

Mito e desmitização em Gn 1

Está a fazer duzentos anos que J. C. Eichhorn introduziu o mito nas Ciências Bíblicas como categoria hermenêutica. E foi precisamente ao tratar da história das origens¹. Se não aponta material comparativo para Gn 1 é porque o considera poesia, logo formulação consciente que não pode depender de mitos antigos. Era preciso passar aos dois capítulos seguintes para deparar com o mito.

A ideia de que o primeiro capítulo da Bíblia era poesia herdara-a Eichhorn de J. G. Herder, que via em Gn 1 uma poesia de alto valor — o quadro da criação contemplado por um grande poeta à luz da primeira aurora. Gn 2-3 é que era uma narrativa ingénua, muito mais antiga, de sabor mítico². Não admira que Eichhorn, aceitando a distinção poesia-mito de Herder, tenha passado por cima de Gn 1. Que, a dizer a verdade, o mito é muito mais palpável na criação do homem (Gn 2) do que na criação do mundo (Gn 1).

Eichhorn era ainda tributário do filólogo clássico C. G. Heyne, seu mestre em Göttingen. Os mitos eram tidos até ali como produtos de fantasia poética. Heyne entende-os como forma necessária de expressão dum estágio primitivo universal de desenvolvimento do espírito humano. O homem da infância da humanidade não podia pensar nem exprimir-se senão com as categorias do mito. O pensar mítico, segundo Heyne, tem estas características principais: falta de reconhecimento da conexão causal, donde resulta que se atribuem os fenómenos directamente aos deuses; falta de conceitos filosóficos abstractos, donde ter de se tomar o concreto pelo abstracto e exprimir-se o pensamento por histórias narradas; falta de capacidade de

¹ J. G. EICHORN, *Urgeschichte*. Ein Versuch, 1779.

² J. G. HERDER, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. Eine nach Jahrhunderten enthüllte heilige Schrift, I, 1774; II, 1776.

se distanciar por reflexão da impressão sensorial e reproduzir objectivamente a experiência e daí encontrar-se o homem mítico totalmente prisioneiro das impressões sensoriais da situação actual do objecto³.

O relato sacerdotal da criação não é mito nem saga, mas antes instrução sacerdotal, purificada por séculos de reflexão e sistematização⁴. Mas são inegáveis os traços míticos do relato, a atestar uma longa tradição dos materiais na fase pré-literária. Levou tempo a reconhecê-los e a encará-los positivamente. A mudança de atitude mental pode-se ver confrontando a primeira e a terceira edição da enciclopédia religiosa protestante, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, art. criação. Um homem da envergadura de H. Gunkel, que até escrevera um livro sobre «Criação e Caos»⁵, começa na primeira edição com: «O pensamento da criação...» C. M. Edsmann escrevia ao começar o artigo da terceira edição: «Em relação a uma concepção puramente intelectualista da fé na criação... é de salientar que estas narrativas são mito genuíno. (...) As cosmogonias têm relação com cada momento importante na vida da comunidade e do indivíduo»⁶.

A criação fora da Bíblia

Quando, há cem anos (1875), se encontrou em Nínive a famosa biblioteca de Assurbanípal, veio a lume o mais importante documento cuneiforme sobre a criação do mundo. É conhecido pelas palavras iniciais, *Enuma elish* («Quando no alto»). São sete tabuletas do primeiro milénio antes da nossa era. Mas o poema é dos princípios do 2.º milénio, como demonstram critérios internos.

«Quando no alto o céu ainda não é nomeado,

Terra firme, em baixo não tinha sido chamada por nome» só havia o caos aquoso. Criam-se os primeiros deuses. O deus do Céu, Anu, gera Nudimud «à sua imagem», o que evoca a criação do homem (Gn 1,27). Há um arremedo de criação pela palavra, na realidade, antes uma demonstração de poder mágico. Marduk faz desaparecer e novamente aparecer uma peça de tecido com

³ Cf. E. RUPRECHT, *Die Frage nach den vorliterarischen Überlieferungen in der Genesisforschung des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, em ZAW 84 (1972) 297-298.

⁴ G. v. RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2-4)*, Göttingen 1961⁴, p. 50.

⁵ *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895.

⁶ Cit. em C. WESTERMANN, *Genesis Kap. 1-11 (BK I/1)*, Neukirchen 1974, pp. 27-28.

«o que sai da sua boca» (ANET 66). Marduk tem de lutar com o caos, personificado em Tiamat. Arma-se até aos dentes. Rodeia o seu corpo de chamas crepitantes. Desencadeia os ventos dos quatro pontos cardeais, os sete ventos, o Ciclone e o Vento Irresistível. Só então entra na liça:

«Enfrentam-se Tiamat e Marduk, o mais sábio dos deuses.
Competem em batalha singular, apertados no combate.
O senhor estendeu a sua rede para a envolver,
O Vento Mau, que seguia atrás, soltou para a face dela.
Quando Tiamat a boca abriu para o devorar,
Largou o Vento Mau, e ela não cerrou os lábios.
Os ventos terríveis encheram-lhe o ventre,
Dilaceraram-lhe os intestinos, rasgaram-lhe o coração.
Dominou-a, pois, e extinguiu-lhe a vida.

...
E os deuses, seus aliados, que marcharam a seu lado,
Voltaram as costas, tremendo de pavor,
Para salvar e preservar as suas vidas.

...
Então o senhor parou a olhar o corpo inanimado.

...
Ergueu metade dela e forrou-a como céu,
Tirou uma trave e pôs guardas.
Ordenou que não deixassem sair as águas dela»
(ANET 67).

Mais que observações de pormenor, é curioso fazer o confronto de Gn 1 com o *Enuma elish* no seu conjunto. E. A. Speiser vê-o assim:

Enuma elish
Espírito divino e ma-
téria cósmica coexistem

Génesis
Espírito divino cria a
matéria cósmica

Caos primitivo. Tiamat
envolvida em escuridão

Terra = vastidão informe.
As trevas cobrem o
abismo (*tehom*)

Luz que emana dos deuses	Criação da luz
Criação do firmamento	Criação do firmamento
Criação da terra seca	Criação da terra seca
Criação de luzeiros	Criação de luzeiros
Criação do homem	Criação do homem
Os deuses descansam e celebram	Deus descansa e santifica o sétimo dia ⁷

A humanidade é criada do sangue de um deus, esquartejado por se ter juntado à batalha de Tiamat. Já estava no plano:

«Vou juntar sangue e fazer que haja ossos,
 Vou fazer um selvagem, ‘homem’ será seu nome.
 Verdadeiramente, vou criar um homem selvagem.
 Ele será encarregado do serviço dos deuses
 Para que estes possam repousar»

(ANET 68).

Noutro texto, em babilónio antigo, o homem é criado de barro misturado com o sangue de um deus esquartejado. A finalidade é a mesma: serviço dos deuses.

«Deve suportar o jugo... (...);
 O trabalho do deus fará o homem»

(ANET 99-100).

Este homem selvagem, correspondente ao Adão bíblico, chama-se Lullu.

Numa estátua do rei cassita Kurigalzu, encontrada em Aqar Quf, perto de Bagdad, há uma inscrição em língua suméria (embora a corrente fosse o acádico) que dá uma ideia da religião babilónica no 2.º milénio a. C.. Igigi concede «que Nanna (a lua) ilumine a noite» (ANET 58).

