edições Carmelo, Marco de Canaveses, 2011, pp. 39-66.

⁸ Cf. Pap. Berlim 3048, IV, 3-6.

homens, fazedor dos deuses».⁹ Não admira que Ptah se tenha tornado o patrono dos artesãos metalúrgicos, incluindo os ourives. O deus Khnum especializou-se como modelador dos *kas* (um dos elementos espirituais do homem) de homens e animais, ao torno de oleiro.

Na mestria da narrativa não há paralelo no Egípto, nem talvez em nenhuma literatura do Oriente Antigo. Com notável escassez de meios, monta-se um arco perfeito: posição do problema (aridez da terra por falta de chuva e de mão de obra), clímax na criação do homem, tensão de um ser incompleto (homem sem mulher, criação gorada?), desfecho e descanso na criação da mulher e exclamação de júbilo do homem.

A visão antropológica é por sua vez muito mais mundana que a da Mesopotâmia. Aqui o homem foi criado para suprir uma necessidade dos deuses: prover ao seu sustento. O homem de Gn 2 não se destina a sustentar Javé-Elohim, que não carece de comida e vestuário. O cultivo e, com isso, a transformação da terra é o destino do homem acabado de criar: agricultura e pecuária são as primeiras consequências do mandato divino (c. 4).

O corpo modelado de barro (pó não é «pó seco») é apenas uma estátua; não é o homem vivo. Falta-lhe o hálito vital insuflado pelo criador nas narinas (2,8). Aí ecoa a cerimónia egípcia da abertura da boca. O ritual não servia só para dotar a boca do defunto da possibilidade de falar, mas para lhe conferir a capacidade de comer e beber, em suma, de viver eternamente na plenitude das funções vitais. «Tão importante como o trabalho do escultor ao produzir a imagem do defunto em estátua (fosse de pedra, de madeira ou na feitura do sarcófago antropomórfico) era o gesto sacerdotal que lhe ia conferir a vida eterna».¹⁰

Temos o homem vivo, destinado a cultivar a terra («quintal», «pomar», «horta»; «jardim» é versão portuguesa errada, ao contrário de *jardin*, *garden* e *Garten*). Vivo, mas não perfeito. Por isso, a narrativa prossegue com mais dois actos: tensão dramática e *suspense*, solução do problema a concluir.

⁹ Pap. Harris, I, 6; A. BARUCQ-A. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne* (LAPO 10), Paris 1980, p. 389.

¹⁰ L. M. DE ARAÚJO, «Abertura da boca», in IDEM (org.), *Dicionário do Antigo Egípto*, Lisboa 2001, p. 20; cf. H. PFEIFFER, «Der Baum in der Mitte des Gartens. Zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung der Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,24)», *ZAW* 113 (2001) 3. Todo o artigo pp. 2-16.

Antes que o homem sentisse a solidão, «Javé-Elohim disse: ‘Não é bom (*lô tób*) que o homem esteja só; vou fazer-lhe uma ajuda semelhante a ele» (2,18).¹¹ A criação dos animais (2, 19-20), com toda a carga de iluminismo (fenómeno da linguagem) foi só um compasso de espera.

Instalando a criatura num pomar com um fim bem mundano («para o cultivar e guardar»), é Deus que sente o peso da solidão da primeira criatura e quase brinca com ela (criação dos animais). Eram uma «ajuda» (domesticados, no trabalho do campo e alimentação; se selvagens, enquanto produto de caça) ao dispor do homem que os integrava linguisticamente no seu mundo. Como que a brincar ao *suspense*, o narrador faz gala de sábio a deleitar-se em teoria da linguagem e dos nomes, quase ao jeito da *Listenwissenschaft* dos Sumérios: dá nomes aos animais que lhe vão passando pela mão. O cortejo de irracionais só amenizava o pomar. Que admira, se o homem primordial, carente de «ajuda» e de afeto, se sentiu quase frustrado?! Dir-se-ia iminente uma criação gorada. Foi precisa nova intervenção do criador:

«Então Javé-Elohim fez cair um sono pesado sobre o homem e ele adormeceu. Tirou-lhe uma das costelas e fechou a carne no lugar dela. E Javé-Elohim construiu em mulher a costela que tomara do homem e conduziu-a ao homem. Disse o homem:

‘Esta é, finalmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne. Deverá chamar-se varoa (*išah*) porque foi tirada do varão (*iš*).’

E nomeou o homem o nome da sua mulher (Eva).» (Gn 2, 18-23; 3,20a¹²).

Finalmente o homem vivo e completo, no binómio homem e mulher. É que o homem, mesmo o das origens, tinha não só dimensão biológica, mas também antropológica, psicológica e afectiva, enfim, antropológica em sentido pleno.¹³

A criação do mundo (Gn 1, 1-2, 4a) tem marca sacerdotal inequívoca (P), antes de mais pela arrumação do material: oito obras criadas em seis dias, seguidas do sábado eterno de Deus. A bênção (sobre animais

¹¹ W. WARNING, «Terminologische Verknüpfungen in der Urgeschichte», *ZAW* 114 (2002) 266-267; todo o artigo pp. 262-268.

¹² Cf. D. U. ROTTZOLL, «Die Schöpfungs- und Fallerzählung in Gn 2 f., II: Die Schöpfungserzählung (Gen 2)», *ZAW* 110 (1998) 13-14. Todo o artigo pp. 1-15.

¹³ Cf. A. DOS SANTOS VAZ, *Em vez da «história de Adão e Eva»*, 107-115.

aquáticos, pássaros e homens) e finalmente a assinatura (2, 4a: *toḥ dot*) evidenciam com toda a clareza a mão do Escritor Sacerdotal (séc. VI-V a. C.). O trecho é claramente uma narrativa mitológica de criação. Mas incorpora mitos de origem: caos primordial anterior à criação (v. 2) e mito da terra mãe – terra a produzir vegetação (v. 12) e «gados, répteis e animais selvagens» (v. 24). Sem nenhuma intervenção de um ser superior estranho, «juntaram-se as águas de debaixo do céu nos seus lugares e apareceu a terra seca» (v. 9, LXX).

Gn 1,1-2,3 «é um dos textos mais majestosos do Antigo Testamento e, para além dele, da literatura religiosa da humanidade».¹⁴ Desde os LXX¹⁵ e a Vulgata¹⁶, seguidos sem discussão pela maior parte das versões modernas¹⁷, o relato começa com uma frase lapidar e programática: «No princípio criou Deus o céu e a terra.» Mas já na Idade Média os comentadores judeus Ibn Ezra (†1167) e Raschi (†1105) tropeçaram na sintaxe hebraica, entendendo que «no princípio» (em estado constructo) só pode introduzir uma oração temporal; logo, «no princípio de» (Deus criar).¹⁸ Daí a crescente preferência dos tradutores por esta versão: «Quando Deus começou a criar o céu e a terra (ou: o mundo) – a terra era uma vastidão informe, escuridão sobre o abismo primordial e ventania medonha¹⁹ fremindo sobre a superfície da água – Deus disse: ‘Haja luz’» (vv.1-3). É a fraseologia da introdução à criação do homem (Gn 2,b-7) das epopeias mesopotâmicas de criação:

¹⁴ R. RENDTORFF, «L'histoire biblique des origines (Gen 1-11) dans le contexte de la 'rédaction sacerdotale' du Pentateuque», in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, 89-90.

¹⁵ Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

¹⁶ In princípio creavit Deus caelum et terram.

