

No princípio da Bíblia está o mito: A espiritualidade dos mitos de criação

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

As narrativas da criação no princípio da Bíblia, nos primeiros onze capítulos do Génesis, sempre levantaram grandes questões à sua interpretação. Desde o *De Genesi ad litteram* de S. Agostinho até à última tentativa de perceber o sentido original de cada uma das narrações que compõem esses capítulos, sempre terá restado algum laivo de insatisfação com o resultado obtido.

Um marcante ponto de viragem na sua interpretação aconteceu quando pudemos ler esses *textos* no seu *contexto* imediato. Atingia-se assim o patamar de exigência mínima da metodologia energeticamente recomendada pelo magistério eclesial através de PIO XII:

Com boa razão podemos esperar que os nossos tempos contribuam também com a sua quota-parte para uma *interpretação mais completa e exacta* das Sagradas Letras. Com efeito, há não poucas coisas... que *não foram explicadas*, ou o foram *só imperfeitamente*, pelos expositores dos séculos passados, porque lhes faltavam os conhecimentos necessários para obter melhores resultados. *Quão árduos e quase inacessíveis acharam os próprios Padres alguns passos, manifestam-no por exemplo os repetidos esforços que muitos deles fizeram para interpretar os primeiros capítulos do Génesis...* Por isso, erradamente vão dizendo al-

guns, mal informados do estado da ciência bíblica, que ao exegeta católico dos nossos dias nada resta acrescentar a quanto produziu a antiguidade cristã; pelo contrário... *muitas coisas requerem nova investigação e novo exame e estimulam não pouco a actividade do exegeta actual... Portanto, o exegeta católico, para corresponder às exigências actuais dos estudos bíblicos..., examine até que ponto a forma ou o género literário empregado pelo hagiógrafo pode ajudar à verdadeira e genuína interpretação. Convença-se de que não pode descurar esta parte do seu dever sem grande prejuízo da exegese católica*¹.

Quando o Papa traçava esta metodologia em 1943, já se conheciam bastantes documentos extrabíblicos, desenterrados a partir de meados do séc. XIX nas escavações arqueológicas no antigo Próximo Oriente. Essa abundante literatura extrabíblica, encontrada no chamado «mundo da Bíblia», por ser congénere aos *textos* de Génesis 1-11, constituía o seu *contexto* próximo, cultural, literário e religioso². Era uma ferramenta hermenêutica inexistente até aí e de enormes potencialidades para o futuro da compreensão desses textos bíblicos. Diferentemente do que tinha acontecido até aí, agora podíamos aplicar-lhes essa norma básica da hermenêutica de qualquer texto, qual chave para a sua nova leitura.

1. Dificuldades na compreensão dos mitos de origem

Entre esse grande acervo de textos extrabíblicos mesopotâmicos recentemente descobertos estão os chamados *mitos de origem*³. E os estreitos pontos de

¹ Na encíclica *Divino afflante Spiritu*, nn. 18-22 (*Acta Apostolicae Sedis* [1943] 314; cf. 315-316): texto traduzido em H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia* [Dinamização bíblica 15; Difusora bíblica; Lisboa 1991] 178-181). O sublinhado é nosso. Estas ideias de Pio XII, pertinentes em ordem à necessidade de rever a exegese tradicional dessas narrativas bíblicas, foram reassumidas em pleno, mais de vinte anos depois, pelo CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum* 12, quando a exegese bíblica ainda não tinha extraído daí todas as potencialidades para a compreensão de Gn 1-11.

² Essa literatura é tão ilustrativa da bíblica que os assiriólogos se queixam de distorção da religião babilónica e assíria, por ser estudada em função de alumiar o trabalho dos biblistas: cf. E. CASSIN, “Mésopotamie. Le problème religieux”, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, II (dir. Y. BONNEFOY) (Mille&unepages; Flammarion; Paris 1999) 1345-1346. A autora afirma que foi “talvez nos mitos, mais ainda do que nas orações e nos hinos, que os Mesopotâmios, através de vicissitudes de deuses e de heróis, se interrogaram livremente sobre a fragilidade da condição humana”.

³ Ver os mais representativos na antologia de mitos mesopotâmicos, tradução de J. BOTTÉRO-S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne (Bibliothèque des histoires; Gallimard; Paris 1989); ou na intitulada *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (hrsg. O KAISER) (Gütersloher Verlagshaus; Gütersloh 1993-1997), nos tomos III/3 até III/6: *Mythen und Epen*. Precisamente com o fito de brindar aos leitores da Bíblia o contexto que lança nova luz sobre a compreensão dos registos bíblicos, surgiu a obra em três volumes *The Context of Scripture*. Tem como editores W.W. HALLO-K.L. YOUNGER. O volume I, o que compila os mitos de origem do antigo Próximo Oriente, intitula-se: *Canonical Compositions from the Biblical World* (Brill; Leiden-New York-Köln 1997). O mito que mais pro-

contacto entre eles e as narrações de Génesis 1-11 são inumeráveis. É para o mundo mesopotâmico que apontam inequivocamente os materiais que as integram: mencionam os rios Tigre e Eufrates, a Assíria, Babilónia, Uruk, Akad, Nínive, contam a história do dilúvio paralela às mesopotâmicas, etc. Os paralelos literários e temáticos são tantos que podemos avançar esta conclusão: as narrações bíblicas foram influenciadas por eles, sem ser importante precisar se essa influência foi directa e a partir de escritos ou só indirecta.

Pelo menos, não se pode dizer que se trata de coincidência. Tal suposição esqueceria que Israel, estabelecido em Canaan, tinha de estar ao corrente do riquíssimo material cosmogónico, património comum do antigo Oriente semítico. Nem admira que os contactos literários do texto bíblico sejam mais estreitos no confronto com a mitologia mesopotâmica, pois é da Mesopotâmia que a Bíblia faz vir Abraão e os patriarcas. Um assiriólogo católico de nomeada afirma: “Os seus mitos de criação [dos Mesopotâmios] marcaram muito profundamente o espírito dos seus contemporâneos, de tal modo que os mais notáveis de entre eles, os gregos de um lado e os autores da Bíblia do outro, se apropriaram deles e os integraram no seu próprio sistema cosmogónico e antropogónico”⁴.

É legítimo supor que os patriarcas e as suas gentes, ao emigrarem da Mesopotâmia e do contexto sócio-cultural originário para as terras de Canaan, transportaram na sua memória vital as tradições religiosas próprias. Estas, também por causa da lenta difusão da literatura babilónica em direcção ao Ocidente por mediação dos Hurritas, foram aproveitadas pelo génio teológico hebraico na altura de exprimir a própria fé em Deus como criador. Assim como os gregos e os latinos retomaram os mitos de criação das gentes do antigo Próximo Oriente, adaptando-os com reelaborações para consumo da própria religiosidade⁵, também os autores bíblicos fizeram o mesmo, antes e simultaneamente. Produzi-

fusamente derrama luz para a interpretação de Gn 2-3 e da história do dilúvio é a epopeia de Gilgamesh: uma última e mais completa versão é de A. GEORGE, *The Epic of Gilgamesh* (Penguin Books; London 1999). Sobre essa “filosofia em imagens” que enche a literatura mesopotâmica, cf. J. BOTTÉRO, “Le plus vieux récit du déluge”, *Initiation à l’Orient ancien*. De Sumer à la Bible (Présenté par J. BOTTÉRO) (Points: Histoire 170; Seuil; Paris 1992) 259-274, especialmente 266-267. O mesmo J. BOTTÉRO diz que “a mitologia era a ‘filosofia’ desse tempo”: “Mésopotamie. Le problème religieux”, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* II (dir. Y. BONNEFOY) (Mille&unepages; Flammarion; Paris 1999) 1343-1344. Ver ainda J. BOTTÉRO, *Babylone. À l’aube de notre culture* (Histoire; Découvertes 230; Gallimard 1994) 110-127.

⁴ J. BOTTÉRO, “La naissance du monde en Mésopotamie”, *Le monde de la Bible* 96 (1996) 11.

⁵ Cf. *Antike Mythen und ihre Rezeption*. Ein Lexikon (hg. von L. WALTHER) (Reclam; Leipzig 2004) 7-8; K. KERÉNYI, *Die mythologie der Griechen*, II (Deutscher Taschenbuch Verlag; München 2004²¹) 11-25; J. ASSMANN-K.E. MÜLLER (hg.), *Der Ursprung der Geschichte*. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland (Klett-Cotta; Stuttgart 2005) especialmente pp. 215-248.

ram novos ou dilataram antigos mitos, para fazerem a sua mais profunda reflexão sobre Deus e sobre o relacionamento humano com o Deus verdadeiro. Para compreenderem a vida humana, para se compreenderem face ao mundo ambiente e face ao divino, ao conceberem a sua composição original, recorriam a motivos que faziam parte do património comum do imaginário mítico, enriquecendo-o e conjugando-o com o próprio imaginário num novo mito de criação. Não reverberaram simplesmente a tradição oral. “Como verdadeiros autores”⁶, seleccionaram e arranjaram, livremente e com originalidade, materiais tradicionais antigos em função dos seus propósitos e da fé da comunidade destinatária⁷.

Assim se compreende que quase todos os motivos temáticos de Gn 1-11 se encontrem nos mitos de origem mesopotâmicos, no mesmo contexto das origens, com a mesma organização lógica e com a mesma finalidade⁸. Logo – segunda conclusão – o conjunto literário de Gn 1-11 está constituído por «mitos de origem», com todas as consequências. Esta conclusão, que deveria ser fundamentada com a exegese dos textos que compõem esse conjunto e que exorbita dos reduzidos limites desta comunicação⁹, é muito fecunda e positiva para a compreensão deles, como veremos.

E no entanto, desde que se começaram a descobrir esses mitos de origem no antigo Próximo Oriente, foi preciso mais de um século para a exegese bíblica aceitar que esses primeiros capítulos da Bíblia estão constituídos por verdadeiros mitos de origem. Tal situação assenta em antecedentes que se estenderam por mais de dois milénios. Durante muito tempo, no Ocidente, até meados do séc. XX, ao falar-se dos possíveis géneros literários usados pela Bíblia para passar a sua mensagem, excluía-se o *mito*: relacionado com a Bíblia, adquiria ressonância negativa, pela sua suposta incompatibilidade com a santidade dela. Era o resultado da mentalidade então predominante relativamente à linguagem do mito, mentalidade estratificada de forma complexa em muitas ca-

⁶ *Dei Verbum*, 11.

⁷ Cf. B.F. BAITO, *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition* (Westminster-John Knox Press; Louisville, Kentucky 1992) 73-84,89-101.

⁸ Discordamos, pois, de J. BRIEND, quando afirma: “a leitura atenta dos textos do Génesis descobre pontos de contacto com as narrações do antigo Oriente, mas em relativamente pequeno número”: “La Bible et les cosmogonies de l’Orient ancien”, *Le monde de la Bible* (textes présentés par A. LEMAIRE) (Folio/Histoire; Gallimard; Paris 1998) 97; cf. pp. 95-98.