No Egipto, «Re começou a aparecer como rei, como alguém que existia antes de se darem os levantamentos de Shu (o deus do ar)» (ANET 4). Ou seja, antes do firmamento havia Re.

⁷ E. A. SPEISER, *Genesis* (AB 1), Garden City, N. Y., 1964, p. 10.

No mesmo texto há este diálogo (ou monólogo):

«Eu sou Aton, quando estava só em Nun (águas do caos, donde nasceu a vida).

Eu sou o grande deus que veio à existência por si mesmo.

Quem é ele? 'O grande deus que veio à existência por si mesmo' é água, é Nun, o pai dos deuses.

Outra versão: É Re». (...)

«'Eu sou, entre os deuses, aquele que não pode ser expulso'.

Quem é ele? É Aton, que está no seu disco solar.

Outra versão: É Re, quando surge no horizonte oriental do céu» (ANET 3-4).

O sol, que nasce eternamente, não pode ser destruído.

Um mitto egípcio contava como Re tinha vários nomes, mas guardava um oculto para si, como fonte de supremacia. Isis quis sabê-lo, para participar no poder do pai. Para isso usou o veneno duma serpente contra Re. O texto foi preservado mais facilmente porque era usado como esconjuração contra a mordedura da serpente. À pergunta de Isis pelo nome do pai responde Re:

«Eu sou aquele que fez o céu e a terra, que criou as montanhas e o que há nelas. Eu sou aquele que fez as águas, para que a Vaca Celeste pudesse vir à existência (concepção do céu como um oceano na forma de vaca, onde navega a barca do sol). (...) Eu sou aquele que fez o céu e os mistérios dos dois horizontes, para que as almas dos deuses pudessem ser lá postas. Eu sou aquele que abriu os seus olhos de modo que a luz pudesse vir à existência. Eu sou aquele que abriu o ano e criou o rio (o deus criador fez o tempo com as suas divisões, incluindo a cheia anual)» (ANET 13).

Ainda do Egípto é a Instrução de Meri-ka-re, onde se lê:

«Bem dirigidos são os homens, gado do deus. Ele fez céu e terra de acordo com o desejo deles, e repeliu o monstro marinho. Fez o pão da vida (para) as suas fossas nasais. Aqueles que saíram do seu corpo são suas imagens. (...) Fez para eles plantas, animais, aves e peixes, para os alimentar» (ANET 417).

O deus criador permanece invisível. O monstro pode equivaler à Tiamat babilónica.

Em Mênfis há a criação pela palavra, «através do que o coração (de Ptah) pensou e a língua ordenou» (ANET 5). O deus descansou após a sua obra.

A cosmogonia de Mênfis considera-se a si mesma como um progresso sobre as cosmogonias dos outros santuários. Quer funda-

mentar o predomínio de Ptah e do seu santuário. Organizam-se as genealogias dos santuários mais antigos num sistema tendente a mostrar os deuses das cosmogonias anteriores como manifestações de Ptah. O interessante é que isto é um desenvolvimento e um ponto de chegada duma tradição. Aton ainda criava «pelo sémen e pelos dedos». Ptah cria pelo «coração» (inteligência) e pela «língua» (palavra)⁸.

Em Ugarit, Baal luta com o Mar e com o Rio. Mas não aparece o tema da criação no mito de Baal. O deus criador é El. Todavia, o conflito de Baal com as águas tem semelhanças com o Enmeshki e corresponde à luta de Marduk com Tiamat⁹.

Enumerarei as três culturas mais próximas da Bíblia. Mas para ver bem o substrato e a linguagem mítica de Gn 1 era necessário passar em revista os mitos dos povos primitivos, da África à Austrália¹⁰.

Situação vital e tradição

Durante muito tempo, e ainda hoje, pensou-se que, ao falar-se de criador e criação, se buscava uma resposta do intelecto ao enigma das origens. As narrativas da criação teriam uma função heurística. Seria mais ou menos ocioso perguntar pela sua situação vital, já que esta supõe o enquadramento existencial duma unidade linguística que nos chegou em determinada forma literária¹¹.

Mas a verdade é que tais narrativas não nasceram da curiosidade de saber. Estão orientadas para o presente e têm o seu *Sitz im Leben* em instituições que pretendem assegurar a permanência do mundo, da vida e das organizações vitais. Narrar a criação é reatualizar o acontecimento primordial e garantir a continuação do mundo e do homem. É um problema existencial, não intelectual. Se o homem desses tempos primitivos não vivesse ainda num mundo repassado de

⁸ K. KOCH, *Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem*, em ZTK 62 (1965) 251-293; C. WESTERMANN, *o. c.*, p. 55.

⁹ J. GRAY, *The Legacy of Canaan* (VTS 5), Leiden 1965², p. 22.

¹⁰ Cf. J. FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, ed. abreviada London 1923; W. WUND, *Völkerpsychologie*, VI. *Mythus und Religion*, 1915; H. BAUMANN, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, 1936 (1964); R. PETTAZONI, *Myths of Beginnings and Creation Myths. Essays on the History of Religion*, Leiden 1954; T. H. GASTER, *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Genesis*. Estudio con interpolación de textos de J. J. Frazer, Barcelona 1973.

¹¹ C. WESTERMANN, *o. c.*, p. 127; R. LAPOINTE, *La valeur linguistique du Sitz im Leben*, em Bib 52 (1971) 469-487.

sacral, em que toda a existência do grupo estava impregnada de culto, diríamos que as narrativas de criação nasceram de celebrações cultuais. Esta situação vital fica muito para trás de Gn 1. A narrativa bíblica não contém o menor indício de ter alguma vez servido de relato sacro duma festa (*Festlegende*) ou de ter sido realizada dramaticamente.

A separação do culto não foi obra de P. Já os mitos sumérios de criação se desenraizaram do acontecimento cultural a que pertenciam. O louvor dos deuses é a única ligação perceptível com o culto. O mesmo acontece no *Enuma elish*, em que a narrativa da criação vem no contexto do louvor de Marduk. E o mesmo se passa nas narrativas egípcias. No Alcorão toda a criação se dirige ao louvor do criador. Em Gn 1 nota-se um velado louvor a Deus em ritmo de refrão: «E Deus viu que era bom». É a tradição a falar. Criação e louvor de Deus (dos deuses) andavam ligados. O *Enuma elish* conservou mesmo a ligação ao *Sitz im Leben* primitivo ao recitar-se na festa babilónica do Ano Novo. Era a altura não só de augurar, mas também de assegurar a continuação do mundo¹².

É preciso distinguir entre mitos de origem e mitos de criação. Nestes há a intervenção dum ser pessoal. Na Bíblia, ser-criado opõe-se a Deus. Nas outras culturas, os deuses também são criados. Gn 1 é um relato de criação. Tudo aparece à ordem de Deus. Mas não se apagam as vozes da tradição, que apresentavam mais a origem do que a criação de certas coisas. Assim, na criação das plantas e dos animais (Gn 1,11-13. 24-25) está subjacente, com toda a evidência, o motivo da terra-mãe. Plantas e animais vêm directamente da terra. É uma origem, não uma criação. O escritor sacerdotal inseriu-os no seu esquema geral, pondo a capacidade produtora da terra-mãe como consequência da palavra criadora de Deus. Fora de Gn 1, até o homem é apresentado como produto da terra-mãe (Sl 139,15).