¹⁷ Desde Lutero: «Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.» *Biblia de Jerusalém* («Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre») e *Bible de la Pleiade* («Au commencement, Élohim créa les cieux et la terre») mantêm a versão tradicional.

¹⁸ JERÓNIMO DA AZAMBUJA, *Pentateuchum*, fol. 2, conhece esse entendimento – «resit» «in regimine genitivi» – e rejeita-o. Haveria paralelos em Os 1,2 («princípio de falar») e Jer 26,1 («princípio de reinar» = «princípio do reino» em 25,1). Mas aqui não colhe: «Quorum (de alguns judeus) interpretationi non subscribo, propter coniunctionem (Et), quae ante dictionem (terram) ponitur. Dicendum enim erat: In principio, quo Deus coelum et terram creavit: terra erat inanis. In textu vero habetur: et terra erat inanis.» Como se vê, a argumentação é puramente filológica: se a oração fosse temporal, não haveria a conjunção «e» a introduzir o sujeito da oração principal (v. 2, no caso).

¹⁹ Entendimento de *'elohim* (deus) como equivalente a um superlativo. Para dizer que Nínive era uma «cidade enorme», o hebraico fala em «cidade grande para Deus».

«Quando os deuses (ainda) eram homens,
suportavam a fadiga, arrastavam o cesto.»
(*Atramhasis*)²⁰

«Quando no alto o céu ainda não existia,
em baixo terra firme ainda não surgira –
havia Apsu (águas doces, subterrâneas), o primordial, seu criador,
e Criadora Tiammat, que a todos gerou;

...

os deuses nelas (águas do caos) foram então criados»
(*Enuma elis*)²¹

O relato do *Génesis* abre com uma espécie de teoria cosmogónica: no princípio era o caos (v. 2). Deus rasgou as trevas do abismo em luz e escuridão (v. 4), dividiu as águas caóticas pela barragem do firmamento (v. 7), montou espaço habitável nos mares e continentes (v. 9), começou a vida: vegetação, ervas e árvores de fruto (v. 12), peixes e os míticos monstros marinhos (*tanninim*) nas águas (v. 21), animais (v. 25) e homens (vv. 26-27) na terra. Pelo meio, firmou-se outra dimensão do cosmos: o tempo (v. 14), com a sucessão de dias e noites (Sol e Lua) e talvez das estações do ano (estrelas).

A criação do homem é um trecho especial da tradição, com lugar destacado na Mesopotâmia e no relato bíblico já atribuído a J (Gn 2,4b-24). Em Gn 1, só ela é antecedida de uma deliberação divina: « façamos homens ». Aqui escapou a conceção politeísta do conselho dos deuses (como em 1 Re 22,19-20; Job 1,6; 2,1; Sl 29,1 etc.), metida à força no monoteísmo de « e Deus disse ». Criados « semelhantes » aos deuses, os homens tinham de ter corpo sexuado; como no panteão havia deuses e deusas, « macho e fêmea os criou ». O último complemento de « criar » retoma os plurais do v. 26. (« façamos », « homens », « à nossa imagem »).

O mundo zoológico classifica-se pelos *habitats* (aves no ar, peixes na água, homens e animais na terra). Aqui, « gado » doméstico, « animais selvagens », répteis (v. 25), finalmente « homens » (vv. 26-27). « Imagem de Deus » não era uma definição de homem, mas uma determinação do modo

²⁰ J. NUNES CARREIRA, *Literaturas da Mesopotâmia*. Lisboa 2002, p. 100.

²¹ *Ibid.*, 112.

de Deus criar («*façamos...* à nossa imagem») e do destino do homem no mundo – representante do criador na terra para todo o ser vivo, como a estátua de um soberano remete para a pessoa do senhor do país.

Há um esforço notório de sistematização, a caminho das modernas Botânica e Zoologia. Só os míticos «monstros marinhos» ficam de fora, a não ser que neles incluamos animais de grande porte como as baleias. Até para os astros se arranjou um denominador comum: «luzeiros» (v. 14), subdivididos em «luzeiro maior» (Sol), «luzeiro menor» (Lua) e «estrelas».

Tem-se procurado no *Enuma eliš* o modelo de Gn 1. Conteúdo e sequência dos eventos criacionais seriam disso a melhor prova.²² Sendo, porém, o relato bíblico da criação do mundo um escrito compósito, há que perguntar pela fonte cultural de cada uma das partes.

Na página científica, chamemos-lhe assim, há sem dúvida paralelos evidentes com o *Enuma eliš*. A criação dos astros para dividir o tempo pode ter sido o modelo de Gn 1,16. Marduk

«construiu o posto celeste para os grandes deuses,
erigiu constelações, o padrão das estrelas.

...

fez brilhar Nannar²³ e confiou-lhe a noite.

Destinou-o a peça ornamental da noite, para determinar os dias,
e mês após mês, sem descanso, exaltou-o com uma coroa.

...

‘Quando Shamash²⁴ te vir no horizonte,
mingua na medida certa e decresce em luz.»

V, 1-2, 12-20²⁵

O autor quer mostrar a sua erudição na explicação do calendário cultural. Começa pela Lua (Nannar/Sin), que rege o mês com as suas fases.

²² A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*, Chicago ²1951. E. A. SPEISER, *Genesis* (AB 1), Garden City, N. Y., 1964, pp. 9-11, aceita as conclusões de Heidel, reproduzindo a sequência em duas colunas paralelas (p. 10) e concluindo: «Derivation from Mesopotamia in this instance means no more and no less than that on the subject of the creation biblical tradition aligned itself with the traditional tenets of Babylonian ‘science’» (p. 11).

²³ Nome de Sin, o deus da Lua.

²⁴ Deus do Sol.

²⁵ J. NUNES CARREIRA, *Literaturas da Mesopotâmia*, 115.

Segue-se o menos importante Shamash (Sol). Nesta incursão na astronomia, pode haver influência babilónica em geral, não especificamente do *Enuma eliš*.

Na cosmogonia, prevalecem as ideias egípcias. Que o mundo actual foi antecedido de um caos primordial é ideia comum ao Oriente Antigo e até à Hélade.²⁶ Mas o *tehom* de Gn 1,2 tem mais a ver com o Nun egípcio do que com a Tiamat do *Enuma eliš*, pese embora a semelhança fonética. Tiamat é uma besta enfurecida, domada a custo por Marduk com a ajuda de poderosas armas, entre elas o «Vento Mau», os «ventos terríveis» e a «flecha». O Nun egípcio é, ao contrário, uma espécie de monstro em hibernação, massa indolente e inativa. Não é um deus criador nem tem algo a ver com a criação. Matéria caótica primordial, tornou-se a célula originária do cosmos num processo de aparecimento do mundo por origem (cosmogonia sem intervenção de um deus). Recebeu uma parceira gramatical, Naunet, e desdobrou-se em três aspectos essenciais, também emparelhados em macho e fêmea²⁷: «a vastidão informe» (Huh e Hauhet), «a escuridão» (Kuk e Kauket), «o ser-oculto, ser-secreto» (Amon e Amaunet²⁸). As oito potências, estáticas e negativas, formavam a Ogdóade de Hermópolis.²⁹ Aqui está a fonte de Gn 1,2.³⁰ Huh e Hauhet, a «vastidão informe», Kuk e Kauket, a «escuridão» sobre o abismo primordial, Amon e Amaunet, a «ventania medonha».