⁹ Para a exegese de Gn 2-3, remetemos para a nossa obra *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24* (Ed. Didaskalia-Ed. Carmelo; Lisboa 1996).

madras que se foram sobrepondo sucessivamente numa longa história, desde os primeiros filósofos gregos até aos nossos dias.

Não cabe aqui traçar essa história da (in)compreensão do mito¹⁰. O certo é que nos séculos XVIII e XIX era considerado “fábula”, certamente fonte de recreação, mas não de verdades fundamentais¹¹. Foi rejeitado, pensando-se que tinha sido um momento infantil, produto da mentalidade primitiva e de um estágio imperfeito da linguagem ou uma forma inferior do pensamento, entregue às delícias suspeitas da fantasia¹². Preconceitos erróneos e uma tradição filosófica dominante associavam a expressão narrativa mítica à expressão ingénuo fantástica, traço característico do pensamento arcaico e do estado de atraso de selvagens. Alguns estudiosos ainda conseguiam ver no mito um relato de acontecimentos fabulosos, que esconderia em si uma doutrina rudimentar, equivalente a uma filosofia ou a uma teologia em estado grosseiro¹³. De qualquer forma, a partir do séc. XIX e até meados do séc. XX tornou-se tradicional a oposição entre mito e realidade ou entre mito e ‘verdade objectiva e acertada’, contrapondo-se o mito à história¹⁴. A verdade autêntica associava-se ao rigor especulativo e à ciência exacta.

¹⁰ Veja-se, para ficar com uma boa panorâmica dessa história, a exposição feita pelo monge beneditino de Montserrat, Ll. DUCH, *Mito, interpretación y cultura* (Herder; Barcelona 1998) ou a de J.S. CROATTO, *Experiencia de lo sagrado*. Estudio de fenomenología de la religión (Guadalupe-Verbo divino; Buenos Aires-Estella 2002) 187-305.

¹¹ Cf. J.-J. WUNENBURGER, *La vie des images* (Presses universitaires de Strasbourg 1995) 27-48.141-144.

¹² Cf. G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique* (Champs; Flammarion; Paris 1984) 7-53, páginas com que em 1983 apresenta o que dissera no original de 1953.

¹³ Lucien Lévy-Brühl, Brunshvicg e Piaget celebravam, cada um à sua maneira, o mesmo triunfalismo do entendimento adulto, libertado da debilidade mental que florescia no selvagem, na criança, no doente mental e no poeta. Segundo a orientação que vai do grande mitólogo Sir James George Frazer a Lévy-Brühl, a mitologia tinha passado à história como o discurso da demência ou da debilidade mental. FRAZER (*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 12 vols. [Macmillan; London 1911-1915³; a 1ª edição apareceu em 1890]) considerava o mito uma espécie de ciência primitiva baseada na ignorância e na má compreensão. Ao influente filósofo francês Lucien Lévy-Brühl (1857-1939) remonta, na sua forma extrema, a teoria de um género especial de ‘mentalidade primitiva’, repleta de associações mágicas estranhas e conceitos imagéticos à toa e completamente desprovidos de qualquer coisa que pudéssemos reconhecer como razão ou lógica. As suas ideias sobre este tópico vieram a ser consideradas como excessivas por ele próprio, que mais tarde as abandonou, mudando algumas nos seus últimos dias; foram divulgadas por outros e tiveram grande êxito, apesar das críticas dos etnólogos (as suas obras cedo foram traduzidas: *Primitive Mentality* [George Allen & Unwin; London 1923] e *How Natives Think* [Alfred A. Knopf; New York 1925]). Não obstante, tinha razão em dizer que a linguagem e o pensamento mítico, radicalmente diferente do pensamento lógico e racional, é expressivo, poético e místico; em vez de procurar explicar cientificamente os fenómenos, a mente mitificante procura a participação activa com os fenómenos. A sua análise do símbolo e do mito é útil para compreender o *homo religiosus*. Cf. M. DETIENNE, “Interprétation des mythes (théories de I). XIX^e et XX^e siècles”, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* II (dir. Y. BONNEFOY) (Mille&unepages; Flammarion; Paris 1999) 1086-1098.

¹⁴ “O preconceito comum para com a literatura converteu as palavras mito, fábula e ficção em sinónimos de falso. Há mesmo quem pense que todos os mitos constituem uma patologia verbal: esta aberração característica do séc. XIX chegou até ao séc. XX”: N. FRYE, *Words with Power*. Being a Second Study of “The Bible and Literature” (Harcourt

Dentro da Igreja, opôs-se a verdade da tradição cristã à falsidade das tradições ditas «pagãs», induzindo a pensar que os mitos dos pagãos eram falsos, carecidos de valor e de interesse, por pretensamente derivarem da ilusão ou da mentira. A consequência desta mentalidade foi que, como o cristianismo cresceu prevalecentemente para Ocidente, também cresceu a identificação do mito com superstições pagãs e com a falsidade¹⁵.

Tal situação repercutiu-se na interpretação dos textos bíblicos¹⁶. Em meados do séc. XX ainda se negava que a Bíblia pudesse conter mitos, pois afirmá-lo suporia pensar que ela teria recorrido a algo que não é verdadeiro mas falso. Essa negação assentava também na definição inadequada que se dava de mito: “Os mitos eram considerados histórias imorais e pagãs sobre deuses e não tinham lugar no estudo da Bíblia”¹⁷. Por isso, não admira muito que no fim do séc. XX alguns exegetas ainda partilhem essa concepção: “Os mitos são narrações que se interessam pelo mundo dos deuses. Embora os povos vizinhos tenham produzido muitos, no Antigo Testamento não se encontram mitos, mas só motivos míticos (exemplo: Sl 104,6-9; Is 14,12-15)”¹⁸.

Este entendimento pejorativo do *mito* permaneceu até aos nossos dias no uso popular, a tal ponto que o elogio do mito hoje ainda corre o risco de ser mal

Brace Janovich, Publishers; San Diego – New York – London 1990) [citamos pela versão espanhola: *Poderosas palabras. La Biblia y nuestras metáforas* (Ensayo; Muchnik; Barcelona 1996) 59.64].

¹⁵ Cf. B.F. BATTO, *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition* (Westminster-John Knox Press; Louisville, Kentucky 1992) 4-14.

¹⁶ Em 1912 o biblista de referência que foi M.-J. Lagrange explicava ao mestre Geral da Ordem, perante a censura das autoridades romanas à sua exegese crítica: “recusei expressamente dar o nome de mito a qualquer parte da Bíblia”: referido pelo seu biógrafo B. MONTAGNES, *Le père Lagrange (1855-1938). L'exégèse catholique dans la crise moderniste* (Cerf; Paris 1995) 151.

¹⁷ Cf. J.W. ROGERSON, “Myth”, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R.J. COGGINS-J.L. HOULDEN) (SCM Press-Trinity Press International; London – Philadelphia 1990) 479-482.

¹⁸ P. GUILLEMETTE-M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici* (Studi e ricerche bibliche; Borla; Roma 1990) 273. Esta opinião é partilhada por P. GIBERT, em *Mythes et légendes dans la Bible* (Croire aujourd'hui 15; Le Sénevé; Paris 1972) 33.35 e em *Croire aujourd'hui au péché originel?* (Croire aujourd'hui 13; Éditions du Sénevé; Paris 1971) 35-44 (ele cita a seu favor P. GRELOT, *Réflexions sur le problème du péché originel* [Casterman, 1968]). Em consonância com esta posição está também J. BRIEND, ao tentar identificar literariamente Gn 1-11: em “La Bible et les cosmogonies de l'Orient ancien”, *Le monde de la Bible* (textes présentés par A. LEMAIRE) (Folio/Histoire; Gallimard; Paris 1998) 97-98. A. LÄPPLE define o género literário do “nascimento de Eva da costela de Adão” como “uma parábola”: *Mensagem bíblica para o nosso tempo* (Paulistas; Lisboa 1968 [original alemão: Don Bosco Verlag; München 1964]) 69-82. Entre os que resistem a ver mitos na Bíblia, está o professor de exegese do Antigo Testamento na Faculdade de Teologia da Universidade Católica de Lovaina, A. WÉNIN: “Entre as literaturas conhecidas do antigo Próximo Oriente, a Bíblia é singular pela ausência nela do mito em sentido próprio. Não que ela tenha apagado todos os vestígios de mito. Trata-se antes de perceber que a fé monoteísta, que ao longo do exílio e sobretudo depois presidiu à redacção da maior parte dos textos e dos livros, não tinha afinidade com este género literário”: em “La serpiente y la mujer, o el proceso del mal según Génesis 2-3”, *Concilium* 304 (Febrero 2004) 47.

entendido. Nos meios científicos, porém, a concepção negativa de *mito* foi ultrapassada. Embora ainda não convenham totalmente sobre certos aspectos da sua natureza, os especialistas têm feito cair, quanto ao essencial, todas as reservas relativas ao mito. Numerosos trabalhos, como os de Friedrich Schelling, Gaston Bachelard, E. Cassirer (1874-1945)¹⁹, R. Pettazzoni (1883-1959)²⁰, C. G. Jung (1875-1961)²¹, Roger Caillois²², Mircea Eliade²³, Claude Lévi-Strauss²⁴, Georges Dumézil²⁵, Georges Gusdorf²⁶, Paul Ricoeur²⁷, G. Durand²⁸ e L. Duch²⁹, entre outros, redescobriram o valor do pensamento simbólico e resgataram as grandes virtualidades do mito como meio de expressão, desentranhando o seu significado para a compreensão da natureza humana e mostrando a sua lógica, estrutura e leis de significação, como expressão autêntica de um estado concreto da consciência humana. O mito é uma forma de comunicação, a tomar muito a sério.

Como consequência desta avaliação altamente positiva do mito, também está a mudar, timidamente, a opinião face à presença do mito na Bíblia. Esta mudança é assim resumida por um exegeta:

Este livro trata do mito e da composição mítica [*myth and mythmaking*] na Bíblia.

Há poucos anos este livro teria sido impensável. Judeus e cristãos consideravam o mito

¹⁹ Por exemplo, em *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig-Berlin 1922). Enfatiza a relação do mito com a intuição humana e com a experiência imediata. Para ele, a experiência mítica é mais intensiva e criativa do que extensiva; e o mito é um valor positivo na criação humana.

²⁰ Sobre o mito (do ponto de vista da história das religiões) deu um importante contributo em “Verità del mito”, *Studi e materiali per la storia delle religioni* 21 (1947-1948) 104-116. Teve o mérito de sublinhar a seriedade dos mitos e o seu carácter sagrado para os povos.

