
PARTE I

Millenarium.
Imagens de *Fim*
e de *Re-Começo*
na Cultural Ocidental

A ideia de «ordem» nas Civilizações Pré-Clássicas e Clássicas

Fim fundamental dos 'mitos de origem' da Antiguidade Pré-Clássica e Clássica era interpretar e sublimar a realidade da vida, a ordem actual do mundo. Contavam com a metáfora da 'criação' que "no princípio" a divindade dispôs e ordenou o cosmo segundo a organização conhecida. As realidades penosas era 'explicadas' com a metáfora de uma transgressão, que, não sendo da ordem da moral, gerava espírito religioso que suscitava uma certa ordem moral. Os sábios, apelando a um comportamento ético, sugeriam que a prática da justiça concretizava a ordem primordial imposta pela divindade no cosmo, segundo um plano de harmonia entre todos os seres.

**Armindo
dos Santos Vaz**

Universidade Católica
Portuguesa

Ao reflectirmos sobre a ideia de «ordem» no mundo antigo mesopotâmico, egípcio, hebraico e grego, temos de saber entender e gerir o facto de ela estar estreitamente associada aos «mitos de origem» ou mitos de criação dessas civilizações antigas. Conhecendo bem a natureza do mito de origem, seria de esperar que se encontrasse neles a ideia de 'ordem', como forma de a divindade criadora realizar a criação.

De facto, o mito, como verificam a antropologia e a hermenêutica, alia-se sempre, de perto ou de longe, a um discurso sobre a origem. A história dos mitos faz-nos assistir à emergência duma ordem, dum mundo, dum encaadamento de acontecimentos primordiais. Por essa razão, qualquer mito é discurso sobre o que passa do nada ao ser, da indeterminação ao sentido. Narrando o que aconteceu a deuses, a heróis, a antepassados, o mito descreve a génese das coisas e o estabelecimento de ordem nelas; ou seja, o mito visa compreender a ordem actual das realidades conhecidas e dar-lhes sentido¹.

Seguidamente veremos que, não tendo os mitos de origem carácter moral, despertavam sentimentos morais e serviram para promover a sabedoria na vida e um comportamento ético; não eram simplesmente histórias com factos no indicativo: na sua estrutura encobriam um imperativo e tinham uma função normativa. Por isso, a literatura sapiencial disse que o comportamento moral corresponderia à ordem originária estabelecida pela divindade na criação.

¹ Cf. J.-J. WUNENBURGER, *La vie des images* (Presses universitaires de Strasbourg 1995) 27-48; IDEM, "L'arbre aux images. Introduction à une topique de l'imaginaire" (A.F. ARAÚJO - J. MAGALHÃES) *História, educação e imaginário* (Universidade do Minho; Braga 2000) 9-18.

A ideia de «ordem» nos mitos de origem do antigo Próximo Oriente

O mundo antigo mesopotâmico, egípcio, grego e hebraico, para legitimar e sublimar a ordem actual das coisas e o dever natural de cada ser no organigrama do universo, não fez um discurso conceptual e abstracto; fê-lo através de «mitos de origem», pondo a divindade criadora a estabelecer a ordem real existente².

Os *mitos de origem* têm como objectivo interpretar humana e religiosamente a ordem actual do mundo presente, contando que as coisas estão assim dispostas e ordenadas porque «no princípio» de tudo a divindade as estabeleceu assim. Resultam de uma intuição sintética e unitária, que vê tudo à luz da divindade e ordenado por ela. Os mitos, ao porem a divindade a trazer todas as coisas à existência por meio da sua palavra onipotente, dão à palavra o poder de esconjurar a desordem suprema, a não-existência, o sem-sentido, palavra que no mito, especialmente pelo seu recurso ao símbolo, tem função 'performativa', isto é, realiza o que significa e dá sentido às coisas onde ele não é óbvio. São uma 'explicação' etiológica e teológica das actuais realidades³. Enquanto a razão lógica procura explicar filosófica ou cientificamente as realidades da vida humana – mundo, sofrimento, mal, amor, morte – a fé mediante mitos de origem interpreta-as, aprofundando o seu sentido antropológico e religioso. O que distingue esta visão religiosa da científica e causal é o diferente 'interesse' e a diferente interpretação das coisas. Ao atribuírem as realidades mundanas e humanas a um acto criador divino, os mitógrafos não perscrutam as origens das coisas e do homem com o fim de entenderem o que aconteceu objectivamente «no princípio»⁴. Descrevem-nas, mas miticamente, com a ajuda da própria imaginação, que põe ordem racional na complexidade das coisas da vida, relacionando-as umas com as outras e todas com o divino. Os mitógrafos pensaram e exprimiram-se por todos nós, ao verem na ordem dos seres um sentido superior e transcendente, invisível aos olhos da carne. Tinham consciência de que narrar a vida ou as coisas é uma forma de as compreender, interpretar e estruturar nalguma das suas dimensões, tornando-as significativas, compreensíveis e aceitáveis para o ser humano. São portadores de sentido às coisas, dando-lhes a sua voz primitiva, que o crente é induzido a 'recordar' numa 'consideração' ou 'visão global'. A linguagem mítica integra a ordem ou organização actual dos seres numa totalidade de sentido e num universo de valores. Assim, não há oposição mas complementaridade entre o pensamento *mítico* e o discurso *lógico*: ambos meditam, cada um com a sua linguagem própria, sobre o concerto *cósmico*⁵.

Os mitos de origem, sob formas diversas e usando sempre o imaginário, contam o estabelecimento ou restabelecimento, no mundo, da ordem querida pelos deuses; conforme aos aspectos que queriam 'explicar', ou imaginaram uma *desordem original* que a divindade criadora foi convertendo em ordem por separação de elementos, ou imaginaram uma *ordem original* que teria sido quebrada por uma transgressão humana, logo corrigida por um redimensionamento divino, correspondente à ordem actual. Ou seja,

²Sobre os mitos de origem sumérios e acádicos, 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.

³Não se trata de dar uma explicação racional e científica por meio de causas objectiváveis, mas de interpretar, justificar, 'dizer', dar a visão e o sentido humano e religioso das coisas pela fé.

⁴Cf. P. GANNE, *La creación: una dependencia para la libertad* (Alcance 1; Sal Terrae; Santander 1980) 11.15.70-78.

⁵Cf. 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. HERREN-SCHMIDT - 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).

narram a criação e organização do cosmo e – alguns – o retorno ao estado normal, depois de o ser humano em processo de criação o ter tentado inflectir para a desordem⁶.

*M*itos de origem que explicam realidades só positivas

Os mitos de origem que explicam a ordem actual por meio de acção directa da divindade criadora remontam a uma situação mítica originária negativa em que tudo seria a total indistinação ou falta de ordem, para seguidamente porem a divindade a estabelecer a ordem, frequentemente por meio de divisão ou *separação* de elementos primordiais, que vai dando origem às coisas conhecidas⁷. É o que encontramos, por exemplo, no mito bilingue (sumério e acádico) da criação do mundo por Marduk, no mito bilingue (sumério e acádico) da criação do homem, no mito da invenção da enxada e da origem dos humanos⁸ e no mito bíblico da criação em Gn 1,1-2,4a.

Neste último, a criação dos elementos que povoam o céu e a terra ou a organização do cosmo é imaginada como um pôr ordem e distinção progressiva no originariamente indistinto. O único que existia «no princípio», apenas «criados os céus e a terra», era o *tohu wabohu*, o «informe e vazio», uma vastidão sem fim, o totalmente indeterminado, significado pela imagem das águas primordiais que inundavam a terra, envoltas nas trevas. O efeito da secagem das águas, que dará a Deus a possibilidade de rasgar paulatinamente o caos e começar a ordenar as coisas, obtém-no o mito mediante «um vento de Deus» primordial que «adejava⁹ por cima das águas» (Gn 1,2)¹⁰. A primeira obra de *criação por sepa-*

⁶ Cf. J. NOUGAYROL, «Les sagesses babyloniennes: Études récentes et textes inédits», *Les sagesses du Proche-Orient Ancien*. Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strassbourg (Paris 1963) 41. De forma semelhante exprime-se W.G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960) 7: «The Babylonians grappled with facts and tried to reduce the conflicting elements in the universe to parts of a harmonious whole».

⁷ O motivo de criação de seres por separação é frequente nos mitos de origem mesopotâmicos: por ex., separação do céu e da terra no conto sumério «Gilgames, Enkidu e o mundo subterrâneo» (cf. J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne (Bibliothèque des histoires; Gallimard; Paris 1989) 478-479). W.G. LAMBERT resume: «The concept of splitting and separating of Heaven and Earth as a prime act of creation is known from the Orphics in Greece, the oldest preserved Sumerian myths and later Mesopotamian texts, from Gen. i and from ancient India» («Old Testament Mythology in its Ancient Near Eastern Context», *Congress Volume*. Jerusalem 1986 (ed. J.A. EMERTON) (VTS 40; Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1988) 126; cf. p. 130); ele aduz ainda mais um testemunho desta concepção mítica em «Studies in *ud.gal.nun*», *Oriens antiquus* 20 (1981) 90.

⁸ Texto em J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, pp. 497-509. Cf. J. BOTTÉRO, *Mythes et rites de Babylone* (Slatkine Reprints; Genève 1996) 279-328.