O Escritor Sacerdotal não está sozinho na região siro-palestinense. As teorias egípcias de Hermópolis passaram à vizinha Fenícia, pois lêem-se em Sanhuniaton, que deve ter vivido pelos VII-VI a. C. e foi traduzido para

²⁶ HESÍODO, *Teogonia*, 16-130.

²⁷ Os elementos masculinos são geralmente representados como rãs e os femininos como serpentes. Nasceram tais animais, ao que parecia, espontaneamente da lama, assim se concebiam os deuses da Ogdóade como primordiais e não nascidos de outros deuses.

²⁸ Amon e Amaunet impuseram-se em Tebas no Império Novo, substituindo outros pares (Niau e Niaut – a negação –, Gereh e Gerhet – a falta) de outros tempos e lugares.

²⁹ Nome grego de *Hmnu*, «A-dos-Oito», devido a ser Thot (Hermes para os Gregos) o deus principal da cidade.

³⁰ Como demonstrou R. KILIAN, «Gen 1 2 und die Urgötter von Hermopolis», in *Vetus Testamentum* 16 (1966) 420-438 (= IDEM, *Studien zu alttestamentlichen Texten und Situationen*, Stuttgart 1999, pp. 31-52), continuado por M. GÖRG, «*Tobu wabobu* – ein Deutungsvorschlag», *ZAW* 92 (1980) 431-434 e O. KEEL, «Altägyptische und biblische Weltbilder, die Anfänge der vorsokratischen Philosophie und das Arche-Problem in späten biblischen Schriften», in M. SLIVAR – S. KUNZE (ed.), *Weltbilder*, 1993, pp. 127-156. Cf. J. NUNES CARREIRA, «Criação pela palavra no Egípto e no Antigo Testamento. Ciência e Teologia», in *Biblos* 2.^a Série, 6 (2008) 29-55.

grego por Fílon de Biblos no século II da nossa era.³¹ Do mesmo modo que Gn 1,2, o fenício «punha como princípio de todas as coisas neblina escura e ventosa, ou uma rajada de neblina escura e um caos enevoadado e aquoso, negro como Érebo. Estas coisas eram ilimitadas e durante um longo período de tempo não tinham limite.»³²

Uma coisa é certa: não se conta um mito recorrente a celebrar numa festa. Narra-se um acontecimento único da aurora do tempo e do mundo, com o maior rigor científico dessa época e desse espaço geográfico. A ênfase posta nas componentes da substância primordial no Egípto patenteia um aspeto de ciência natural, embora o mito tenha permanecido a linguagem canónica e impedido a plena secularização da física.³³ O Escritor Sacerdotal também não secularizou a física. Limitou-se a expurgá-la do mito, e já não foi pouco, escrevendo uma página de teologia enxertada em relato científico de alto nível segundo os padrões internacionais da época (Babilónia e Egípto). Não se pode cair na tentação de ridicularizar o primeiro capítulo da Bíblia, opondo-o à «ciência».

São vários os mitos de origem na história bíblica dos primórdios: mito da origem dos «gigantes» (na tradução dos LXX), mito da origem das línguas e mito da origem das dissonâncias da existência humana. A origem dos gigantes é porventura o mito mais bem preservado do Antigo Testamento:

«Agora que os homens começaram a ser muitos na terra arável e lhes nasceram filhas, os filhos dos deuses viram que as filhas dos homens eram lindas e tomaram para mulheres de todas as de que bem gostaram. Então Javé disse:

‘O meu espírito não protegerá os homens para sempre, já que eles são apenas carne! A sua vida durará cento e vinte anos!’

³¹ Perdeu-se o original e da versão grega só restam fragmentos, transmitidos por Eusébio de Cesareia na *Praeparatio evangelica* (F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III, Leiden 1958, pp. 803-816); cf. J. NUNES CARREIRA, «Hermopolitan traditions in Philo Byblius' *Phoenician History*», *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti*, I, Torino 1993, 69-76 = *Cadmo* 1 (1991) 31-34.

³² (10) Τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθεται ἀέρα ζοφώδε καὶ πνεῦμα ζοφώδε ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους καὶ χάος θολερὸν ἐρεβῶδες ταῦτα δὲ εἶναι ἀπειρα καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας.

³³ Cf. S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Die Religionen der Menschheit, 8), Stuttgart 1977, pp. 184-185.

Nesses tempos – e bem assim depois – apareceram os gigantes na terra, porque os filhos dos deuses se uniram às filhas dos homens e elas lhes deram filhos: são esses os heróis dos tempos primordiais – homens de grande fama.» (Gn 6, 1-4)

O texto transmite um mito de que não se conhecem antecedentes ou paralelos nas literaturas do Próximo Oriente antigo.

Que, no princípio do mundo, deuses e homens conviveram na terra era também convicção dos Egípcios, que pediram ao mito a explicação da origem mais remota da sua história. Os primeiros reis do Egipto unificado teriam sido deuses, em nada menos de três dinastias. Seguiram-se duas dinastias com heróis, a que Máneton chama «semideuses». E só então subiram homens ao trono, mantendo embora a aura divina até aos últimos Ptolemeus.

Os Mesopotâmios ainda recuaram mais: no estágio primigénio da terra, «quando os deuses eram homens» (*Atrambasis*), só os deuses povoavam o planeta, assumindo as mais humildes tarefas.

Que os «filhos dos deuses» eram deuses de pleno direito é claro em outros textos do Antigo Testamento, como Sl 29, 1 e 89, 7. Deuses que comem, bebem e se divertem, também se relacionam sexualmente com deusas e mulheres. A ideia era banal no mundo politeísta. O autor de Gn-6, 1-4 deixou passar sem pejo restos desse mundo.

Restos do mundo politeísta passaram à narrativa do Javeísta salomónico³⁴ sobre a origem das línguas faladas. «Todo o mundo tinha uma só linguagem e as mesmas palavras. Ao migrarem, os homens do Oriente encontraram um vale no país de Senaar e aí se instalaram. Disseram uns aos outros: ‘Vinde, moldemos tijolos e cozamo-los ao fogo.’ Os tijolos serviram-lhes de pedra e o betume de argamassa» (Gn 11, 1-3).³⁵ Concentra-se a atenção na capacidade humana de progresso... e nas suas possíveis consequências, tão graves que ameaçam a ordem do mundo. Os construtores dominam o fabrico dos tijolos (11,3: «cozidos ao fogo»). A ambição é clara. «A seguir disseram: ‘Vinde, construamo-nos uma cidade e uma torre com o topo no céu; e façamo-nos um nome, não venhamos a dispersar-nos pela superfície de toda a terra.’» (11,4). Só não contavam com o

³⁴ J. Vermeylen, «Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque» in PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, 167.

³⁵ Em hebraico, aliteração entre *hemor* (betume) e *homer* (argamassa).

fracasso. «Javé desceu a ver a cidade e a torre que os humanos construía. E Javé disse: ‘Eis que eles são um só povo com uma só linguagem. Se começam a fazer isto, doravante nada do que planearem fazer lhes será impossível pôr em prática. Desçamos, pois, e confundamos a sua linguagem, de modo que não entendam o falar uns dos outros.’» (vv. 5-7) O intento, a concretizar-se, levaria os construtores a arrogar-se prerrogativas divinas, pois só a Javé é que «nada é impossível» (Gn 18, 14). Por isso se teve de travar a *hybris* humana, como em Gn 3,22: «Agora que o homem se tornou como um de nós, não vá também estender a mão a provar da árvore da vida, coma e viva eternamente.» Por isso se expulsa o casal primordial do pomar.