Estamos a ver a diversidade de motivos que nos chegaram na própria Bíblia. Para não sair de Gn 1 é clássica a distinção entre criação pela acção (*Tatbericht*) e criação pela palavra (*Wortbericht*). «Deus fez» (Gn 1,7.16.25) contracena com «Deus disse» (Gn 1,3.6.9. 11.14.20.24.26). A primeira formulação é mais antiga e mais mítica. Concebe Deus a trabalhar de modo artesanal na construção do mundo. Representa mais fortemente a tradição. Mas é grande simplificação dividir a narrativa sacerdotal da criação em *Tatbericht* e *Wortbericht*. Como seria erróneo chamar interpretação ao *Wortbericht*

¹² Cf. C. WESTERMANN, *o. c.*, pp. 27-31; 128-130.

e tradição ao *Tatbericht*. Há tradição e interpretação num e noutra estrato da narrativa. E a tradição, com a qual o escritor bíblico mantém um diálogo contínuo e respeitoso, é bastante complexa. É amostra disso o emprego dos verbos: Deus «separou» (vv. 4.7.[9], «chamou» (vv. 5.8.10), «fez» (vv. 7.16.25), «criou» (vv. 21.27), «abençoou» (vv. 22.28). O autor mostra certa preferência pelo verbo «criar» (ברא), colocado na introdução e epílogo (Gn 1,1; 2,3.4) e fora disso só na criação dos animais e do homem (vv. 21.27). Mas não ignorou as outras vozes da tradição e até introduziu a criação do homem com um « façamos » divino (v. 26).

É que dum acontecimento tão enigmático, para lá das fronteiras do tempo, inacessível às especulações intelectuais, não é fácil falar com precisão; e sobretudo não se pode falar duma só maneira. A linguagem é a do mito. As categorias são aproximativas: divisão, fabrico, nomeação, ordem. De todas P lançou mão com reverência.

A vastíssima tradição chegou-nos em várias formas literárias. Não se pode falar exclusivamente em saga ou mito na classificação formal dos relatos de origens ou criação. Temos contos (narrações primitivas), mitos e epopeias míticas, como em Babilónia, e muitas outras formas. Estão espalhados por toda a terra e não se pode distinguir rigidamente entre culturas superiores e primitivas, excluindo estas da pré-história das origens bíblicas¹³. As narrativas de origens são universais e existiram primitivamente em pequenas unidades que descreviam isoladamente o aparecimento dos vários elementos. Este universalismo impede de aceitar a tese da origem babilónica de Gn 1.

Mitos de criação na poesia bíblica

Se a criação pela palavra não é a única em Gn 1, também a narrativa sacerdotal não é a única apresentação bíblica da criação. Não estou a pensar na narrativa J da criação do homem e do seu meio ambiente (Gn 2). São as alusões dos poetas inspirados à criação que mais enfileiram nos motivos extra-bíblicos e míticos de criação. São quatro as principais formas de criação: por nascimento, por luta, por fabrico e pela palavra¹⁴. Gn 1 ignora completamente a luta. O caos primordial (v. 2) submete-se à actividade e à palavra de Deus

¹³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 36 ss.

com docilidade absoluta. Talvez haja aqui uma desmitização. Mas, como luta com o caos e criação são dois motivos originariamente distintos¹⁵, mais tarde ligados em Babilónia, Gn 1 volta com a ausência de luta à tradição primitiva.

Menos cuidadosos que os técnicos da teologia sacerdotal, os poetas não tiveram escrúpulos em apresentar Javé a lutar com o caos na criação. Os monstros marinhos primordiais são múltiplos:

רַהַב (*Rahab*): Is 51,9; 30,7; Sl 87,4; 89,11; Job 9,13; 26,12.

לִיָּתָן (*Leviathan*): Is 27,1; Sl 74,14; 104,26; Job 40,25.

בְּהֵמוֹת (*Behemot*): Job 40,15¹⁶.

תַּנִּינִן (*Tannîn*): Is 51,9; 27,1; Jer 51,34; Ez 29,3; 32,2; Job 7,12.

נָחַשׁ («Serpente»): Is 27,1; Am 9,3; Job 26,13.

יָם («Mar»): Is 51,9-10; Sl 74,13; Job 3,8 conj.; 7,12; 26,12.

Gunkel ainda não conhecia o Mar (*Yâm*) como nome próprio.

As vagas do mar são uma ameaça contínua à criação (Jer 5,22; Prov 8,27-29; Job 38,8-11). No princípio da criação, Javé abriu o Mar (*Yâm*) com o seu poder, esmagou as cabeças do Dragão (*Tannîn*) e as de *Leviathan*, e deu-as por alimento aos demónios do deserto (Sl 74,12-17). Isto é parte dum mito de criação evocado numa lamentação colectiva, como em Sl 89,10-11 e Is 51,9-10. Como no passado Javé venceu o Mar, o Dragão e *Leviathan*, deve agora intervir em favor do seu povo. A intervenção do passado reclama a iniciativa no presente. Juntam-se criação e redenção, como em Is 51,10. Da vitória dos tempos primordiais passa-se

¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶ *Behemot* de Job 40, 15 é geralmente identificado com o hipopótamo, embora não tenham faltado intérpretes a ver aí o elefante. As descrições de *Behemot* e *Leviathan* (Job 40,25 ss) são suficientemente vívidas e pormenorizadas para convencer a maior parte dos exegetas de que se trata de animais da fauna do Egipto, o hipopótamo e o crocodilo. Mas a Vulgata e o Siríaco limitaram-se a transliterar as palavras. E os poemas mitológicos de Ugarit obrigam a pôr em questão a identificação com espécies zoológicas. Em Henoch 40, 7-9 separam-se *Behemot* e *Leviathan*, um para lutar no deserto e o outro no mar. Em 4 Esd 6,49-52 e Apoc. Bar. 24,4 diz-se que os dois monstros foram criados no quinto dia para servir de alimento aos justos na era messiânica. A interpretação escatológica inclina a aceitar os dois monstros como seres mitológicos. Cf. M. H. POPE, *Job* (AB 15), Garden City, N. Y., 1965, pp. 268-270.

insensivelmente à travessia do mar Vermelho (Is 51,10). A alusão a *Leviathan* e às suas cabeças recorda um mito de Ugarit:

«Quando tu (o 'Anat) abateste Ltn, a serpente fugidia,
Quando tu destruístes a serpente coleante,
Shlyt de sete cabeças».

A serpente do mar mencionada em Amós (9,3) pode referir-se ao mesmo animal mítico¹⁷. *Leviathan* é o correspondente oeste-semítico de Tiamat e talvez que a imagística cananea de tal dragão primordial tenha influência egípcia¹⁸.

Idênticos motivos se topam no Livro de Job.

«Por isso não reprimirei a minha boca,
falarei na angústia do meu espírito,
queixar-me-ei na amargura da minha alma.
Porventura sou o Mar ou o Dragão
para que ponhas um guarda contra mim?»

(Job 7,11-12);

«Ele sozinho estendeu o céu
caminhou no lombo do Mar...
Um deus não pôde retirar a sua cólera,
os ajudantes de Raab prostam-se debaixo dele»

(Job 9,8.13).