⁹ Ou «esvoaçava», «flutuava», «pairava», talvez com o sentido de ir secando as águas primordiais negativas, que constituíam uma massa uniforme e, portanto, informe, para logo a seguir possibilitar a sucessiva distinção dos seres. Não parece ter o sentido mais positivo que lhe foi dado pelas intuições e imagens da tradição patristica: «No seu comentário ao *Hexaemeron* S. BASÍLIO refere a explicação dum doutor sírio que traduzia o verbo hebraico como incubar, «conferindo assim à natureza das águas a virtude de vivificar; como uma ave que se aninha e comunica força vital aos que incuba... Ou seja, preparava a natureza da água para vivificar»: *A Lapide*, ed. de 1862: PG 29,44. De facto, em siriaco *rahef* tem o sentido de uma ave que se move suavemente, esvoaça, esquenta [os filhotes], incuba. Mas em Gn 1 o verbo parece estar ao serviço de uma concepção mítica diferente.

¹⁰ A tradução mais frequente e tradicional é: «o Espírito de Deus pairava por cima das águas». Veja-se, por exemplo, S. AGOSTINHO, *Confissões*, XIII,6,7 (cf. XIII,4,5; XIII, 7,8; XIII, 9,10; XIII, 12,13; XIII,34,49): «[Ó Deus,] diz-me por que motivo só depois de se nomear o céu, a terra invisível e desorganizada e as trevas sobre os abismos, é que a tua Escritura fala no teu Espírito?» Mas tal interpretação é menos provável: o que faz sentido dentro do contexto é que a *ruah 'elohim* seque as águas primordiais da indeterminação, para começar a obra da criação em forma de determinação dos seres; ora, não parece apropriar-se ao Espírito de Deus a função de secar, mais própria do «vento de Deus», como se infere de Gn 8,1, em contexto análogo das origens, na narração do dilúvio («Deus fez soprar um vento [*ruah*] sobre a terra e as águas minguaram»), de Ex 14,21 («Yahvé fez soprar durante toda a noite um forte vento [*ruah*] de leste que secou o mar») e até de Sl 147,18 («[Deus] faz soprar o seu vento [*ruah*] e correm as águas»). No mito de origem de Gn 1 a criação não aparece como obra do «Espírito de Deus», embora a fé lhe pudesse atribuir; aparece antes como obra da sua palavra (1,3.6.9.11.14-

ração, como que a superar a indistinção inicial e a iniciar a existência das realidades mundanas, consiste em retirar a luz das trevas. A seguir, descreve-se a separação das águas superiores das inferiores por meio do firmamento; as inferiores dão logo lugar aos mares e à terra firme; no firmamento são colocados «luzeiros», distinguindo-se o maior do menor, para explicar a ordem do dia e da noite e «assinalar as festas, os dias e os anos», ou seja, para fixar e explicar a ordem do calendário litúrgico¹¹. Mas também a vegetação e os animais se dizem criados «segundo as suas espécies»: é a especificação a gerar a ordem. Ao fim do mito surge a humanidade actual distinta em macho e fêmea: a ordem social da comunidade humana, cuja célula fundamental é o casal, é vista como estabelecida por criação de Deus. Até o sábado é visto como «separado», distinto, dos outros seis dias da semana hebraica: é uma etiologia da ordem dos dias laborais e cultural. Como a semana hebraica era na ordem do tempo um período fechado, completo, abrangente e que incluía ciclicamente todo o tempo, ao encerrar toda a obra da criação das coisas e dos humanos por Deus nesse espaço, o narrador justificava teologicamente tudo o que se conhecia e se fazia, o trabalho e o descanso semanal, que se repetia desde o princípio ao fim da vida humana, apanhando-a toda nessa intuição ordenadora. Enfim, a criação concebe-se como especificação do indefinido ou ordenação dos seres do universo¹².

Entende-se assim que o narrador não atribua ao Deus bíblico a criação do caos – como a cosmogonia egípcia também nunca diz de Ptah que criou o caos. A criação do caos seria uma *contradição nos termos*, pois criação é o oposto de caos: é ordem, organização, harmonia, beleza, equilíbrio do múltiplo, para o qual contribuem as funções plurais de cada um e de todos os seres, que ficavam explicados e justificados etilogicamente dizendo-se que foram «criados por Deus»¹³. O narrador parte da absoluta indistinção, dizendo que Deus foi aí colocando ordem e diferença, até resultar o que via.

A ideia de Gn 1,2 de que no princípio tudo era água já se encontra entre os Sumérios; para eles ao princípio «todos os territórios não eram senão mar primordial»¹⁴. Prolonga-se entre os Acádicos e é reassumida e resumida por Beroso quase à letra nas suas *Babyloniáka*, precisamente no mesmo contexto das origens das realidades terrestres: «tudo era trevas e água... por todo o lado havia humidade e água»¹⁵. Esta concepção evoluía no sentido de descrever a *reunião das águas primordiais* num único conjunto como forma de origem da terra seca habitável e dos mares; aparece, por exemplo, no certame sumério da Ave contra o Peixe: «(Enki) [deus criador e da sabedoria] de todas as regiões reuniu as águas e repartiu os sítios habitáveis!»¹⁶. Ela passou para Gn 1,9-10.

-15.20.24.26) e da sua acção (1,3.7.16.25.27) e só a partir de 1,3. Esta tradução fica corroborada pela frequente menção do «vento» primordial no igual contexto do mito de origem fenício, com a mesma função de secar as águas primordiais para começar a aparecer o mundo ordenado, conforme ao que se conhecia. Já a *Bíblia de Jerusalém* traduz Gn 1,2 por «um vento/sopro de Deus».

¹¹ O prólogo do grande tratado de astrologia, da segunda metade do II milénio a.C. (existe uma versão suméria e duas versões acádicas) menciona a tríada cósmica divina, composta de Anu, Enlil e Ea, à qual se atribui a criação do binómio céu-terra, da lua, do sol, das estrelas, dos meses e anos e dos dias, do dia e da noite (texto em J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, pp. 493-495).

¹² A concepção de 'ordem' como forma intuitiva de os mitos de origem reconhecerem a ordem estruturante das realidades é, entre outras, salientada por J.M.S. ROSA no estudo do conceito de 'ordem' em S. Agostinho: *Em busca do centro*. Investigações sobre a noção de ordem na obra de S. Agostinho. Período de Cassiciaco (Universidade Católica; Lisboa 1999) 39-69.

¹³ A concepção de «criação como organização do caos cosmológico não existe no mundo cananitaico. Lá aparece a preocupação pelo domínio das grandes forças cósmicas, como o Mar (Yammu), e por representar a fonte da fertilidade-fecundidade» (J.L. CUNCHILLOS, «Religión cananea y religión hebrea en la Biblia», *Estudios bíblicos* 52 (1994) 223).

¹⁴ Mito bilingue (sumério e acádico) da criação por Marduk, linhas 10-11 e 27: trad. de J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, p. 498. Cf. sobre o assunto a reflexão do grande sumerólogo S.N. KRAMER, *A história começa na Suméria* (trad.; Lisboa 1963 [abaixo citamos o original]) 113.

¹⁵ Livro I, Fragm. 1 (6) e (7): texto e trad. em F. JACOBY, *Die Fragmenta der griechischen Historiker*, III C, 680 (E. Brill; Leiden 1958) 370-372.

¹⁶ Linha 5: trad. de J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, p. 518; cf. p. 519, onde chama a atenção para o paralelismo com Gn 1,9s.

Também para os Egípcios a criação não partiu de zero. Expressando-se sobre as origens das realidades do mundo, desvelam a concepção das águas primordiais como meio no qual e a partir do qual se desenrolava o processo de criação por distinção do indefinido e diversificação da unidade, como de uma primitiva massa indiferenciada para os elementos gradualmente diferenciados da natureza¹⁷. Ao mundo e até aos deuses preexistia a realidade do caos primordial – matéria informe, ilimitada e indiferenciada, ocupada por uma massa aquosa (Hehu) e tenebrosa, a que eles chamavam Nun, a situação primordial negativa, em que «ainda não tinha aparecido o céu, nem a terra tinha aparecido, nem tinham sido criados naquele lugar o orbe terrestre e os vermes...»¹⁸. Mas o caos, o único anterior à criação, era de alguma forma matéria-prima e potência; meio inerte, continha uma energia virtual. O ar (Amon) que agitava a superfície caótica, pairando sobre o abismo aquoso Nun, entrou a certa altura em movimento e revolveu Nun nas suas profundezas, de tal sorte que a lama que aí jazia se enrolou em terra, que, pela primeira vez, emergiu da cheia em Hermópolis como ‘colina primordial’. A religião egípcia concebe a criação como uma transformação primordial que desemboca na ordenação do universo actual.

Mitos de origem que explicam realidades positivas e negativas

A vida, genericamente considerada, pode ser vista como boa e até muito boa. Foi assim que Gn 1 interpretou as coisas, pondo Deus criador a concluir cada acção ordenadora com a fórmula: «e Deus viu que era bom». Mas, olhada mais de perto, a ordem das coisas aparece polifónica e multicolor, com lados sombrios e até escuros. Essa realidade é reflectida de forma mais matizada por outros mitos de origem, que explicam «o bem e o mal» concreto, as coisas boas e más ou os seus aspectos bons e maus. Podemos encontrar essa visão da vida de forma paradigmática no mito de origem bíblico do casal primordial, em Gn 2,4b-3,24; mas também noutros mitos de origem paralelos, que se iluminam mutuamente e explicam a ordem descrevendo a intervenção duma desordem¹⁹. Assim, depois de analisarmos de forma interactiva e exemplificativa a narração de Gn 2-3, passaremos aos célebres textos bíblicos seguintes, que funcionam da mesma maneira e no mesmo contexto das origens, em que Deus é posto a estabelecer a ordem das coisas conhecida dos narradores.