A etiologia situava convenientemente a história no cenário de Babel/Babilónia. A grande metrópole da Ásia e centro cultural do mundo, com a sua tradição de torres monumentais escalonadas (a *Etemenanki* deslumbrou o mundo antigo) a elevar-se aos céus, foi ponto de encontro de desvairadas gentes e linguajares. É, aliás, a referência mais explícita a Babilónia na história bíblica das origens. Os intérpretes apontam para essa célebre zigurate da capital do Eufrates como origem última da narrativa. Como se o mito supusesse o Exílio dos judeus em Babilónia e a zigurate *Etemenanki*³⁶ construída por Nabopolassar e Nabucodonosor. Mas o texto é-lhes provavelmente muito anterior; a dependência será literária, e não arquitectónica. São ecos da construção do Esagila no *Enuma elis*.³⁷

A diversidade de línguas e de povos era um mistério para quem considerava a humanidade proveniente de um único casal. O mito responde com uma etiologia, onde se misturam motivos de capacidade técnica, ambição desmedida (*hybris*) de competir com Deus/deuses, castigo dos transgressores e etimologia popular de Babel.

No fundo, paira uma grande interrogação sobre a positividade do progresso. «Nas narrativas do comércio sexual entre deuses e mulheres (Gn 6, 1ss) e da Torre (Gn 11, 1ss) é perceptível um arripio retintamente antigo ante as portentosas possibilidades do homem. Neste desenvolvimento até ao perfeito titânico estão traçadas as pedras miliare do ascendente desenvolvimento cultural humano. Mas a este alto desenvolvimento e a este

³⁶ Ainda A. LACOCQUE, «The captivity of Innocence», Eugene OR 2010 (cf. ZAW 123 [2011] 475).

³⁷ Cf. E. A. SPEISER, *Genesis* (*supra* n. 24), pp. 71-72.

elevar-se a grandeza cultural corresponde um cada vez mais fundo alheamento do homem em relação a Deus...».³⁸

O mito de origem (quicá vários mitos acoplados) das dissonâncias da existência humana (Gn 3, 1-24) apoia-se na história javeísta da criação do homem e tem a mesma chancela, com desenvolvimentos mais tardios. Já aqui está a preparação do drama: «Javé-Elohim tomou o homem e pô-lo no pomar de Éden para o cultivar e guardar. E Javé-Elohim ordenou ao homem: ‘Podes comer de todas as árvores do jardim, mas não comerás da árvore da ciência do bem e do mal: pois no dia em que dela comeres terás morte certa.’ Estavam ambos nus, o homem e a sua mulher, e não sentiam vergonha.» (Gn 2, 15-17.25)

Já então havia animais falantes de discurso fácil (característica mais próxima da fábula do que do mito) e é precisamente um dos mais repugnantes que desencadeia a acção: «Ora a serpente era o mais astuto de todos os animais selvagens que Javé fizera. Diz ela à mulher: ‘Com que então Deus disse-vos que não comêsseis de nenhuma árvore do jardim?!’ A mulher replicou à serpente: ‘Mas nós podemos comer dos frutos das árvores do jardim! Só do fruto da árvore que está no meio do jardim disse Deus: ‘Não comais dela, nem lhe toqueis, para que não venhais a morrer.’ Mas a serpente disse à mulher: ‘De maneira nenhuma! Vós não morrereis. Não. Deus sabe muito bem que no momento em que dele comerdes se abrirão os vossos olhos e sereis como Deus, conhecedores do bem e do mal.’» (Gn 3, 1-5)

O mal foi a mulher ter dado ouvidos à serpente. Deitou a mão ao fruto proibido³⁹ e não quis ficar só; deu-o também ao homem: «A mulher viu que a árvore era boa para comer, deliciosa para os olhos e apetecível para chegar à sabedoria. Tirou então do seu fruto e comeu. Deu-o também ao marido, ali ao lado, e ele comeu.

Abriam-se os olhos de ambos e viram que estavam nus. Coseram folhas de figueira umas às outras e fizeram cintas para si.» (Gn 3, 6-7)

Seguem-se as consequências da transgressão: serpente amaldiçoada e condenada a rastejar na terra, mulher sofrendo o domínio do marido num misto de atração-repulsão e as agruras da gravidez e do parto, homem a lutar com o solo que lhe dá pouco mais que «espinhos e cardos» (Gn 3, 14-19).

³⁸ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments, I*, München 1962⁴, p. 174.

³⁹ A identificação do fruto com a maçã provém da Igreja latina do séc. V (cf. O LORETZ, *Schöpfung und Mythos* (SBS 32), Stuttgart 1968, p. 118 n. 39).

Como na *Maldição de Agade*, na maldição de *Ereškigal*, na *Descida de Innana aos Infernos* e na *Tabuinha dos Destinos*, as maldições de Gn 3, 14-19 limitam o «excesso» humano à sua natural condição. Apenas se pretendem explicar as actuais condições da vida humana.⁴⁰

Os grandes problemas da condição humana resumem-se a questões básicas. Donde vem a repugnância e quase arrepio ante a serpente, animal estranho, fugidio entre folhas e ervas secas, rastejando no pó de que parece alimentar-se? Por que razão sofre a mulher naquilo que mais a realiza como mulher, a maternidade? Porque labuta e sua o homem de sol a sol, para tirar do campo o magro sustento próprio e o da família de que é responsável – tanta canseira para tão magros resultados? O mito não procura causas naturais nem históricas. Mergulha mais fundo, no tempo antes do tempo das origens. Tudo vem daí, de uma transgressão original. As condições actuais da vida humana são projetadas etiologicamente nas origens. «A *etiologia*, longe de ser a afirmação duma causalidade histórica ou metafísica, funciona como ratificação da ordem presente...».⁴¹

A passagem de estado selvagem de nudez ao pudor de gente civilizada teria um paralelo num episódio mítico de uma epopeia de protagonista histórico. O futuro companheiro inseparável de *Gilgamesh* passa de bruto a civilizado pela iniciação sexual que o transporta, como no episódio do *Génesis*, ao estado de sabedoria:

«Quando, saciado do prazer que ela lhe dava,
quis voltar ao seu bando selvagem,
as gazelas desataram a fugir
e as feras fugiram dele.
Enkidu atirou-se... Seu corpo estava sem forças;
imóveis ficaram seus joelhos, quando se retirava seu bando.
Diminuído estava Enkidu, seu passo não era o de antes.
Mas tinha-se distendido, mais vasto de inteligência.»
(I, iv, 22-29)⁴²

⁴⁰ Cf. A. DOS SANTOS VAZ, *Em vez da «história de Adão e Eva»*, 255-258.

⁴¹ *Ibid.*, 251.

⁴² J. NUNES CARREIRA, *Literaturas da Mesopotâmia*, Lisboa 2002, p. 148.