²¹ Valoriza positivamente o mito como linguagem da alma (do ponto de vista da psicanálise). Segundo ele, o mito não descreve objectivamente os fenómenos; usa-os como símbolos para exprimir outra coisa.

²² Em *O homem e o sagrado* (Perspectivas do homem 10; Edições 70; Lisboa 1979); e *O mito e o homem* (Perspectivas do homem 12; Edições 70; Lisboa 1980).

²³ Por exemplo, em *O mito do eterno retorno* (Perspectivas do homem 5; Edições 70; Lisboa 1978); em *Mythes, rêves et mystères* (Idées; Gallimard; Paris 1957); ou em *Aspects du mythe* (Idées; Gallimard; Paris 1963).

²⁴ Em *Mito e significado* (Perspectivas do homem 8; Edições 70; Lisboa 1981).

²⁵ Dedicou-se particularmente a determinar o esquema de estrutura da civilização indo-europeia: por exemplo, *L'héritage indo-européen à Rome* (nrf; Gallimard; Paris 1949). Ver a sua obra *Mythe et épopée*, 3 volumes (Bibliothèque des sciences humaines; nrf; Gallimard; Paris 1968-1973).

²⁶ Por exemplo, em *Mythe et métaphysique* (Champs; Flammarion; Paris 1984).

²⁷ Por exemplo, em *Philosophie de la volonté* II. *Finitude et culpabilité*. Comprenant deux textes: *L'homme faillible, La symbolique du mal* (Aubier, Montaigne; Paris 1960 e 1988).

²⁸ Em *La foi du cordonnier* (Denoël; Paris 1984); em *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (Taurus; Madrid 1982); e em *L'imagination symbolique* (Paris 1976³) [tradução espanhola: *La imaginación simbólica* (Ammorrtortu; Buenos Aires 1971)].

²⁹ *Ciencia de la religión y mito*. Estudios sobre la interpretación del mito (Montserrat 1974). E agora, sobretudo, *Mito, interpretación y cultura* (Herder; Barcelona 1998).

como a antítese da religião revelada. O mito era o produto de religião pagã; era falsa crença. Logo, por definição o mito não podia existir dentro da palavra de Deus revelada na Bíblia. Porém, nas duas últimas décadas as atitudes começaram a mudar. Desde cerca de 1970 o mito começou a tornar-se gradualmente reconhecido como um meio teológico importante na tradição bíblica. Ainda não há muitos anos era lugar comum pretender que «a história é o principal meio de revelação». Porém, as narrativas bíblicas não são tão históricas como se assumia outrora. Estudos recentes puseram a ênfase no carácter literário das narrativas bíblicas. Ao mesmo tempo, os estudiosos adquiriram um novo apreço pelos antigos géneros literários em que escreveram os autores bíblicos. O mito é um desses géneros, embora a sua centralidade na tradição bíblica ainda não tenha sido suficientemente reconhecida³⁰.

Esta nova atitude não obedece à moda de uma vaga intelectual. Justifica-se e está solidamente fundamentada. Graças ao estudo aturado das civilizações pré-clássicas do antigo Próximo Oriente e à medida que se foram encontrando mitos de origem nas literaturas do Egipto, da Babilónia e de Canaan, os ocidentais começaram a aperceber-se da presença de mitos também na Bíblia³¹. E, paulatinamente, foram redescobrimo a força significativa dos mitos que lá estão. Até reviram os seus preconceitos sobre o mito e as suas imagens, material favorito e essencial para a composição de mitos. As imagens literárias ajudaram a entender e a corrigir o conceito de *mito*; e os mitos ajudaram a reavaliar certos considerandos sobre a imagem literária e a indemnizá-la dos danos causados pelos excessos do racionalismo.

A lenta reavaliação da riqueza teológica do mito suscitou em exegetas de certas áreas bíblicas uma exemplar caminhada na descoberta cada vez mais entusiasta da sua presença na Bíblia. Luís Alonso Schökel, o exegeta jesuíta que tanto contribuiu para o gigantesco desenvolvimento dos estudos bíblicos espanhóis e para excelentes produções na área, em 1962 só via em Gn 2-3 “motivos sapienciais e de aliança”, em todo o caso, com algum motivo mítico³². Vinte e cinco anos depois, o sábio professor de Ciências Bíblicas no Pontifício Instituto Bíblico de Roma já conseguia ver aí um autêntico mito:

³⁰ B.F. BATTO, *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition* (Westminster – John Knox Press; Louisville, Kentucky 1992) 1.

³¹ Cf. A. LANGUE et alii, *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt*. Festschrift H.-P. Müller (W. de Gruyter; Berlin 1999).

³² “Motivos sapienciales e de alianza en Gn 2-3”, *Biblica* 43 (1962) 295-316.

Quando fiz os meus estudos de Sagrada Escritura, ainda se combatiam as últimas batalhas da guerra pelos «géneros literários». A minha preocupação era mais radical: não ia na linha do substantivo plural «géneros», mas na linha do adjectivo «literário». Tomemos o Antigo Testamento como literatura, a sério, e muitas coisas se nos darão por acréscimo. Não busquemos nos seus relatos realismo a todo o custo, escutemos a sua verdade. O estudo dos gregos tinha-me ensinado a tomar a sério os aspectos literários... O tema central dessa literatura era o homem: na sua têmpera heróica, na sua dimensão trágica, na sua exaltação ou efusão lírica, na fabulação fantástica. Vindo eu da Grécia, não me assustava chamar «mitos» aos relatos do Paraíso, de Caim e Abel, do dilúvio, da torre de Babel... *Era conferir-lhes grandeza e importância ou reconhecer-lha*³³. O uso da palavra *mito*

nos estudos bíblicos pode ser defendido em dois campos. O antigo Israel assemelhava-se a outras nações na posse de narrativas sagradas, que se podem compreender melhor pelo estudo comparativo da mitologia. Em segundo lugar, porque os mitos nascem não na lógica mas em intuições de transcendência, têm valor para tradições que procuram descrever a acção do além no aquém. Contudo, a palavra «mito» deve ser um servo e não um senhor. Percebido isto, a interpretação bíblica não tem nada a temer e tem muito a ganhar da sua aplicação ao texto da Bíblia³⁴.

A apreciação dos mitos de origem, a nossa boa relação com eles, está de volta³⁵. E cresce a percepção, cada vez mais descontraída e libertadora, da sua função reveladora na Bíblia³⁵. Isso é que é preciso, definitivamente: entender bem os mitos, resgatando-os das conotações pesadamente negativas e da difamação a que os sujeitou a história, mas também descobrindo a sua rica espiritualidade. A sua reabilitação, além de outras vantagens para a cultura humana, traz proveito para a exegese de Gn 1-11, contribuindo para uma compreensão mais rica dos conteúdos teológicos desses textos. É mesmo previsível que inte-

³³ L. ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la Palabra*. II. Interpretación literaria de textos bíblicos (Academia cristiana 38; Cristiandad; Madrid 1987) 467. Sublinhado nosso.

³⁴ J.W. ROGERSON, "Myth", *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R.J. COGGINS-J.L. HOULDEN) (SCM Press – Trinity Press International; London-Philadelphia 1990) 482.

³⁵ Cf. J.M. MARDONES, *El retorno del mito*. La racionalidad mito-simbólica (Col. Hermeneia; Ed. Síntesis; Madrid 2000). Veja a edição portuguesa: *O retorno do mito*. A racionalidade mito-simbólica (Almedina; Coimbra 2005) 6.163-190.

³⁶ Cf. J. MARTÍN VELASCO, "El mito y sus interpretaciones", *Revelación y pensar mítico*. XXVII Semana Bíblica Española (CSIC; Madrid 1970) 5-43.

resse à Teologia dogmática, particularmente à Protologia e à Antropologia teológica, campo privilegiado da investigação teológica da colega na Faculdade de Teologia da Universidade Católica, a Professora Maria Manuela Dias de Carvalho. É com amizade que lhe prestamos homenagem por meio deste nosso despretensioso estudo.

Apontando para a significação do mito, concentraremos a atenção particularmente no *mito de origem*, o género literário que está presente em Gn 1-11 e no contexto ilustrativo que é o das literaturas circundantes.

2. A força significativa dos mitos de origem

Dada a incomensurável riqueza expressiva do mito, tentaremos despregar os segredos dos seus conteúdos em vários pontos.

2.1. Uma noção de mito

A palavra e a realidade *mito* podem assumir várias acepções, devido aos múltiplos sentidos que foram cobrindo ao longo da história da cultura; englobam uma vasta gama de aspectos, níveis, formas, abrangências. Enquanto forma de expressão, «mito» é um termo polivalente. É um fenómeno humano universal. Mas é multifacetado. Tem muitas funções na sociedade e pode ser abordado de vários pontos de vista: sociológico, etnológico, psicológico, fenomenológico, linguístico, literário, religioso, antropológico³⁷, etc. Porque tem essencialmente a ver com a vida, a sua natureza complexa responde à inevitável complexidade e ambiguidade do ser humano. É um reflexo global e enciclopédico dos diversos problemas e facetas da vida real.

Então, o «mito» é abrangente em significados: história anónima e verdadeira, texto fundador de uma literatura, reservatório de imagens a que se recorre para pôr as grandes questões da vida e da sociedade, narrativa colocada fora e antes do tempo, museu dos arquétipos do imaginário, etc. Já em Platão a palavra grega *mythos* cobre realidades tão diversas como fabulação, fábula, alegoria, parábola ou narrativas religiosas fundadoras. No uso linguístico homérico signifi-

³⁷ Sob este ponto de vista, veja J. MIRANDA, *Caminos de peregrinos*. Antropología de los ritos y mitos de la religiosidad popular (Espiritualidad y desarrollo humano 5; Editorial S. Teresa; México 2006) 305-313.

cava «discurso», «notificação», «dar a conhecer uma notícia». E nada indica que esse discurso fosse pouco fiável ou que fosse mentira ou pura invenção³⁸.

A separação do imaginário mítico das suas imitações ou falsificações impõe-se com a mesma necessidade e urgência com que se deve distinguir entre imagens simbólicas e sistemas de sinais/signos³⁹. O mito diferencia-se em primeiro lugar de mosaicos casuais de imagens ou símbolos, na medida em que assenta a sua estrutura num esquema arquetípico. Desenrola uma verdadeira cadeia de imagens com sequências temporais, personagens, acontecimentos, acção, segundo uma lógica interna que lhe confere precisamente a dimensão duma história, duma intriga, duma dramatização⁴⁰.

Aqui assumimos a validade do mito como integrante de experiência e entendemo-lo em geral como uma *narrativa* que incorpora símbolos fundamentais, constitutivos de existência humana e arquétipos da mesma⁴¹. Sem negar a validade de outras abordagens do mito, sublinhamos os seus aspectos literários, imagéticos e imaginativos, antropológicos e religiosos, tal como se encontra em Gn 1-11 e nos seus congéneres relatos mesopotâmicos.