¹⁷ Cf. J.P. ALLEN, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (Yale Egyptological Studies 2; New Haven 1988) 13-30.40-41.56-63 («ao as águas se retirarem, tornou-se distinta a primeira colina [Ta-tenen]»: p. 58). A concepção de que «no princípio tudo era água» também está testemunhada nos mitos de origem das culturas arcaicas (cf. R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions* (Studies in the History of Religions: Supplements to Numen 1; Leiden 1967) 35. O orientalista W.G. LAMBERT remata assim a alusão a este paralelismo: «The idea that in the beginning only water existed is found in Homer (»Ocean«), ancient Egypt (Nun at Hermopolis), in the Babylonian *Enuma Eliš* (the male Apsú and female Tiamat), and in ancient India (the Rig-Veda)»: «Old Testament Mythology in its Ancient Near Eastern Context», *Congress Volume*. Jerusalem 1986 (ed. J.A. EMERTON) (VTS 40; Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1988) 126. Cf. outrossim M. ELIADE, «Structure et fonction du mythe cosmogonique», *La naissance du monde* (Sources orientales 1; Paris 1959) 479-485.

¹⁸ Papiro BM 10188: texto em S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Die Religionen der Menschheit 8; Stuttgart 1976) 26. Cf. J. NUNES CARREIRA, *Mito, mundo e monoteísmo* (Biblioteca universitária; Publicações Europa-América; Mem Martins 1994) 18-19.57. Um bom resumo das concepções míticas egípcias sobre as origens do mundo conhecido encontra-se em J. YOYOTTE, «La cosmogonie des anciens Égyptiens», *Le monde de la Bible* 96 (1996) 12-15, donde se adivinha bem o carácter etiológico-explicativo das realidades actuais, intencional nessas descrições.

¹⁹ A. MARCHADOUR, «Gn 2-3, premières postérités d'un texte de commencement», *La Bible en littérature*. Actes du colloque international de Metz (dir. P.-M. BEAUDE) (Université de Metz; Cerf; Paris 1997) 271-292, traça as condições históricas que precederam a emergência literária de Gn 2-3 e a tradição de leituras ou reacções variadas a esse texto bíblico já formado, a *Wirkungsgeschichte* em estado nascente.

a) *Uma transgressão para explicar a ordem actual*

Os mitos que queriam explicar as coisas boas e más da vida humana começavam por descrever uma situação original positiva e harmoniosa, pondo a divindade a trazer directamente à existência as coisas boas. Para explicar as realidades penosas, o mitógrafo recorria à metáfora de uma 'transgressão', entendida em sentido etimológico como 'ultrapassagem' ou violação da ordem cósmica divinamente estabelecida no processo de criação até ao momento narrativo em que era cometida. Tal transgressão era julgada como sendo uma infracção contra o equilíbrio universal, pela qual o ser humano²⁰ que estava em processo de criação 'excedia' os limites até então ordenados à sua condição e ao seu lugar no mundo, pervertendo a sua relação com Deus e com os outros seres do cosmo. Na lógica dos mitos de origem, esta 'ultrapassagem' quebrava gravemente a ordem da criação existente, porque atingia proporções cósmicas.

Nos mitos sumérios esta disfunção ou irregularidade no processo de criação neutralizava a virtualidade dos chamados *me*. De facto, os *me* exprimiam e garantiam a ordem e o fundamento do cosmo e eram indispensáveis ao seu funcionamento enquanto prescrições provindas dos deuses superiores e definidoras dos destinos das realidades mundanas e humanas. A essas prescrições tudo e todos se deviam submeter, quer os deuses quer os humanos. A meta da criação era a ordem, que consistia no leque alargado de diversos *me*, um complexo sistema de ordenações, que orientavam e governavam imutavelmente toda a actividade humana, os atributos de civilização e conhecimento na posse de Enki, o deus da sabedoria; os *me* eram fundamento, configuração e fonte de conhecimento de tudo o que estruturava a sociedade humana: a ordem e organização cósmica, política e ética da terra, bem como a sua transformação pela civilização mediante as profissões culturais, ofícios, funções, costumes e realizações do espírito humano²¹. É esse o assunto central do mito sumério sobre a organização do mundo por Enki: início, regime e destinos das realidades civilizacionais essenciais. A fundação ou origem de algumas delas evoca e ilumina Gn 2-3 e o seu contexto, extensivo a Gn 1-11: origens dos rios Tigre e Eufrates (linhas 250-273), «da chuva, a água celeste» «para transformar os terrenos incultos em campos cerealíferos» (linhas 308-309.311), do trabalho agrícola e seus frutos deliciosos, «vida dos cabeças-negras [os humanos]» (linhas 317-333), da fabricação de tijolos (linhas 334-339), da arquitectura (linhas 340-347), da pastorícia (linhas 348-368), do nascimento dos homens ou preservação da sua raça (linhas 349-401), da laboração da madeira e do metal (linhas 405-410), da escritura (linhas 411-416), da pesca e da caça (linhas 417-420).

O bem-estar de Sumer é atribuído à magistral acção de Enki, «guardião de todas as técnicas» (linhas 67.84), o criador da civilização, exclusivo detentor e revelador dela aos homens²².

²⁰ Nalguns mitos de origem mesopotâmicos e gregos este desastre criacional no equilíbrio cósmico dos seres atribuía-se a uma divindade, por exemplo, Prometeu: cf. A. dos S. VAZ, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24* (Didaskalia - Carmelo; Lisboa 1996) 257-259.

²¹ Cf. G. FARBER-FLÜGGE, «me», *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, 7 (Hrsg. D. O. EDZARD) (Berlin - New York 1980-1990) 610-613; D.O. EDZARD, «Mesopotamien, Die Mythologie der Sumerer und Akkader», *Wörterbuch der Mythologie*. I. Die alten Kulturvölker. 1. Götter und Mythen im Vorderen Orient (Hrsg. H.W. HASSIG) (Stuttgart 1965) 98-99; J. van DIJK, «Le motif cosmique dans la pensée sumérienne», *AcOr* 28 (1964) 21; C. FONTAINE, «The Deceptive Goddess in Ancient Near Eastern Myth: Inanna and Inaras», *Semeia* 42 (1988) 87-93; W.H.Ph. RÖMER, «Religion of Ancient Mesopotamia», *Historia religionum. Handbook for the History of Religions*. I. Religions of the Past (eds. C.J. BLEEKER - G. WIDENGREN) (Leiden 1969) 116-117; S.N. KRAMER, *History Begins at Sumer. Thirty-nine Firsts in Man's Recorded History* (Philadelphia 1981) 95-98.104-105; L.G. PERDUE, *Wisdom and Cult. A Critical Analysis of the Views of Cult in the Wisdom Literature of Israel and the Ancient Near East* (SBL, Dissertation Series 30; Missoula, Montana 1977) 85-94; W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969) 18.

²² Cf. J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, pp. 165-188.

Ora, uma transgressão contra os *me* era uma infracção ao plano fundamental e fundador do mundo, abalava a ordem das atribuições e funções estabelecidas para cada ser e acarretava o caos e o colapso ao mundo em período de criação, desengonçando os pressupostos do seu andamento; julgava-se atentar contra a essência das coisas e a forma de estado da sociedade e contra o princípio divino da organização do mundo, o qual era considerado como *aquilo que pertence ao plano que está na base de todas as coisas* que viriam a aparecer por meio da criação e lhe é inerente²³. O grande objectivo dos mitos de criação era tentar reconhecer a ordem do mundo, tornar utilizáveis as suas forças positivas e, na medida do possível, evitar os atentados a esta ordem. A ordem natural, a ordem estatal e a ordem da vida individual só eram aspectos específicos da ordem global do mundo, estabelecida por meio da criação.

Tal esquema ideológico mítico encontra-se, por exemplo, na epopeia de Atrahasis. Os primeiros homens em absoluto organizam-se e começam a realizar as suas tarefas vitais através das suas próprias conquistas civilizacionais²⁴. Mas com as suas realizações e prosperidade faziam «barulho... demasiado forte», que «incomodava o deus soberano»²⁵. Este «barulho» importuno dos humanos entende-se, não como um simples «ruído» ou «clamor» que irritava um deus mal humorado, mas sim como profundo e sério «barulho de rebe-lião»²⁶ ou como «actividades barulhentas»²⁷ e revoltosas, que brotavam da tendência humana a elevar cada vez mais a qualidade da própria condição presente, a superar os próprios limites e a assemelhar-se aos deuses ou a invadir o seu domínio. Esta insubordinação à ordem cósmica ou ao escalonamento divinamente estabelecido entre homens e deuses era um ‘abuso’ desmedido que interferia directamente com o mundo divino, pois empreendia autonomamente uma acção que ia outrossim contra a finalidade da criação da humanidade: trabalhar em substituição dos deuses e para eles²⁸.