«Pelo seu poder subjugou o Mar,
pelo seu engenho abateu Raab,
pelo seu vento agarrou o céu,
a sua mão trespassou a serpente fugidia»

(Job 26,12-13)¹⁸.

Mito em Gn 1

As aparentemente inofensivas «gerações» (תולדות) do céu e da terra (Gn 2,4a), que rematam o relato sacerdotal da criação e se entendem corrente e correctamente por «história», devem ser eco da tradicional concepção da criação do mundo como genealogia. De resto há uma diferença abissal entre as despreocupadas afirmações dos poetas e o rigor de transcendência de Gn 1. A linguagem é seca.

¹⁷ L. I. J. STADELMANN, *The Hebrew Conception of the World* (An Bib 39) Rome 1970, 18-20.

¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

A frase monótona e estereotipada. O mito foi de tal modo posto ao serviço da fé no Deus de Israel que os seus traços quase se esvaíram por completo. São escombros que o leitor comum não adverte. Mas existem.

Logo no v. 2 aparece uma alusão ao caos primordial, curiosamente chamado «terra». Pelo decorrer da narrativa vê-se que era uma massa aquosa e lodosa, vasta e informe, batida por um vento medonho, envolta em profunda escuridão. É o תְּהוֹם, da mesma raiz que a Tiamat do Enuma elish¹⁹. Vento e água são os dois elementos do caos primordial. A primordialidade da água é uma ideia muito espalhada em todo o mundo. Os Sumérios chamam a Nammu, deusa do mar, «mãe que iluminou o céu e a terra». O Enuma elish (I,1-3) abre com uma referência ao tempo em que só havia o oceano primordial. A história da criação de Eridu afirma categoricamente que «no princípio todas as coisas eram mar». O c. 175 do Livro dos Mortos contém esta ameaça de Aton: «a terra voltará às águas da inundação, como no princípio» (ANET 90). De igual modo, no mito hindú Visnu tira a terra de um abismo de água ou, segundo outra narração, originariamente existia apenas um oceano primordial. Concepções idênticas se encontram na América do Norte, no México, no Sudão e no Congo.

Sanchuniaton, mitógrafo fenício, menciona o vento primordial (Eusébio, *Praeparatio evang.*, I, 6). Entre os hindús, como na tribo dos Quiché (México), o deus criador varre como vento o oceano primordial. Um hino egípcio diz que quatro ventos saem da boca de Amon, um conceito que tem paralelos no folclore chinês. O Rig Veda descreve igualmente o vento como hálito de Varuna. Talvez esteja subjacente o antigo mito do pássaro-vento. No Antigo Testamento Deus cavalga sobre as asas do vento (2 Sam 22,11; Sl 18,11; 104,3) e no mito de Adapa o herói rompe as asas do vento sul (ANET 101)¹⁹.

As três primeiras obras da criação são chamadas obras de distinção desde S. Tomás²⁰. Mesmo sem conhecer as línguas originais da Bíblia, S. Tomás descortinou um traço importante da narrativa, que não se ajusta à linguagem do escritor sacerdotal: Deus cria a luz pela palavra (v. 3), mas a seguir «divide» a luz das trevas (v. 4).

¹⁹ A. HEIDEL, *The Babylonian Genesis*, Chicago 1965², p. 100, cit. em L. I. J. STADELMANN, o. c., p. 13 n. 78: *tehom* não deriva de Tiamat porque tem um *h* a mais.

²⁰ M.-J. LAGRANGE, *L'Hexameron*, em RB 5 (1896) 384 ss.

Ordena que haja um firmamento (v. 6), e logo «faz» (manualmente, por certo) uma divisão entre as águas de cima e as de baixo. Embora não ocorra o termo, é de separação que se trata no v. 9.

É um processo de criação muito frequente nos mitos do antigo Oriente. Os Sumérios falavam na separação do céu e da terra. No *Enuma elish*, Marduk cria os três níveis do mundo espartilhando Tiamat: com o ventre faz os céus, com a cabeça e o peito a terra; as profundezas e a imensidão das águas circundantes provêm das veias abertas de Tiamat, que não penetram os outros dois espaços porque Marduk os dotou de guardas e cancelas. Em V, 53-58 (ANET 501-502) diz-se que as montanhas se formaram da cabeça e do peito de Tiamat, enquanto o Tigre e o Eufrates vêm dos seus olhos. Numa cosmogonia egípcia, a criação é apresentada como a separação de Nu (céu) e Geb (terra) por Shu (ar). Na mitologia fenícia dá-se a criação com o abrir do ovo cósmico²¹.

Onde embatemos mais fortemente com o mito é na criação dos homens (*adam* é um colectivo, «humanidade», «homem», não um indivíduo). A consideração histórico-formal de Gn 1, 26-30 evidencia imediatamente o carácter peculiar do trecho. A narrativa sobre a criação do homem tem origem independente do actual relato da criação do mundo. Antes de se narrar a criação do mundo, falou-se na criação do homem. Compreende-se que só aqui apareça uma singular introdução: «façamos homens...» E tropeçamos no plural — «façamos». Como é que o Deus uno pode ter o predicado no plural? Apelar para o mistério da SS. Trindade, como fizeram não poucos Padres, não tem qualquer sentido num texto do século VI a. C.. Não se podendo duvidar do monoteísmo do autor, o plural «façamos» é uma questão meramente gramatical²². A explicação como plural de majestade, em tempos favorita, está hoje abandonada, pois o hebraico não usa o plural de majestade com um verbo²³. Deve ser antes um plural de deliberação, como em Is 6,8.

²¹ L. I. J. STADELMANN, *o. c.*, pp. 16-17. A cosmogonia egípcia ainda se podia completar, *ibid.*, pp. 57-58: Shu, de um verbo que significa «estar vazio» e de outro cujo significado é «elevar», é o Atlas da mitologia egípcia. É ele que sustenta o céu. Diz-se que, por ordem de Re, ele separou os seus dois filhos; Geb, o deus Terra, e Nut, a deusa do Céu, estavam unidos estreitamente até ali. Shu separou-os violentamente e elevou Nut aos ares, onde a manteve com os seus (de Shu) braços estendidos. Shu é também o deus do ar. Geb é muitas vezes representado jazendo sob os pés de Shu, contra quem combateu em vão para defender a esposa. No túmulo de Seti (c. 1318-1298) a deusa do Céu, Nut, aparece como uma vaca com o corpo salpicado de estrelas, através das quais passa o deus Sol na sua barca.

²² E. A. SPEISER, *o. c.*, p. 7.

²³ P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1947, § 114 e.

E com isto encaminhamo-nos para o sentido da afirmação na fase pré-sacerdotal e pré-israelita da expressão. Era vulgar no antigo Oriente o conceito de assembleia dos deuses, sob a presidência do chefe do panteão. O Antigo Testamento, com o seu monoteísmo rígido, não podia aceitar tal conceito. Mas não passou sem o adaptar. A assembleia dos deuses transformou-se na corte de Javé. Os deuses das assembleias politeístas tiveram de ser degradados à categoria de «anjos», mas mantiveram a designação original de «deuses» em alguns textos (Sl 29,1; 89,7; Job 1,6; 2,1; 38,7; cf. 1 Re 22,19-20; Dt 32,8; 43a LXX; Is 6; Dan 7,9). Os LXX traduziram «deuses» e «filhos de deuses» por «anjos» em onze passagens²⁴. Mas uma análise das passagens bíblicas e ugaríticas em que ocorrem os «filhos de deuses» mostra que se trata originalmente de seres da esfera divina, deuses propriamente ditos²⁵.

