

O HOMEM E A CIVILIZAÇÃO NA MESOPOTÂMIA E EM ISRAEL

Leitura antropológica de narrativas de criação

por
JOSÉ NUNES CARREIRA

Até há pouco mais de um século, exceção feita à eclética e confusa cosmogonia de Sanchuniaton¹, eram as narrativas de Gn 1-3 o único documento sobre as origens do mundo e do homem. Parecia uma glória da tradição bíblica «saber» alguma coisa sobre esses assuntos. Veio a explosão das ciências empíricas e esse monumento sentiu um forte abalo. Afinal, não era

¹ Herennios Philo de Biblos escreveu por volta do ano 100 da nossa era uma «História dos Fenícios», *φοινικική ἱστορία* que diz ser tradução ou adaptação de uma obra muito mais antiga de Sanchuniaton, sacerdote de Berytos (Beirut). Este teria vivido «antes da guerra de Tróia ou por esse tempo». O neoplatónico Porfírio utilizou a *φοινικική ἱστορία* nos seus escritos anticristãos *Adversus christianos* e *De abstinentia*. Apenas a última obra se salvou, mas Eusébio de Cesareia cita-as a ambas na sua *Praeparatio evangelica* (I, 9,20-10,55).

O sincronismo com a guerra de Tróia não é de aceitar pelas associações mitológicas em que está envolvido e só quer frisar a grande antiguidade da fonte (J. Ebach, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos* — BWANT 108 — Stuttgart 1979, pp. 1-2). Mas não há razão para duvidar da historicidade de Sanchuniaton (O. Eissfeldt, *Taautos und Sanchuniaton*, Sitz. deutsch. Akad. der Wissen. zu Berlin, 1952, 1 contra P. Nautin, *Sanchuniaton chez Pilon de Byblos et chez Porphyre*, em RB 56 [1949] 239-273).

só a Bíblia que entrava em convulsão. O próprio homem com as suas mundivências entrou em crise, como bem o ilustra uma página magistral de S. Freud². As certezas adquiridas, o universo mental em que assentavam e, finalmente, o «amor-próprio» e as «megalomanias» do espírito humano experimentaram sucessivas humilhações. E, se das narrativas bíblicas de criação alguma coisa resistia ainda, deve ter ficado em frangalhos após a ressurreição das literaturas orientais. A própria investigação bíblica o atesta. «Para a tradição patrístico-escolástica o problema da exegese das narrativas bíblicas de criação consistia na distinção entre interpretação histórica e interpretação alegórico-simbólica. Ao texto podia apenas pôr-se a questão de saber se ele devia ser entendido à letra ou num sentido espiritual mais profundo. Esta exegese era determinada por concepções antigas acerca da linguagem e função da interpretação e encontrou o seu fim com a redescoberta do Antigo Oriente»³.

² *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. XVIII. Vorlesung. Die Fixierung an das Trauma, an das Unbewußte. *Gesammelte Werke*, XI, London 1940, pp. 294-295: «Zwei große Kränkungen ihrer naiven Eigenliebe hat die Menschheit im Laufe der Zeit von der Wissenschaft erdulden müssen. Die erste, als sie erfuhr, daß unsere Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist, sondern ein winziges Teilchen eines in seiner Größe kaum vorstellbaren Weltsystems. Sie knüpft sich für uns an den Namen *Kopernikus*, obwohl die alexandrinische Wissenschaft ähnliches verkündet hatte. Die zweite dann, als die biologische Forschung das angebliche Schöpfungsvorrecht des Menschen zunichte machte, ihn auf die Abstammung aus dem Tierreich und die Unvertilgbarkeit seiner animalischen Natur verwies. Diese Umwertung hat sich in unseren Tagen unter dem Einfluß von *Ch. Darwin, Wallace* und ihren Vorgängern nicht ohne das heftigste Sträuben der Zeitgenossen vollzogen. Die dritte und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größensucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewußt in seinem Seelenleben vorgeht.» Citado em O. Loretz, *Schöpfung und Mythos* (SBS 32), Stuttgart 1968, pp. 12-13.

³ O. Loretz, *o. c.*, pp. 15-17.

Desde que G. Smith publicou, em 1872, o paralelo cuneiforme do dilúvio bíblico e, três anos mais tarde, comunicava ao «Daily Telegraph», que lhe financiara a viagem de exploração à Mesopotâmia, a descoberta de uma narrativa babilónica de criação⁴, os relatos do Génesis perderam grande parte do seu fascínio. Acabara o áureo isolamento, e as doudas interpretações de Padres e teólogos foram desaparecendo das notas de roda-pé⁵ e dando lugar a trechos das literaturas antigas paralelas. Num golpe de rins audacioso e tenaz houve ainda quem pretendesse combinar as novas teorias com uns restos de interpretação tradicional. Moisés, o pretenso autor das narrativas bíblicas de criação, vinha a ser aureolado com uma glória que nunca imaginou nem pretendeu: era uma espécie de precursor de Newton e Laplace; os dias da criação passavam a extensos períodos geológicos⁶.

Era demasiado evidente que se jogava à defesa de dados supostamente intocáveis e numa atitude apologética⁷. E, como em qualquer época, as explicações apologéticas só convenceram quem já estava convencido.

⁴ Cf. A. T. White, *Les grandes découvertes de l'Archéologie*, traduit de l'anglais par Nadine Coune, Verviers 1962, pp. 108-109.

⁵ Se não tinham já sido substituídos pelos filólogos medievais e renascentistas, como acontece no dominicano português Francisco Foreiro; cf. J. Nunes Carreira, *Filologia e Crítica de Isaías no Comentário de Francisco Foreiro (1522?-1581)*. Subsídios para a História da Exegese Quinhentista. Coimbra 1974, pp. 137-138, 172.

⁶ Cf. A. Colunga-A. Garcia Cordero, *Biblia Comentada*, I. Pentateuco. Madrid 1967³, pp. 63-64. Para mais bibliografia, ver E. Mangenot, em DTC 6, Paris 1920, 2342.

⁷ Infelizmente, alguns círculos de exegetas tradicionalistas levariam décadas a atingir a serenidade com que J. Skinner prefaciava o seu *Genesis* (ICC), em Abril de 1910 (cito a edição de Edinburgh 1963⁴, p. VIII): «The old controversies as to the compatibility of the earlier chapters with the conclusions of modern science are no longer, to my mind, a living issue; and I have not thought it necessary to occupy much space with their discussion.»

Investigações independentes davam resultados menos apolo-
géticos, mas mais seguros. Num famoso estudo de 1936, G. von
Rad demonstrou que a crença na criação não tinha significado
especial na fé original de Israel⁸. Dois anos mais tarde, refor-
çava essa conclusão com outro contributo, ainda mais famoso,
sobre «o problema morfocrítico do Hexateuco»⁹. Ainda desen-
volveu a intuição histórico-tradicional de que o Pentateuco,
«essa construção barroca do simples pensamento fundamental
alargada a um conjunto de estratos tão gigantesco, não é o
primeiro projecto»¹⁰, pois está já contido no «pequeno credo
histórico» de Israel (Dt 26,5b-9; 6,20-24; Jos 24,2b-13). Ainda que
a génese do Pentateuco esteja mal delineada¹¹, continua de pé
que a primitiva tradição histórica de Israel encetava com a era
patriarcal. A chamada História das Origens com as suas narra-
tivas de criação foi posteriormente acrescentada a modo de
prefácio¹².

Nem se vê por que razão G. von Rad esbateu esta brilhante
conclusão, submetendo-a a uma não menos brilhante concepção
teológica do Antigo Testamento: a História das Origens (Gn 1-11)
só se compreenderia sob o ângulo da história da salvação¹³.

⁸ G. v. Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöp-
fungsglaubens*, em *Werden und Wesen des Alten Testaments* (BZAW 66),
Berlin 1936, pp. 138-147 = Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*
(TB 8), München 1961, pp. 136-147.

⁹ G. v. Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT
IV, 26), Stuttgart 1938 = Id. *Gesammelte Studien ...*, pp. 8-96.

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

¹¹ Cf. L. Rost, *Das kleine geschichtliche Credo*, em Id., *Das kleine
geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg
1965, pp. 11-25; R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, I. Des origines
à l'installation en Canaan. Paris 1971, p. 379.

¹² G. v. Rad, *Das formgeschichtliche Problem ... Gesammelt Studien ...*
pp. 11-27; 71-81.

¹³ G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1962⁴,
p. 152: «So anmaßend es klingt — die Schöpfung gehört zur Ätiologie
Israels! (...) Die Schöpfung wird als Geschichtswerk Jahwes, als ein
Werk in der Zeitstrecke angesehen. Mit ihr wird der Prospekt der
Geschichte recht eigentlich eröffnet.»

Nos últimos quinze anos, a perspectiva mudou. Só a narrativa de criação de Gn 1 conheceu quatro estudos exaustivos¹⁴. As afirmações dos Salmos e outra literatura poética sobre a criação foram dedicadas duas monografias¹⁵. Com a obra de C. Westermann¹⁶ ficou bem claro que as narrativas de criação não têm nada de especificamente israelita, mas correspondem, na sua temática universalista, aos paralelos da história das religiões espalhados por todos os cantos da Terra. O significado teológico da História das Origens bíblica não está na sua subordinação à «história da salvação», mas na sua abertura à história universal da humanidade¹⁷. De C. Westermann recebeu o presente estudo o seu impulso.

O HOMEM E O SEU DESTINO

Antes de se falar da criação do mundo falou-se da criação do homem. E esta só apareceu na sequência de outros mitos de origem ou de criação de animais e plantas cujo domínio se apresentava como importante para a existência. Contava-se o mito de origem de certas espécies animais para assegurar a sua captura. Conhecer ou contar o mito de origem do trigo equivalia o poder influir favoravelmente no seu crescimento.

¹⁴ W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift* (WMANT 17), Neukirchen-Vluyn 1967²; P. Beauchamp, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Paris 1969; C. Westermann, *Genesis 1-11* (BK I, 1), Neukirchen-Vluyn 1974, pp. 104-244; O. H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (FRLANT 115), Göttingen 1975.

¹⁵ R. Alberz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*. Untersucht bei Deuteronesaja, Hiob und den Psalmen (CTM A 3), Calw 1974; L. Vosberg, *Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen* (BevT), München 1975.

¹⁶ *O. c.*, pp. 1-75.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 23-24.

Nas narrativas de criação espalhadas por todo o mundo, predomina a criação individual sobre a criação total. Assim, o mito de criação do homem é mais antigo que o de criação do mundo. É o que acontece também nos mitos sumérios que estão na base das grandes epopeias babilónicas, como o *Gilgamesh* e o *Enuma elish*. Ainda em Gn 1 sobressai a criação do homem (vv. 26-30) com a sua forma e tradição bem diferenciadas¹⁸. No centro dos mitos africanos de criação está o homem, isto é, o primeiro homem¹⁹.