O mito como relato tem uma jurisdição própria e um campo favorito: é o tempo das origens, que escapa radicalmente à experiência sensível e ao raciocí-

³⁸ Cf. H.-G. GADAMER, *Mito y razón* (Paidós Studio 126; Paidós; Barcelona 1997) 25, onde realça: “Só séculos depois, no decorrer do Iluminismo grego, o vocabulário épico de *mythos* e *mythein* cai em desuso e é suplantado pelo campo semântico de *logos* e *legein*. Mas precisamente assim estabelece-se o perfil que cunha o conceito de mito e faz ressaltar o *mythos* como um género particular de discurso face ao *logos*, face ao discurso explicativo e demonstrativo”.

³⁹ Sobre a necessidade desta distinção, cf. M. LURKER, *El mensaje de los símbolos: Mitos, culturas y religion* (Herder; Barcelona 2000) 19-27; L. BENOIST, *Signos, símbolos e mitos* (Perspectivas do homem 48; Edições 70; Lisboa 1999) 13-86.

⁴⁰ Em certos casos, pode-se mesmo encontrar a mesma forma entre a intenção narrativa do mito e o relato de acontecimentos reais reconstituído pelo historiador, prova de que existe uma mesma lógica ficcional ou uma mesma ficção lógica. Todavia, o recíproco não é tão evidente: não é qualquer história real ou imaginada que se eleva à categoria do mito: a história mítica não assume o cenário linear, logo, o encadeamento e a sucessão das causas e dos efeitos, duma história vivida empiricamente. Na lógica do mito as mesmas causas não desaguardam sempre nos mesmos efeitos. Resta, pois, lamentar a falta de léxico preciso que distinga entre os diferentes géneros de narrativa abrangida pela linguagem figurativa, a que se costuma chamar «mito» e que cobre composições narrativas tão variadas como o mito de origem propriamente dito (que usa seres divinos como personagens), lendas populares, intrigas de romances, etc. Cf. J.-J. WUNENBURGER, *La vie des images* (Presses universitaires de Strasbourg 1995) 27-48; IDEM, *Philosophie des images* (Thémis Philosophie; Presses Universitaires de France; Paris 1997) 241-245.

⁴¹ Deixamos aqui a opinião de N. FRYE: “Um mito é um relato (*mythos*), que normalmente trata dos actos dos deuses..., também normalmente referido a um passado remoto. Ao ser um relato, é potencialmente literário e tem a mesma forma que outros tipos de relato, como os contos populares e as lendas, menos preocupadas por seres divinos convencionais. À medida que se desenvolve a categoria que chamamos literatura, estes ‘relatos-tipo’ fundem-se e os mitos tradicionais passam a formar parte das ficções de novelas, romances e epopeias, além de entrarem, de forma episódica, na poesia lírica”: *Words with Power. Being a Second Study of “The Bible and Literature”* (Harcourt Brace Janovich, Publishers; San Diego – New York – London 1990) [citamos pela versão espanhola: *Poderosas palabras. La Biblia y nuestras metáforas* (Ensayo; Muchnik; Barcelona 1996) 55.63; sobre a passagem do *mythos* ao *logos*, cf. especialmente pp. 66-71].

nio dedutivo. Enquanto tal, pode chamar-se *mito de origem*. Narra em forma de *história* as origens do mundo e do ser humano e de tudo o que este não pode compreender imediatamente pela sua experiência e inteligência. Relata acontecimentos originários que têm como protagonistas sujeitos prototípicos e projectam no «tempo primordial» arquétipos praticamente universais de realidades terrestres e do agir do homem, em vista de as «explicar». Esses arquétipos constituem uma primeira expressão de aspectos fundamentais da existência, como a sua condição finita, a sua natureza mortal, o seu carácter sexuado, etc.; e estão na base de instituições humanas, como o matrimónio, a realeza, a família, a procura da felicidade, o êxito ou o fracasso nas empresas humanas, o exercício de actividades curativas e de costumes alimentícios, a caça e a pesca, as técnicas da agricultura... Para abordar questões desta envergadura, constrói um relato.

Os mitos de origem intentam compreender a complexidade de fenómenos, acontecimentos e realidades humanas e mundanas que fogem ao controlo e ao conhecimento do ser humano ou transcendem a sua experiência sensível⁴². Ao mesmo tempo, visam dar-lhes sentido, contando as suas origens e atribuindo-as à acção criadora de uma divindade – do Deus único, no caso dos mitos de origem bíblicos – “no princípio” de tudo o que existe. São, portanto, relatos etiológicos, que «explicam» o actual remontando ao original⁴³. São o esforço da imaginação por responder a questões importantes que a humanidade se põe. Não é que pretendam conhecer o incognoscível; mais rigorosamente pretendem exprimir aquilo que é inexprimível por outro género literário.

São concepções do imaginário humano essencialmente *religiosas*, autênticos actos de fé: com uma intuição religiosa, os mitógrafos, verdadeiros contemplativos, vêem Deus em todas as coisas e apreendem todas as coisas à luz de Deus, até porque o pensamento mítico é inseparável do religioso e de textos religiosos⁴⁴: o homem do tempo de composição de mitos, medida e ponto de re-

⁴² Cf. F. DÍEZ DE VELASCO-M. MARTÍNEZ-A. TEJERA (eds.), *Mito y realidad* (Madrid 1997).

⁴³ Não se trata de dar uma explicação racional e científica por meio de causas objectiváveis, mas de interpretar, compreender, justificar, ‘dizer’ a visão e o sentido humano e religioso das coisas pela fé. Por isso, pomos entre aspas a «explicação» que o mito quer dar. F. GRAF descreve assim as características do mito no mundo greco-romano: “A importância do mito assenta na sua função explicativa (etiológica) e normativa: o mito torna inteligível a ordem física, política e social para o grupo a que pertence; define a posição do ser humano em relação ao mundo e aos deuses; regula o comportamento religioso e social. Faz isso contando como a ordem actual veio à existência outrora”: “Myth and Mythology”, *The Anchor Bible Dictionary*, IV (ed. D.N. FREEDMAN) (Doubleday; New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992) 961.

⁴⁴ Cf. W. RÖLLIG, “Aspekte altorientalischer Religion”, *Die grossen Religionen des Alten Orients und der Antike* (hrg. E. BRUNNER-TRAUT) (Kohlhammer; Stuttgart-Berlin-Köln 1992) 47-67.

ferência de tudo o que se conhecia, se fazia e sucedia, foi um *homo religiosus*⁴⁵. O mito foi uma forma de o ser humano alcançar verdades religiosas⁴⁶.

Enquanto usa abundantemente o símbolo, o mito é uma verdadeira intuição⁴⁷. “O que provoca o mito não é, nem a imaginação pura nem o intelecto puro, mas uma faculdade de intuição que tem as suas raízes nos estratos mais profundos da alma, uma faculdade intuitiva das realidades invisíveis, transcendentes”⁴⁸. Esta intuição do mitógrafo, dizendo respeito a uma verdade plural, é unitária. E está expressa de forma abrangente pela narrativa integral. O sentido é captado e expresso numa intuição unitária, como se todos os elementos literários estivessem dentro duma bola de cristal, em que, mesmo olhando momentaneamente para um, se estão a ver simultaneamente todos os outros. Por exemplo, no mito bíblico do casal primordial em Gn 2-3, ao olhar para “a árvore da vida” tem que se atender à sua relação estreita com “a árvore do conhecimento do bem e do mal” e com o tema da transgressão, que tem como consequência as outras penas da vida e a morte do homem e da mulher, etc.

A compreensão por meio do mito é uma re-ligação que nos remete para uma totalidade harmónica de significações e referências. Da mesma maneira que, na linguagem, a verdadeira língua só acontece quando a inteligência apreende o sentido no sistema de relações subjacente aos sons individuais, às palavras e às frases, assim também o mito é um fenómeno relacional. Os elementos do mito (terra estéril, um pomar verdejante e fértil, uma árvore, um fruto, um homem e uma mulher, uma serpente, a nudez humana, etc.) são insignificantes em si; só adquirem sentido quando é compreendida a sua relação com outros elementos dentro dum determinado contexto social ou literário. No mito, uma experiência dá-se-nos de modo integrante: a revelação do seu sentido é indissociável de factos, figuras, personagens, realidades e da sua interligação dentro da própria narração.

Por isso, o mito exige que compreendamos cada um dos elementos literários em função e em relação a todos os outros. Aspectos do seu sentido podem

⁴⁵ Cf. J.M. BLAZQUEZ, *Imagen y mito*. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas (Cristiandad; Madrid 1977) 11 e passim.

⁴⁶ Cf. E. ASCALONE, *Mesopotamien*. Sumerer, Assyrer und Babylonier (Parthas; Berlin 2005) 133-183; B. HROUDA, *Mesopotamien*. Die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris (Wissen 2030; C.H. Beck; München 2005) 101-108.

⁴⁷ Sobre o íntimo significado do símbolo e a sua relação com o mito, pode ler-se com proveito M. LURKER, *El mensaje de los símbolos*: Mitos, culturas y religion (Herder; Barcelona 2000) 19-27, 43-76, onde se afirma que não há “nenhuma religião sem símbolos”.

⁴⁸ J. HENNINGER, “Mythe”, *Dictionnaire de la Bible. Supplément VI* (dir. L. PIROT-A. ROBERT-H. CAZELLES) (Letouzey et Ané; Paris 1960) 245; cf. col. 225-268.

ser apanhados e expressos em várias formas conceptuais lógicas ou científicas. Mas todos sabemos como essas expressões ficam empobrecidas. É a narração inteira, entendida como um todo, que exprime a intuição que os leitores acharam vivificadora. O sentido não reside nem é comunicado nesta ou naquela palavra ou frase, mas no mito inteiro enquanto narrativa, como diz J. Ortega y Gasset com a sua habitual beleza literária: “A cada campo pragmático corresponde um campo linguístico, uma galáxia ou via láctea de palavras, as quais dizem algo sobre qualquer grande assunto humano. Dentro desta galáxia, elas estão intimamente ligadas e as suas significações são influenciadas umas pelas outras, de maneira que o sentido mais importante se encontra, por assim dizer, difundido no conjunto”⁴⁹.