A mesma ideia da ‘transgressão’, expressa por meio do motivo do «barulho» que ‘excede’ os limites da própria condição impostos pela divindade e com o respectivo cerceamento divino, é retomada ainda na epopeia de Erra²⁹ (onde se fala de «uma falta anterior»³⁰ que «irritou o coração» de Erra e o levou à devastação bélica de populações, animais, campos, etc.³¹), na epopeia da criação *Enuma elis*³² e no poema de Agušaya³³. Os

²³ Cf. J. van DIJK, «Sumerische Religion», *Handbuch der Religionsgeschichte*. I. (Hrsg. J. ASMUSSEN - J. LAESSØE - C. COLPE) (Göttingen 1971) 442.

²⁴ Tab. I, vii, 337-339; trad. de W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atrahasis*, pp. 64-67.

²⁵ Tab. I, vii, 352-359; II, i, 4-8; Fragm. BM K.3399+3934(S), iv, 5-7, e Fragm. BM 39099, i, 3-4 (trad. em W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atrahasis*, pp. 66-67.72-73.106-107.116-117).

²⁶ Cf. G. PETTINATO, «Die Bestrafung des Menschengeschlechts durch die Sintflut. Die erste Tafel des Atrahasis-Epos eröffnet eine neue Einsicht in die Motivation dieser Strafe», *Orientalia* 37 (1968) 174-175.182-190.193-194.198-200.

²⁷ W. von SODEN, «Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel», *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro De Liagre Böhl dedicatae* (eds. M.A. BEEK - A.A. KAMPMANN - C. NIJLAND - J. RYCKMANS) (Studia Francisci Scholten Memoriae dicata 4; Leiden 1973) 353-355.

²⁸ Cf. R.A. ODEN, «Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11», *ZAW* 93 (1981) 205-210.

²⁹ Tab. I, 79-82 (a linha 82 repete quase à letra I, vii, 359 do mito de Atrahasis) e IV, 66-68 (cf. I, 41.73): translit. e trad. de L. CAGNI, *L'epopea di Erra* (Studi semitici 34; Roma 1969) 66-67.112-113 (ver as de G. PETTINATO, «Die Bestrafung...», p. 197, e J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, pp. 684-685.701).

³⁰ Os homens e os animais eram «em demasia».

³¹ Cf. Tab. V, 6-12. Esta devastação é um expediente redimensionador, equivalente ao do «dilúvio»: cf. W. von SODEN, «Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen», *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 111 (1979) 14.

³² Tab. I, 21-28 (cf. 37-40.49-50). Aqui o «ruído medonho» exprime a insurreição bélica de deuses menores contra Tiamat, mas que, afinal, constituía igualmente um conflito cósmico no próprio mundo divino antes da criação do homem, o qual se diz criado para o serviço dos deuses e em vista da pacificação e harmonia do universo, imprescindível para a durável estabilidade da criação (cf. P.D. HANSON, «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11», *JBL* 96 [1977] 207, n. 36 e 224). A própria divindade/monstro primordial Tiamat com a banda de divindades hostis à futura geração de deuses provoca uma crise na comunidade divina ao «fixar a Tabuinha dos destinos no peito» de Kingu, constituído chefe dos revoltosos, e ao desencadear a titânica luta a todo o campo por ganhar o controlo da «Tabuinha dos destinos» que «tornava irre-

mitos de origem que falavam desta tendência do homem a superar-se mesmo contra a vontade divina e o *Enuma eliš* que dizia que nas veias do homem divinamente criado corria sangue dum deus rebelde, adversário anticósmico³⁴, poderiam querer dizer que ao ser humano é congénita a capacidade de insurgir-se contra a ordem mundial divinamente estabelecida, explicando a sua tensão interior entre o que ele era e o que ambicionava ser³⁵.

A concepção desta ‘transgressão’ evidencia-se no mito de Adapa, que, ao quebrar a asa do vento-sul, o impedia de soprar regularmente, perturbando assim os desígnios fundamentais dos deuses para a criação e estabilização da ordenada existência cósmica e provocando a reacção de espanto ou indignação do deus supremo e a convocação de Adapa à sua presença³⁶.

Esta ideia duma resistência e mesmo insurreição do homem original contra o deus Sol ou contra o criador do mundo em geral e contra a ordem por ele estabelecida também era corrente no Egipto: se o mito da «vaca do céu» é o exemplo mais iluminador e trata o tema mais amplamente³⁷, muitos outros fazem alusões a ele³⁸. Estava omnipresente no mundo do antigo Próximo Oriente e pode ter sido ela a influenciar a ideia análoga de ὕβρις, atrevimento desmedido anti-divino para além do divinamente determinado, frequente na mitologia grega tardia e helenista através de Hesíodo, particularmente no mito de Prometeu³⁹.

Tal ‘excesso’ era nos mitos de origem o meio mais cómodo e directo para introduzir a seguir a reacção divina à subversão da ordem, ou seja, a correcção de direcção na subsequente fase da criação⁴⁰. Por isso, este género de ‘transgressão’ mítica, sendo *primordial e anterior à história, não actua no plano da ética ou da moral*⁴¹. Tem, sim, carácter religioso, mas como mecanismo ou recurso literário para explicar etiologicamente a actual ordem das coisas enquanto ordenação divina durante o processo de criação.

*Não admira, pois, encontrá-la nos textos de origem de Gn 1-11, que têm função análoga. Foi mantida com esse significado na elaboração e expansão que os escritos apócrifos judaicos fizeram dessas narrações bíblicas à guisa de mitos de origem, em que seres divinos ou supra-terrenos se rebelam, no sentido de misturar o domínio terreno com o divino, ameaçando de modo sinistro a ordem criada com a rotura das fronteiras entre ambos e com a ‘ultrapassagem’ dos limites humanos; grave acto de rebelião que se diz necessariamente debelada e corrigida pelo Altíssimo para estabelecer a distinção e ordem actual, que assim se explicava etiologicamente*⁴².

vogável a ordem» e «eficaz a palavra» de quem a possuísse, até que Marduk a devolve a Anu (Tab. I, 153 - V, 70). Semelhante conflito entre deuses verifica-se no mito de Atrahasis (Tab. I, ii, 57 - iii, 170).

³³ Tab. I, iv, 14-20: trad. de J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, pp. 205-214. Também aqui está em causa uma deusa, I_tar, mas a concepção é a mesma: «quando desencadeia o seu barulho, causa medo, mais do que um touro! Não se pode ter à trela - escapar-se-ia: é demasiado forte. Por isso Ea inquietou-se: estava descontente dela». Então criou uma anti-I_tar para «reduzir os seus excessos» (cf. Tab. I, vi, 29-49: ib., p. 207).

³⁴ Tab. VI, 11-38.

³⁵ Cf. W. von SODEN, «Konflikte...», p. 12. M.-J. SEUX, «La création du monde et de l’homme dans la littérature suméro-akkadienne», *La création dans l’Orient Ancien*. Congrès de l’ACFEB, Lille (1985) (dir. L. DEROUSSEAU) (LD 127; Paris 1987) 67-70, posiciona correctamente o problema, concluindo da literatura sumério-accádica: «il n’y a aucun texte qui fasse la moindre allusion à une faute morale quelconque de l’homme primitif, qui aurait entraîné sa déchéance et dont les séquelles se seraient transmises de génération en génération»: p. 69.

³⁶ Fragm. B 1-13.

³⁷ Cf. versos 4-9.29-34.40.46.129.183-184: trad. de E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen* (OBO 46; Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht; Freiburg Schweiz - Göttingen) 37-50. «Este texto trata do colapso de uma ordem estabelecida nas origens e das respectivas consequências» (p. 80; cf. pp. 76-80).

³⁸ Cf. E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos...*, pp. 90-95.

³⁹ Designa-o ὕβρις, e.g., em Ἔργα καὶ Ἡμέραι, versos 134-135.145-146: HESIOD, *Works and Days* (Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. WEST) (Oxford 1978); Θεογονία, versos 510-511.617-618: HESIOD, *Theogony* (Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. WEST) (Oxford 1966).

⁴⁰ No mito de Anzu a ὕβρις da ave gigante e no mito *Lugal-e* a da figura *Asakku* assumem cores prometeicas.

⁴¹ Cf. J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, pp. 78.112.

⁴² Cf. P.D. HANSON, «Rebellion...», pp. 195-226.232-233.

É esse motivo dum a 'transgressão' original mítica que encontramos no texto de origem de Gn 2,4b-3,24, onde visa explicar, com a mesma intenção que nos mitos congéneres, a ordem da vida actual. A 'transgressão' dum tabu (cf. 3,3.6), sem se contentar com o estabelecido por criação (proibição) de Deus (2,16-17), e o apoderar-se abusivamente do «conhecimento do bem e do mal» aparecem como 'excesso' anormal em relação ao permissível dentro da ordem original da criação em curso: recusando os limites da própria condição e arrogando-se o poder de «ser como deuses/Deus» pela aquisição da sabedoria própria do mundo divino, o casal primordial ficaria com demasiado poder no ordenado equilíbrio da criação, com o mesmo que a divindade⁴³.