A situação vital de tais narrativas fica muito para trás e deve ter tido algum significado para a comunidade, nesses tempos remotos. Se é seguro que a criação do homem tem uma tradição independente, não é menos certo que o seu «Sitz im Leben» era diferente do da criação do mundo. Com a narração cultural da criação do universo pretendia-se assegurar a ordem do cosmos, impedindo-o de regressar ao caos. Tal era o sentido da recitação do *Enuma elish* na festa babilónica do Ano Novo, celebrada ainda em época relativamente tardia.

Qual seria a função das narrativas de criação do homem? Só podemos arquitectar conjecturas. Mas devem ter estado ligadas a acontecimentos significativos da vida das comunidades, como ritos de nascimento ou de puberdade. Em todo o caso, tais narrativas não correspondem a especulações do intelecto. Tinham uma função existencial²⁰. Nos Salmos, a criação do mundo pertence aos hinos de louvor à majestade de Deus. A criação do homem tem o seu lugar na lamentação individual: quem se sente ameaçado pela morte dirige-se a Deus que o criou com tanto amor (Job 10)²¹.

¹⁸ Cf. J. Nunes Carreira, *Mito e Desmitização em Gn 1*, em *Didaskalia* 5 (1975) 32.

¹⁹ Cf. C. Westermann, *o. c.*, pp. 31-33.

²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 26-31; 267-268.

²¹ Cf. R. Alberz, *o. c.*, p. 131.

Na Mesopotâmia

Dos mais antigos construtores da civilização histórica da Mesopotâmia, os Sumérios, não nos chegaram até hoje quaisquer epopeias cosmogónicas do género do *Enuma elish*. A fonte principal sobre as concepções sumérias acerca da criação do universo é a introdução a uma epopeia heróica: *Gilgamesh, Enkidu e os Infernos*²². Desta e de outras introduções mitológicas é que temos de extrair ou inferir as ideias dos mitógrafos sumérios sobre o assunto.

Sobre a criação do homem estamos mais bem informados. Num poema sobre o dilúvio ela é afirmada explicitamente e atribuída aos quatro grandes deuses do panteão sumério:

«Depois de Anu, Enlil, Enki e Ninhursag
terem criado os cabeças negras,
vegetação luxuriante brotou da terra,
animais, (criaturas) quadrúpedes da planície
foram sabiamente trazidos à existência»²³.

Os «cabeças negras» são habitualmente os habitantes da Suméria. Mas, no contexto actual, parecem de entender genericamente como a humanidade²⁴.

A base dos conceitos e ideias morais dos Sumérios assentava no dogma que o homem fora criado para servir os deuses. Disso temos a prova em dois mitos. Um é consagrado inteiramente à criação do homem e foi reconstituído por S. N. Kramer a partir de placas e fragmentos espalhados por vários museus²⁵.

²² Cf. S. N. Kramer, *A História começa na Suméria*, tradução do inglês de F. Piteira Santos, Lisboa 1963, pp. 111-112.

²³ J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (= ANET), Princeton 1952, p. 43; S. N. Kramer, *A História começa na Suméria*, p. 178.

²⁴ Cf. ANET 43, n. 23.

²⁵ Publicado em S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Philadelphia 1944, pp. 68-72.

O poema começa por considerações relativas às dificuldades dos deuses na procura dos alimentos. Os deuses lamentam-se enfatiados, enquanto o único que podia salvar a situação — Enki, o deus da sabedoria — dorme regaladamente. É preciso que Nammu, «mãe de todos os deuses» e mar primordial ao mesmo tempo, leve as lágrimas deles à presença de Enki. Sacode o dorminhoco e convida-o a levantar-se:

«Ó meu filho, levanta-te da tua cama, do teu ... faz o que é sábio.

Modela servos dos deuses, possam eles produzir os seus duplos (?).».

Enki responde:

«Ó minha mãe, a criatura cujo nome pronunciaste existe, Ata-lhe a imagem dos deuses;

Mistura o coração de argila que há sobre o abismo,

Os bons e magníficos modeladores hão-de amassar a argila,

Tu trará os membros à existência;

Ninmah (a deusa-mãe da Terra) trabalhará sobre ti,

As deusas (de nascimento) ... permanecerão junto de ti enquanto modelares;

Ó minha mãe, decreta o seu (do recém-nascido) destino,

Ninmah atar-lhe-á a imagem (?) dos deuses,

É o homem ...»²⁶

O segundo poema com interesse para a antropologia dos mitógrafos sumérios pode intitular-se *O Gado e a Semente*, uma narrativa de controvérsia muito em voga na Suméria. Os protagonistas são o deus do gado, Lahar, e sua irmã, Ashnan, a deusa das sementes. Ambos tinham sido criados para que os Anunnaki, filhos divinos de Anu, deus do céu, tivessem de comer e com que se vestir. Mas os Anunnaki foram incapazes de tirar

²⁶ Textos em S. N. Kramer, *A História começa na Suméria*, p. 139.

partido do gado e das sementes de maneira satisfatória, enquanto não se criou o homem:

«Nesses dias, na câmara de criação dos deuses,
Na sua casa Duku, Lahar e Ashnan foram formados;
Os produtos de Lahar e de Ashnan,
Os Anunnaki comeram-nos, mas permaneceram insaciados;
Nos seus puros redis, o leite-*shum*, o bom,
Os Anunnaki beberam-no, mas permaneceram insaciados;
Por intenção dos seus puros redis, os bons,
Foi dada a respiração do homem.»²⁷

A criação do homem vem resolver um problema dos deuses.

O mito babilônico de *Atrahasis*²⁸ concebe a criação do homem em três fases. Na primeira, eram os próprios deuses superiores que tinham de trabalhar, se queriam comer. Na segunda, esses deuses impõem o trabalho aos seus colegas de grau inferior e reservam-se o descanso e o lazer. O que dá

²⁷ *Ibid.*, p. 141.

²⁸ *Atrahasis* em babilônico antigo. O título original é *Enuma ilum awelum*, «Quando deus, homem ...» Há versões em babilônico antigo (A, B) e em assírio (C, D). As últimas são do tempo de Assurbanípal (669-627 a. C.); as primeiras mais antigas em cerca de mil anos. Em Ugarit apareceram fragmentos de *Atrahasis*, cf. VT 26 (1976) 473, n. 92. Outro fragmento provém da antiga capital dos Hititas, Hattusas, cf. *Archiv Orientalni* 38 (1970) 135-139.

De 1965 a esta parte têm-se multiplicado os estudos sobre esse mito babilônico. Para não alongar a nota, menciona apenas os mais importantes: A. R. Millard *A New Babylonian «Genesis» Story*, em *Tyndale Bulletin* 18 (1967) 3-18; G. Pettinato, *Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut*. Die erste Tafel des *Atrahasis*-Epos eröffnet eine neue Einsicht in die Motivation dieser Strafe. Em *Orientalia* 37 (1968) 165-200; *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*, Heidelberg 1971; W. G. Lambert-A. R. Millard, *Atrahasis*. The Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969; W. L. Moran, *The Creation of Man in Atrahasis I*. 192-248, em *BASOR* 200 (Dezembro de 1970) 48-56; *Atrahasis: the Babylonian Story of the Flood*, em *Bib* 52 (1971) 51-61 (recensão do livro de igual título de W. G. Lambert-A. R. Millard); W. M. Clark, *Flood and the Structure of Pre-patriarchal History*, em *ZAW* 83

origem a uma autêntica revolução dos deuses-trabalhadores (luta de classes no céu!). Para sair do impasse, Enki aconselha a criar homens.

Eis alguns excertos do mito: ²⁹

«Quando os deuses (ainda) eram homens,
assumiam o trabalho e suportavam o labor
— grande era o labor dos deuses,
pesado o seu trabalho e longa a sua desventura.
Os grandes Anunnaki quiseram fazer
aos sete Igigi suportar o trabalho.
(...)
Os deuses tinham tomado cada qual o cesto (?) na mão,
tiraram à sorte (e) repartiram as partes:»

Segue-se uma passagem mutilada e a revolta dos deuses,
cujo porta-voz convida à violência:

«Vinde, vamos tirar do seu assento
o conselheiro dos deuses, o Herói;
vinde, vamos tirar do seu assento
Enlil, o conselheiro dos deuses, o Herói!
Agora proclamai a guerra,
levemos por diante batalha e combate!
Os deuses ouviram o seu apelo;
pondo fogo aos seus utensílios,
queimaram as suas enxadas,
incendiaram os seus cestos.
Pegaram uns nos outros e vieram
à porta do santuário de Enlil, o Herói.»

(1971) 184-211, especialmente pp. 184-188; S. A. Pichioni, *Principi di etica sociale nel poema di Atrahasis*, em *Oriens Antiquus* 13 (1974) 81-111.

Em Setembro de 1978, os especialistas católicos de Antigo Testamento do espaço linguístico alemão reuniram-se no Luxemburgo para estudar o tema «Atrahasis e a história bíblica das origens».

²⁹ Por se tratar da edição mais recente e mais completa (só em 1965 estavam restituídos os 4/5 do poema), sigo R. Labat e outros, *Les religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens — ougaritiques — hittites*. Paris 1970, pp. 26-36.

O texto continua com o diálogo, alta noite, entre Enlil e o seu mensageiro, Nusku. Porquê tanto burburinho àquelas horas, no Ekur?! E logo vem o corolário da revolta, a criação do homem:

«Ea [abriu] a boca
e disse aos deuses [seus irmãos]:
'De que podemos acusá-los?
seu trabalho é pesado (e longa a sua desventura);
todos os dias [cavam] a terra,
pesada é a sua lamentação [...]
Mas há [talvez um remédio para os seus males (?)]:
Bélet-ili, a geradora está ali:
que ela crie um ser humano, o Homem,
a fim de que ele carregue o jugo [e disso livre os deuses] ...'
Chamaram e interrogaram a deusa,
a parteira dos deuses, a sábia Mami:
'És tu, ó geradora, que da humanidade [serás] a criadora.
Cria o ser humano para que ele leve o jugo,
para que leve o jugo da tarefa imposta por Enlil.
para que o homem se encarregue do duro trabalho do deus'»³⁰.

Nesta ordem de ideias, percebe-se a antiga concepção suméria do homem criado para aliviar e servir os deuses. Outros mitos só conhecem as duas últimas fases:

«Os deuses superiores vigiavam o trabalho,
os deuses inferiores carregavam o cesto ...»

Intervém então a mãe dos deuses, Nammu, acorda Enki e diz-lhe:

«Faz um substituto para os deuses,
para que eles possam alijar o cesto ...»³¹

³⁰ R. Labat e outros, *o. c.*, pp. 26-28.

³¹ Textos citados em C. Westermann, *o. c.*, pp. 301-302.