É tentador interpretar o comer do fruto proibido como iniciação sexual. O mais antigo paralelo vem da pré-história mesopotâmica. Em Obeid (4.º milénio a. C.), a deusa da Fertilidade tem cabeça ofídia. Se, nas épocas anteriores, os artistas se recusavam a representar o rosto da divindade de formas opulentas, é possível que os Obeidianos, querendo também eles dar a imagem de um ser sobrenatural, hesitem em dar-lhe feições humanas. A cabeça ofídia terá parecido símbolo ajustado da Fertilidade: não sugere o corpo da serpente o falo? Não deixa o réptil a pele antiga para «renascer» em novo invólucro? Não vive este animal no seio da terra mãe, pronto a «ressuscitar» depois de cada hibernação? Por estas e outras se considerou a serpente símbolo de fertilidade, desde essa remota antiguidade. Por essas e outras, mais de um exegeta deu interpretação sexual à transgressão do mítico casal primordial. Mas esse entendimento está longe de ser pacífico, nem é o mais convincente, em vista da análise filológica.⁴³

O interrogatório subsequente à transgressão mostra que não é de agora que a culpa morre solteira. É mal congénito desde as origens. Responsabilidade não se pede a um bruto como a serpente. Só aos humanos, que se desculpam como podem. O homem, último na transgressão e primeiro na chamada à responsabilidade, solta a água do capote: «A mulher que puseste a meu lado foi ela que me deu dessa árvore, e comi.» A mulher atira-a para a serpente: «A serpente enganou-me, e eu comi.»

Às penas ninguém escapa. A serpente, «banida ... de todos os gados e de todos os animais selvagens», terá de andar «sobre o peito» e «comer pó todos os dias da vida». A mulher, apesar dos «intensos tormentos da... gravidez» e do parto doloroso, continuará a «desejar ardentemente o ... marido», que a dominará «como senhor» – estranha ambiguidade da condição feminina! O homem, como indivíduo e responsável pelo sustento da família, terá de revolver a terra amaldiçoada por causa dele, que em vez de boas colheitas só lhe dá «espinhos e cardos», e o magro «pão» arrancado a «suor do rosto». Ainda se fosse condenação temporária! Mas não. É prisão perpétua: «até à terra voltares, pois dela foste tirado» (Gn 3, 14-18).

Dissonâncias da condição humana decretadas nas origens? Bem longe disso. O inverso: condições reais da existência projectadas nas origens em busca de inteligibilidade. Há que tomar a sério a narrativa mitológica

⁴³ Cf. A. DOS SANTOS VAZ, *Em vez da «história de Adão e Eva»*, 200-207.

a-histórica. Nada de «queda», nem conseqüente «mudança de situação». Apenas mito etiológico transformado em narrativa. Pecado é um fenómeno do homem histórico. «Indagar se o homem primitivo era originalmente – antes da ‘queda’ – mortal ou imortal é falhar a intencionalidade das ‘narrações de origem’, esquecendo que Gn 2,4b-3,24 é uma delas». ⁴⁴ O «veredicto divino de Gn 3,14-19 é hermenêutica do presente...» ⁴⁵ O mesmo sucede na *Maldição de Agade*: A cidade, outrora opulenta capital de reino e pequeno «império», não caiu (c. 2200 a. C.) por causa da maldição das oito principais divindades sumérias. Um poeta inspirado da Terceira Dinastia de Ur (c. 2100-2000 a. C.) é que assim interpretou o escândalo, *a posteriori*. De resto, a morte nem aparece em Gn 3, 19 como conseqüência do veredicto divino, mas somente como termo da «prisão perpétua» imposta ao homem:

«Ganharás o pão com o suor do teu rosto
até à terra voltares.» (2, 19)

II

Se o mito da criação garantia a ordem (Cosmos), nada mais óbvio que buscar no antimito ⁴⁶ da destruição (dilúvio em Babilónia e na Bíblia) a prevenção do regresso ao caos.

Que o indivíduo acaba, di-lo a experiência quotidiana e desagradável da morte. Mas a espécie humana no seu conjunto? Terá futuro? Sobreviverá? Eis a naturalíssima questão, ainda mais natural em tempos de crise. A possibilidade de a humanidade ser varrida da face da terra e o mundo acabar causava um enorme estremeção. Essa perspectiva tétrica desembocou num relato de dilúvio que se tornaria clássico, impregnando a memória colectiva da civilização judeo-cristã. O dado fundamental é que a humanidade possa acabar, que o deus/Deus que criou o homem também o possa aniquilar. Se o homem e o mundo devem a sua existência ao acto criador de Deus, a sua continuidade está permanentemente suspensa do cordão

⁴⁴ *Ibid.*, 310.

⁴⁵ *Ibid.*, 312.

⁴⁶ Tomo a noção de H. P. Müller, “Das Motiv für die Sintflut”, ZAW 97 (1985) 295 n. s.

umbilical divino. «O dilúvio é acontecimento primordial (Urgeschehen) e aí está a sua ligação à criação: a criação do homem deixa aberta a possibilidade da sua aniquilação. Este sentido vem da complementaridade de criação e dilúvio dentro do acontecimento primordial... Trata-se do todo na catástrofe do dilúvio, como se trata do todo na criação. É uma especificidade de ser-homem, algo que distingue o homem do animal, o poder conceber tal possibilidade de destruição total. Com isso, entra uma possibilidade inteiramente nova de ser-homem: a continuidade da existência fundada numa salvação.»⁴⁷ Se o mito da criação garantia a ordem (cosmos), nada mais óbvio que buscar no antimito da destruição, dilúvio na expressão babilónica e bíblica, a prevenção do regresso ao caos.

Numa cultura em que as cheias eram altamente benfazejas (só se cantavam hinos ao Nilo divinizado), era impensável aniquilar a humanidade com um dilúvio. Só um capricho do velho e cansado Ré encarregou Hathor de aniquilar a humanidade rebelde, embriagando-a de cerveja.⁴⁸ Da Mesopotâmia semítica chegaram-nos duas narrativas de dilúvio, no *Atramhasis* e na epopeia da *Gilgameš*. O *Atramhasis*⁴⁹ («O excelente em sabedoria») narra o dilúvio como contraponto à criação e última etapa para destruir a humanidade. Frustradas três pragas para diminuir a população humana, segue-se o dilúvio e nova criação após o salvamento de uma família.

A narrativa bíblica do Dilúvio (Gn 6, 5- 8, 22) é uma espécie de quadro barroco, com riqueza de pormenores, repetindo pinceladas e motivos em busca de maior dramatização: oito pessoas numa barca, rodeadas de toda a bicharada possível, vogam entre chuvas torrenciais, enquanto a cheia alastra e submerge até os píncaros mais altos das montanhas.

⁴⁷ C. WESTERMANN, *Génesis 1-11* (BK I, 1), Neukirchen Vluyn 1974, pp. 72-73.

⁴⁸ *Mito da Vaca do Céu*, do Império Novo, estudado por E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, 1982. Versões inglesas em *ANET*, pp. 10-11 (Wilson) e M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature, A book of Readings*, II: The New Kingdom, Berkeley/Los Angeles/London 1976, pp. 198-199 (primeira parte).

⁴⁹ Forma paleobabilónica, mais tarde evoluída para Atrahasis. Versão inglesa: W. G. Lambert-A. R. Millard, *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford 1968 e recensão de W. L. Moran *Biblica* 52 (1971) 51-61; versão francesa: R. Labat *et alii*, *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hittites*, Paris 1970; versão alemã em TUAT (W. von Soden), III, 612-645. Para a interpretação do «ruído» que não deixava dormir Enli e desencadeou as pragas cf. G. Pettinato, «Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut», *Or* 37 (1968) 165-200 e R. Albertz, «Die Kulturarbeit im Atramhasis-Epos im Vergleich zur biblischen Urgeschichte, in *Werden und Wirken des Alten Testaments*, FS C. Westermann, Göttingen/Neukirchen-Vluyn 1980, pp. 38-57.