Essa intuição unitária do mitógrafo desenrola-se numa narração portadora de significações figuradas, em que o jogo entre o expresso e o não expresso da narração (por oposição à clareza conceptual) é que constitui a chave do sentido imanente ao mito. Este depende dum jogo de imagens simbólicas que se enrolam ou desenrolam na narração. Sob um determinado aspecto, o mito é sentido e vivido antes de ser formulado por escrito. É a palavra, a figura, o gesto que circunscreve o acontecimento ao coração do ser humano, antes de ser relato fixado. Alguns conceitos precedem a intuição. Mas o salto final, o *héureka*, não é uma dedução lógica, ao menos, conscientemente. É uma visão unitária da totalidade, que depois pode ser esmiuçada em conceitos, por necessidade de compreensão, de análise e de comunicação. Da capacidade de expressão verbal do autor depende a reprodução da sua intuição originária na mente dos seus leitores. Os grandes mitógrafos – como os grandes poetas e artistas – conseguem fazê-lo com poucos traços. E os leitores, por sua vez, apanham os elementos da narração mítica, a sua lógica narrativa, as suas omissões e contrastes, até acontecer uma compreensão que permite partilhar a intuição unitária do mito. Este, uma vez publicado, torna-se afirmação da existência humana no mundo; por isso, o leitor tende a gostar dele, por se rever na descrição que ele faz.

Registe-se ainda que, vista por outro lado, a experiência produzida no mitógrafo se pode considerar gerada no próprio mito. Este não é somente um veículo concebido para transportar uma experiência já tida: começa por ser o contexto em que a experiência é tida, apesar de transcender a imediateza da ex-

⁴⁹ Coloquio de Darmstadt, IX, 643; citado por V. VIDE, *Los lenguajes de Dios*. Pragmática lingüística y teología (Teología 31; Universidad de Deusto; Bilbao 1999) 91.

periência. O relato mítico torna-se, pois, mediação imaginária narrativa. Mas não é simples divertimento estético, nem mero produto da fantasia ou exercício de pirotecnia fantástica, nem se abandona simplesmente à fabulação gratuita e fictícia, nem é o reino da arbitrariedade ou da gratuidade, nem – deste ponto de vista – do sonho. Nem se situa fora do real, pois apresenta-se como forma expressiva que parte do real e se estabelece no real.

2.2. Mito e discurso abstracto

A verdade pode exprimir-se de várias formas e em vários campos de linguagem: científico, historiográfico, poético, religioso... O mito, que serve de veículo à verdade religiosa, aborda as realidades de modo diferente de como o faz o discurso lógico, analítico, tanto o da filosofia como o da ciência.

No âmbito do *pensamento lógico*, as premissas do raciocínio e as leis da natureza das coisas, deduzidas da investigação experimental, procedem com lógica estrita. O discurso lógico ajusta-se, ao menos aparentemente, a leis fixas e inalteráveis; usa a linguagem precisa, descritiva, científica, conceptual, que se esgota no conceito formulado racionalmente.

O *pensamento mítico* aborda temas e questões que escapam à inflexibilidade das leis mencionadas e usa a linguagem figurativa, conotativa, representativa, que é polivalente e, logo, falaz para o leitor não iniciado, pois o mito descreve as origens de realidades de uma forma que metaforicamente (e para a fé) é verdadeira e significativa, mas, tomada à letra (e para uma análise científica), é falsa: a relação estabelecida entre as frases e as realidades não está baseada numa correspondência factual e exacta⁵⁰. Uma afirmação pode ser verdadeira num domínio da linguagem e não o ser noutra⁵¹. O pensamento mítico mantém a tensão entre o objecto de fé e o veículo que atribui significado ao divino; entendido dentro do seu registo literário, é verdadeiro e significativo. Quem fizer do significado e do veículo um só, num entendimento à letra, transforma a analogia em identidade, a metáfora perde o seu dinamismo e morre.

O mito é a expressão metafórica ou simbólica e aproximada duma verdade que não pode ser percebida na sua totalidade pela mente humana, mas só intuída

⁵⁰ Cf. L.G. PERDUE, *Wisdom in Revolt*. Metaphorical Theology in the Book of Job (JSOTSS 112; Sheffield 1991) 22-31.

⁵¹ Por exemplo, a narrativa de Génesis 6,13-14, ao contar que “Deus disse a Noé: faz uma arca de madeiras resinosas”, é verdadeira dentro do mito de origem, mas não o é em termos de historiografia científica. Não se pode comprovar, nem por via documental nem por via testemunhal, que Deus tenha dito isso a uma personagem histórica, chamada Noé.

vagamente, sem alcançar nunca uma expressão adequada e absoluta; por isso, essa expressão permanece aberta e inesgotável. Está convencido de que a verdade é muito mais profunda do que aquilo que a linguagem pode exprimir. E põe os seus recursos ao serviço de tal verdade. O seu fim é a verdade, não a falsidade. Se houve críticos que acharam o mito defeituoso e rejeitável, foi por tê-lo medido com o padrão do pensamento lógico, essencialista. Mas isto é fazer-lhe uma injustiça, catalogando-o em categorias que lhe são alheias⁵².

Enquanto a razão lógica procura explicar filosófica ou cientificamente as realidades da vida humana – mundo, sofrimento, mal, amor, morte – a fé, mediante imagens articuladas dentro do mito de origem «imaginado», interpreta-as e aprofunda o seu sentido humano e religioso. No mito, a verdade da vida só é possuída e dada como incarnada: está incorporada nas cores e nas imagens da narração. A elementar afirmação de um sorriso ou de um grito de gozo ou de dor pode ser compreendida e descrita. Mas não pode ser plenamente articulada em conceitos, nem perfeitamente expressa por outro meio que não seja o rosto ou a voz humanos. De forma análoga, o mitógrafo junta imagens numa narrativa, jogando com elas até finalmente exprimirem o que ele apreendeu na intuição silenciosa de que falávamos acima.

Reconhecer profundidade ao mito implica abandonar o pressuposto, não provado, de que só existe uma fonte fundamental das nossas representações (a experiência sensorial ou o conceito). Com efeito, podemos distinguir no espírito humano, no plano mais genérico possível, duas vias de expressão ou de captação do sentido: uma, *simbólica*, em que os conteúdos são inseparáveis duma representação espaço-temporal e por imagens; outra, *abstracta*, «digital», que isola a informação de todas as coordenadas concretas de espaço e de tempo e tende a abster-se de imagens ópticas ou verbais. Assim, o mito, que tem no símbolo a linguagem favorita⁵³, constitui, não uma etapa preliminar, infantil, da inteligência, antes de o espírito se elevar para a discursividade abstracta, mas uma via alternativa a esta, irredutível a qualquer outra. O mito assenta na convicção de que as realidades transcendentais da fé e o mais profundo sentido humano das coisas podem unicamente ser expressas por meio de representações simbólicas, geradas a partir de dados da experiência, e não se podem traduzir e

⁵² Cf. R. SCHOLES-R. KELLOGG, *The Nature of Narrative* (Oxford University Press; New York 1966) 218-221.

⁵³ Cf. J. GOETZ, "Symbole et Mythe", *Gregorianum* 61 (1980) 449-460; J. WAARDENBURG, "Symbolic Aspects of Myth", *Myth, Symbol, and Reality* (ed. A.M. OLSON) (Notre Dame, Indiana - London 1980) 41-68.

comunicar numa linguagem essencialista, pela razão analítica e abstracta⁵⁴. O pensamento mítico, para superar as inquietantes turbulências e as dimensões do universo que escapam ao raciocínio e às ciências, constrói uma representação tangível deste universo, uma história que quer ser o sentido dele.

O que preside aos mitos de origem não é a reflexão abstracta, mas a vida em toda a sua complexidade, nas suas contrariedades e contradições, na sua beleza e dureza⁵⁵. O pensamento em acto no mito, em lugar de perceber as verdades na sua natureza despersonalizada ou por meio da abstracção, personifica-as e dramatiza-as em imagens, através de acontecimentos concretos que são oferecidos *como uma história*. Em lugar de conceber um conteúdo ou uma realidade em abstracto, desenrola-o e *representa-o* na temporalidade de uma *história com sentido*. Traduz causas, efeitos e ideias abstractas em eventos e personagens. À terceira pessoa do discurso abstracto na sua objectividade, o mito opõe a segunda e a primeira pessoas. Em vez da questão sobre a essência e a substância (“o que é?”), apresenta uma pessoa que configura concretamente o sentido (respondendo à questão “quem é?”).

Esta «teatralização» ou «dramatização» do pensamento intervém no interior de situações intelectivas precisas, isto é, quando a essência de certas realidades, como o destino da pessoa ou a origem da mesma e do mundo, não pode ser definida nem dela se pode ter conhecimento sensível directo. Segundo a maneira de pensar oriental, a essência de uma realidade e de uma pessoa exprime-se em categorias de origem, como ilustração ou como dimensão mais profunda. A pessoa *diz-se* num encontro com a sua origem.

As representações *simbólicas* na narração imagética do mito não são formas degradadas ou expressão segunda (mediata) do pensamento *abstracto*. Ao contrário, são actividade primeira da inteligência, de pleno direito, como verdadeiras formas de pensar o sentido *simbólico* imanente e transcendente das coisas. “O mito corresponde a uma forma de conhecer, tão conatural ao homem e tão legítima como a racional ou científica e não menos válida, embora tanto uma como a outra estejam sujeitas à possibilidade de errar... Já Platão conhecia

⁵⁴ Cf. P. BARTHEL, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique* (Brill; Leiden 1963).

⁵⁵ Cf. G. ROUX, *La mésopotamie* (Points: Histoire 192; Seuil; Paris 1995) 109-147 ; J. BOTTÉRO, *La plus vieille religion*. En Mésopotamie (Folio: Histoire 82; Gallimard; Paris 1998) 162-225; J. BOTTÉRO-C. HERRENSCHMIDT-J.-P. VERNANT, *L'orient ancien et nous* (Pluriel 855; Albin Michel-Hachette; Paris 1998) 53-91 (onde Bottéro fala da “compreensão do mundo” por meio de mitos e de uma “religião razoável”, na Mesopotâmia) e 191-208 (onde Vernant, com o título “mitos e razões” mostra como a razão positiva dos gregos não se constituiu a partir do nada, mas a partir dos mitos de origem herdados da Mesopotâmia).

como meios de autêntico conhecimento humano tanto o *mytho logein* como o *diaskopein* (olhar com atenção, examinar)⁵⁶. A imaginação narrativa tem, pois, um lugar legítimo na procura de sentido para as realidades significativas da vida, como abertura da razão para o que a ultrapassa. O ser humano possui outras faculdades além da sua razão, que, aliás, é informada pelos dados fornecidos pelos sentidos: sente mais do que aquilo que sabe e sabe mais do que aquilo que pensa.

Assim, o mito não é um conceito ou uma ideia. É uma forma expressiva de significação, por vezes perdida e reencontrada ou, pelo menos, vislumbrada; e está para o pensamento lógico como a *compreensão* para a *explicação* conceptual abstracta, como a imagem para o conceito. A *explicação*, predominante no pensamento científico, decompõe o objecto do pensamento em elementos que se podem conceptualizar. Ao contrário, a *compreensão* insere imediatamente o objecto limitado na experiência total do encontro do sujeito e do objecto, totalidade que é portadora duma inteligibilidade indivisível, superior⁵⁷. Em lugar de isolar, decompor e fragmentar o que nos é dado pela experiência para o *explicar*, a *compreensão* inclui e engloba todos os dados, fundindo-os e combinando-os.