Criado «à imagem de Deus», ou dos deuses, o homem é «pouco menos que um deus» (Sl 8,6).

O mais curioso é que se refira a diferenciação sexual depois de repetir que «Deus criou o homem à sua imagem» (v. 27). Se v. 27c — «macho e fêmea os criou» — pertence ao trecho original, segue-se que as características sexuais têm protótipo divino. O mito falava numa assembleia de deuses em que se decidira criar a humanidade à imagem dos deuses. Na assembleia havia deuses e deusas. Era mais que natural que a humanidade reproduzisse as características sexuais do mundo divino. E, assim, teríamos uma desmitização a meias. Da cintura para cima reduziram-se os deuses a um só, Javé, o Deus de Israel. Da cintura para baixo ficou a diferenciação sexual²⁶. Toda esta interpretação está dependente da oração condicional: se v. 27c pertence ao texto original. Porque, se é acréscimo interpretativo de P, diz apenas que «homens» são homens e mulheres, uns e outros criados à imagem de Deus, sem insistir na diferenciação sexual.

Não há dúvida de que não se pode excluir o corpo humano da «imagem de Deus». Como também é evidente a pré-história independente de Gn 1,26-30. Se a consideração histórico-formal

²⁴ Cf. R. NORTH, *Separated Spiritual Substances in the Old Testament*, em CBQ 29 (1967) 124, n. 40.

²⁵ Cf. O. LORETZ, *Schöpfung und Mythos* (SBS 32), Stuttgart 1968, pp. 32-36. O Sl 82, 1-8 dá uma ideia concreta da natureza destes seres divinos. O deus supremo, El Elyon, repreende-os por não cumprirem a sua missão. Como castigo terão a sorte dos homens, a morte, eles que, como deuses, eram imortais, *ibid.*, p. 35.

²⁶ *Ibid.*, p. 87.

não bastasse, podiam-se aduzir paralelos do *Enuma elish*²⁷ e dos mitos sumérios que referem idêntica resolução. Na Instrução de Meri-ka-re, o homem é «imagem» do seu criador Chnum. A mesma ideia ocorre tanto nos mitos mesopotâmicos como em culturas primitivas²⁸.

O homem primitivo vegetariano (vv. 29-30) é ideia bastante espalhada. Costuma citar-se Platão (*De Leg.* 6) e as *Metamorfoses* de Ovídeo (15,96 ss: na idade do ouro só *foetus arboreos et herbas*). Mas o paralelo mais próximo vem do Gilgamesh (II,39-40; III,6) em que Enkidu é descrito como um selvagem a «comer erva com as gazelas». Outra narrativa suméria da criação refere a alimentação vegetariana do homem depois da criação²⁹.

Até o estribilho de apreciação — «Deus viu que era bom» — posto intencionalmente por P a rematar quase todas as obras da criação, tem a sua origem na pré-história do relato. A frase reflecte um costume dos artesãos da Mesopotâmia. Antes de as obras serem retiradas das oficinas, os mestres inspeccionavam-nas e declaravam-nas formalmente satisfatórias. Assurbanípal aprovou deste modo os edifícios que mandou erigir em Nínive. No *Enuma elish*, Ea, usando o mesmo termo, «aprova» o filho Marduk depois do nascimento³⁰.

Desmitização

W. F. Albright afirma com todo o peso da sua autoridade e da sua convicção: «pode-se afirmar confiadamente que não há nenhuma verdadeira mitologia em toda a Bíblia hebraica. O que nós temos são vestígios — o que se pode chamar entulho de culturas religiosas passadas»³¹. Mesmo quando o «entulho» conserva tantos materiais míticos reconhecíveis como em Gn 6,1-4, a interpretação israelita foi tão radical (v. 3) que a desmitização se aproxima da crítica que as ciências modernas fazem ao mito. Os pressupostos é que são diferentes. O Antigo Testamento dismantela o mito historizando-o e inserindo os seus materiais na história da salvação³².

²⁷ ANET 68: «quando Marduk ouviu a palavra dos deuses...»

²⁸ Cf. C. WESTERMANN, *o. c.*, pp. 50-52.

²⁹ *Ibid.*, p. 225.

³⁰ T. H. GASTER; *o. c.*, pp. 13-14.

³¹ W. F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, p. 161: It may confidently be stated that there is no true mythology in the Hebrew Bible. What we have consists of vestiges — what may called «débris» of past religious cultures.

³² Cf. O. LORETZ, *o. c.*, p. 48.

Com muito mais confiança se pode negar a existência de verdadeira mitologia em Gn 1. Não é tanto a ausência de luta que distancia nobremente o relato sacerdotal dos seus congêneres extra-bíblicos. Ver nessa mansidão do caos primordial a intenção despersonalizante e desmitizante do autor³³ é só meia verdade, pois luta com o caos e criação são dois motivos originariamente distintos, mais tarde ligados em Babilónia. Conscientemente ou não, o escritor sacerdotal voltou a uma antiquíssima tradição, ao separar a criação da luta³⁴.

Já não sucede o mesmo para o esquema dos sete dias. P não tinha modelo para tal sistematização. E nem sequer se tratava de mera sistematização. Sete dias não equivalem a sete epígrafes ou sete capítulos. São dias, espaços de tempo. E aqui está a grande machadada no mito. «Acontecimento primordial — P sabia-o — não é de meter em datas, está para além da possibilidade de fixação histórica. (...) P aproxima a criação da história, enquanto para ele a criação não é tempo primordial que não se pode determinar nem medir, mas tempo que se prolonga. (...) Com o esquema de sete dias P afirma que é o mesmo agir divino do mesmo Deus que produz a criação e a história».³⁵ A criação não está para além da história. É o começo dela. Criação e história são execuções de uma ordem de Deus. Na criação, a meta não são as coisas, nem é o homem, vértice da obra divina. A meta é o sábado, um tempo sagrado, separado, santificado. O que se entende perfeitamente na teologia sacerdotal, em que o tempo «neutro» se consoma num encontro sagrado. «E é precisamente esta a intenção de P: mostrar um decurso da história em que, de etapa em etapa, se manifestem novas instituições de Deus ou seja, ordenações que em medida crescente fundamentam e asseguram a salvação do povo de Deus»³⁶.

P desmitifica intencionalmente as teogonias egípcias e mesopotâmicas, perceptíveis na classificação da criação como «genealogias» e na sucessão monótona das oito obras, em estilo mais próximo da genealogia que da narrativa³⁷. G. v. Rad pensa que a escola sacerdotal desmitizou Adão: de indivíduo primordial passou a colec-

³³ L. I. J. STADELMANN, *o. c.*, p. 14; P. DI BENEDETTI, *Sei giorni per un mondo*, em G. RINALDI (ed.), *Secoli sul mondo*, Torino 1957, p. 53.

³⁴ Cf. C. WESTERMANN, *o. c.*, p. 43.

³⁵ *Ibid.*, p. 125.