No *Enuma elish*, a criação do homem tem idêntica motivação. Começa assim a placa VI:

«Quando Marduk ouve as palavras dos deuses,
o seu coração leva(-o) a fabricar belas obras.
Abrindo a boca, dirige-se a Ea
para lhe comunicar o plano que concebera no seu coração:
'Sangue quero amassar e fazer com que existam ossos.
Estabelecerei um selvagem, 'homem' será seu nome.
Será encarregado do serviço dos deuses,
para que estes estejam em paz'.»

A uma pergunta de Marduk sobre o causador da revolta de Tiamat, os deuses inferiores, Igigi, apontam para Kingu, que é esquartejado para se criar a humanidade:

«Do seu sangue Ea criou a humanidade.
Impôs-lhe o serviço e os deuses foram libertados.»³²

Persiste ao longo dos séculos o antigo dogma sumério: o homem foi criado para servir os deuses. Notemos de passagem a equivalência entre «homem» e «humanidade», uma ideia que teremos ocasião de encontrar na narrativa bíblica da criação do mundo. E fixemos a estranha antropologia (?) dos sumérios e acádios: o homem ao serviço dos deuses! Como se não existisse um mundo e uma realização mundana do ser humano!

Em Israel

A Bíblia hebraica transmite a criação do homem em duas narrativas da História das Origens (Gn 1-11): a criação do mundo (Gn 1,1-2,4a) e a criação e queda do homem (Gn 2,4b-3,24).

A criação e queda do homem é uma história de crime e castigo, que absorveu a narrativa anterior da criação do homem.

³² ANET 68; cf. R. Labat e outros, *o. c.*, pp. 59-60.

Só esta nos interessa de momento. Traduzo do original hebraico: ³³

«Quando Javé Deus fez a terra e o céu — ainda não havia nenhum arbusto na terra nem germinara qualquer erva do campo, porque Javé Deus ainda não mandara chuva sobre a terra e não havia homem para cultivar o solo, só uma nascente brotava da terra e irrigava toda a superfície do terreno — Javé Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe o hálito vital nas narinas. Assim se tornou o homem um ser vivo.

Javé Deus plantou um jardim em Éden, em termos primordiais ³⁴, e pôs aí o homem que formara. (...) Javé Deus tomou o homem e pô-lo no jardim de Éden, para o cultivar e guardar» (Gn 2,4b-8.15).

Aí temos um escritor aberto e iluminado que não se importa de fazer de Deus um oleiro. Chama-se-lhe Javeísta (J) à falta de melhor ³⁵, por causa do nome que dá a Deus. Acusam-no

³³ A versão de A. Augusto Tavares, *A criação do homem nos mitos das origens*, em *Didaskalia* 8 (1973) 50 passa completamente em branco as últimas discussões sobre a estrutura sintática do trecho. Como o *Enuma elish*, Gn 2,4b-7 começa com uma oração temporal (v. 4b), passa a orações parentéticas (vv. 5-6) e termina com a oração principal (v. 7); cf. E. A. Speiser, *Genesis* (AB 1) Garden City, N. Y., 1964, pp. 14 e 19; O. Loretz, *o. c.*, p. 108; C. Westermann, *o. c.*, pp. 249, 261, 270-283; E. Haag, *Der Mensch am Anfang*. Die alttestamentliche Paradiescarstellung nach Gn 2.3. Trier 1970, p. 8.

³⁴ *miqqedem* foi assim entendido pela Vulgata (*a principio*). Por sua vez, os LXX traduziram por *κατὰ ἀνατολάς* «para os lados do Oriente». O hebraico admite as duas versões. Não se deve argumentar com os vv. 10-14 (Tigre-Eufrates) para definir a posição geográfica do jardim primordial, pois esse trecho foi interpolado. Numa narrativa de criação quadra melhor o sentido temporal; cf. W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, London 1968, p. 85.

³⁵ Desde 1878, data da primeira edição da clara e metódica *Geschichte Israels* — refundida mais tarde com o título de *Prolegomena zur Geschichte Israels* — de J. Wellhausen, impôs-se na investigação veterotestamentária a cronologia do autor para as fontes do Pentateuco. J reflectiria a era de David-Salomão (séc. X a. C.); cf. H. J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1969².

de demasiado condescendente com o mundo dos mitos. Comparem-no, no entanto, com o profeta Ezequiel (c. 28) e verão como é comedido na descrição do homem primordial. Mas reportemo-nos aos mitos sumérios e acádicos. Que abissal distância! A diferença entre os materiais de construção pode não ser muita: barro e hálito vital (elemento divino) de um lado, barro ou carne e sangue de um deus do outro. A grande novidade é o sentido mundano do trecho bíblico. O homem não é criado para trabalhar para Deus nem sequer para o servir no culto, mas para «cultivar e guardar» o jardim em que habita. Até o seu nome 'âdâm insinua a ligação à terra 'adâmâh de que foi tirado. Ecoa neste jogo de palavras a ligação fundamental do homem com a «terra arável»³⁶, nota evidente da civilização agrária em que nasceu a ideia. Na etimologia latina (*humus-homo*) transparece o mito da Terra-Mãe. O Antigo Testamento, que muitas

pp. 260-269; H. Cazelles, *La Torah ou Pentateuque*, em A. Robert-A. Feuillet (ed.), *Introduction à la Bible*, I, Tournai 1959², pp. 296-306; O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme. Gütersloh 1970², pp. 78-79. Só muito recentemente essa posição foi ameaçada por alguns estudos sérios, que tendem a abaixar a data de J até ao tempo do exílio de Babilónia (séc. VI a. C.): J. Van Seter, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, Conn./London 1975; H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich 1976; A. Meinhold, *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle*, I-II, em ZAW 87 (1975) 306-324; 88 (1976) 72-93. R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin 1977, lança-se aparentemente numa empresa mais arrojada, que seria dar o golpe de misericórdia à hipótese documentária. Se o consegue, é de duvidar; cf. as recensões de F. Langlamet, em RB 84 (1977) 609-622; W. Mckane em VT 28 (1978) 371-382.

³⁶ Primeiro significado de 'âdâm para L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden 1958, p. 13; H. H. Schmid, אָדָמָה 'adamah Erdboden, em E. Jedin-C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, München/Zürich 1971, col. 58; contra C. Westermann, *o. c.*, pp. 275-281.

vezes recorda a origem terrena do homem (Job 10,8-9; Sl 119,73), só uma vez deixa passar claramente o mito da Terra-Mãe:

«Quando fui formado na escuridão,
amassado nas profundezas da terra ...» (Sl 239,15).

Se há restos de mito por detrás da ideia do *'ādām* tirado da *'adāmāh* J não o deixou passar impune; aplicou-lhe o crivo da desmitização. Deleita-se com um jogo de palavras, evita o vocábulo de matiz telúrico *'eres* e aponta inequivocamente para a «terra de amanhã», *'adāmāh*. Como quem diz: «Da terra arável foi criado, cultivar a terra é a sua profissão, na terra está a sua morada e à terra volta, quando morre» (H. Gunkel). Despreocupado e livre de minúcias teológicas, o salmista goza toda a sua liberdade poética. Não tem pejo em afirmar-se «amassado nas profundezas da terra», *C'tahtiyyôt* com sentido muito telúrico de *'âres*.

Aí temos o homem no «seu» mundo. Trabalhar é o seu destino. Entregue às suas plantas, o homem vive num jardim, possivelmente no seu «quintal». O jardim frondoso com «árvores de toda a espécie, deliciosas para a vista e boas para comer, a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do bem e do mal» (2,9) deve ter sido imaginado por algum glosador romântico. O jardim era dom de Deus (2,8), mas desprovido de carácter mítico. A fantasia dos intérpretes haveria de o transformar em «paraíso». A começar pelos mais antigos: *παράδεισος* nos LXX e *paradisus voluptatis* na Vulgata, como se paraíso não evocasse já o eldorado (S. Jerónimo tomou o termo geográfico Eden pelo comum *'eden* «prazer», «delícias»).

O mito de *Atrahasis* tem um conceito muito simples da missão do homem: servir os deuses. Criado pelos deuses, o homem é simplesmente um criado dos deuses. Não sabe o que é trabalhar para si, não está voltado para o mundo. Bem diferente é a ideia da narrativa javeísta. O homem é um ser mundano. Debruça-se sobre o seu mundo familiar. Trabalha a terra. Não vive num mar de rosas de ociosidade. «O gozo

bem-aventurado do paraíso provém de uma concepção do homem em que se desclassifica o trabalho corporal, o trabalho manual, por causa do seu condicionalismo material em relação ao trabalho intelectual. Esta concepção do homem é totalmente estranha a Gn 2-3. Na narrativa da criação do homem em Gn 2 reconhecem-se claramente os traços essenciais do ser-homem: o homem é criado por Deus; está, por isso, de antemão relacionado com o seu criador (2,7). O homem é um ser vivo pelo hálito vital de Deus, e isso como um todo (2,7). A sua existência pertence uma ocupação ou trabalho (15b) e, como mais importante, a comunidade com outro homem (2,18-24). Por conseguinte, o trabalho é considerado aqui uma componente essencial do ser-homem. Uma vida sem trabalho não seria uma existência humana digna»³⁷.

Mais importante do que apontar ao homem a sua condição de trabalhador é entendê-lo nas suas aspirações profundas, na sua condição de animal sexuado e animal social. Aqui está uma nota das narrativas veterotestamentárias de criação que em vão procuramos nos mitos dos povos vizinhos de Israel.

Animais e mulher desempenham o seu papel na epopeia de *Gilgamesh*. Enkidu é um selvagem. Anda nu e vive com os animais. Anu envia uma prostituta ao seu encontro. Após as relações sexuais, Enkidu fica mais experiente, mas mais distante do mundo que o rodeia:

«Então lançou um olhar para os seus animais.
Agora que as gazelas viram Enkidu
fugiram da frente dele.
Os animais da estepe afastaram-se dele.
E Enkidu estremeceu, seu corpo retesou-se,
cambalearam-lhe os joelhos, pois fugia-lhe a caça.
Estava fraco e não como antes,
mas tinha agora conhecimento, compreendia.
Voltou-se e prostrou-se aos pés da prostituta.

³⁷ C. Westermann, *o. c.*, p. 300.

Ergueu os olhos para o rosto dela
e escutou as palavras que dizia.
Disse a prostituta a Enkidu:
'és sábio Enkidu, agora como um deus'» (IV 24-34) ³⁸.

Eis um bom paralelo para a cena da tentação e queda do homem primordial (Gn 3,1-5). E também um vestígio de recordações ancestrais do homem selvagem e da passagem à civilização, com as suas experiências tentadoras e mortíferas. Não atinge, porém, a essência do ser-homem. J afirma sem rodeios que um mundo sem mulher seria uma criação imperfeita, quase gorada. Haveria algo de «não-bom». Mas demos a palavra ao narrador.