Nessa linha, a consciência mítica é uma afirmação totalizante; não se limita aos elementos objectiváveis; ajunta-lhes o não objectivável. Talvez nenhuma conquista da técnica, nenhuma outra satisfação do pensamento e da arte consegue, como a consciência mítica, restituir ao ser humano a harmonia única com a realidade integral.

Importa insistir neste ponto. A *compreensão* por meio do mito aponta para um sentido global, unitário e profundo das coisas: vê o todo, incluindo o possível, que envolve o seu sentido oculto. No mito revela-se o núcleo de uma determinada cosmovisão. Por isso, dentro da aproximação totalizante que o mito faz às coisas, não exclui, no mesmo ambiente cultural, outras aproximações, isto é, outras versões míticas diferentes, mesmo parcialmente contraditórias, partindo de diversos pontos de vista⁵⁸. Cada mito de origem narra o “princípio”

⁵⁶ A. PACIOS, “Mito y religión”, *Anuário de filología* 6 (1980) 192-195.

⁵⁷ A realidade que o mito quer descobrir é a realidade total, a essência da realidade perceptível na existência: cf. A. GONZÁLEZ NUÑEZ, “Mito, historia e historia sagrada”, *Revelación y pensar mítico*. XXVII Semana Bíblica Española 1967 (CSIC; Madrid 1970) 64-65.

⁵⁸ Por exemplo, Gn 1,26-27 conta que “o ser humano” foi criado por Deus conjuntamente e simultaneamente, homem e mulher, ao fim da criação de todos os outros seres: “macho e fêmea os criou”. Mas Gn 2,7.18-24 conta que, antes de mais nada, Deus “plasmou o homem” e só num segundo momento, em articulação com a criação dos animais, “do lado que tinha tomado do homem construiu a mulher e conduziu-a ao homem”.

de tudo de modo diferente do de outros mitos. Convencido como está de que a verdade que aborda não pode ser agarrada adequadamente por um lado só, deixa perceber que cada realidade pode ser vista de várias perspectivas e que a sua riqueza não se esgota numa única manifestação, mas se desdobra em imagens pluriformes⁵⁹. Mas todos os mitos de origem, nas suas divergências, mostram tendência a integrar-se numa visão comum e coerente: «explicar» o mesmo mundo (embora dele cada mito explique coisas concretas diferentes) e sempre como dependente da causalidade sobrenatural que é a divindade criadora. As múltiplas combinações de temas em relações múltiplas, diacrónicas e sincrónicas, e a sua diversificada aplicação a tantos aspectos da vida dão a impressão da riqueza de sentido e do realismo dos mitos que as descrevem, mas também da riqueza da imaginação que os reelaborava continuamente⁶⁰.

Os relatos míticos são, pois, modos de aprofundar o sentido das coisas onde a argumentação conceptual manifesta limites, impasses ou aporias diante das quais fracassa o discurso dialéctico, feito por análise e síntese. O filósofo moderno, para *explicar* e conhecer, tende a distinguir, a desenrolar, a desdobrar, a separar, a dissociar; o mito, para *compreender*, tende a integrar e a unir, operando uma totalização que excede o objecto de compreensão, relacionando-o com o transcendente e absorvendo-o numa totalidade que reúne o realizado e o virtual, o visível e o invisível, o fenoménico e o meta-empírico.

O mito é particularmente fecundo para dar mais sentido a tudo o que não é inteiramente redutível ao visível (a vida e a morte humanas, o nascimento, o sonho, o amor, o sofrimento, a afectividade, a sexualidade, etc.). No nascimento e na morte, enquanto a *explicação* racional e científica procura apontar causas objectiváveis, usando as conclusões da biologia e da física, a abordagem pela *compreensão* procura antes apreender essas realidades do ponto de vista do todo da vida, da origem primeira, dos últimos fins, por meio de mitos de origem ou de discursos escatológicos religiosos.

⁵⁹ “Les cosmogonies différaient... entre elles; elles n'en demeuraient pas moins toutes identiques, et par leur point d'arrivée (le monde à expliquer), et par leur point de départ (les dieux, cause explicative dernière)... Tous ces récits destinés à élucider les origines du Monde et de l'Homme s'étaient obligatoirement construits sur l'image que s'en faisaient leurs auteurs”: J. BOTTÉRO, “La naissance du monde en Mésopotamie”, *Le monde de la Bible* 96 (1996) 9 (cf. pp. 9-11). Idêntica postura encontra-se em J. LACARRIÈRE, “Nous ne sommes pas enfants du hasard”, *Le monde de la Bible* 96 (1996) 5-6.

⁶⁰ Cf. J. BOTTÉRO, “La naissance du monde en Mésopotamie”, *Le monde de la Bible* (textes présentés par A. LEMAIRE), (Folio/Histoire; Gallimard; Paris 1998) 89-94.

Não se podem, pois, abandonar os mitos à ligeira em favor da racionalidade, pois, paradoxalmente, sob um certo aspecto, eles são uma primeira filosofia humana⁶¹. Assim entendidos, são um modo sofisticado de pensamento – exactamente o oposto dos que entendem o mito como um modo «primitivo» de pensamento⁶². O mito não nos oferece uma visão primitiva e ingénua das coisas, mas uma concepção muito profunda das realidades que mais inquietam o homem e estruturam a sua vida. E oferece essa riqueza sem perder a frescura e a imediação comunicativas, bem como a preocupação pelo sobrenatural⁶³.

Aliás, a linguagem mítica tem uma vantagem sobre a linguagem conceptual. Por ser representativa, imagética e integrada numa história, não deixa frio o leitor: exerce impacto na sua alma, causa nele alegria⁶⁴, afecta-o com o seu conteúdo interno e impressiona-o em todas as suas fibras (razão e coração, sentimentos e afectos, psicológica e socialmente), especialmente pelo símbolo⁶⁵. Os feitos e as provas das figuras míticas enunciam os nossos feitos, as nossas provas, as nossas situações. É por isso que, ao lermos um mito, sentimos que as suas imagens e personagens não nos são estranhas mas análogas: a história contada pelo mito é um mundo que nos fala directamente, nos interpela e nos prende por dentro. O facto de crianças e adultos ainda encontrarem nos grandes mitos gregos – que são os mais conhecidos nas culturas ocidentais – um mundo profundamente evocativo não é um acidente do gosto moderno. Eles exerceram e continuam a exercer fascínio sobre o espírito humano. Mesmo que não se faça grande caso da sua atracção histórica e sentimental, os mitos agarram as emoções e, através da sua clareza e qualidade literária apurada, também a inteligência. Comandam a vida, contam o diálogo dos vivos com o *Mistério* fundamental da sua vida, que a linguagem conceptual poderá continuar a esclarecer⁶⁶.

⁶¹ Cf. H.-G. GADAMER, *Mito y razón* (Paidós Studio 126; Paidós; Barcelona 1997) 36-53.

⁶² Cf. J.W. ROGERSON, *Myth in Old Testament Interpretation* (Walter de Gruyter; Berlin – New York 1974).

⁶³ Cf. J.M. MARDONES, *O retorno do mito*. A racionalidade mito-simbólica (Almedina; Coimbra 2005) 67-91.

⁶⁴ Cf. M. LEENHARDT, *Do kamo*. La persona y el mito en el mundo melanesio (Paidós básica 92; Paidós; Barcelona 1997) 173-188.

⁶⁵ Cf. J. BLACK – A. GREEN, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia* (The British Museum Press; London 1992) 14-15.

⁶⁶ Cf. C. METTRA, “Mythes (besoin de)”, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* II (dir. Y. BONNEFOY) (Mille&unepages; Flammarion; Paris 1999) 1410-1420.

2.3. O mito, gerador de sentido para a vida

A composição mítica desenrola-se num género literário narrativo, dotado de lógica interna. É um todo sintético que gera, vela e revela sentido: por meio dele, o espírito humano remonta do sensível para o seu sentido, do tempo para o eterno. É o mais característico do mito: ser repositório de sentido, reserva de significação, matriz de significações. Compostos com a trama de significações, remissões e referências religiosas, penetram nas entranhas da realidade histórica e dão sentido à vida. “Pertence ao mito dar sentido ao universo”⁶⁷.

Nesse aspecto, o mito é como o ícone. Este não é apenas uma imagem visível de uma realidade ou personagem sagrada, mas contém simbolicamente uma sua *presença*: é uma presença do invisível, que brota da própria materialidade da imagem. Igualmente, o mito *re-presenta*, torna presente, pela mediação das suas imagens, o invisível de uma realidade humana. De facto, as imagens – como também, de outra forma, os conceitos – são uma interpretação, uma hermenêutica da realidade do ser que se captou. “A mitologia, que nalguns dos seus aspectos não está muito afastada da teologia, também é um esforço continuado e, ao mesmo tempo, provisório de descobrir a «presença real», a «incondicionalidade», o «mistério» *através* – mas sobretudo *para além* – dos aparatos linguísticos (dogmáticos), axiológicos (éticos), representativo-cultuais (litúrgicos) e convencionais (sociais)”⁶⁸. A dignidade epifânica e evocadora própria do mito pode ajudar a desvelar a presença que se esconde no interior da realidade, nas profundidades da polifónica *palavra humana*, nos gestos cordiais, na oração fervente, na misericórdia fraternal⁶⁹.

Então, o mito é uma *theoria*, isto é, uma *visão* das realidades da vida ou um modo de as apreender, em que está comprometido o ser humano todo, com todas as suas dimensões e não só (por exemplo) com a dimensão intelectual⁷⁰. Através do mito, o mitógrafo interioriza o sentido das coisas para a existência humana. A sua visão atenta às coisas é uma autêntica *consideratio* ou *visão planetária*, um visionar fundo, um *regarder*, diferente de um *olhar* superficial; um reconhecer e não um simples conhecer.

⁶⁷ G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique* (Champs; Flammarion; Paris 1984) 99.

⁶⁸ LI. DUCH, *Mito, interpretación y cultura* (Herder; Barcelona 1998) 41.

⁶⁹ Cf. LI. DUCH, *Mito, interpretación y cultura* (Herder; Barcelona 1998) 42.

⁷⁰ Cf. U. BIANCHI, *Problemi di storia delle religioni* (Stadium; Roma 1988) 147-152.

O mito não é, porém, uma simples contemplação da paisagem; é uma visão do mundo, por meio da qual o ser humano intenta exprimir o essencial da sua experiência relativa a ele e da intimidade de si próprio. Na paisagem do mito, o ser humano compreende-se, toma consciência de si e revê-se a si próprio. E a compreensão das coisas que o mito proporciona dá a cada existência humana a maturidade de que proporcionalmente necessita. Para algumas pessoas, até os mínimos fragmentos de realidade se carregam de significação e lhes dirigem a palavra que transportam dentro de si. E as sucessivas experiências míticas dos humanos de todos os tempos são uma boa expressão da ininterrupta procura do mais profundo sentido da existência humana, do seu viver e do seu agir, um sentido último e transcendente.