Olhando de perto, vê-se que o quadro resulta de duas mãos, pelo menos. Nem faltam as assinaturas: num caso, com o nome israelita de Deus, Javé, como na criação do homem; no outro, assina-se com «gerações» (Gn 9, 12: *toledôt*), como o autor já fizera na criação do mundo (Gn 2, 4^a) e continuará a fazer (Gn 5,1; 10, 1; 11, 10, etc.). A própria motivação tem duas formulações:

«Javé viu quão grande era a maldade do homem sobre a terra e todas as maquinações dos pensamentos do seu coração eram dia a dia sempre más. Javé arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra e teve dó.⁵⁰ Disse Javé: ‘Vou exterminar da superfície do solo o homem que criei, dos homens aos animais, até os répteis e aos pássaros do céu, pois arrependi-me de os ter criado.’» (Gn 6, 5-8) E não só homens e animais. Por causa da maldade dos homens, a própria terra está ameaçada. «Deus disse a Noé: ‘Chegou o fim de toda a carne à minha presença, pois toda a terra está cheia de violência por causa deles; por isso, vou exterminá-los da terra.’» (Gn 6,9) «A terra corrompera-se diante de Deus; a terra encherá-se de violência. Deus viu a terra, e eis que estava corrompida, pois toda a carne corrompera o seu comportamento na terra.» (6, 11-12) Parece iminente o regresso do cosmos ao caos que o rodeava ameaçador por todos os lados.

Duplo é o cortejo de animais a embarcar com Noé: num lado, sete pares de animais puros e só um de impuros (Gn 7, 2). Que desperdício em tempo de crise e catástrofe natural! No outro, um par de cada espécie, o mínimo para a conservar viva e lhe dar continuidade (Gn 6, 19 e seguintes); E não é o único desacordo palpável: num lado, a grande cheia durou quarenta dias (8, 6) ou quarenta dias e quarenta noites (7, 4); no outro, cento e cinquenta dias (7, 24; 8, 3b).

Dupla é a dimensão da tragédia: uma cheia excepcional de quarenta dias, que por pouco não pôs termo à vida na terra (exceptuando os peixes, como bem notou o P. António Vieira, na peugada de Santo Ambrósio);⁵¹

⁵⁰ Literalmente: «doeu-lhe o coração».

⁵¹ «Sermão de Santo António (aos Peixes)», II: in PADRE ANTÓNIO VIEIRA, *Obras Completas. Sermões*, Lello & Irmão, Porto 1959, VII, 252: «Diz Santo Ambrósio que os peixes não morreram nesse castigo, porque os outros animais, como mais domésticos ou mais vizinhos, tinham mais comunicação com os homens. (...) mas como o dilúvio era um castigo universal que Deus dava aos homens por seus pecados, e ao mundo pelos pecados dos homens, foi altíssima providência da Divina Justiça que nele houvesse esta diversidade ou distinção, para que o mesmo mundo visse que da companhia dos homens lhe viera todo o mal; e que por isso os animais que viviam perto deles

ou o desabar do caos primordial e o fim iminente do mundo: «irromperam todas as fontes do grande Abismo e abriram-se as frestas do céu» (7, 11). Rasgam-se aberturas no firmamento e desabam sobre a terra as águas do oceano superior (7, 10: *mabul*). Sobem do abismo subterrâneo (7,11; 8,2: *tehom*) vagalhões caóticos não domados nas origens. Está por um fio o regresso ao caos primordial, não fosse a «separação» das águas um dos pilares do mundo organizado (Gn 1,7). Muito mais que ameaça à sobrevivência da humanidade com as espécies vivas que a rodeiam, o Escritor Sacerdotal narra o prelúdio do fim do mundo. Há aqui uma dimensão cósmica, que faltava à cheia medonha.

Dupla é finalmente a reorganização do mundo depois da cheia: «Nunca mais amaldiçoarei o solo por causa do homem, pois as maquinacões do coração humano são más desde a sua adolescência; e nunca mais vou atingir todo o ser vivo, como já fiz.

Enquanto durar o tempo da terra,
sementeira e colheita, frio e calor,
Verão e Inverno, dia e noite
jamais cessarão.» (8, 20-22)

O mundo novo é a natural sequência de estações, sementeiras e colheitas, não diferindo do primeiro senão na promessa de que Deus não o destruirá com um dilúvio.

A outra reorganização da vida remete explicitamente para a bênção da criação, ampliando a dieta humana à carne, com uma restrição: «Deus falou com Noé e com os seus filhos. Disse-lhes: ‘sede férteis e multiplicai-vos, e enchei a terra. O temor e o tremor de vós cairão sobre todos os animais da terra, sobre todo o gado⁵² e todas as aves do céu. Tudo o que ferveilha no solo e todos os peixes do mar estão postos na vossa mão. Tudo o que mexe e que vive vos servirá de alimento; como a erva verde, todo isto vos dou. Mas não comerás carne com a sua alma, ou seja, com o seu sangue. Também do vosso próprio sangue pedirei contas; a todo o ser humano, de cada um, da vida do seu semelhante se pedirão contas. (...) Quanto a vós, sede férteis e multiplicai-vos, ferveilhai na terra e dominai-a.’

foram também castigados e os que andavam longe ficaram livres.’»

⁵² Com os LXX: «sobre todo o gado».

Deus disse ainda a Noé e aos filhos, que estavam com ele: ‘Sou eu que estabeleço a minha aliança convosco e com a vossa descendência depois de vós, e com todo o ser vivo que está convosco: aves, gado e todos os animais selvagens da terra que estão convosco, todos os que saíram da arca – todos os animais da terra.⁵³ Mantereí a minha aliança convosco e não mais será cortada toda a carne pelas águas do Dilúvio e não voltará a haver dilúvio para devastar a terra.’» (Gn 9, 1-5. 8-10)

Singular é o sacrifício de ação de graças: «Noé construiu um altar a Javé. Tomou de todo o gado puro e de todas as aves puras e fez subir holocaustos ao altar. Javé sentiu o odor apaziguante...»⁵⁴ e prometeu não voltar a castigar a humanidade com um dilúvio, embora, assim como assim, o homem continuasse a prevaricar. Singular é no outro estrato redaccional a cronologia da vida de Noé.

A teoria «clássica» das fontes explicava estas anomalias. O Javeísta, como o *Atramhasis*, termina o dilúvio com um sacrifício de animais e aves puras. Para não se extinguirem as espécies teve de levar para arca sete pares de animais puros. Como os impuros não se podiam sacrificar, bastou embarcar um par de cada (Gn 7, 2). O Escritor Sacerdotal nem poderia imaginar ou aceitar sacrifícios antes das instituições culturais determinadas na revelação do Sinai. Por isso, contentou-se com um par de cada espécie (Gn 6, 19 e seguintes).

Como quer que seja, há fragmentos de uma narrativa mais natural e mais próxima do mito incorporada no texto atual mais gongórico e profundamente enraizado na história de Noé. Se a elaboração final depende mais de Babilónia e do dilúvio do *Gilgameš* (envio de aves a explorar a situação da terra, como na marinagem), compreende-se a insistência da bênção da fecundidade. Numa Palestina despovoada por exílios forçados e carências alimentares, era urgente repovoar a terra.

O resultado final é um relato a que não falta coesão e coerência narrativa. O Escritor Sacerdotal não quis nem podia abdicar de tradições seculares de ameaças de fim da história. Acrescentou-lhe a remissão para a sua «história» da criação mundo (Gn 1, 1-2, 4^a), a ancoragem cronológica e a dimensão cósmica, desembocando no repovoamento da terra/Palestina

⁵³ Com os mesmos: «todos os animais da terra».