«Então Javé Deus disse: não é bom que o homem esteja só. Quero fazer-lhe uma ajuda adequada. Assim, Javé Deus formou do solo toda a espécie de animais do campo e de aves do céu e levou-os ao homem, para ver como este lhes chamaria. E, como o homem lhes chamasse, assim devia ser o seu nome. O homem deu nomes a todos os gados, a todas as aves do céu e a todos os animais selvagens. Mas para um homem não encontrou ajuda adequada» (Gn 2-18-20).

Respiremos por um instante, admiremos o vigor estilístico desse narrador do século X a. C. Quer falar-nos da mulher, a única «ajuda adequada» ao homem. E mimoseia-nos (a nós e ao «homem» primordial) com um simpático e quase bucólico cortejo de irracionais. Belo efeito de «suspense»! Sem dúvida, esses brutos são uma ajuda valiosa. Ajudam no trabalho do campo, na guarda da casa e na economia doméstica. Mas, «para um homem» não são a tal «ajuda adequada». De passagem, J mostra o seu interesse pelo fenómeno humano da linguagem, a maior invenção do homem pré-histórico no dizer de Fellini. Introduce esse fenómeno na aurora da existência humana. O homem primordial acaba de ser criado na estepe árida e transplantado para um oásis. Confrontado com os animais, ainda

³⁸ ANET 75.

é um átomo de natureza pura e bruta. A linguagem é o primeiro sinal de civilização, a primeira chispa de razão a riscar o silêncio gelado de um mundo que não sabe que existe. A articulação dos nomes dos animais é a primeira nota de ordem e racionalidade no caos da natureza bruta. Com ela começa o domínio do mundo, começa a civilização e a cultura. Na Torre de Babel (Gn 11,1-10), o mesmo autor verá a complexidade e a confusão do que nasceu para criar ordem e comunhão³⁹.

Cria-se finalmente a mulher. Só então pode o homem exclamar:

«Esta é, finalmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne.

Deverá chamar-se mulher, 'iššah porque foi tirada do homem, 'iš.» (Gn 2,23).

Até que enfim! Passado o inquietante compasso de espera, a obra termina com êxito. O homem está maravilhado e saúda a consorte com alegres e quase explosivas boas-vindas no ritmo saltitante de três pares de acentos tónicos (2+2+2), repousando no segundo verso na lenta solenidade de três cadências paralelas (3+3).

Nem o *Atrahasis* nem o *Enuma elish* se preocuparam com a mulher. J tem por ela uma grande admiração. Ser-homem implica comunidade de homem e mulher. Até aí, a criação é algo de «não-bom» (v. 18). Os animais podem ser ajuda e companhia, não «ajuda adequada» ao homem. Só a mulher preenche este requisito. Não só pela constituição sexual nem pela prestação de trabalho, mas no sentido mais pleno e mais profundo da comunhão do homem e mulher.

Como que já caído o pano, o narrador (e não o protagonista da cena) acrescenta um curto epílogo:

«É por isso que o homem deixa pai e mãe e adere à sua esposa; e tornam-se uma só carne» (Gn 2,24).

³⁹ Cf. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 172.

Deixemos de lado a tentação das considerações históricas ou sociológicas. Não vem ao caso perguntar se o narrador vivia numa sociedade matriarcal (o homem deixa a casa paterna e vai para casa da mulher). Menos ainda têm cabimento considerações históricas (qual seria a forma mais antiga de sociedade familiar). A única leitura possível é a antropológica: donde vem este amor mais forte do que a morte (Cant 2,6), mais forte que os elos de sangue, e que não descansa enquanto não se torna «uma só carne»? Isso aconteceu, responde o autor com uma etiologia, porque no princípio o homem e a mulher eram uma só carne. Não se trata nem de sociologia nem de história. É uma questão de natureza, ou antes, da natureza do homem de todos os tempos. O ponto de partida não é uma suposta situação passada. É a situação presente que se explica por recurso a uma situação fundante dos tempos primordiais.

Resta-nos apresentar outro trecho clássico da criação do homem. Pertence ao mais recente estrato redaccional do Pentateuco, baptizado há muito por *Priestercodex* (P), «código sacerdotal», porque respira o ar do culto, com seus ritos e instituições. Chamemos-lhe «escrito sacerdotal», para evitar os equívocos de «código» e porque se trata de uma «história» recheada de leis.

«O escrito sacerdotal quer ser lido numa perspectiva rigorosamente teológica», na opinião de G. von Rad ⁴⁰. Mas, já nesse tempo, teologia e antropologia caminhavam de mãos dadas. Os redactores sacerdotais são teólogos conscientes, sistemáticos, quase frios e distantes em relação aos materiais que transmitem. Todavia, não fecham os olhos ao mundo do homem e aos problemas humanos. É certo que P está muito mais voltado

⁴⁰ *Ibid.*: «Die Priesterschrift ... will streng theologisch gelesen werden».

para questões universais. A história sacerdotal das origens esgota-se em dois pontos: ⁴¹

Deus cria o mundo (Gn 1,1-2,4a);

Deus resolve destruir o mundo (Gn 6-9), mas acaba por salvá-lo, salvando e abençoando Noé. Como ponte entre os dois episódios fulcrais vêm longas genealogias em Gn 5.

O homem quase desaparece no dilúvio. Mas toda esta narrativa se centra nele. Na criação do mundo também o homem se salva quase por milagre. Não que a sua existência esteja ameaçada. Pelo contrário, conta-se como começou a existir e só com ele Deus viu que o mundo era «muito bom». Mas o tema de Gn 1 é a criação do mundo, não do homem. E, no entanto, é a este que se dá um lugar especialíssimo e uma concentração particular no esquema rígido e elaborado de P. É o remate da criação, embora não a sua meta.

«Deus disse: Façamos homens ⁴² à nossa imagem e semelhança. Que eles dominem sobre os peixes do mar e sobre as aves do céu, sobre os gados e sobre todos os animais selvagens e sobre quantas criaturas rastejam sobre a terra.

Assim criou Deus o homem à sua imagem,
à imagem de Deus o criou,
macho e fêmea os criou.

Deus abençoou-os nestes termos: Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a a vós; dominai sobre os

⁴¹ Nesta dualidade, P está de acordo com os mitos sumérios e acádicos, em que as narrativas de dilúvio fazem parte de uma epopeia mais vasta com esta sequência: 1) criação do homem; 2) enjoo de Enlil pelo ruído de humanidade; 3) dilúvio; 4) salvação do herói; cf. W. M. Clark, *o. c.*, p. 184, n. 28.

⁴² *'ādām* é um colectivo, que nunca ocorre no plural. Procuo traduzir esta noção genérica com o plural *homens*, como vários intérpretes modernos de língua alemã (P. Morant, O. Loretz, C. Westermann). O plural adapta-se ainda ao contexto original, que prossegue com *yirdû'* «dominem», no plural.

peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todo o ser vivo que se move na terra.

Deus disse ainda: Eis que vos dou toda a planta com semente; que isso vos sirva de alimento.

E a todos os animais da terra, a todas as aves do céu e a todos os répteis da terra, a tudo o que tem hálito vital dou todas as plantas verdes por alimento. E assim aconteceu» (Gn 1, 26-30) ⁴³.

A dimensão antropológica da «imagem e semelhança» de Deus esgotaria as dimensões de um ou mais estudos monográficos ⁴⁴. Essa terminologia não foi criada pelo escrito sacerdotal. Tinha uma longa tradição, dentro e fora de Israel. A *Instrução de Merikaré*, do Primeiro Intermediário do Egito (c. 2100 a. C.), fala na criação do homem à imagem de um deus (1, 138-139) ⁴⁵. Em Babilônia, Anu gera Nidmud «à sua imagem» (*Enuma elish* I, 1,16) ⁴⁶. E o escrito sacerdotal usou uma fórmula consagrada, como se vê não apenas pelo v. 27 (em verso), mas também por Gn 5,3 P («Adão gerou um filho à sua imagem e semelhança») e 9,6 P (evocação de 1,26-27) ⁴⁷.

Tem-se perguntado em que consiste essa imagem. E, com isso, passa-se ao lado da afirmação do autor do relato. Numa

⁴³ Só com total abstracção da *Form- e Traditionsgeschichte* do trecho é que se pode misturar a «criação do homem» de Gn 1,26-30 com a «criação do mundo» do mesmo capítulo, como faz A. Augusto Tavares, *o. c.*, p. 51; cf. *supra* notas 18 e 19.

⁴⁴ Cf. L. Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969; J. Baar, *The Image of god in the Book of Genesis*, em BJRL 51 (1968) 11-26; E. Otto, *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Ägypten*, em H. W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie* (Festschrift G. von Rad), München 1971, pp. 335-348; J. M. Miller, *In the «Image» and «Likeness» of God*, em JBL 91 (1972) 289-302; T. N. D. Mettinger, *Abbild oder Urbild? «Imago Dei» in traditionsgeschichtlicher Sicht*, em ZAW 86 (1974) 403-424.

⁴⁵ ANET 417.

⁴⁶ ANET 60.

⁴⁷ O estudo histórico-tradicional mostra que primeiro se entendia a criação do homem «para imagem de Deus» e só depois «à imagem de Deus»; cf. T. N. D. Mettinger, *o. c.*, pp. 417-419.

narrativa de criação, o mais que se podia perguntar era em que consiste criar a imagem de Deus, não em que consiste a imagem de Deus. O narrador parece não se importar com nenhuma destas coisas. Interessa-o a finalidade da criação do homem à imagem de Deus: o domínio do mundo animal (v. 26).

Os paralelos egípcios e mesopotâmicos estudados independentemente por H. Wildberger e H. W. Schmidt apontam para uma ideologia régia. A imagem do deus é o rei. No rei está presente a divindade. No Império Novo, sobretudo na XVIII dinastia, chama-se frequentemente ao faraó «imagem de Rá», «imagem santa de Rá», «imagem viva na terra»⁴⁸. Os israelitas adoptaram e adaptaram o cerimonial da corte egípcia a partir de Salomão. Deram ao seu rei os atributos protocolares dos faraós, nomeadamente o de filho de Deus, entendendo filiação adoptiva e não mítica. Um salmo de entronização de Jerusalém põe estas palavras na boca de Javé:

«Tu és meu filho, eu hoje te gerei» (Sl 2,7).

Evidentemente que não se trata de filiação natural. Mesmo de um bebé acabado de nascer não se podia dizer que tinha sido gerado naquele dia.

Em duas passagens do Antigo Testamento vai-se ao ponto de chamar «deus» ao rei terreno (Is 9,5; Sl 45,7). O escrito sacerdotal aplica essa teoria a todo o ser humano, democratizando a ideologia régia oriental.