Pela mediação das imagens articuladas no mito, o religioso e a vida moral tomam forma mais atractiva e ganham mais força. Realmente, em religião, falar das origens das coisas é uma forma madura de falar do fim para o qual essas origens apontam; com efeito, é nas origens que está a flecha que assinala o ponto de chegada. Por exemplo, ao atribuir-se a origem das coisas a Deus, assinala-se a sua relação e propensão para o divino. Mas também é uma forma de consagrar a sua existência, o seu funcionamento, as suas vicissitudes ao serviço do ser humano. A mente do leitor, através de sentimentos de prazer ou bondade, de pena ou dificuldade, percebe a configuração duma ordem vital a apontar para um fim, e esta torna-se para o leitor um «símbolo» do bem, ao qual sente que se deve unir⁷¹. Neste sentido, o imaginário religioso do mito de origem contribui a seu modo para reforçar a moralidade do leitor, sem estar no princípio dela. Para desdramatizar a existência, para aprender a submeter-se à conveniente ordem das coisas ou apaziguar desejos não razoáveis, o mito sugere à razão imagens que visam acatar serenamente a vida como ela é, embora sem propósitos propriamente morais. É essa a nova sabedoria que o herói mítico Gilgameš conseguiu aprender ao fim da dramática viagem à procura da vida sem morte, que, no fundo, foi uma viagem ao interior de si próprio, à procura de sentido para a vida e para a morte⁷².

⁷¹ Cf. M.-L. von FRANZ, *Schöpfungsmythen*. Bilder der schöpferischen Kräfte im Menschen (Kösel; München 1990).

⁷² Cf. A. GEORGE, *The Epic of Gilgamesh* (Penguin Books; London 1999) xxxiv-xxxvii. O mito de origem que se encontra na epopeia de Gilgameš é uma história para aprender a encarar a realidade e para aprender a crescer, com os fracassos como com os sucessos.

A profundidade da linguagem poética do mito não está no que diz ou conta, mas no que intui, insinua e sugere, na convicção inquestionável de que a forma mais nobre de olhar para as coisas é vê-las em Deus e em relação com Ele; a narração é o instrumento literário para essa *visão*. Ao contar as origens do mundo e da humanidade por meio duma história que cruza o sobrenatural com o natural, o mito sugere que a vida humana criada é significativa e preciosa. Para o homem do mundo bíblico, acreditar no *sobrenatural* é necessário, para que o *natural* seja considerado mais perfeito. Ele afirmou essa necessidade também através do mito, que acredita no homem e no que ele faz, sendo simultaneamente um acto de fé no sobrenatural. Recorrer ao imaginário para se exprimir pelo mito é acreditar num mundo que transcende o físico que se vê, é pensar nele, desejá-lo, tê-lo como paradigma ideal do real e do realizável.

Os pensamentos míticos, como a fé, são construtores de altos ideais. Isto não significa que desistam da racionalidade ou que a excluam totalmente ou que sejam irracionais e «pré-lógicos»: no ser humano as realidades são complexas e são captadas de forma complexa, não se podendo negar aos mitos aspectos de racionalidade. Neles não está ausente o pensamento racional. O pensamento em acto no mito, em vez de produzir argumentos, procura dispor a alma para uma certa verdade e não convencer dela só a razão. De resto, a fé não pode deixar de ser razoável e de ter sentido crítico e capacidade de discernimento, para evitar degradar-se em superstição, em ideologia ou em fanatismo; não se opõe à razão, é outro género de *razão*. De facto, o poder das imagens não se reabilita denunciando o poder exorbitante da racionalidade; nem a imagem renasce forçosamente à medida que a razão recua⁷³.

Ao mito e ao seu sentido acede-se da mesma maneira que se aborda uma obra de arte, uma obra poética ou musical: não tanto pela lógica de uma demonstração ou por sucessivas etapas do raciocínio, mas por uma espécie de experiência imediata, que faz com que o sentido do mito num ápice salte à vista e penetre inteiramente no espírito. De facto, os mitógrafos eram artesãos de cores e timbres. A consciência mítica, desenvolvida em representações, é em primeiro lugar uma ambiência de sentimentos, correspondente à procura das satisfações exigidas pelas necessidades humanas fundamentais. Os mitos, enquanto expressão de preocupações, medos, aspirações profundamente assentes na psicologia, definiam e tornavam coerente, razoável e aceitável a condição

⁷³ Cf. J.-J. WUNENBURGER, *La vie des images* (Presses universitaires de Strasbourg 1995) 137-145.

humana; tinham a nobre função de restituir às coisas o sentido transcendente que há nelas e que não é patente ou óbvio; infundiam poesia e nobreza nas coisas mais banais e até penosas, interpretando-as e enaltecendo-as, como faz a fé; exprimiam as nossas obras e os nossos sonhos. Por isso, o pensamento mítico é por excelência um pensamento incarnado; é uma viagem ao conhecimento da vida da pessoa, na convicção de que quem não medita vive numa espécie de cegueira. O objectivo do mito é dar a sua verdadeira dimensão aos limites e à sede de transcendência que a condição humana tem, revelando o ser e a vida da pessoa a si própria.

2.4. O mito e a história humana

Já estamos a ver que o descrito no mito de origem em forma de história não é um acontecimento singular, localizável no tempo e no espaço⁷⁴; não tem valor histórico, científico, sobre as origens físicas e objectivas da vida, senão na medida em que implica e «explica» a própria história humana. O descrito no mito é a realidade constante do universo e do homem, numa espécie de *hoje eterno*⁷⁵, para a interpretar etiológica e religiosamente: “os acontecimentos [narrados pelo mito] não tiveram lugar em nenhum momento, mas existem sempre”⁷⁶; “o mito é o nada que é tudo”⁷⁷. “É o nada”, porque o relatado por ele não se passou tal e qual; “é tudo”, porque dá sentido ao melhor e pior de toda a existência humana.

Os mitógrafos, ao narrarem, não especulam com dogmas nem perscrutam as origens físicas das coisas e do homem com o fim de entenderem o que aconteceu “no princípio”⁷⁸. Auscultam as coisas, os factos e, especialmente, as pessoas, procurando interpretá-las para si próprios⁷⁹; eles pensaram e exprimiram-se por todos nós, ao verem na ordem dos seres um sentido superior e transcendente; a sua actividade intelectual fez cristalizar por escrito o memorável da tra-

⁷⁴ Os “dias” da criação em Gn 1 não têm o alcance de significado que têm os dias de reinado dos monarcas de Israel e de Judá.

⁷⁵ Cf. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour* (Folio: Essais 120; Gallimard 1969) 48-64 e passim; e F. JESI, *O mito* (Biblioteca de ciências humanas 53; Presença; Lisboa 1977) 115-132.

⁷⁶ SALOUSTIOS (gramático), *Des dieux et du monde* (Texte établi et traduit par G. ROCHEFORT) (Collection des Universités de France; Paris 1960) 8.

⁷⁷ F. PESSOA, “Ulisses”, *A mensagem* (Poesia; Ática; Lisboa 1972) 25.

⁷⁸ Cf. P. GANNE, *La creación: una dependencia para la libertad* (Alcance 1; Sal Terrae; Santander 1980) 11.15.70-78.

⁷⁹ Cf. R. SCHOLES-R. KELLOGG, *The Nature of Narrative* (Oxford University Press; New York 1966) 218-221.

dição⁸⁰. Não pretendem ensinar-nos nada sobre as origens materiais do universo e do homem. Muito embora contando as origens das coisas, estas não lhes interessam em si, mas só enquanto modo de *dizer* a sua essência em função da vida humana; descrevem as origens, mas não explicam as origens; «explicam» a vida do tempo dos mitógrafos e dizem-nos que eles pensavam e viam o mundo natural à luz do sobrenatural⁸¹.

O mito também é uma forma essencial de orientação, faz que um determinado acontecimento se torne estruturante da vida: o aparecimento do arco-íris nas nuvens depois do dilúvio (Gn 9,8-17) queria sugerir o abraço do céu com a terra, a aliança de paz entre Deus e o cosmo. Para o mito, o próprio espaço é antropológico, à medida do grupo humano que lá vive: frequentemente é descrito como o centro da terra⁸². Não é teoria ou doutrina, mas o acto de apreender as coisas, os comportamentos, as atitudes; contribui para a inserção do ser humano na realidade⁸³.

Assim, um aspecto da riqueza das narrativas da criação é serem eminentemente *antropológicas*⁸⁴: mesmo quando descrevem a origem de seres não humanos, é sempre na perspectiva do seu interesse para a compreensão do sentido da vida humana⁸⁵. O mito exprime um encontro original da pessoa com o mundo à sua volta, coisa que anda próxima do encontro com o sentido da vida. Desperta para a experiência pessoal do sentido do mundo e de encontro com Deus. O mito *narra* a vida, o mundo. Não é história; é recitação. ‘Recitando’ (à *narração* o francês chama *récit*) a vida junto de Deus e à luz de Deus, pondo a sua origem num seu acto criador, dá-lhe valor e importância, potencia-a, sublima-

⁸⁰ Cf. M. DETIENNE, “Mythe et écriture. Les mythographes”, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* II (dir. Y. BONNEFOY) (Mille&unepages; Flammarion; Paris 1999) 1401-1404.

⁸¹ Cf. M. ELIADE, “Mythe”, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* II (dir. Y. BONNEFOY) (Mille&unepages; Flammarion; Paris 1999) 1392-1397. Ele testemunha que, nas sociedades em que o mito se mantém vivo, os indígenas distinguem acuradamente os mitos – “histórias verdadeiras” – de fábulas ou contos – “histórias falsas”. Esta distinção é significativa, pois o que é contado pelo mito diz directamente respeito à sua vida humana, enquanto as fábulas e os contos se referem a eventos que não a atingem enquanto tal. Porque o mito é “história verdadeira”, vivendo a vida *vive-se* o mito.

⁸² Ver Gn 2,9. Cf. L. BENOIST, *Signos, símbolos e mitos* (Perspectivas do homem 48; Edições 70; Lisboa 1999) 51-54.

⁸³ Cf. A. dos S. VAZ, “A força das imagens nas narrativas bíblicas da criação”, *Variações sobre o imaginário* (coord. A.F. ARAÚJO-F.P. BAPTISTA) (Pensamento e Filosofia 95; Instituto Piaget; Lisboa 2003) 409-415.

⁸⁴ Cf. R. CAILLOIS, *O mito e o homem* (Perspectivas do homem 12; Edições 70; Lisboa 1980) 17-28.