Embora o texto não use o vocabulário da ὕβρις grega, nem o gesto dos humanos apareça como usurpação violenta ou acto de altivez e revolta titânica⁴⁴ e esteja mais próximo da 'transgressão' dos mitos de origem mesopotâmicos, tem em realidade a mesma função explicativa que o motivo literário da ὕβρις⁴⁵. O homem e a mulher de Gn 2-3, como Enkidu na epopeia de Gilgameš⁴⁶, usurpam 'transgressivamente' a capacidade de empreendimento, 'indo para além' da condição em que foram constituídos na primeira fase da criação pela divindade⁴⁷.

A determinação do alcance desta metáfora da 'transgressão' primordial tem sido decisivamente impedida pela interpretação do acto de «comer do fruto» em termos teológico-sistemáticos de «pecado», «pecado original»⁴⁸, «culpa»⁴⁹, «falta» ou «queda» morais, enquanto causa de todos os males humanos e mundanos. Mas a descrição da 'transgressão', entendida sobre o pano de fundo mítico de 'transgressões' primordiais análogas nos textos de origem, não implica um juízo de ordem moral⁵⁰ nem permite a sua inter-

⁴³ Este contexto da importância e da aspiração à aquisição da sabedoria fica mais alargado e iluminado por Job 15,7-9 (TM; mas cf. as várias interpretações deste texto, e.g., a da *Bíblia de Jerusalém*), que alude cosmológica e antropológicamente às origens e faz reaparecer o tema do «apoderar-se» da «sabedoria» por parte do homem primordial e da sua consequente equiparação com Deus (cf. L.G. PERDUE, *Wisdom in Revolt, Metaphorical Theology in the Book of Job* (JSOTSS 112; Bible and Literature 29; JSOT Press; Sheffield 1991) 166-168). A literatura sapiencial bíblica (Job 28 e 38 - 42,3; Pro 8 e 30,1-5) esboça a ideia de que o homem não poderia alcançar a sabedoria divina da governação da criação sem subverter a ordem da mesma, próxima do conceito sumério *me*. A associação da sabedoria à semelhança com Deus também é testemunhada na diatribe profética contra o príncipe de Tiro em Ez 28, 2-10, onde a sua «sabedoria» é mal vista por ele ter excedido os seus limites de ser humano: «o teu coração exaltou-se e tu disseste: «eu sou um deus»» (cf. H. GUNKEL, *Genesis* [Göttingen 1979] 33-35). Em Ez 28,12-19 o rei de Tiro também se diz «cheio de sabedoria» (v. 12). Mas o texto tem objectivo diferente, ao dizer que o rei, qual «querubim», foi precipitado por um acto de ὕβρις e, aparentemente, por ter usado a «sabedoria» para fins perversos (v. 17); em Gn 2-3 não se trata de «queda» do homem mas de progresso no «conhecimento».

⁴⁴ Cf. P. HUMBERT, «Déméure et chute dans l'Ancien Testament», *Maqqél shâqédh: La branche d'amandier. Hommage à Wilhelm Vischer* (Montpellier 1960) 63-68.76.80.

⁴⁵ Cf. J. BEGRICH, «Die Paradieserzählung. Eine literargeschichtliche Studie», *ZAW* 50 (1932) 113. A não-semelhança literal não deve iludir nem impedir de o ver aqui.

⁴⁶ Para um resumo da transgressão dos dois heróis, cf. F. D'AGOSTINO, *Gilgameš alla conquista dell'immortalità. L'uomo che strappò il segreto agli dei* (Piemme; Casale Monferrato 1997) 83-139.

⁴⁷ Para uma reflexão do ponto de vista da filosofia sobre o uso do motivo «culpa» nos mitos de origem, cf. G. ZARONE, «Der Mythos der Schuld und die Macht als Schicksal des Daseins», *Schuld* (eds. T. SCHARBERT - D. CLEMENS) (Eranos, Band 7; W. Fink Verlag; München 1999) 223-252 e também 9-19.

⁴⁸ Assim fizeram, de entre muitos, H.J. STOEBE, «Geprägte Form und geschichtlich individuelle Erfahrung im Alten Testament», *Congress Volume*. Rome 1968 (VTS 17; Leiden 1969) 213; J. COPPENS, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*. Contribution à l'interprétation de Gen., II-III (ALBO II/3; Gembloux - Bruges - Paris 1948) 73-86; E. HAAG, *Der Mensch am Anfang*. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2-3 (Trierer Theologische Studien 24; Trier 1970) 51.57-59.179-181.185-189; IDEM, «Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte», *TTZ* 98 (1989) 21-38; C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (Stuttgarter biblische Beiträge 17; Stuttgart 1988) 281-293.

⁴⁹ Foi feita logo pelos Padres da Igreja: cf. M. ALEXANDRE *Le commencement du livre Genèse I-V*. La version grecque de la Septante et sa réception (Christianisme Antique 3; Paris 1988) 303. É comum entre os modernos, distinguindo-se H.J. STOEBE, «Sündenbewusstsein und Glaubensuniversalismus. Gedanken zu Genesis Kapitel 3», *TZ* 36 (1980) 204-207.

⁵⁰ De Atrahasis, de Gn 2,4b-3,24 e dos mitos de origem que descrevem um conflito entre o homem e a divindade diz W. von SODEN, «Der Mensch...», p. 356: «[os mitos] subtraem-se a qualquer primitiva interpretação moralizante» (cf. pp. 355-356).

pretação como «pecado»⁵¹, «falta» ou desobediência moral⁵². Nem significa que os proto-
parentes cometeram uma «depravação moral» ou tiveram a «queda de um estado de per-
feição moral», de inocência e de felicidade, ou uma regressão ontológica para pior; nem
que daí resultou para eles uma perturbação psíquica e moral, que pela via da geração físi-
ca se tivesse tornado a causa efectiva de todos os males da humanidade. O próprio texto
oferece elementos para tirar estas conclusões negativas. Estando, na lógica dos mitos de
origem, a natureza humana ainda sob processo de criação ao longo de toda a narração, aí
o ser humano ainda não está completo ou acabado, nem capaz de actos com responsabili-
dade moral; aliás, ao cometer a 'transgressão' ainda não gozava de «conhecimento», que
só se diz adquirir no acto de «comer»; e este casal primordial não executa nem é sujeito de
nenhuma acção que não seja para complementar a criação da sua condição humana: «com-
er da árvore do conhecimento» (aquisição do conhecimento), cobrir a nudez (aquisição
da civilização), sentença divina, decreto de morte e expulsão (aquisição da condição de
sofredor, mortal e trabalhador). Como se pode inferir que o narrador tencionava descre-
ver um pecado moral, cometido por um ser cuja condição (a humana) nesse momento da
narração ainda não estava criada? O mito procura construir o cenário adequado à teolo-
gia que quer comunicar, que é só teologia da criação. Traz para a narração realidades a
explicar (que se descrevem como acontecem na vida) e imagina acções explicativas (que
nunca sucederam assim). Ora, a 'transgressão' é explicativa, não explicada: a valência teo-
lógica é de ordem etiológica. As penas da vida e a morte que se querem explicar, dizem-
-se resultado da 'transgressão'. O texto explica etiologicamente as realidades humanas
que a fé pode fazer remontar ao processo de criação e dizer criadas. Ora, isso não o podia
fazer com o pecado humano, que não se pode dizer criado. Se o narrador significasse que
os humanos pecaram, responsabilizaria Deus pelo pecado, já que Deus está envolvido e é
o único responsável pelo processo de criação. De facto, para explicar o mal físico, atribuí-
-o a Deus. Mesmo que ponha o ser humano a transgredir, é Deus que decreta o mal físico
e assim restabelece a ordem actual. D'Ele faz provir tudo, para evitar cair no dualismo; na
origem da ordem conhece um só ser, Deus. Se trouxesse para o processo de criação a expli-
cação do mal moral, teria de o atribuir de alguma forma a Deus: trazê-lo para cá e atribuí-
-lo ao ser humano seria uma maneira de resvalar para o dualismo, pois, nesse contexto da
origem de tudo, o ser humano funcionaria como princípio absoluto da ordem actual,
oposto a Deus; na origem da ordem estariam Deus e o homem, o que seria inaceitável para
a fé do mitógrafo.

Aliás, o fundamento para o pecado teológico-moral não é simplesmente uma ordem
moral, mas sim um pacto espiritual: pecado é a ruptura de um compromisso recíproco de
amor gratuito entre Deus e o ser humano (que, na lógica do mito, ainda não existia na tota-
lidade). O casal primordial de Gn 2-3, ao comer do fruto proibido, não cometeu um peca-
do com este sentido. À observância da *proibição* (de lei ou preceito moral de Deus não fala
o texto!) não aparece ligada uma promessa salvífica que o casal tivesse desaproveitado ou
desperdiçado (promessa salvífica que está implícita na noção de pecado moral, como
oposto deste). A infracção é contra a ordem cósmica que Deus se diz estabelecer durante
o processo de criação. Foi entendida como pecado teológico-moral só posteriormente, pelo
cristianismo e alinhando indevidamente esse texto da criação com os da aliança do Sinai,
a partir de categorias e preocupações morais que estão ausentes da teologia narrativa da
criação. Pecado enquanto separação e afastamento de Deus só acontece sobre o pano de

⁵¹ «Genesis 2-3 is not... primarily about 'sin', 'guilt' or 'emergent sexuality' in terms of a 'fall': S.N. LAMB-
DEN, «From Fig Leaves to Fingernails: Some Notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and
Select Early Postbiblical Jewish Writings», *A Walk in the Garden*. Biblical, Iconographical and Literary Images of
Eden (eds. P. MORRIS - D. SAWYER) (JSOTSS 136; Sheffield 1992) 77.