Tão elevada concepção da dignidade humana vivia, aliás, na poesia cultual de Jerusalém. O Sl 8 respira o mesmo horizonte mental e é porventura um bom comentário à narrativa sacerdotal da criação do homem. Enquadra-se no género literário do hino, composição que se perde no louvor de Deus, num total esquecimento das realidades e misérias humanas. Também

⁴⁸ Cf. C. Westermann, *o. c.*, pp. 201-211; T. N. D. Mettinger, *o. c.*, 413-414.

aqui o poeta não perde a Deus de vista. Há sempre um «tu» a ligá-lo à meta do seu louvor. Nem por isso deixa de exaltar o homem:

«Quando contemplo o firmamento,
obra dos teus dedos;
a lua e as estrelas que fixaste —
Que é o homem, para dele te lembrares,
um filho de homem para por ele t'interessares?
Fizeste-o pouco inferior a um deus,
de honra e glória o coroaste.
Deste-lhe poder sobre as obras das tuas mãos,
tudo puseste debaixo de seus pés:
Rebanhos e manadas, sem exceção,
até os animais da estepe;
aves do céu e peixes do mar,
tudo o que se cruza nas sendas do oceano» (Sl 8,419).

P entende o homem como senhor dos animais e, através deles, de toda a criação (Gn 1,26b. 28). Não é senhor absoluto. É apenas uma «imagem» do senhor, como uma estátua a representar o imperador numa província distante. No entanto, domina como rei, pois dos reis se emprega o verbo *râdâh* (cf. 1 Re 5,4; Is 14,6; Sl 72,8; 110,2).

«Dominar» *râdâh* (Gn 1,26b) e «calcar aos pés» *kâbaš* (Gn 1,28) volatizam-se na elegância poética do salmista. «Pouco inferior a um deus», o homem reina «de honra e glória coroado» sobre toda a criação. «Honra e glória» são atributos do próprio Deus (Sl 96,6; 104,1; 111,3). A «coroa» adorna a cabeça dos reis (2 Re 11,12; Sl 89,40). E tudo é transposto para os ombros e a cabeça de qualquer mortal. A natureza e não uma dignidade adicional fazem do homem rei da criação. A seus pés estão «rebanhos e manadas», «aves do céu e peixes do mar», talvez até o mítico Leviatã dos abismos aquáticos, como pensaram alguns rabinos⁴⁹. Na contemplação de um vasto e sereno céu

⁴⁹ Cf. H. W. Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, tradução de António Steffen, São Paulo 1975, pp. 211-218.

estrelado, na calma de uma noite oriental, surge a pergunta: que é o homem?! Um ponto insignificante, escuro, perdido na noite? Não. Ele é o rei da criação. O salmista e o escritor sacerdotal que nos deixou Gn 1,26-30 estão de acordo.

Teólogo até à medula dos ossos, P não ignora as realidades terrestres nem a dimensão fisiológica e psicológica do homem. O que J desenrolara plasticamente em sucessão de planos narrativos formula-o P como uma tese: «macho e fêmea os criou» (v. 27). A polaridade de homem e mulher assegura o ser-homem perfeito. A comunhão sexual garante a continuação da espécie. Uma e outra são de origem divina. Mas nada de divinizar a grande força da sexualidade. A fecundidade é uma bênção, depende de uma palavra adicional do criador como a indicar as reticências desmitizantes do escritor sacerdotal, consciente e crítico dos cultos orgiásticos de fertilidade praticados em Canaã. O *ἰερός γάμος* é uma aberração⁵⁰. P traça o destino do ser humano: dominar como «imagem de Deus». J só diz que o homem estava em relação com Deus através de um mandamento (Gn 2,16-17). P conta expressamente como Deus abençoou o homem em ordem à geração (Gn 1,28). J limitar-se-á a descrever o que era considerado como bênção divina (Gn 4, 1.2.25).

Os dois relatos concordam nestes traços:

1 — O homem recebe de Deus a sua existência. «Nenhuma das duas narrativas quer dizer propriamente que Deus criou o(s) primeiro(s) homem(ns)»⁵¹. Não se trata do homem-indivíduo, o primeiro de uma série que se prolongou até nós. Adão ainda não existe, pois só a partir das genealogias (Gn 4,1. 25; 5,1) é que *'ādām* é nome próprio. Nas narrativas de

⁵⁰ Sobre esta tendência do relato sacerdotal da criação cf. J. Nunes Carreira, *Mito e Desmitização em Gn 1*, pp. 34-43.

⁵¹ C. Westermann, אָדָם ' *adam* Mensch, em E. Jedin-C. Westermann, *o. c.*, col. 46. O confronto entre Gn 1,26-30 e 2,4b-24 segue de perto as conclusões deste autor, *ibid.*, col. 46-47.

criação 'âdâm é um colectivo, «os homens», «a humanidade». É próprio das narrativas de origens ou de criação pretender fundar as realidades actuais. No nosso caso, tanto J como P dizem que esta humanidade que conhecemos existe por vontade de Deus.

2 — A criação do homem em comunidade de homem e mulher é afirmada por P (Gn 1,27) e descrita por J (Gn 2,4b-24). Só com a criação da mulher se supera um estado descrito como «não-bom» (Gn 2,18). Se J usasse a fórmula sacerdotal, só após a criação da mulher escreveria a aprovação — «e Deus viu que era bom».

3 — Ao contrário dos mitos sumérios e acádicos, nem J nem P vêem no serviço dos deuses o destino criacional do homem. Vértice da criação em P, o homem deve reinar sobre os animais e o mundo (Gn 1,26b.28). Desfrutando as amenidades de um jardim em J, o homem está ali para «o cultivar e guardar», por outras palavras, para trabalhar, para amansar a terra. Destes textos deve arrancar a teologia do trabalho e do progresso cultural. «Pouco inferior a um deus», reinando sobre o mundo, o homem bíblico conserva bem os pés na terra ⁵².

⁵² Bem mais pobre é a antropologia de Sófocles, na *Antígona*: «Há coisas prodigiosas, mas nenhuma como o homem. Ele que, ajudado pelo tempestuoso vento sul, chega ao outro extremo do espumante mar, atravessando-o, apesar das ondas que rugem descomunais; ele que fatiga a sublime, divina e inesgotável terra, com o vaivém do arado puxado por mulas, e, com as malhas entrelaçadas das redes, colhe os peixes que vivem no mar ...» *Antígona, Ajax e Rei Édipo* (RTP), Lisboa s.d., p. 21.

A CIVILIZAÇÃO E OS SEUS AVANÇOS

Só há pouco tempo para cá é que compreendemos a mistura de conquistas da civilização humana na genealogia de Caim (Gn 4,17-26). A chave foi a mitologia suméria, onde teogonia e origem dos bens da civilização aparecem intimamente ligados. Profissões, artes e ofícios são personificados num deus. Narra-se o nascimento desse deus para falar na origem dessa profissão ou arte.

Os precursores sumérios dos modernos antropólogos culturais fizeram uma análise minuciosa da sua civilização e decomuseram-na em mais de uma centena de instituições, ocupações, ofícios e modos de acção. Agruparam os aspectos do mundo circundante aos pares, com particular relevo para as realidades da vida agrária, como o Verão e o Inverno, o gado e a semente, o pastor e o lavrador⁵³. Era natural comparar e até opor os elementos de cada par: qual seria o mais útil para o homem?

Responderam os teólogos sumérios inventando um género literário próprio — o debate ou controvérsia — e narrando a criação dos protagonistas numa introdução mitológica apropriada. Assim, fizeram remontar a civilização aos próprios deuses. Profissões, artes e ofícios são invenções dos deuses. O homem limita-se a receber a civilização já perfeita e embalada do mundo divino.

Para dar origem às várias espécies de árvores e plantas e estabelecer a abundância na Suméria, Enlil cria duas personagens culturais, Emesh (Verão) e Enten (Inverno). Por outras palavras, é Enlil o inventor da pecuária e da agricultura:

«Enten fez que a ovelha desse à luz o cordeiro, que a cabra desse à luz o cabrito.

Fez a vaca e o vitelo multiplicarem-se, a nata e o leite aumentarem.

⁵³ Cf. Gn 8,22. «Enquanto subsistir a terra, haverá sempre a sementeira e a colheita, o frio e o calor, o Verão e o Inverno, o dia e a noite».

(...)

Às árvores, onde quer que fossem plantadas, ele mandou dar frutos;

Aos jardins, que ele adornou de verde, tornou-lhes as plantas luxuriantes.

Fez as sementes germinarem nos sulcos.

Como Ashnan, a bondosa donzela, ele fê-las brotar vigorosamente.»⁵⁴

Da controvérsia sai vitorioso Enten, «lavrador dos deuses». Vinha e palmar, plantas luxuriantes, árvores de fruto e sementes são obra do «lavrador dos deuses», que deve, por sua vez, a existência a Enlil.

Numa civilização agrária e sedentária, era natural que as preferências fossem para o lavrador. Disso temos a prova noutro poema da mesma índole, a que S. N. Kramer dá o título de *Inanna Cortejada*⁵⁵. Ante as propostas do lavrador e do pastor, a deusa da fertilidade decide-se pelo homem do campo. Não se trata aqui da invenção da agricultura, é certo. Mas esta não deixa de se associar ao mundo dos deuses, na forma íntima de ligação matrimonial.

«Em parte alguma encontramos a preocupação de encontrar as origens quer do processo natural, quer do processo cultural da civilização. Contentam-se em atribuí-las aos esforços criadores de Enki, em palavras que são aproximadamente a afirmação: 'Enki o fez'. Sempre que a técnica criadora é mencionada, consiste ela na palavra do deus e nas suas ordens, em mais nada»⁵⁶.

⁵⁴ S. N. Kramer, *A História começa na Suméria*, pp. 161-162; *Os Sumerios*, tradução de Salvato Telles de Menezes, Lisboa 1977, p. 247.

⁵⁵ Tradução do original sumério para inglês em ANET 41-42; excertos em tradução portuguesa em S. N. Kramer, *A História começa na Suméria*, pp. 164-167.

⁵⁶ S. N. Kramer, *A História começa na Suméria*, p. 125.

*Enki e a Ordem do Mundo*⁵⁷, um dos mais bem conservados poemas narrativos sumérios, deixa transparecer esta concepção em mais de uma passagem. De Enki procede a fertilidade das terras e dos animais. É ele quem «decreta o destino» da Suméria. Encheu de peixes as águas do Tigre e do Eufrates. As invenções da lavoura e da construção são obra sua.