⁸⁵ Sobre a valorização da vida humana pelos mitos de origem, nomeadamente pelo de Gn 2,4b-3,24 cf. J. HERRERO, “O ‘mito adâmico’ num livro de Armindo dos Santos Vaz. Um exercício da «razão vital e histórica»”, *Broteria* 143 (Novembro e Dezembro 1996) 445-463.585-603; IDEM, “El mito adâmico y la vida humana”, *Religión y cultura* 44 (1998) 31-64. Cf. ainda J. NUNES CARREIRA, “O homem e a civilização na Mesopotâmia e em Israel: leitura antropológica de narrativas de criação”, *Arquipélago* 2 (1980) 253-296.

a e dignifica-a ao máximo. Os mitógrafos têm consciência de que narrar/recitar a condição humana e as coisas, ininteligíveis em certos aspectos para a razão pura e abstracta, é uma forma de ver melhor; é dizer as melhores possibilidades de ser e de existir; é uma forma de as compreender, nalguma das suas dimensões, tornando-as *compreensíveis*. Esse *contar* mítico – que não equivalia ao transporte de um facto ou de uma ideia para um relato imaginário – dava consistência e suporte quase divinos à existência do ser humano, exaltando e enobrecendo o mais possível a sua presença no mundo, que ficava dotada do maior equilíbrio⁸⁶.

Portanto, sempre, sempre, o mito é uma narração ligada à vida humana, social e individual, às instituições, à visão que do mundo têm as gentes junto das quais o mito tem valor e significação; faz parte integrante da vida e das ideias de um povo, reflectindo, sob certo aspecto, a experiência ideológica e existencial da população que o produz ou se apropria dele⁸⁷. O domínio do mito abarca numa mesma percepção a ordem das coisas e a ordem da vida humana. É uma expressão de humanidade: incarna a história secreta da alma humana nas suas inspirações mais originais⁸⁸.

Conclusão

Embora brevíssima, esta dissertação sobre o mito já deixa sentir que ele se concentra na condição humana e no mundo que a rodeia. Tem a intenção de denunciar as tensões que perpassam a existência humana: a sua limitação radical e a sua sede insaciável, o seu sofrimento inevitável e a sua alegria irreprimível, a sua finitude natural e a sua ânsia de imortalidade, a sua complexidade existencial e a sua vontade de pureza. O mito descobre-nos concomitantemente fálieis e grandes, no pensar, no agir, nas relações e nas aspirações. Acima

⁸⁶ J. LACARRIÈRE julga assim muito positivamente os mitos de origem dos sumérios, acádicos, fenícios, hebreus, egípcios e gregos: “Nous avons sans doute tort aujourd’hui de les lire avec un recul excessif, comme s’ils ne pouvaient plus rien nous enseigner, comme s’ils étaient à la fois somptueux, prégnants mais périmés. Je crois qu’ils présentent encore quelque chose de touchant et même d’attachant dans cet effort pour nous persuader que nous ne sommes pas les enfants du hasard, mais des créatures conçues et voulues par Dieu ou par les dieux. Conçues mais surtout voulues”: em “Nous ne sommes pas enfants du hasard”, *Le monde de la Bible* 96 (1996) 6. Sobre todas essas mitologias, cf. F. GUIRAND (dir.), *História das mitologias I* (Edições 70; Lisboa 2006) 35-367. Veja ainda G.J. SELZ, *Sumerer und Akkader. Geschichte, Gesellschaft, Kultur* (Wissen 2374; C.H. Beck; München 2005) 107-114

⁸⁷ Cf. J.A. FRANCH (ed.), *El mito ante la antropología y la historia* (Siglo XXI; Madrid 1984).

⁸⁸ Cf. B. CASTILLA, *Fue creado el varón antes que la mujer?* Reflexiones en torno a la antropología de la creación (RIALP; Madrid 2005).

de tudo, sugere-nos viver sob o signo do sentido e do acolhimento, da realização e da felicidade.

O mito é uma linguagem simbólica em forma de narrativa que nos permite dar o salto e estabelecer a ponte de união com o outro lado daquilo por que ansiamos. O mito apresenta-se-nos assim com uma inevitável vocação reveladora do que somos... O mito tem pretensão de transcendência⁸⁹.

Por tudo isso e por muito mais,

o mito não pode morrer: a morte do mito significaria na realidade a morte do homem. Nenhum (neo)liberalismo asséptico e controlador conseguirá pôr ponto final... à aventura mítica, que é tão característica do pequeno bípede sobre esta terra. Pensar que um (neo)liberalismo qualquer... pode converter-se no «paraíso reencontrado» equivaleria a uma imperdoável aberração espiritual, que acarretaria consigo grandes e irreparáveis consequências para a saúde física, psíquica e espiritual do ser humano⁹⁰.

Sublinhando muito do já dito e em jeito de resumo, deixamos aqui a palavra autorizada de um consagrado estudioso da função significativa do mito:

O mito diz respeito à vida e à morte, à linguagem, ao vestuário, à alimentação, às relações familiares e ao mundo físico, moral e social. Interpreta a identidade humana, autentifica os seus fundamentos, impõe o respeito, situa a comunidade humana sob a protecção de poderes superiores... A humanidade não vive num universo de verdades científicas, mas num mundo de valores... Os esquemas abstractos [das ciências], por muito úteis que possam ser ocasionalmente, não ganham sentido e valor senão sob condição da sua inserção no mundo concreto da presença humana. O próprio da função mítica é opor à metafísica da física, favorecida pela tradição racionalista, uma ontologia da realidade humana... No mito, o consciente entrelaça-se com o inconsciente; o desejo e a angústia projectam-se livremente segundo a livre expressão do sonho. A interpretação deles não pode adoptar as modalidades de uma decifração literal, como se se tratasse de desvelar um sentido escondido por trás das imagens; a chave dos mitos não é um vocabulário palavra por palavra ou um sistema de cálculo, expressão de um intelectualismo remanescente. O mito não deve ser tomado à letra, mas *ao sentido*... Os mitos são sinais de humanidade... Quando um grupo qualquer fixa a sua residência num ponto do planeta, transfigura o sítio natural e a sua geografia física num lugar hu-

⁸⁹ J.M. MARDONES, *O retorno do mito. A racionalidade mito-simbólica* (Almedina; Coimbra 2005) 5.

⁹⁰ Ll. DUCH, *Mito, interpretación y cultura* (Herder; Barcelona 1998) 43.

mano; sobrepõe à realidade material um espaço e um tempo que lhe são próprios, no seio dos quais se desenrolam as actividades habituais... O *corpus* mítico pode revestir formas muito variadas, mas a função mítica é em todos a mesma; intervém como o princípio de conservação da ordem comunitária. A inteligibilidade mítica que assegurava a coesão das sociedades arcaicas foi suplantada pelo advento da racionalidade apoiada pela eficácia técnica. A função mítica reprimida teve de ceder terreno à universalidade do intelecto; o pensamento filosófico desenvolveu-se a partir deste gargalo de estrangulamento que fere de indignidade as potências fundadoras da presença humana no mundo. Mas o triunfo da razão especulativa, científica e técnica teve de ser pago ao preço de uma desestabilização da humanidade, cortada das suas raízes, cada vez mais estranha ao seu torrão, alienada relativamente ao mundo e a si própria... Depois de tantas experiências horríveis, começamos a supor que, no que diz respeito ao homem, não pode haver verdade que não seja uma verdade humana... A função mítica, sob as expressões mais diversas, quer salvaguardar a coesão do sentido⁹¹.

Ora, todos estes conteúdos do mito estão presentes em cada um dos mitos de criação em Gn 1-11. Narrativas fundadoras, sagradas, projectadas num tempo diferente do tempo histórico dos narradores (como é indicado pelas expressões “no princípio” [Gn 1,1], “no dia em que” [Gn 2,4b], “naqueles dias” [Gn 6,4]), encerram em si e tornam verdadeira cada afirmação que aqui fizemos sobre a profundidade humana e teológica dos mitos de origem em geral. Se a teologia difere do mito ao saltar para Deus discursivamente e não espontaneamente, ela coincide com o mito no objecto, que é Deus.

Realmente, na Bíblia o mito é uma das diversas formas literárias através das quais a revelação de Deus cristalizou por escrito. Esse é, aliás, o fundo da questão sobre a presença do mito na Bíblia: mais do que saber se é digno ou não de lá estar, importa perceber se Deus se pode ou não revelar através das narrações consideradas mitos. Ora, nesse sentido o magistério eclesiástico dá-nos princípios hermenêuticos esclarecedores:

Na Sagrada Escritura Deus falou por meio de homens e à maneira humana⁹².

⁹¹ G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique* (Champs; Flammarion; Paris 1984) 39-44. Mas as pp. 57-144 são ricas de sugestões na percepção da essência do mito.

⁹² Concílio Vaticano II, *Dei Verbum* 12. O texto conciliar continua: “Para entender bem o que Ele quis comunicar-nos, o intérprete da Sagrada Escritura deve investigar atentamente o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e o que a Deus aprouve manifestar através das palavras deles”.

Nenhum dos modos de falar, de que entre os antigos e especialmente entre os orientais se servia a linguagem para exprimir o pensamento, se pode dizer incompatível com os livros santos [bíblicos]... Advertiu-o já o Doutor Angélico... por estas palavras: «na Escritura as coisas divinas são-nos apresentadas ao modo usual, humano». Assim como o Verbo substancial de Deus se fez semelhante aos homens em tudo «excepto no pecado», assim também a palavra de Deus, expressa pela língua humana, se assemelhou em tudo à linguagem humana, excepto no erro. Nisto consiste aquela providencial condescendência (*synkatábasis*) de Deus, que já S. João Crisóstomo exaltou eloquentemente e que tantas vezes afirmou encontrar-se nos livros santos ⁹³.

A interpretação das narrativas bíblicas da criação como mitos de origem, na nossa perspectiva, traz vantagens à fé e à teologia. Com ela, a fé judeo-cristã não perde nada de substantivo. Purifica-se, eleva-se. Até ganha mais consistência a chamada «analogia da fé», porque essa interpretação dá mais coesão à harmonia de um ponto da fé eclesial com a totalidade das verdades reveladas. Ilumina melhor outras expressões da revelação que estão estreita e complementarmente interligadas com a mensagem teológica dessas narrativas e deixa-se iluminar por elas. Além do mais, essa leitura pode abrir a muita gente pensante, no próprio percurso de reflexão, o caminho de aceitação da fé bíblica em Deus criador. É uma compreensão que desobriga de entender à letra essas narrativas, libertando-a da leitura historicista, deficitária, cheia de aporias, e obriga a descobrir a rica espiritualidade própria de cada uma delas.

⁹³ PIO XII, *Divino afflante Spiritu*, n.º 20: texto traduzido em H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia* (Dinamização Bíblica 15; Difusora Bíblica; Lisboa 1991) 180.