³⁶ G. v. RAD, *Die Theologie der Priesterschrift, Die Priesterschrift im Hexateuch*. Literarkritisch untersucht und theologisch gewertet (BWANT IV, 13), Stuttgart 1934, p. 188 = *Id.*, *Gesammelte Studien zum Alten Testament II* (ThB 48), München 1973, p. 187.

³⁷ C. WESTERMANN, *o. c.*, p. 23.

tivo; de indivíduo determinado passou a «o» homem. É que אדם é em P singular, plural e nome próprio. Três acepções que se encontram concentradas em três versículos (Gn 1,27; 5,1-2)³⁸.

Há dois pontos em que o entusiasmo desmitizador de P se nota com mais ênfase: cultos de fertilidade e cultos astrais. Uns e outros são eminentemente míticos. Ao contrário da religião histórica de Israel, o mito funda-se na natureza e diviniza as suas forças mais espectaculares: a tempestade, o fogo, a fertilidade, os astros. Os cultos da fertilidade e dos astros foram as duas maiores tentações para a fé de Israel.

Os cultos de fertilidade estavam muito radicados em Canaã. Sexo e geração eram encarados nos cultos cananeus como acontecimentos divinos. Não assim em Israel. Nunca houve divinização do sexo. Javé estava para além da polaridade sexual. E as imagens alegóricas dos profetas (Os. 1-3; Ez 16; 23), apresentando Javé como um esposo, mostram a eficácia da luta contra o mito. Os profetas não têm receio de serem entendidos em sentido mitológico. Por outro lado, há nestas imagens proféticas a sobrevivência desmitizada de concepções de origem cananea. Nas camadas mais profundas e inoficiais, tais concepções mantiveram-se de maneira ininterrupta. De contrário, não se teriam manifestado publicamente por um renascimento da velha mitologia ainda no século VI, na colónia militar de Elefantina separada da mãe-pátria: os judeus dessa colónia veneravam uma deusa — Anat Yahu — ao lado de Javé³⁹.

Como os cultos de fertilidade continham ritos orgiásticos de prostituição sagrada e eram concretamente a maior ocasião de queda para os israelitas, veio a falar-se de apostasia em termos de «prostituição». O texto mais antigo que liga orgias sexuais e apostasia de fé javeísta é Nm 25,1-5. Embora pouco conciso, o trecho pode atribuir-se a J. Aí se fala nos desmandos sexuais dos israelitas com as mulheres de Moab: וַיַּחַל הָעָם לְזָנוֹת (v. 1): «o povo entregou-se sexualmente». Não se diz que as orgias estivessem relacionadas com o culto. Mas tiveram, pelo menos, consequências culturais. Os israelitas deixaram-se arrastar para as festas religiosas moabitas, insinuando-se que lhes não eram estranhos os ritos sexuais. Era o culto de Baal Peor, do nome do monte em que se praticava⁴⁰.

³⁸ G. v. RAD, *o. c.*, p. 170 = *Gesam. Stud.*, II, 169.

³⁹ Cf. G. v. RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève 1963, pp. 34-35.

⁴⁰ Cf. M. NOTH, *Das vierte Buch Mose*. Numeri (ATD 7), Göttingen 1966, pp. 170-171.

É a concretização sexual da apostasia, uma espécie de pecado original do povo em vias de sedentarização.

Para embater num uso quase inflacionário de זָנָה com sentido de defecção religiosa, temos de descer à época da redacção de Gn 1. É certo que um trecho globalmente J (Ex 34) faz uma séria advertência contra a prostituição «atrás de deuses estrangeiros» ou «deusas delas» (cananeias) (Ex 34,15.16). Mas estes versículos são uma adição deuteronómica⁴¹. Também se aplica o termo com sentido cultural na Lei de Santidade, e precisamente em capítulos que contêm legislação antiqüíssima, dos primeiros tempos da sedentarização (Lv 17,7; 19,29; 20,5-6). Mas Lv 17,7 («nunca mais oferecerão sacrifícios aos demónios prostituindo-se após eles») é adição a um preceito antigo (Lv 17,4) e não é anterior às últimas décadas da monarquia⁴². Lv 19,29 («não profanes a tua filha entregando-a à prostituição para que a terra não se prostitua») proíbe, de facto, a prostituição cultural dos cananeus. Mas é provavelmente secundário⁴³. Lv 20,5 tem por sujeito os que prestam culto a Moloch. Faz parte das explicações secundárias (vv. 2b-5) para a proibição do sacrifício a Moloch, cuja prática em Israel remonta, pelo menos, a Acáz (2 Re 16,3). O culto consistia na imolação de crianças e é atestado ainda com Manassés (2 Re 21,6). Foi suprimido na reforma de Josias (2 Re 23,10), mas não tardou a ser restaurado, como se vê pela crítica dos profetas (Jer 7,31; 19,5; Ez 16,21; 23,37)⁴⁴. Jeremias (7; 32) associa esse culto com o Tofet, um lugar enigmático no vale de Hinom.

O uso de זָנָה com sentido de defecção religiosa, depois da insinuação de Nm 25,1, instala-se na Bíblia hebraica com Oseias. Foi este profeta que fustigou o culto vazio israelita e o sincretismo dos santuários de província, onde se procurava servir a Javé com ritos orgiásticos cananeus. Nos três primeiros capítulos, dominados pelo tema da esposa infiel ou ex-prostituta (Os 1-3), prostituiu-se «a terra» (Os 1,2), «a mãe» (Os 2,7), «a mulher» (Os 3,3). E não se limita a terminologia cultural cananea a estes capítulos. «As vossas filhas» (Os 4,12-13), «Efraim» (Os 5,3), «Israel» (Os 4,15; 9,1), enfim, «os

⁴¹ Cf. H. W. WOLFF, *Das Kerygma des Jahwisten*, em Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 22) München 1964, p. 368.

⁴² Cf. W. THIEL, *Erwägungen zum Alter des Heiligkeitsgesetz*, em ZAW 81 (1969) 48-49; M. NOTH, o. c., p. 112.

⁴³ M. NOTH, o. c., p. 123.

⁴⁴ W. THIEL, o. c., p. 54; M. NOTH, o. c., p. 128.

israelitas» (Os 4,12.18) parecem todos comprometidos no crime de apostasia sincretista.

Depois de Oseias (c. 750-725) faz-se silêncio por dois séculos. É preciso descer à época do exílio para encontrar novamente o verbo זנה com o sentido metafórico de defecção religiosa. É o «prostituir-se após deuses/baais estrangeiros» da literatura deuteronomica e deuteronomista:

Dt 31,16: זָנָה אַחֲרֵי אֱלֹהֵי גֹבַר הָאָרֶץ

Jz 2,17: זָנּוּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרִים

Jz 8,33: וַיִּזְנוּ אַחֲרֵי הַבְּעָלִים

É a diatribe de Jeremias contra as devassidões de Israel (Jer 2,20; 3,1.6) e de Judá (Jer 3,8). É o Dêutero-Isaías a invectivar «a descendência da adúltera e prostituta» (Is 53,7). É Ezequiel a censurar «os olhos» e «o coração» prostituídos (Ez 6,9). Nas grandes sínteses alegórico-históricas dos capítulos 16, 20 e 23, o verbo זנה é o termo preferido para denunciar a defecção espiritual de Jerusalém (Ez 16,15.16.17.26.28), da mesma cidade enroupada em Oholiba (Ez 23,5.19.30), de Ohola-Samaria (Ez 23,3), dos israelitas (Ez 20,30).