«Ele guiou o arado e o ... canga,
 (...)
 Abriu os sulcos sagrados,
 Fez crescer o grão no campo cultivado.
 O senhor que possui o diadema, o ornamento do planalto,
 O forte, o lavrador de Enlil,
 Enkimdu, o homem do fosso e dos canais,
 Enki encarregou deles.
 O senhor chamou o campo cultivado, pôs lá o grão variado,
 Amontou o seu ... grão, o grão variado, o grão *inuba* em pilhas,
 Enki multiplicou os molhos e os montes,
 Com Enlil espalhou a abundância pela Terra,
 (...)
 Ashnan, o pão alimentador, o pão de todos,
 Enki encarregou disso.
 O grande príncipe pôs a rede sobre o alvião, depois organizou o molde.
 (...)
 Cujo molde organiza ...,
 Kulla, o tijoleiro (?) da Terra,
 Enki encarregou disso.
 Construiu estábulos, dirigiu os ritos de purificação,
 Ergueu redis, pôs lá a melhor carne e o melhor leite ...
 (...)
 Para Enki, o povo ... o vestuário ...,
 A tiara (?) do palácio, a jóia do rei,
 Uttu, a mulher fiel, a alegre (?).
 Enki encarregou disso.

⁵⁷ Tradução portuguesa em S. N. Kramer, *Os Sumérios*, pp. 205-212.

(...)

Aquela irmã minha, a sagrada Ninmug
Tomou para si o cinzel de ouro (e) o martelo (?) de prata,
Tornou-se o ferreiro (?) da terra ...

(...)

Aquela irmã minha, a sagrada Nidaba
Tomou para si a regua graduada,
Apertou a linha (?) lápis-lazúli no braço,
Proclama todos os grandes *mes*,
Estabelece as fronteiras, marca os limites
— tornou-se o escriba da Terra,
Nas suas mãos colocaste o alimento dos deuses.
Nanshe, a senhora, o senhor — o sagrado ... caiu-lhe aos pés
Tornou-se o fiscal das pescas do mar (?),

(...)

Enlil (?)

(...)

Tu encarregaste-te do cajado, do bordão e da vara da pas-
torícia,

(...)

Jovem Inanna, tu esticas o fio enrolado,
Tu executaste o vestido, tu usas roupas,
Tu teceste o tecido *mug*, tu enfiaste o fuso,
No teu ... tu tingiste (?) o fio multicolor ...
Inanna, tu ...

(...)

Tu silenciaste o ... com o 'adufe do lamento',
Jovem Inanna, tu devolveste os hinos *tigi* e *adab* à sua casa.»⁵⁸

Estranha antropologia é esta, em que ao homem se nega toda a gama de invenções culturais de que ele é dono. Canga e arado, sulcos e canais, sementes e campos cultivados, estábulos e redis, tudo é obra de Enki. Tudo é dom do deus aos «cabeças negras» da Suméria. O deus encarrega-se do molde dos tijolos, abre as fundações e constrói as casas⁵⁹. A Ninmug cabe o mérito de inventar a metalurgia com os seus utensílios. De Nidaba vem a régua graduada; foi ela o primeiro «escriba da

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 210-212.

⁵⁹ S. N. Kramer, *A História começa na Suméria*, p. 127.

Terra». Nanshe «tornou-se o fiscal das pescas». Enlil introduziu a pastorícia. A bela Inanna ensinou a manejar roca e fuso e ainda se deu à música («adufe») e à poesia («os hinos»).

No mito *Enki e Ninhursag*, estes deuses criam um paraíso de águas frescas e oito plantas. Enki come essas plantas, uma a uma, e Ninhursag, colérica, pronuncia contra ele a maldição da morte. A saúde de Enki declina a olhos vistos, para aos olhos do deus o pavor da morte. A deusa-mãe reconcilia-se com o moribundo e cria oito divindades com os correspondentes poderes de curar os oito órgãos enfermos de Enki⁶⁰. O mesmo é dizer que a medicina e a farmacopeia são invenções de Ninhursag.

Estamos a ver que, para os Sumérios, criação não se reduz a céu, terra e homens. Criação é o mundo acabado, civilizado e organizado. Inclui a irrigação artificial, o cultivo das plantas, a criação de animais. Engloba as ferramentas mais importantes. Civilização e técnica, a par da grande montagem do universo, são obra dos deuses.

Entre os Babilónios é mais relevante o papel do homem. Enkidu passa de selvagem a civilizado por um plano dos deuses, mas com interferência de um elemento intramundano, a mulher. As culturas primitivas aproximam-se dos mitos sumérios, o que mostra a grande antiguidade destes. Nos mitos africanos de origens, a invenção do fogo é atribuída aos deuses, motivo preservado no mito de Prometeu. Entre as descobertas dos tempos primordiais, os mitos africanos mencionam a culinária e as artes do ferreiro, do oleiro e do tecelão. Também se projecta nesses tempos a origem de usos e costumes religiosos. Doenças, mulheres estéreis e criaturas de sexo indefinido são atribuídos aos mesmos deuses criadores da prosperidade e da civilização⁶¹. O mal, a mentira, a violência e a opressão, numa

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 170-171; ANET 38-41.

⁶¹ Cf. C. Westermann, *Genesis 1,11*, pp. 81-83; S. N. Kramer, *A História começa na Suméria*, 139-140, com citações de um poema sumério de criação do homem.

palavra, os modos imorais de conduta humana são criação dos deuses, como a verdade, a paz, a bondade e a justiça. É o que se depreende de uma lista de *mes*, os princípios e regras criados pelos deuses sumérios para fazer funcionar harmoniosa e eficientemente o cosmos.

A nossa fonte de informação sobre os *mes* é o mito *Inanna e Enki: A Transferência das Artes da Civilização de Eridu para Uruk*. O autor dividiu a civilização em mais de cem elementos, cada um dos quais necessitava de um *me* para o criar e o manter em acção. Entre os elementos mais inteligíveis contam-se o pastoreio, a realeza, a dignidade sacerdotal, a verdade, o eunuco, as relações sexuais, a prostituição, a arte, a hieródula do céu, instrumentos musicais, a destruição das cidades, a lamentação, a bondade, a justiça, a arte de trabalhar a madeira, a arte de trabalhar os metais, a função do escriba e as profissões do ferreiro, do curtidor, do pedreiro e do cesteiro. Bens e males, tudo é obra dos deuses. Não há qualquer espécie de dualismo. Se perguntássemos aos sábios sumérios como conciliar os opostos, talvez ficassem espantados com a questão. Na sua mundividência, a vontade dos deuses era não só impenetrável como também inquestionável ⁶².

A história bíblica dos tempos primordiais, porque trata do homem e dos seus problemas (não de Israel nem da «história da salvação») debruça-se naturalmente sobre os alvares da civilização. Remontam a esses tempos singulares. Até aqui, estamos num horizonte comum aos mitos sumérios e africanos.

P passa em claro as realizações culturais do homem primordial. Profissões e artes só de longe se relacionavam com o culto. Resume tudo o que o homem possa empreender ao longo da sua evolução civilizacional à bênção do criador, com a respectiva tarefa de dominar a terra (Gn 1.26b.28). Com isso,

⁶² Cf. S. N. Kramer, *A História começa na Suméria*, p. 137; *Os Sumérios*, pp. 141-142; 188-190.

estão fundamentadas e fundadas todas as conquistas da civilização. Já não é pouco para quem se impôs como meta descrever uma história das relações de Deus com os homens centrada no culto e suas instituições. Tanto é mais de realçar que P ainda tenha achado um lugar para o homem e a sua função de modelador e ordenador do universo, considerando um bem e uma bênção quanto invente nos domínios da ciência e da técnica, desde que ao serviço do homem relacionado com Deus ⁶³.

Mesmo em J, os avanços da civilização ocupam um espaço reduzido em Gn 1-11. Estaria o autor mais interessado no rolar dessa «avalanche de pecado em crescimento» ⁶⁴? O facto é que não sobrevaloriza nem ignora os progressos da civilização humana. Conhece os primórdios da urbanização, do nomadismo e da pastorícia. Fala na origem dos tocadores de harpa e flauta, no princípio dos trabalhos do cobre e do ferro. Mas, curiosamente, entrosa esses dados na genealogia de Caim. Traduzo do hebraico:

«E conheceu Caim a sua mulher, que concebeu e deu à luz Enoch. Foi ele o fundador de uma cidade e deu-lhe um nome de acordo com o nome de seu filho Enoch. A Enoch nasceu Irad e Irad gerou Mehujael. Mehujael gerou Metusael e Metusael gerou Lamech.

Lamech tomou duas esposas; o nome de uma era Adah e o nome da outra era Cilah. Adah deu à luz Jabal, que foi o antepassado dos que moram em tendas e têm rebanhos. O nome de seu irmão era Jubal; foi ele o antepassado dos que tocam harpa e flauta. Por seu lado, Cilah deu à luz Tubal-Caim, que

⁶³ Cf. C. Westermann, *Genesis 1-11*, p. 78.

⁶⁴ Essência da interpretação J da História das Origens segundo G. v. Rad, *Das erste Buch Moses* (ATD 2-4), Göttingen 1964^r, p. 127; H. W. Wolff, *Das Kerygma des Jahwisten*, em Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 22), München 1964, pp. 359-361.

forjou todos os utensílios de cobre e ferro. Tubal-Caim tinha uma irmã, Naamah» (Gn 4,17-22) ⁶⁵.

À luz dos mitos sumérios, talvez compreendamos a mistura de genealogia e invenções. São restos de narrativas em que se contava a origem dos bens da civilização, genealogias de deuses transplantadas para um cenário humano. Mais próximo da ideologia mítica está Is 28,26, que atribui a Deus instruções sobre o amanhã da terra.

Os três filhos de Lamech exercem ofícios que exigem certa mobilidade. Contrastam com Caim, o fundador de uma cidade, o mesmo é dizer, o protótipo do agricultor sedentarizado, pois a vida das cidades do Próximo Oriente antigo baseava-se na agricultura. Parece, por conseguinte, que o folclore palestinese conheceu duas figuras de Caim: fundador de uma cidade e protótipo do agricultor sedentário e herói epónimo dos ferreiros quenitas ⁶⁶.

Embora reduzido em J e levado às últimas consequências em P, o motivo da origem da civilização está presente na história bíblica das origens. Também para a Bíblia as origens não se limitam à criação do mundo e do homem. Abarcam igualmente as conquistas da civilização. P afirma: Deus criou o homem para dominar a terra; segue-se que as conquistas da civilização, não são um mal, nem um mal menor tolerado, mas remontam a um mandato expresso de Deus. J avança: a história do aparecimento da humanidade não é só marcada por erros e transgressões, pela *hybris* incontida de atingir a sabedoria e a imortalidade própria do mundo divino, mas conta igualmente com progressos e avanços no domínio da existência, traduzidos nas mais importantes invenções da civilização.

⁶⁵ Sobre a relação da lista genealógica de Caim (Gn 4,17-18) com o fragmento de Set (Gn 4,25-26) e o tratamento das mesmas personagens na genealogia sacerdotal de Gn 5 cf. J. M. Miller, *The Descendants of Cain: Notes on Genesis 4*, em ZAW 86 (1974) 164-174.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 168-169.