⁵² A aquisição do conhecimento do bem e do mal «can... hardly stand for a moral failing»: B. VAWTER, *On
Genesis: A New Reading* (London 1977) 72.

fundo de compromisso e dom de Deus e da orientação para Deus, o qual na Bíblia é significado com a metáfora da aliança. «O pecado é a infidelidade ou a indiferença obstinada contra o amor de Deus... O segredo do pecado é o amor»⁵³. Ora, tal teologia, abundante na Bíblia, exorbita das narrativas da criação. De resto, no actual conceito de 'falta', 'culpa', a marcada pela consciência moral de dever prestar contas por responsabilidade no bem e no mal, sobrepõem-se, entrecruzam-se e misturam-se diversos níveis de visão e interpretação da vida humana que vieram colorir essa noção em sucessivos períodos da história: ela não teve desde o princípio a significação, a tonalidade e o alcance que foi adquirindo até hoje; e tudo indica que não tivesse estado nos conteúdos e na mira dos mitos de origem⁵⁴. Também Gn 2-3 contribuiu para a configuração do conceito moral de culpa, mas pelas diversas reacções interpretativas que sofreu na longa e imensa *Wirkungsgeschichte* («história dos efeitos» da leitura)⁵⁵.

Por isso, o valor desta 'transgressão' de origem é metafórico e funcional. Tem a intenção de montar uma situação dramática, qual causa explicativa das limitações e imperfeições da condição humana actual. Mas tal explicação é relativa e desprezível, a que era possível ao mito e pretendida por ele: não é rígida, nem descritivamente objectiva ou metafísica; sendo mítica e religiosa, não tem a lógica dos argumentos racionais nem exclui explicações de outro género. Para entender isto, há que ter presente que *nos mitos de origem as causas são imaginárias e desproporcionadas às consequências que despoletam*; não têm valor em si, mas só funcional: *as premissas são gratuitas* e estão em função da ordem actual que querem explicar em forma de subsequente correcção divina⁵⁶. A causalidade é neles uma via de compreensão das realidades, explicadas como consequência dessa causalidade. Em suma, a explicação dada pelo mito não é a da ordem moral, embora gere um espírito religioso que suscita uma certa ordem moral.

b) Redimensionamento da transgressão ou estabelecimento da ordem actual

A concepção de tal 'transgressão' previa, comportava e exigia indeclinavelmente o seu consequente redimensionamento por parte da divindade com um acto de emergência em sucessiva fase de aperfeiçoamento da criação do ser humano, para reintegrar e reajustar com medidas estáveis e perpétuas a indispensável ordem distintiva dele em relação à divindade, posta em crise pelos 'transgressores'. Isto é, supunha que se criasse o ser humano, homem e mulher, e não um deus. A perturbação mítica da ordem divinamente estabelecida não podia ser aceite pela divindade e tinha só a função de suscitar narrativamente uma nova intervenção divina que 'subordinasse' o ser humano, para a criação adquirir a sua 'ordem' própria (a actual) dentro dos devidos limites.

A reposição da ordem literariamente resolvia-se com o desencadeamento de uma cadeia de males e limitações contra a humanidade (pragas, dificuldades de produção agrícola, secas, tempestades, epidemias...) e/ou da sua morte, que correspondiam aos factos concretos e identificáveis da existência histórica actual que se queriam explicar etiological-

⁵³ J. ASSMANN, «Das Herz auf der Waage», *Schuld* (eds. T. SCHARBERT - D. CLEMENS) (Eranos, Band 7; W. Fink Verlag; München 1999) 146-147, onde conclui: «o único quadro em que no Egipto se encontram pistas de começos de uma concepção assim é apresentado pela piedade pessoal» [e não pelos mitos de origem]. Veja-se todo o artigo, especialmente pp. 117-120.144-147.

⁵⁴ Veja-se a reflexão do professor da Faculdade de filosofia de Lyon, F. GUERY, «Nietzsche, l'histoire naturelle de la faute», *La faute: le retour de la culpabilité* : em *Magazine littéraire* n.º 367 (1998) 24-26.

⁵⁵ Cf. R. COUFFIGNAL, *Le drame de l'Eden, le récit de la Genèse et sa fortune littéraire* (Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail; 1980).

⁵⁶ No mito de Atrahasis o motivo que induz os deuses a decretar o dilúvio (perturbação do sono de Enlil pelo excessivo «barulho» dos homens) seria ridículo se fosse lido em termos de lógica racional. A metáfora do «barulho» quer significar uma interferência na ordem universal, nomeadamente na devida distinção e necessária barreira entre o mundo humano e o divino.

camente⁵⁷. Estas situações vitais passavam assim a ser vistas como consequências da ‘transgressão’ e como manobra correctora (‘redução’) criacional do ‘excesso’ humano por parte da divindade. Também tal correcção não era entendida como punição moral⁵⁸.

Este redimensionamento mítico por parte da divindade encontra-se em todos os mitos de origem que recorrem ao estratagema literário duma transgressão e a seguir a ela, isto é, nos mitos que tencionavam sublimar também as agruras da vida. Está nos mitos de origem sumérios e continua nos acádicos. Análoga no intento e nas componentes literárias estruturais é a explicação mítica grega de todos os males humanos e da morte. Platão explica a existência actual dos humanos como «debilitação» ou atenuação por parte de Zeus da ὕβρις e do demasiado poder conseguido pelos homens primordiais. Segundo Hesíodo, a ὕβρις de Prometeu, que se atrevera à excessiva esperteza de roubar o fogo divino para ajudar a civilizar os humanos, acarretou para os «homens que viriam a nascer» «o presente de um mal, no qual todos se comprazerão em envolver de amor a própria desgraça deles: a mulher Pandora»⁵⁹. É esse motivo literário que encontramos em Gn 2-3: sanção dos transgressores, da serpente, da mulher e do homem, com os aspectos penosos da vida⁶⁰.

Nesta linha de ideias, compreende-se bem por que os mitos das origens usam os motivos de uma ‘transgressão’ do ser humano e do seu respectivo redimensionamento com a sentença divina: são expedientes literários, imagens ao serviço duma hermenêutica religiosa da vida humana e de tudo o que atormentava os homens e as mulheres de sempre. Esse ‘abuso’ humano, que logo se dizia ‘punido’ ou re-ordenado por Deus, era a metáfora que melhor se prestava a explicar a vida como ‘limitada’ e penosa. A «desordem» causada pela ‘transgressão’ duma «ordem» original anterior é pensada como génese e causa da nova «ordem» actual (encontramos assim 3 partes na narração: ordem original harmoniosa, quebra dessa harmonia pela transgressão, situação humana actual estabelecida pela sanção). Isto é, a introdução narrativa da desordem na ordem cósmica original tem a intenção de engendrar e possibilitar a nova situação actual, diminuída, justificando-a religiosamente. A etiologia, longe de descrever uma causalidade histórica, ratificava a ordem presente, ajudava o leitor a integrar-se no mundo natural e social e a aceitar o seu lugar nele sem fatalismo.

Nos mitos de origem a ideia da ordem dos seres humanos e mundanos estava intimamente associada à ideia da «destinação» ou das atribuições que se diziam «fixadas» pela divindade «no princípio» a cada um e que devia irrevogavelmente ser cumprida; sem os encerrar no determinismo como num lançamento de dados, davam-lhes razão de ser: o decurso e a natureza dos acontecimentos da sua existência inteira eram vistos como ordenados por uma onipotente acção criacional da divindade e como realização da própria «destinação» inicial. Esta ideia exprimia-se nos sumérios por meio do conceito teológico concreto *me*, que, como vimos, tinha a ver com a disposição divina do andamento do mundo e das instituições positivas e negativas. O ser humano só se considerava completo quando a divindade «decretava o seu destino», que equivalia à organização do seu modo de vida e à definição do seu ser, das suas tarefas actuais e do papel ou propósito que cada um devia desempenhar no interior do organograma das leis do universo. A mesma concepção subsiste na mitologia grega: segundo Hesíodo, o supremo Zeus criou os «Destinos» que «distribuem pelos mortais o bem e o mal que lhes acon-

⁵⁷ Este redimensionamento da ordem cósmica por vezes segue a vitória dum herói divino no combate contra o elemento revoltoso ‘transgressor’. É o que se verifica no mito *Lugal-e* (cf. Tab. VII, 327-330, e IX, 415 - XV, 648: trad. de J. van DIJK, *LUGAL UD ME-LAM-bi NIR-GÁL. Le récit épique et didactique des travaux de Ninurta, du Déluge et de la Nouvelle Création. I. Introduction, texte composite, traduction* [Leiden 1983] 92.104-136).

⁵⁸ Cf. A.M. DI NOLA, «Peccato», *Enciclopedia delle religioni*. 4 (Firenze 1972) 1558; cf. 1554-1564.

⁵⁹ HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, versets 57-58 (Texte établi et traduit par P. MAZON) (Collection des Universités de France; Paris 1993) 88.