⁵⁴ Literalmente: «no seu coração».

pós-exílica. Tudo garantido por aliança divina, sinalizada no fenómeno natural do arco-íris (resto de concepção mítica).

O dilúvio bíblico é, por fim, o primeiro manifesto ecológico pela conservação da espécie humana e da biodiversidade animal.⁵⁵ Relatos de criação e dilúvio não tratam do *homo faber*, nem do *homo sapiens*, nem do *homo religiosus*, mas simplesmente do homem à procura de si mesmo e da sua compreensão. Revelam intuições profundas sobre os grandes problemas do homem de todos os tempos. Apela ao mesmo tempo para a sua resolução. Criação e dilúvio são as mais antigas e mais divulgadas reflexões sobre a existência humana no planeta. O dilúvio é um grande programa ecológico. Quem não verá a dimensão ecológica do embarque das várias espécies zoológicas? Basta a enumeração: «E de tudo o mais que for vivo, de toda a carne, farás entrar na arca dois de cada espécie, para os conservar em vida contigo; devem ser macho e fêmea. De aves de toda a espécie, de gado de toda a espécie e de toda a sorte de répteis do solo, um par irá para dentro contigo para permanecer vivo» (Gn 6,19-20).

Isto com o vigor e a chancela de um relato de origens. As narrativas de dilúvio pertencem aos mitos de origens. As que se impuseram na tradição bíblica têm seguramente origem no sul da Mesopotâmia, onde muitas vezes o homem arcaico sentiu a espécie ameaçada pelas cheias⁵⁶; mas não remontam a um acontecimento histórico isolado.⁵⁷ São «acontecimento» das origens, não da história. Têm para a existência actual o significado exemplar da história narrada; querem ser ritualmente actualizadas. Como os mitos de criação «fundam» o cosmos, assim os antimitos de destruição garantem e «fundam» o não-regresso ao caos. As conferências internacionais sobre o

⁵⁵ Para o que segue cf. J. NUNES CARREIRA, *Mito, mundo e monoteísmo*, Lisboa 1994, pp. 57-71.

⁵⁶ Cheias são fenómeno estranho na Palestina e Líbano, minguados de cursos de águas. Catastrofe equivalente ao dilúvio na *História Fenícia* de Sanhuniaton (séc. VII a. C.) é um grande incêndio florestal. Nos fragmentos que restam da tradução grega de Fílon de Biblos (séc. II d. C.), lê-se efetivamente: «Quando vieram chuvas torrenciais e tempestades, as árvores de Tiro roçaram umas nas outras, pegaram fogo e incendiaram aí toda a floresta. Então Usoos pegou numa árvore, libertou-a dos ramos e foi o primeiro a ousar viajar pelo mar. Dedicou duas estelas ao fogo e ao vento, venerou-as e aspergiu-as de sangue dos animais que caçava» (Em Eusébio de Cesareia, *Præparatio evangelica*, I, 10,10; F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Dritter Teil, C, Leiden 1958, p. 807).

⁵⁷ Buscar provas (arqueológicas ou outras) do dilúvio é tão estulto como procurar restos da arca de Noé.

ambiente e as alterações climáticas são afinal grandes liturgias de «dilúvio», destinadas a esconjurar o regresso ao caos e a garantir a continuação da espécie humana sobre a terra.

III

Genericamente, a desmitização começa na passagem do mito a literatura. Fora da vivência do rito e passado a literatura, oral ou escrita, o mito metamorfoseia-se em narrativa mitológica. Foi assim que os mitos antigos, do Próximo Oriente ou da Grécia, chegaram até nós. O que G. von Rad escreveu das lendas patriarcais do *Génesis* vale para as narrativas mitológicas: na passagem da tradição cultural a literatura houve um certo iluminismo – de *monopólio* do actor ritual os mitos passaram a *espólio* à disposição de qualquer um.

Os mais famosos mitos da Mesopotâmia não são propriamente mitos, mas sim narrativas ou epopeias mitológicas. Passou a vivência e o *Sitz im Leben* original. Ficou o relato e o *Sitz in der Literatur*.⁵⁸ Quando muito, existem mitos petrificados que não passaram a narrativas mitológicas. Exemplos disso são a ascensão ao céu do faraó defunto, gravada para a eternidade nos *Textos das Pirâmides* da VI dinastia; e também a festa estacional hitita *purulli* (provavelmente do Ano Novo) e rituais propiciatórios, como o *mugawar*, em que se procurava aplacar a ira de um deus. Só Egípcios e Hititas nos legaram mitos na frescura original das celebrações rituais. Ficou gravado o rito, e com isso garantia-se pelos séculos fora a eficácia do rito da subida ao céu do faraó. Rituais míticos hititas repetiram-se *ipsis verbis* nas tabuinhas de Boghazköy. Narrativas independentes dos rituais, a terem existido, não passaram da transmissão oral e perderam-se. E assim ficámos sem acesso às conceções hititas sobre a origem do mundo e dos deuses, a configuração do cosmos e outras ideias fundamentais.

Nem o *Atrambasis* nem o *Enuma eliš* se destinavam a garantir a ordem criada. Pretendiam informar e deleitar ouvintes e leitores sobre o princípio da humanidade (*Atrambasis*) e do mundo (*Enuma eliš*). Do mesmo modo, nem a criação do mundo (Gn 1,1-2,4^a) nem a criação do homem

⁵⁸ Cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11* (Erträge der Forschung, 7), Darmstadt 1993, p. 7.

(Gn 2,4b-24) têm algo a ver com garantir respetivamente a conservação do mundo e do homem como existem. São etiologias da ordem do universo e da situação atual do homem.

Marca evidente de desmitização é a introdução do tempo numa narrativa que é por natureza a-histórica e anterior ao tempo, passada *in illo tempore*. Já se nota no *Atrambasis*: a grande cheia é a última tentativa de destruição da humanidade pelos deuses, incomodados com o barulho dos humanos que não deixavam dormir Enlil. A uma cadência de mil e duzentos anos⁵⁹ após a criação do homem, contava o mito, vieram a peste, a seca, a fome e o dilúvio finalmente. Falhados os três primeiros estratagemas para dizimar a humanidade, tinham passado pelo menos 3600 anos de história quando veio o dilúvio.

Na Bíblia, o tempo entra logo na criação do mundo (Gn 1, 1-2, 4^a). O acontecimento ocorreu dentro de uma semana – seis dias de criação, rematados pelo sábado eterno de Deus. Na tarefa de desmitizar, o Escritor Sacerdotal não quis deixar os créditos por mãos alheias. Atacou o mito da terra mãe submetendo-o às ordens de Deus. A terra não produz plantas e animais por força própria, mas porque foi intimada a isso: «Deus disse: ‘Que a terra faça germinar vegetação’... E assim aconteceu. A terra produziu vegetação...» (Gn 1, 11-12) Para os animais, «Deus disse: ‘Que a terra produza várias espécies de seres vivos; gado, répteis e animais selvagens de toda a espécie.’ E assim aconteceu.» (Gn 1, 24) O mito politeísta do conselho dos deuses que deliberaram «fazer homens» à sua imagem por pouco não se perdeu na visão monoteísta. «Deus (singular) disse: ‘Façamos (plural) homens’...» (Gn 1, 26) Cardumes de peixes e bandos de pássaros são fruto de bênção divina: «Deus abençoou-os nestes termos: ‘Sede férteis e multiplicai-vos e enchei as águas nos mares e que se multipliquem aves na terra’» (Gn 1, 22). Tal como a capacidade procriadora do homem: não é dom da natureza, mas fruto de bênção – «Deus abençoou-os nestes termos: ‘sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a a vós’» (Gn 1, 28). De uma penada, desfazem-se crenças e práticas rituais de fertilidade, comuns ao Oriente antigo e com reflexos na Palestina. É ver o combate dos profetas à «prostituição» do povo (Os 1-3; Jer 2,20; 3, 1.6 .8; Is 53, 7; Ez 16, 15-28; 23, 3.5.19.30).