J representa um segundo estágio na evolução da linguagem da criação. Agricultura, metalurgia, urbanização e arte musical são conquistas do homem. Mas o interesse e a admiração do autor são bastante moderados. Parece-lhe que o progresso material caminha de braço dado com um certo retrocesso moral. E aí temos a linguagem em histórias de crime e castigo (Gn 2-3; 11), a agricultura associada a um fratricídio (Gn 4,1-8), a urbanização inventada pelo criminoso da véspera, as artes da metalurgia e da música dispersas na genealogia de Caim, entre o fratricídio e a canção sanguinária de Lamech. Na única narrativa dedicada a uma conquista do engenho humano (Gn 11), todo o horizonte está carregado de culpa. A vida cidadina merece as maiores reservas. Não só foi a cidade a invenção de um criminoso (Gn 4,17), mas é aí que se desenrola a vã tentativa de chegar à esfera do divino (Gn 11,1-9). Para um beduíno que gozava a pacatez da pastorícia e da tenda uma grande metrópole como Babilónia só podia evocar confusão, de gentes e de linguajares⁶⁷. O pastor é preferido de Javé e o agricultor rejeitado só pelo facto de o ser. Na história de Caim e Abel confrontam-se dois géneros de vida, duas profissões, ao jeito dos debates sumérios⁶⁸. Para além da profunda desmitização (a cena passa-se entre dois mortais), a escolha recai na Bíblia sobre o pastor, ao contrário do mito sumério, que prefere o «lavrador dos deuses». É que os Israelitas nunca esqueceram a sua origem nomádica. Os Sumérios, bem instalados na agricultura sedentária e próspera, tinham de preferir o lavrador.

A redução de todo o avanço da civilização a um simples mandato e bênção compreende-se na mentalidade sacerdotal, a tresandar a incenso e a fumo de sacrifício. Mas donde virá a desenvolta abertura de J, voltado para terra e seu amanhã,

⁶⁷ Cf. C. Westermann, *Genesis 1-11*, pp. 78-79; 83-84; G. Wallis, *Die Stadt in den Überlieferungen der Genesis*, em ZAW 78 (1966) 133-148, sobretudo pp. 133-144.

⁶⁸ Cf. n. 55 *supra*.

mencionando tendas e rebanhos, harpa e flauta, utensílios de cobre e ferro (por esta ordem)? Talvez se explique pela própria época em que terá vivido o historiador javeísta. No império de David-Salomão houve uma série de iniciativas políticas e progressos culturais. Criou-se um funcionalismo, entabularam-se relações diplomáticas com as grandes potências da época (donde a necessidade de conhecer línguas estrangeiras), alargaram-se as fronteiras, construiu-se um templo e um palácio. Porém, aos êxitos políticos, diplomáticos e militares juntou-se a opressão do trabalho forçado e do fisco (1 Re 4-5). O entusiasmo tinha de ser reservado ⁶⁹.

Talvez a explicação venha antes de um fenómeno intelectual da mesma época. Ao delimitar o lugar teológico da sabedoria israelita, W. Zimmerli ⁷⁰ encontrou o mundo e o homem, interpretados à luz da teologia da criação. A sabedoria está voltada para o homem e para o mundo. Povo e rei interessam-lhe apenas como realidades sociológicas. O «povo» de Provérbios não é de modo nenhum o povo eleito, mas a massa humana como a de qualquer país. O «rei» de Provérbios e Qohelet é um chefe político, nunca o ungido de Javé. Nem Provérbios nem Qohelet,

⁶⁹ Cf. C. Westermann. *Genesis 1-11*, p. 78. Também na descrição dos trabalhos penosos impostos aos israelitas no Egipto J deixa transparecer as condições sociais da época de David-Salomão e a respectiva crítica. Os termos técnicos para «pessoal de trabalho forçado», *mas* e «carga» *sêbel* (Ex 1,11 J) são de origem cananeia e lembram os trabalhos forçados impostos por Salomão a nacionais e estrangeiros (1 Re 5,27; 9,20 ss); cf. W. H. Schmid, *Exodus* (BK II, 1), Neukirchen-Vluyn 1974, pp. 23; 34-35. Já o império de David aparecia aos olhos do cidadão israelita como limitação abusiva da liberdade tradicional. J estava a criticar David e Salomão ao descrever a situação dos israelitas escravizados pelo faraó; cf. P. Weimar-E. Zenger, *Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75). Stuttgart 1975, p. 93.

⁷⁰ *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie*, em *Les sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg*, mai 1962 = W. Zimmerli, *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze* (TB 19). München 1969, pp. 300-315.

que se apresentam como obras de Salomão, fazem o mínimo esforço para ligar as suas reflexões a uma inspiração divina (ao contrário de 1 Re 3,4-15). Os sábios movem-se na teologia do mundo e da criação. O seu Deus não é o Deus dos antepassados, nem Javé, nem o Deus de Israel. É o criador (Prov 14,31; 17,5).

O sábio cunha ou burila provérbios, criando ordem vocal e nocional na desordem dos acontecimentos. É um homem da realidade e da realidade terrestre. Não especula sobre dogmas. Ausculta os factos e procura interpretá-los. Dá-se ao trabalho de catalogar os fenómenos de ordem física (Job 38; Qoh 1,3-11) e aconselha a respeitar os factos da ordem social. O homem não é tanto um objecto passivo da criação como o sujeito activo da transformação do mundo.

Onde é que, no credo de Israel, haverá lugar para o homem, não descendente de Abraão, Isaac e Jacob, mas simplesmente homem? Só na História das Origens. Aí sai o homem à conquista do mundo.

Mas quem terá dado ao Pentateuco este horizonte antropológico, inserindo uma história universal e simplesmente humana na história da salvação? W. Zimmerli não põe a questão e parece supor que os sábios foram beber à História das Origens. Se aflorássemos o assunto sem rodeios, obteríamos esta resposta curiosa: não foi a historiografia israelita que ofereceu o lugar teológico aos sábios; ao contrário, foi um sábio que entendeu a de Israel no pano de fundo da história universal da humanidade; foi um sábio o criador da teologia da criação. Foi J o primeiro escritor israelita a interessar-se pelo enigma do mal e do pecado como fenómeno humano, pelo progresso da civilização e da cultura, pelo fenómeno polivalente e diversificado da linguagem. Não há dúvida: J é um sábio⁷¹. E assim nos encontramos com a

⁷¹ Cf. L. Alonso Schökel, *Motivos sapienziales y de alianza en Gen 2-3*, em Bib 43 (1962) 295-315; A. M. Dubarle, *Les sages d'Israël* (Lectio divina 44), Paris 1966; R. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (BZAW 135), Berlin 1974, último capítulo. Segundo G. v. Rad,

velha tradição suméria, em que muitas das conquistas da civilização se relatavam como teogonias nas introduções mitológicas de obras sapienciais.

HERMENÊUTICA DO MITO

A gente tem de se interrogar se a tentativa apologética de isolar as narrativas bíblicas de criação lhes faz justiça e se os textos mitológicos paralelos não têm para nós um significado positivo. Não é verdade que o primeiro artigo do credo cristão («creio em um só Deus, criador do céu e da terra») une todos os povos do mundo, em todas as fases da história? Mitos de culturas primitivas, epopeias mitológicas de culturas avançadas e «história» bíblica da criação concordam em atribuir a origem do homem e das coisas à intervenção de um ser superior. Temos de entender a Bíblia não primariamente contra os outros textos, mas ao lado e no contexto deles.

Não se pode falar exclusivamente em «saga» ou «mito»⁷². A classificação formal dos relatos de origens obriga a distinguir contos, narrações primitivas, mitos e epopeias mitológicas (como em Babilónia) e muitas outras formas. Tais narrativas espalham-se pela terra inteira. Não se pode distinguir rigidamente entre civilizações superiores e primitivas, como se estas nenhum influxo tivessem exercido na tradição da história bíblica das origens. A descoberta dos mitos sumérios revelou-nos um estágio

Josephsgeschichte und ältere Chokma, VTS 1, Leiden 1953, pp. 120-127 (= *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 272-280) a História de José mostra um interesse antropológico próprio dos primeiros tempos da monarquia israelita.

⁷² Cf. C. Westermann, *Genesis 1-11*, pp. 34-36. Por esta razão, não é lícito incluir os relatos bíblicos na categoria do mito, sem analisar o seu género literário.

mais antigo, anterior às grandes epopeias babilónicas. Nessa fase, ainda os vários episódios (como o dilúvio do *Gilgamesh*) eram narrativas independentes. Orientalistas, etnólogos e historiadores das religiões trouxeram aos biblistas uma avalanche de paralelos, em que abundam as narrativas de criação e de dilúvio ⁷³.

Há um substrato mítico em todos esses relatos, embora nem todos se possam classificar de «mitos». Felizmente que a palavra já não assusta ninguém e se reconhece que «o pensar mítico não passou, mas é algo que pertence ao homem de todos os tempos» (K. Jaspers) ⁷⁴. A grande tarefa da investigação não será, então, desmitizar, mas interpretar o mito.

O mito anuncia a inauguração de uma nova situação cósmica ou um acontecimento primordial. É mais do que um modo de exprimir as mais antigas experiências da humanidade, como quiseram os românticos, embora tenha algo disso e se preste a veicular ideias e sensações numa fase protológica. Não é uma «história de deuses», como pensou H. Gunkel com certa dose de ingenuidade. «O mito, qualquer que seja a sua natureza, é sempre um *precedente* e um exemplo, não só das acções ('sagradas' ou 'profanas') do homem, mas também da sua própria condição; mais ainda: é um precedente para as modalidades do real em geral» ⁷⁵.

⁷³ Entre outros, J. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, abridged edition, London 1923; H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1963; S. G. F. Brandon, *Creation Legends in the Ancient Near East*, London 1963; T. H. Gaster, *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Genesis*. Estudio con interpolación y notas de J. J. Frazer, traducción de D. Sanchez-Bustamante, Barcelona 1973.

⁷⁴ Citado em H. Fries, *Mito y revelación*, em *Panorama de la teología actual*, tradução espanhola de *Fragen der Theologie heute*, Madrid 1961, p. 26.

⁷⁵ M. Eliade, *Tratado de história de las religiones*, II, tradujo al castellano A. Medinaveitia, Madrid 1974, p. 203.

Todo o mito, qualquer que seja a sua natureza, anuncia um acontecimento exemplar ocorrido em tempos de antanho. Os rituais são acções significativas que o actualizam. Pela recitação cultural do arquétipo mítico é abolido o tempo, o passado vive-se no presente, o homem entra num tempo mágico-religioso que nada tem a ver com a duração propriamente dita e constitui esse «eterno presente» do tempo mítico. «Para a mentalidade moderna, o mito derroga a história. Mas há que ter em conta que a maioria dos mitos, pelo simples facto de enunciarem o *ocorrido 'in illo tempore'*, são já eles mesmos uma *história exemplar* do grupo humano que os conservou e do cosmos desse grupo»⁷⁶.