⁶⁰ Para toda a temática da ‘transgressão’ e respectiva ‘sanção’, cf. A. dos S. VAZ, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, pp. 257-335.

tece»⁶¹. Desta forma enlaçava-se a história humana actual às suas origens prototípicas e estruturantes.

c) *Mais mitos de origem com «transgressão» e respectiva «sanção»*

Se o mito de Gn 2-3 é singular no intento de compreensão da ordem actual das coisas e dos fenómenos históricos e naturais, outros existem, dentro e fora da Bíblia, que têm função e funcionamento análogos. Vejamos.

— *A narração de Caim e Abel (Gn 4)* é mais um mito de origem que quer explicar etiológicamente a ordem civilizacional da história humana (pastorícia, agricultura, culto a Deus...) e a violência (rivalidades, ciúmes, crimes...); a história sangrenta da humanidade recebia uma explicação religiosa inscrevendo miticamente esta rivalidade na relação familiar desde as origens⁶². O nomadismo, entendido como consequência duma expulsão do «solo cultivável» (4,10-14), aparece como redimensionamento ou sanção da gravíssima ‘transgressão’ do fratricídio e como necessária reordenação divina das condições de vida humana no processo da originação de tudo. Assim também se explicavam etiológicamente os aspectos duros de vida «maldita» dos nómadas (então comum na Palestina e cercanias) como forma de vida ‘reduzida’ e limitada relativamente ao amanhã do solo arável. Tampouco esta ‘transgressão’ tem carácter moral; o fratricídio é uma ‘transgressão’ gravíssima no sentido de que perturbava a disposição ou ordem querida por Deus para a condição da vida humana, onde deveria haver pais, filhos, irmãos...; mas tem carácter figurativo e funcional: está em função da compreensão em profundidade do nomadismo, para a seguir o apresentar como sanção definitiva e criadora. Se, como ficou dito, criação implica ordenação cósmica da função de cada ser no organograma do universo, essa ordem não se restringe ao mundo não-humano nem garante só a estabilidade do universo físico, mas estabelece igualmente as relações inter-humanas. Ora, neste mito de origem Deus continua o processo de criação da ordem universal, em que as relações humanas têm a sua parte. O fratricídio de Caim atenta contra as devidas relações fraternas, sendo um desfazer da criação em curso⁶³. Por isso é que se põe logo Deus a redimensionar esse ‘excesso’, como forma de dar continuidade à criação.

— *A redução duma idade elevada à idade normal (Gn 5,1-6,4)* é um motivo bem testemunhado na literatura mítica mesopotâmica. É evidente na muito mais longa duração da vida atribuída a gerações pré-diluvianas na lista dos reis sumérios (um deles diz-se ter vivido 28 000 anos) e nas *Babyloniaka* de Beroso. Um texto bilingue (sumério e acádio) de Emar também dá 120 anos como tecto etário para o ser humano:

«Os dias do ser humano aproximam-se;
De dia para dia eles decrescem verdadeiramente,
Mês atrás de mês eles decrescem verdadeiramente!
Cento e vinte anos (são) os anos da humanidade
— verdadeiramente é a sua sorte (?);
(É assim) desde o dia em que a humanidade existe até hoje»⁶⁴.

⁶¹ Cf. Θεογονία, versos 904-906: HESIOD, *Theogony* (Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. WEST) (Oxford 1966) 145.

⁶² «Placer au seuil de l’histoire ce récit premier d’un fratricide, c’est tenter de trouver dans l’origine l’explication de ce dont témoigne l’histoire»: P. GIBERT, «Le premier meurtre de l’humanité», *Le monde de la Bible* 105 (1997) 9; cf. pp. 6-11, onde define a história de Caim e Abel «un récit de commencement».

⁶³ Cf. J.W. ROGERSON, *Genesis 1-11* (Old Testament Guides; Sheffield Academic Press; Sheffield 1994) 61-63.67.

⁶⁴ Linhas 19’-26’: texto em D. ARNAUD, *Recherches au pays d’Aštata, Emar VI/1-4* (Editions Recherche sur les civilisations; Paris 1985-1987); e em J. KLEIN, «The ‘Bane’ of Humanity: A Lifespan of One Hundred Twenty Years», *Acta Sumerologica* 12 (1990) 57-70. Cf. B.F. BATTO, *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition* (Westminster - J. Knox Press; Louisville, Kentucky 1992) 65.

O mitógrafo bíblico importou este tópico literário da tradição mítica semítica para o processo de criação dos parâmetros actuais da humanidade (Gn 6,3) como mais um pretexto convencional para pôr Deus a ordenar as condições e fronteiras da vida humana em forma de redimensionamento, para as explicar. A idade miticamente elevada e desmedida até aí atribuída aos anteriores humanos descendentes do 'adam primordial ou homem prototípico (Gn 5: por ex., Matusalém = 969 anos) visava pôr agora Deus a bloquear a aspiração humana de ultrapassar os confins da própria esfera pelo prolongamento indefinido da existência física (isto era uma 'transgressão' primordial, consistente em fundir e confundir o domínio divino com o humano ou em 'exceder' a condição humana que estava a ser criada). Explicava-se assim etiologicamente como se atingiu o escalão comum da normal idade actual e a separação inultrapassável entre o mundo divino e o humano⁶⁵. Em Gn 6,1-4 temos, pois, a criação ordenadora da limitada condição humana (na idade).

— No relato bíblico do dilúvio, o vento (*ruah*) a soprar sobre a terra para a secar (8,1) evoca ao compilador destas narrativas das origens a primeira fase da criação em Gn 1,2 («um vento de Deus [*ruah 'elohim*] adejava por cima da superfície das águas») e significa que agora depois do dilúvio se realiza uma fase ulterior, que apronta a humanidade para a entrada na história propriamente dita, que, para Israel, se começa a relatar a partir de Gn 12 com a história de Abraão. Depois dos vários atentados à ordem cósmica da criação ou à devida (actual) função de cada ser no mundo (que já não se mantém dentro dos limites originariamente «no princípio») definidos pela divindade criadora), o dilúvio aparece como o meio mais eficaz de a divindade exterminar de forma radical e duradoura todos os adversários (míticos) da criação em curso (para não mais correr perigo)⁶⁶. Por isso, a nova ordem estabelecida depois da descida das águas aparece como nova fase da criação (entenda-se continuação da criação) da humanidade (não rebelde nem violenta) a partir dum novo rebento, «Noé, varão justo e íntegro» que «achou graça aos olhos de Jahvé» (Gn 6,8-10). Isso também se infere da repetição do mandato criador de fertilidade e crescimento sobre a terra: 8,17 e 9,1-7 repetem 1,22-28. Daí que depois do dilúvio se apresente a reorganização do universo (8,15-9,19), o restabelecimento do amanhã do solo arável com sementeiras e colheitas ao ritmo das estações (8,22), a re-invenção da agricultura (9,20-28)⁶⁷, a repovoação da terra (Gn 10). As regulamentações divinas da vida humana ao fim da história do dilúvio numa ulterior fase do processo da criação em curso têm a mesma função mítica de significar o

⁶⁵ «Dans la Bible, il y a deux sphères hermétiques et totalement séparées: l'une comprend le monde matériel et tout son contenu; l'autre, au-dessus, et radicalement à part, est celle du Créateur, qui ne fait point partie de l'univers de la créature, car il est d'un autre ordre»: J. BOTTERO, *Babylone et la Bible* (Les belles Lettres; Paris 1994), p. 254, falando do processo mítico da criação na Mesopotâmia e na Bíblia. Mas J.L. CUNCHILLOS, «Religión cananea y religión hebrea en la Biblia», *Estudios bíblicos* 52 (1994) 227-228, oferece interpretação diferente. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua (Biblioteca de estudios bíblicos 80; Sígueme; Salamanca 1993), continua a passar ao lado desta interpretação de Gn 1-11, dizendo de 6,1-4 que «el relato ha desplegado una fuerte conciencia de pecado... Hay fracaso del matrimonio porque es perversa la unión de varones (humanos o divinos) con mujeres» (p. 121); ele estranha que ao fim do dilúvio não se estabeleça uma forma de «ley matrimonial» entre os homens (pp. 123-124).

⁶⁶ Assim não resta lugar para ver no dilúvio a história da destruição da ordem ou o «antimito da destruição que tendia para o regresso ao caos», em contraposição com a «função dos mitos de criação», que seria «garantir a ordem do mundo»: esta ideia, que já se encontra em H.-P. MÜLLER, «Das Motif für die Sintflut. Die hermeneutische Funktion des Mythos und seiner Analyse», *ZAW* 97 (1985) 308 (ver todo o artigo, pp. 295-316), é retomada por E. ZENGER, «Aspekte biblischer Schöpfungstheologie», *Christ in der Gegenwart* (nº 33 de 1995), e por J. NUNES CARREIRA, «Dilúvio e destruição da humanidade. Actualidade de um antimito», *Cadmo* 3 (1993) 17. Este entende assim a narração do dilúvio: «o dado fundamental é que a humanidade possa acabar, que o deus/Deus que criou o homem também o possa aniquilar» (p.18; cf. 7-20); Müller pensa que as duas narrativas tomadas conjuntamente - criação (mito) e dilúvio (anti-mito) - significariam que ser humano é essencialmente paradoxal: descreveriam uma situação em que o mundo não é um conjunto ordenado mas uma interacção de tensões em que se dramatiza o poder incompleto de Deus ou dos deuses sobre a realidade total. Em realidade, bem ao contrário, o próprio dilúvio é mito de criação ou de origem ou faz parte deles (como reconhece Nunes Carreira, *ib.*, p. 15).