⁵⁹ Esta cifra só está preservada numa das ocorrências, II,i.

Na criação dos astros (Gn 1, 14) atinge-se o apogeu do entusiasmo desmitizante. Sol e Lua tiveram culto na Palestina, de contrário não haveria uma povoação chamada «Casa (templo) do Sol» (*Beth Shemesh*). Sobretudo depois da submissão aos Assírios e a seguir aos Babilônios, Israel sucumbiu aos cultos astrais. O culto astral foi um grande problema desde os fins do séc. VII a. C. e sobretudo no tempo do exílio. A política reformadora de Josias fez desaparecer os seus símbolos do templo de Jerusalém (2 Re 23, 5-14). Mas não eliminou a idolatria astral (Jer 7,19: «toda a milícia do céu»), particularmente de Vénus, a que os judeus chamavam a «rainha do céu» (Jer 7, 18; 44, 17-19.25). No tempo de Ezequiel (8, 16) ainda se prestava culto ao Sol e a Tamuz em Jerusalém. Por issourgia desmitizar. É certo que já na Mesopotâmia os astros tinham sido degradados a marcadores do tempo:

(Marduk) «fez brilhar Nannar⁶⁰ e confiou-lhe a noite.

Destinou-o a peça ornamental da noite, para determinar os dias...

...

Quando Shamash⁶¹ te vir no horizonte,
mingua na medida certa e decresce em luz.»

Enuma elš, V⁶²

Ficaram, porém, os nomes dos deuses astrais.

Gn 1, 14 deu mais um passo. Não só se degradaram Sol e Lua a sinais dos tempos (dividir «dia e noite», «determinar tempos fixos, dias e noites») e antes de mais a «luzirem sobre a terra». Suprimiram-se até os nomes dos astros, que passaram a simples «luzeiros», «o maior (Sol) para dominar o dia e o menor (Lua) para dominar a noite.»

Assim se enfrentam as duas grandes tentações do pequeno povo hebreu, mergulhado no mundo oriental de ritos (por vezes orgiásticos) de fertilidade e de cultos astrais.

Quase incólume resistiu a criação do homem. Vestígios de desmitização são o encaixe na semana de Gn 1. Desmitização completa é a atribuição da criação ao deus/Deus histórico de Israel, Javé. De deus da Tempestade

⁶⁰ Nome de Sin, o deus da Lua.

⁶¹ Deus do Sol.

⁶² J. NUNES CARREIRA, *Literaturas da Mesopotâmia*, 115.

ou da Montanha de Madiã, Javé foi assumido por Israel como deus/Deus da história, a começar na libertação do Egípto. Só em Canaã, por assimilação a El (cf. Gn 14, 19), Javé se tornou deus/Deus criador. Quase incólumes passaram os mitos de origem das actuais dissonâncias da vida humana. Tempo, só na divisão do dia em manhã e tarde: «Javé-Elohim... passeava no jardim, na parte do dia em que sopra a brisa.» (Gn 3,8)

O mito da origem dos gigantes a partir do comércio sexual de deuses com mulheres tinha de ser visto negativamente por tradutores e intérpretes judeus e cristãos, pois ofendia os ouvidos de crentes monoteístas. A escapatória foi entender filhos de deuses como «anjos» (LXX: ἄγγελοι). O autor bíblico já tinha desmitizado numa nota: «Então Javé disse: ‘O meu espírito não protegerá os homens para sempre, já que eles são apenas carne! A sua vida durará cento e vinte anos!’» (Gn 6, 3). A intervenção de Javé (v. 3) não se destina condenar os deuses intervenientes e muito menos as mulheres. Não está em causa uma *acção* humana, mas apenas a *condição* humana. Sendo «carne», os humanos têm necessariamente uma vida limitada. Como em Gn 3, 22 e 11, 6ss., trata-se de marcar claramente a fronteira entre a esfera divina e a humana. Se houver uma etiologia é a das condições actuais da vida com as suas limitações. Os «gigantes» (LXX para *nephilim*) vêm como que por apêndice circunstancial: «Nesses tempos – e bem assim depois – apareceram os gigantes na terra, porque os filhos dos deuses se uniram às filhas dos homens e elas lhes deram filhos...» (. 4) e nada têm a ver com os titãs ou gigantes gregos. O mito (nada indica que seja relíquia da mitologia de Canaã) só foi transmitido por causa das suas conexões com o relato bíblico das origens (idades astronómicas dos patriarcas pré-diluvianos [Gn 5] são irrepetíveis).⁶³

O mito da origem da diversidade das línguas (Gn 11, 1-10) insere-se na história das migrações: chegam gentes do Oriente para um vale de Babilónia (memória da migração dos Sumérios?) e aí se instalam (Gn 11,2). A confusão das línguas é etapa preliminar da dispersão, o que os construtores queriam evitar (v. 4). «E dispersou-os Javé dali sobre a superfície de toda

⁶³ Cf. W. BÜHRER, «Göttersöhne und Menschentöchter: Gen 6, 1-4 als innerbiblische Schriftauslegung», in *ZAW* 123 (2011) 495-5011. Não é necessário postular uma *interpretatio israelitica* dirigida aos cultos de cananeus de fertilidade: a união sexual de deuses e mulheres era sinal de corrupção. Tinha de ser punida com a limitação do tempo de vida desses «gigantes», «heróis de antanho» (assim O. LORETZ, *Schöpfung und Mythos*, 42-47).

a terra e eles cessaram de construir a cidade. Por isso lhe deram o nome de Babel, pois aí confundiu Javé a linguagem da terra inteira...» (vv. 8-9). E o narrador aproveita para lançar mão do popular simbolismo sonoro do jogo de palavras: «Babel» evoca o hebraico *balal*, «confundir». Também aqui se descreve uma ação do Deus de Israel (com predicado singular), metido com alguma violência nos plurais «desçamos» e «confundamos».

O antimito do Dilúvio está desmitizado, mesmo na tradição pré-sacerdotal. Não há concílio dos deuses nem deuses contra deuses (favoráveis e desfavoráveis ao dilúvio), mas um só actor: Javé/Deus. A catástrofe insere-se no tempo («quarenta dias» / «quarenta dias e quarenta noites»). Como no *Atrambasis*, a grande cheia termina com um sacrifício. Mas Javé, embora sinta «o odor apaziguante», não desce a saboreá-lo, como fizeram os deuses mesopotâmicos, apinhados como moscas à volta das carnes. E o desenrolar do «tempo da terra,/ sementeira e colheita, frio e calor,/ Verão e Inverno, dia e noite» (Gn 8, 20-22) é mais que o ritmo natural do templo cíclico, próprio do mito. Resulta simplesmente de uma promessa de Javé.

Na redação final, o Dilúvio é o episódio mais marcante dos seiscentos anos de vida de Noé. Termina com a recriação do mundo com um sinal de aliança eterna entre Deus e o homem, o arco-íris prenunciador de bonança.