Uma vista de olhos pelos substantivos זִנוּנִים e זְנוּת dá resultados semelhantes.

Logo nos primórdios da profecia clássica se vituperam as transgressões religiosas e morais de Israel, apresentado alegoricamente como uma mulher que se entregou aos cultos de fertilidade, não exactamente «prostituta» — אִשָּׁת זִנוּנִים (Os 1,2). Daí os israelitas serem «filhos de prostituição» (Os 2,6) e terem um «espírito de prostituição» (Os 5,4).

E aqui acaba a ligação de זִנוּנִים à apostasia religiosa no século VIII. Isaías e Miqueias ignoram essa terminologia. Mas vamos encontrá-la no Deuteronomista, que verbera as «prostituições de Jesabel» (2 Re 9,22) e em Ezequiel, contemporâneo do autor de Gn 1. A apostasia do povo é a prostituição de Oholiba (Ez 23,11.27.29).

זְנוּת, da mesma raiz, só ocorre com sentido religioso no mesmo período (Jeremias e Ezequiel) e no mesmo P. Israel manchou a terra «com as tuas devassidões» (Jer 3,2); as «devassidões» de Judá contavam

pouco (Jer. 3,9). Fala-se nas «devassidões» de Sião, num contexto de campos e colinas, lugares apropriados para os cultos imorais de Astarte. Só o regresso de Deus ao templo porá fim às «devassidões» do povo (Ez 43,7.9). O mal começou no deserto, onde os filhos de Israel erraram por quarenta anos, expiando as suas «devassidões» (Nm 14,33 P).

Era nesta atmosfera de crítica cerrada aos cultos de fertilidade que escrevia o autor de Gn 1. Também ele embarcou na crítica. Essa força divinizada da fertilidade foi apeada do seu nimbo. O mundo das plantas e das ervas é obra do poder transcendente de Deus. Não há lugar para Tamuz, para Astarte ou para Ceres. Se o autor não expurga a concepção antiquíssima da terra-mãe, enquadra-a no seu esquema de criação: por uma ordem de Deus criador é que a terra pode produzir vegetação. E assim desmitiza. Criatura de Deus e não deus, a vegetação é objecto de um tratamento teórico que se aproxima do científico. Distingue-se a vegetação genérica נִשְׁתֵּי em duas espécies: ervas com semente nua (gimnospermas) e plantas que trazem a semente escondida no fruto (angiospermas).

O autor ataca sem rodeios o problema da fecundidade humana. Como já no mundo dos peixes e dos pássaros (Gn 1,22), no mundo dos homens a fecundidade deve-se a uma bênção especial. É da mão de Deus que o homem recebe a capacidade de procriar. Esta não irradia da condição de «imagem de Deus», a qual olha ao intercâmbio Deus-homem e à relação do homem com o mundo animal. É significativo que a capacidade de reprodução se desligue cuidadosamente da condição de «imagem» e se desloque para uma bênção adicional. O TM ainda acentua mais a distância lendo «e disse-lhes» na introdução do v. 28. O escritor sacerdotal põe esta força nas mãos e na bênção de Javé. Que diria P se contemplasse o desregramento do pan-sexualismo, em que o sexo não é o meio de pôr o homem em união com o transcendente, mas é ele próprio divinizado! Com a frase lapidar do versículo anterior (v. 27) — «macho e fêmea os criou» — «desaparece de nós um mundo de mito e de especulação gnóstica, de cinismo e de ascetismo, de deificação sexual e de angústia sexual» (E. Brunner)⁴⁵.

⁴⁵ Cit. em G. v. RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2-4), Göttingen 1961⁴, p. 47.

Ao tratar da criação dos astros (Gn 14,19), P atinge o apogeu do seu entusiasmo desmitizante. Aqui o trabalho de desmitização é radical. Os astros «dominaram» verdadeiramente a antiguidade oriental. Dominaram a concepção do tempo, a forma de religião, a própria vida. O Sol e a Lua eram duas grandes divindades da Mesopotâmia e do Egito. Os Babilônios adoraram o Sol e a Lua com os nomes de *Shamash* e de *Sin*. Ur e Harran, duas terras ligadas à vida dos Patriarcas, foram grandes centros de culto lunar. Os Egípcios adoraram o Sol com o nome de *Re* e a Lua como *Thot*. Em Ugarit temos *Attar* que deve ser o deus do mesmo nome da Arábia do Sul, primogênito do deus Lua, *Il*, e da deusa Sol, *Atterat*. Era o planeta Vénus, o astro mais luminoso nestas latitudes depois do Sol e da Lua. É mencionado no mito do casamento do deus Lua, *Yrh*, com *Nkl*⁴⁶. Nomes de deuses devem estar subjacentes a topónimos palestinos antigos, como Beth Shemesh («casa do [deus] Sol») e Beth Yerah («casa da Lua»).

O politeísmo pré-exílico, denunciado pelos profetas, ligava o culto astral aos ritos de fertilidade. Particularmente o culto das estrelas era associado ao da deusa-mãe. Esta era para os Judeus a Rainha do Céu. A sua correspondente babilónica, *Ishtar*, tinha igualmente associações astrais e o seu símbolo nos selos cilíndricos é uma estrela. É a estrela que representa Astarte, a deusa do planeta Vénus nalguns textos fenícios tardios. Mas o nome do planeta Vénus na Bíblia é *הַקֵּיִל*, «luzeiro» e *בֶּן-אֶשְׁתָּר* «filho da aurora» (Is 14,12)⁴⁷.

É, mais uma vez, no tempo de P que o culto astral se tornava problema para os judeus. Jeremias é o escritor mais antigo a mencioná-lo. Mas convém não esquecer a redacção deuteronomista do livro, sobretudo nos discursos em prosa, que depois de S. Mowinckel⁴⁸ se enquadram nos trechos de tipo C⁴⁹.

Num oráculo em prosa (Jer 8,1-3), transmitido em apêndice ao discurso do templo (Jer 7), anuncia-se o castigo de quantos «serviram» «o sol, a lua e toda a milícia celeste». Os papéis invertem-se. Com profunda ironia, serão os astros a contemplar os cadáveres dos que antes os amaram e serviram (Jer 8,2).

⁴⁶ J. GRAY, *o. c.* supra n. 9, pp. 119 ss.

⁴⁷ Cf. L. I. J. STADELMANN, *o. c.*, pp. 90-21.

⁴⁸ S. MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Oslo 1914.

⁴⁹ Cf. J. BRIGHT, *Jeremiah* (AB 21), Garden City, N. Y., 1965, pp. LX, LXVII-LXXIII.

O culto da Rainha do Céu é acerbamente apostrofado por Jeremias no discurso do templo: «os filhos juntam a lenha, os pais acendem o lume e as mulheres preparam a massa para fazerem bolos para a Rainha do Céu» (Jer 7,18). Levado à força para o Egito, Jeremias ataca com particular veemência o culto da Rainha do Céu e tem de ouvir propósitos pouco sãos da parte do povo. O culto estava muito arreigado, sobretudo entre as mulheres. Enquanto Jeremias via nos cultos pagãos a causa da ruína nacional, o povo responde que a oferta de libações e incenso à Rainha do Céu foi garantia de fartura. Ao cessarem as ofertas é que veio a fome e a miséria. Por isso, farão tábua rasa das admoestações do profeta e continuarão a prestar culto à Rainha do Céu (Jer 44,17-19.25).