Também o mito cosmogónico é uma história. Narra como alguma coisa aconteceu. Fala só do que aconteceu e como começou a existir. No âmbito de uma sociedade arcaica, essa realidade é sacral, pois o profano não existe. Não se trata de «história» no sentido moderno da palavra — acontecimentos irreversíveis — mas de uma história exemplar que pode e deve repetir-se, pois toda a epifania primordial é rica e não se esgota com uma única manifestação. Narrando como as coisas começaram a existir, a humanidade, uma ilha ou o cosmos, o mito explica e procura responder a questões essenciais da existência humana de todos os tempos. Debaixo do «como» há um «porquê». «O mito oferece a justificação existencial de uma situação actual e cria precisamente essa situação»⁷⁷. Na nova interpre-

⁷⁶ *Ibid.*, p. 217.

⁷⁷ O. Loretz, *o. c.*, p. 18, citando M. Eliade, *Gefüge und Funktion der Schöpfungsmythen, Quellen es Alten Orients*. Schöpfungsmythen, I, Einsiedeln 1964 pp. 11 ss. Cf. M. Eliade, *Historia de las religiones*, II, 218-219; «Mas, ao mesmo tempo, a função exemplar desses acontecimentos do *illud tempus* é indício do interesse que o homem arcaico sente pelas realidades significativas, criadoras, paradigmáticas. Interesse que sobrevive ainda nos primeiros historiadores do mundo antigo, para quem o «passado» não tinha sentido senão na medida em que era um exemplo a imitar e, por conseguinte, a *summa* pedagógica de toda a humanidade» (219).

tação e valorização do mito estão de acordo psicólogos, antropólogos e biblistas ⁷⁸.

O homem bíblico, com a sua preferência pela história em detrimento da natureza, tinha um horror inato ao mito. Por isso, desmitizou desalmadamente. J ainda conservou uma história mirabolante de amores atrevidos entre deuses e mulheres (Gn 6,7-4). Submeteu-a, porém, a uma crítica severa de tendência desmitizante. A união carnal com os deuses já não aparece como algo de apetecível e positivo, luxúria muito antropomórfica dos imortais ensandecidos com a beleza das terrestres. Não exalta a ânsia destas por comungar o mais intimamente possível das excelências da vida divina, aumentando a expectativa de vida, atingindo quiçá a imortalidade. Nada disso. Uma empresa dessas é logo marcada com o estigma de crime horrendo, monstruosidade abominável castigada de imediato. Uma humanidade que se dá a tais desmandos já não é digna de existir. Segue-se naturalmente o dilúvio.

Israel rejeita os deuses pagãos e as suas aventuras. Conhece um único Deus, sem figura nem sexo, que não permite ser representado nem sequer invocado em vão. Ligando conúbios monstruosos e dilúvio, J deixa passar a ilação, muito a seu jeito, sem comentários. E não se fica por aí. Além de prelúdio de catástrofe, o mito original de Gn 6,1-4 deixou de explicar a origem dos famosos gigantes de antanho para estabelecer a idade máxima de qualquer mortal: cento e vinte anos (Gn 6,3). Do

⁷⁸ Cf. B. Malinowsky, *Myth in Primitiv Psychology*, London 1926; G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933; C. G. Jung-K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam/Leipzig 1941; C. Hartlich-W. Sack, *Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft*, Tübingen 1952; W. H. Schmidt, *Mythos im Alten Testament*, em *Ev T* 27 (1967) 237-254; J. Gillen Torralba, *Revelación y mito en el Antiguo Testamento*, em *Est. Bíblicos* 27 (1968) 195-213; B. W. Anderson, *Myth and the Biblical Tradition*, em *Theology Today* 27 (1970/71) 44-62; J. Nunes Carreira, *Bíblia e Cultura Moderna*, em *Theologica II série* 5 (1970) 165-186, especialmente pp. 166-171.

horizonte atemporal de origens míticas desceu ao plano concreto da história. P foi muito mais severo. Reduziu a carga mitológica dos materiais que transmitia a dimensões tais que só o especialista as reconhece. O arco-íris, sinal da aliança com Noé, foi a única relíquia mitológica que lhe escapou (Gi 9,8-17).

No entanto, é imprescindível reconhecer os mitos subjacentes à história bíblica das origens. «Só quando a afirmação do mito aí permanece reconhecível, ainda que seja em traços largos, é possível uma confrontação com ele. Todavia, o juízo do Antigo Testamento sobre o mito é dado a partir de uma perspectiva que já não é mítica, mas histórica. Pois não emprega como critério a razão que desperta, mas a fé em Javé. Esta desmitização veterotestamentária vai até às fronteiras do possível. Não deixa nenhum resto de mito por interpretar, na sua intenção original. No seu radicalismo e na sua acuidade, aproxima-se da crítica científica, embora argumente a partir da aliança»⁷⁹. Passada a euforia da «aliança», eu diria que Israel argumenta a partir da história.

CONCLUSÃO

Ainda quando não tratam *ex professo* do homem e dos seus problemas, as narrativas de criação são eminentemente antropológicas. São-no, antes de mais, pela situação vital. Ritos de nascimento e puberdade (criação do homem), práticas mágicas ligadas ao cultivo das plantas ou à captura de animais selvagens (criação de plantas e animais), celebração ritual do cosmos

⁷⁹ O. Loretz, *o. c.*, p. 48. Por isso, as concepções de origem mitológica presentes na Bíblia não são tanto de expurgar como de interpretar, o que estaria nas intenções do maior campeão da desmitização da mensagem bíblica, R. Bultmann; cf. W. Pannenberg, *Cristianesimo e mito*, tradução italiana (SB 24), Brescia 1973, pp. 23-32.

que não deve voltar ao caos (criação do mundo) ... são vivências existenciais de um homem nada seguro da sua sobrevivência. Passadas a literatura, as narrativas deixam de reflectir a vivência sacral para responderem aos anseios da emoção estética ou à curiosidade do intelecto.

Sumérios, Babilónios e Israelitas comungam da ideia que o homem não nasceu por si nem vive só para si. Todos absorveram o mito, aceitando-o ingenuamente (Sumérios e Babilónios) ou polemizando com ele (Israelitas).

Muito diversa é a concepção do homem e do seu destino. À antropologia das narrativas sumérias de criação ajustam-se, sem reservas, as palavras de S. N. Kramer⁸⁰: «Passando do deus para o homem, vemos que os pensadores sumérios, de acordo com a sua concepção do mundo, não tinham uma confiança exagerada no homem e no seu destino. Estavam firmemente convencidos de que o homem fora moldado em argila e criado apenas com um único propósito: servir os deuses fornecendo-lhes alimento, bebida e abrigo de modo que eles pudessem ter tempo livre para as suas actividades divinas». Os deuses são os verdadeiros criadores da civilização. Escravo desprezível e ignorante, o homem limita-se a aceitar dos deuses os inventos, de mão-beijada.

Os Babilónios mantêm a convicção de que o homem foi criado para servir os deuses. Quanto às conquistas da civilização, são menos explícitos.

Em todo o Próximo Oriente antigo, os Israelitas parecem os únicos a acreditar no homem. Contrapostas às epopeias mitológicas da Mesopotâmia, as narrativas bíblicas de criação do homem apontam-lhe uma tarefa eminentemente mundana, deixam-lhe a autoria das suas invenções. O homem é criado para amanhar a terra e dominar o mundo. Inventa a agricultura e a pastorícia, a montagem de tendas e a construção de cidades, aprende a tocar harpa e flauta, começa a trabalhar o cobre e

⁸⁰ *Os Sumérios*, p. 149.

o ferro. Nisto está de acordo o teólogo de Jerusalém (P) com o sábio da corte salomônica (J). Tanta mundanidade cheira quase a heterodoxia. Mas Deus está sempre presente no processo. Mesmo nos seus inventos mais arrojados, o homem continua ligado a Deus pelo cordão umbilical da sua natureza de criatura. Sem essa ligação, teria a mesma sorte de todos os viventes:

«Se escondes o teu rosto, ficam apavorados.
Se lhes retiras o seu hálito, expiram
e voltam ao seu pó» (Sl 104,29).

Mas o homem é o autor dos seus inventos (Gn 3,21 — Deus confecciona túnicas de pele — é uma exceção). Mesmo expulso do jardim, errante e fratricida, mergulhado em abismos de desvario e de pecado, ainda inventa, ainda cria civilização (J). O *homo faber* cumpre um mandato, goza uma bênção (P). Trabalho e progresso técnico, amor e família, crescimento e controlo da população, tudo foi posto nas suas mãos. E nada disto o satisfaz e o realiza, pensa o teólogo de Jerusalém. Só com o sábado eterno está perfeita e acabada a criação do mundo (Gn 2,2-3). Quando o homem souber deste desfecho e imitar a Deus pelo descanso semanal (Ex 31-12-17), compreenderá como não deve pôr no trabalho a meta da sua vida. Distanciando-se e contemplando com deleite as suas realizações encontrará finalmente a sua realização.

Uma riqueza das narrativas de criação é a sua dimensão antropológica. É, na sua intenção original, *não responderem* ao «como foi» nesses tempos primordiais que não são tempo, mas *perguntarem* «como é» e «o que é» o homem de todos os tempos. A grandeza teológica e antropológica das narrativas bíblicas é não verem necessidade de rebaixar o homem para exaltar a Deus, como sentiram os Sumérios. Aqui se patenteia a superioridade da antropologia bíblica ⁸¹.

⁸¹ Cf. C. Westermann, *Genesis 1-11*, p. 85.

Numa perspectiva ecológica seria de perguntar se o homem ainda está consciente do seu papel criacional de «cultivar e guardar» a terra (Gn 2,15), de ser mandatário e não proprietário do mundo (Gn 1,26b.28). Não será tempo de bradar aos abusadores: Deixai de dominar a terra que não é vossa? Historiadores das religiões e das civilizações orientais, etnólogos, filósofos, teólogos e ecologistas podiam sentar-se à mesma mesa ⁸² e debater a antropologia das narrativas de criação.

⁸² De certo modo, já se está a realizar este desiderato. Cientistas escrevem em revistas teológicas, como C. Birch, *Creation, Technology and Human Survival. Called to Replenish the Earth*. Em *The Ecumenical Review* 28 (1976) 66-79; teólogos tratam de problemas ecológicos, como G. Remert, *Schöpfungsauftrag und Umweltkrise*, em *Stimmen der Zeit* 194 (1976) 117-127. Ambos os estudos vêm condensados em *Selecciones de Teologia* 17 (1978) pp. 114-126 e 127-131 respectivamente.