O mesmo Jeremias quebra a bilha como acção simbólica da destruição do povo e de «todas as casas em que ofereceram incenso a toda a milícia do céu» (Jer 19,13)⁵⁰.

Ezequiel denuncia a idolatria de Jerusalém, onde se presta culto ao Sol e a Tamuz (Ez 8,16).

O Dêutero-Isaías profetiza a queda de Babilónia com todos os que «prescrutam o céu» e «olham extasiados para as estrelas» (Is 47,13). Pois o céu foi criado por Deus. «Criador do céu» é atributo de Javé (Is 42,5; 45,18).

Jeremias chama as coisas pelos seus nomes e diz que Deus deu «o sol para luz do dia e a lua e as estrelas para luz da noite» (Jer 31,35), numa clara alusão à criação dos astros (Gn 1,16).

O Deuteronomio previne os israelitas do culto astral, tolerando-o aos pagãos com grande magnanimidade (Dt 4,19).

O culto astral é, portanto, grande problema a partir dos fins do século VII a. C. e sobretudo no tempo do exílio (Ez, II Is, Dt).

Josias queimou os cavalos que os reis de Judá tinham dedicado ao Sol (2 Re 23,11), uma prova de que o culto astral entrara até no templo de Jerusalém. Umhas décadas mais tarde, o Deuteronomista cataloga o culto astral entre os pecados que levaram à queda de Samaria (2 Re 17,16; cf. 2 Re 21,3.5; Sof 1,5; 2 Cron 33,3.5). Na mesma época, o escritor sacerdotal ataca o tema da criação. Encontra uma formulação antiga sobre a criação dos astros: Deus «fez», Deus «colocou» (*Tatbericht*, vv. 16-18a). E lá vinha a finalidade desses corpos maravilhosos: «dominar» (não «presidir», como traduziu a Vulgata). Era uma linguagem que se prestava a interpretação

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 128, 133.

mítica. E, por isso, o escritor sacerdotal, com a linguagem técnica e a mentalidade arrumada, corrigiu a conotação mítica e definiu a finalidade dos astros em termos de calendário: marcar os «tempos fortes» — festas religiosas e profanas — e os tempos ordinários — dias e anos (*Wortbericht*, vv. 14-15.18b-19). Deus já não «fez», nem «colocou», mas «criou». No «domínio» ecoava a concepção dos astros como deuses. P desmitizou tal ideia em duas linhas: os astros dominam por ordem de Deus; não dominam sobre o homem, mas apenas sobre o dia e sobre a noite⁵¹. Mais livre do mito, Jeremias definira a função dos astros em termos de «alumiar», לְאוֹר (Jer 31,35). No *Enuma elish*, ao contrário, a função do astro de Marduk, Júpiter, é dominar a mecânica celeste (V, 5-7). Não se pode insistir demasiado no nome «prosaico e degradante» (G. v. Rad) de «luzeiros», pois no Egipto chamava-se «lâmpada viva» a Re⁵². Mas não há dúvida de que foram metidos à força. Daí resultaram repetições desnecessárias no v. 15. Antes (v. 14) dizia-se: «haja luzes». Agora: «que sejam luzeiros para luzirem»... Como se as «luzes» pudessem deixar de luzir... Estivesse dito «haja sol...» e desapareceria o pleonasma chocante⁵³. «Aqui tinha de se usar uma linguagem polémica, tinha que se assegurar na maior extensão possível a própria tese, que sol e lua são criaturas e nada mais que criaturas»⁵⁴. O salmista estava longe dessas preocupações polémicas. Fala com toda a naturalidade, sem rodeios, na criação do sol e da lua (Sl 74,16).

Conclusão

A remota pré-história de Gn 1 pertence à categoria do mito. Ao contrário da saga, o mito não parte da história. Radica na natureza. É uma história de deuses que personaliza e transcendentaliza os mais impressionantes fenómenos naturais. Só a linguagem do mito é capaz de representar fenómenos que estão para além do nosso espaço e do nosso tempo. As origens do mundo, como as realidades escatológicas, estão nessa categoria. Não é por acaso que a Bíblia usa a mesma linguagem para as origens do mundo e para os tempos finais.

⁵¹ C. WESTERMANN, o. c., pp. 174, 178.

⁵² *Ibid.*, p. 179.

⁵³ *Ibid.*, p. 182.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 176.

Com um espírito ecumenicamente aberto às concepções, à linguagem e à tradição do mundo exterior — em toda a parte se falava da criação, como bem demonstraram os exegetas, historiadores das religiões e etnólogos — o escritor sacerdotal não rejeitou peremptoriamente o mito. Não foi tão longe como os poetas bíblicos (Dêutero-Isaías, Job, Salmos). Mas teve o mérito de dialogar com o mito. Diálogo polêmico, é certo, sobretudo nos astros e nas plantas. Não admira. Eram dois pontos que estavam na ordem do dia no tempo do autor. Na Palestina, a escola deuteronomista debruçava-se sobre a história do povo, desde a sedentarização até à queda definitiva de Jerusalém, elaborava a biografia e compilava os oráculos de Jeremias. Culto astral e «prostituição» religiosa apareciam aos deuteronomistas como dois dos maiores pecados do povo, duas das grandes causas da perda da independência nacional, com todas as suas consequências. Em Babilônia, Ezequiel e o Dêutero-Isaías atacavam os cultos imorais e a religião astral. Na Palestina (ou em Babilônia?), P traça um frontespício majestoso à história do seu povo. Incorpora elementos da tradição universal com que dialoga. Mas, ao chegar às plantas e aos astros, a polémica prevalece sobre o diálogo. Desmitiza ou interpreta talvez o mito. A categoria do mito enriqueceu-lhe a exposição. A mesma categoria hermenêutica permitirá ao exegeta superar a falsa alternativa: histórias de origens, ou históricas ou falsas. Gn 1 não é uma coisa nem outra. É a teologia, enroupada na linguagem e nas categorias do mito. Quando professa o seu «creio em Deus Pai, todo poderoso, criador do céu e da terra», o cristão está unido a todos os povos em todas as fases conhecidas da sua história.

JOSÉ NUNES CARREIRA

Summary

It has been recognized and accepted for a long time that the Priestly description of creation incorporates mythical elements. Recountings of the origin of the world and of creation are found not only in the advanced cultures of Egypt and Mesopotamia but also in the so-called primitive cultures. Stories about the beginning of the world may be found in every corner of the earth. For this reason, neither the Babylonian nor any other culture may be said to have had exclusive influence in the narrative of Gen 1.

We know also of the artistic privilege exercised by the biblical poets in availing themselves of mythical concepts, in contrast to the reserve of the Priestly writer. P demythises intentionally and with particular emphasis two points: plants and stars. After Hosea, it was in the last years of the monarchy and during the exile that the rites of fertility were attacked (Jeremiah, Ezekiel, Deuteronomist). The cult of the stars is ignored by the ancient writers, but is severely criticized by these authors, as well as in Deutero-Isaiah.

JOSÉ NUNES CARREIRA