⁶⁷ No mito de origem *A epopeia de Erra*, o deus Marduk, depois de recordar que se vira obrigado «na sua cólera a provocar o dilúvio», diz que teve de recompor tudo, nomeadamente a agricultura (cf. linhas 120-123).

estabelecimento da ordem ou harmonia dentro do universo, mais parecida e próxima da realidade mundana e humana actual⁶⁸. Como no mito de Atrahasis, também em Génesis a humanidade pós-diluviana aparece diferente da pré-diluviana, mais definida com os traços que a caracterizam na actualidade⁶⁹: a licença divina, com conotações antropológicas, de o homem comer carne (9,2-7) também complementa ulteriormente a determinação do alimento humano (só vegetal em 1,29), que assim fica positiva e etiologicamente justificado. A cena do primeiro sacrifício depois do dilúvio por Noé (8,20-22), analogamente ao oferecido pelos heróis supérstites do dilúvio na epopeia de Gilgamesh⁷⁰ e no mito de Atrahasis⁷¹ (os que vão repovoar a terra), significa o restabelecimento duradoiro das actuais relações entre Deus e a humanidade, decisivamente subordinada à soberania divina e aceitando a própria posição face à divindade, soberana, transcendente, diferente, digna de sacrifícios dos humanos⁷². A meta da narrativa do dilúvio é a criação duma humanidade integralmente conforme aos parâmetros do criador, em que cada criatura respeita e exerce adequadamente a própria função ou teleologia imposta pela ‘causa eficiente’. A nova ordem mundial exprime-se basicamente pelo retorno à (ou renovação da) criação original com a bênção fundante e fecundante das origens e o mandato divino de «encher a terra»; é a configuração definitiva do mundo como o compilador o conhecia⁷³. O estabelecimento da nova ordem aparece em três discursos de Deus a Noé (8,15-9,18) sempre arredondados com a menção dos seus três filhos, que serve de ‘inclusão semítica’ (com 6,10) à inteira história do dilúvio e prepara a entrada na história humana actual por um descendente de Sem (Abraão: cf. 11,10-32).

A consistente ordem actual das coisas fica garantida e justificada etiologicamente por uma «aliança perpétua» (*berît ’ôlam*: 9,16), assegurando que o dilúvio nunca mais aconteceria. A segurança é expressa pelo sinal da aliança, o «arco-íris» (que congrega o orbe terráqueo com o céu), um motivo tomado do fim do dilúvio na tradição narrativa mesopotâmica mais antiga, como garantia da «aliança de paz» e que em Gn 9,8-17 significaria que Deus assiste para sempre de qualquer acto de hostilidade contra a humanidade, vinculando-se por uma relação de harmonia com o cosmo por Ele criado⁷⁴. Dessa forma a fé

131-140.170-178: trad. de J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, pp. 686-689). No mito sumério que descreve as origens pós-diluvianas da agricultura depois do dilúvio, num ponto em que a tabuinha é ilegível, parece descrever-se a vida ordenada, pois, quando o texto se torna de novo legível, diz-se que os deuses voltaram a ensinar à gente as artes da agricultura: texto em E. SOLLBERGER, «The Rulers of Lagaš», *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1969) 279-291, e em J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, pp. 521-522. E o prólogo da epopeia de Gilgamesh implica que o protagonista «teve um papel importante em restaurar a ordem pré-diluviana depois do dilúvio» (ver Tab. I, 43-44 da versão clássica), o que é confirmado pelo conto sumério *A morte de Gilgamesh*: cf. A. GEORGE, *The Epic of Gilgamesh* (Penguin Books; London 1999) xlix-1.2.199.

⁶⁸Cf. R.A. ODEN, «Divine Aspirations in Atrahasis and in Genesis 1-11», *ZAW* 93 (1981) 208.214-215.

⁶⁹«In Mesopotamian examples the flood is the dividing line between the primordial world and the world of contemporary experience»: R.J. CLIFFORD, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible* (The Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series 26; The Catholic Biblical Association of America; Washington 1994) 81-82.144-150.

⁷⁰Tab. XI, 155-169: trad. A. GEORGE, *The Epic of Gilgamesh* (Penguin Books; London 1999) 94; G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh* (Rusconi; Milano 1992) 221-222. Cf. J. BOTTÉRO, «L'épopée de Gilgamesh», *Initiation à l'Orient ancien*. De Sumer à la Bible (Présenté par J. BOTTÉRO) (Points: Histoire 170; Seuil; Paris 1992) 275-290.

⁷¹Tab. III, v, 31-35: trad. em J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, p. 552.

⁷²Desta interpretação dista a de X. PIKAZA, *Antropologia bíblica*, p. 124, por ser feita a partir de categorias ocidentais, sem iluminar o texto bíblico com o seu contexto cultural: «Dios parece estar marcado ya por la violencia... salva [los animales] del diluvio (en gesto que parece bondadoso) para luego recibirlos quemados por el fuego». Tampouco parece haver base para a interpretação do holocausto de Noé como devendo «impedir o Senhor de ter um novo acesso de fúria»: J. MILES, *Deus: Uma biografia* (Biblioteca do século 8; Presença; Lisboa 1997) 49.

⁷³No Egipto a realidade do mundo conhecido explicava-se miticamente dizendo que o deus solar Re se tornou velho e gasto e, a conselho dos deuses, se retirou para as alturas deixando em sua representação o deus Thot (Lua); o céu foi alçado sobre a terra, o espaço mundano foi delimitado em todas as direcções mediante os suportes do céu, o alternar de dia e noite substitui o sol permanente, a luta entre os seres aparece em vez da pacífica convivência. Com o envelhecimento da criação, teria acabado a ‘idade de ouro’ do princípio, em que tudo teria sido perfeito: cf. E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*. Eine Ätiologie des unvollkommenen, pp. 90-95.

⁷⁴Cf. B.F. BATTI, «The Covenant of Peace: A Neglected Ancient Near Eastern Motif», *CBQ* 49 (1987) 194-196; defende a interpretação comum de que o hebraico *qeset* denotaria o arco de guerra que Deus apenderia

justificava a existência do mundo, duradoura até ao presente e para o futuro. Tal «aliança» depende unicamente de Deus «se recordar» dela (9,14-16); é gratuita, cósmica (9,10.13), mítica, 'pré-histórica', e complementa o juramento de Deus em 8,21-22 sobre a duração para sempre da terra e da regularidade das suas estações e da sua vida. Noé é apresentado como continuador do 'adam primordial prototípico (comparar 9,1-3 com 1,28-29: renova-se a Noé a bênção divina ao 'adam).

Em Gn 9,20-29, continuando-se a reordenação ou criação do mundo e da humanidade depois do dilúvio, paralelamente a Gn 2-3 fala-se de novo da origem da civilização, agora representada simbolicamente no cultivo da vinha e no vestuário, recorrendo também ao motivo da «nudez». A passagem dos humanos primordiais para o estado de civilizados diz-se acontecer pelo despertar-se do sentimento civilizacional do pudor humano e pela cobertura da nudez com uma veste (2,25; 3,7.21; e 9,21-23). A 'transgressão' parece consistir aqui na indiscrição de Cam em relação ao pai, que, conseqüentemente, também se diz redimensionada com uma «maldição», que descreve e explica etiológicamente a histórica sujeição dos Cananeus (representados no seu epónimo Canaan, filho de Cam) aos Semitas (cujo epónimo é Sem), ascendentes dos Hebreus.

Poderia ver-se na narração uma leve *intencionalidade de teodiceia*: livrar Deus de responsabilidade no mal físico existente no mundo; representando o dilúvio um momento ulterior na linha do aperfeiçoamento da criação da humanidade, o narrador precisava de pôr Deus a destruir a velha humanidade 'transgressiva' para justificar a actual, vista como melhor; e desculpa Deus dizendo que Ele teve de sancionar a maldade humana (atribuída a «toda a carne» em 6,5-13). Mas também não se culpa moralmente o homem. O mito de origem não precisa de rebaixar o homem para exaltar a Deus. O motivo temático da «corrupção da terra» e «a muita maldade do homem sobre a terra e que todos os pensamentos que ideava o seu coração eram unicamente e cada vez mais perversos» aparece como uma causalidade gratuita e imaginária (mas não moral), despoletadora da catástrofe, em contraste com a «perfeição» e «justiça» de Noé, confrontado com as «suas gerações» (6,5-13; 7,1). Tal como o piedoso e mítico herói diluviano Atrahasis, Noé é pintado como homem «justo», que assume a correcta postura humana face a Deus, modelo da ordem que – diz o mito – Deus estava a estabelecer. Embora a tradição mesopotâmica e a bíblica não o digam explicitamente, a divindade criadora (Ea e Jahvé respectivamente) poupam míticamente um piedoso 'resto' para arrancar de novo (em nova fase do processo de criação) com um melhor fundamento humano que garanta a estabilidade perene da ordem mundana e humana.

O motivo temático da «muita maldade» humana tem o valor de 'transgressão' ou *hybris* grega: é funcionalmente o mesmo e corresponde essencialmente ao motivo do «barulho» e tumulto da terra superpovoada de homens que não deixavam dormir o deus Enlil no mito de Atrahasis⁷⁵; fazer «ruído» é uma motivação gratuita, significando que os humanos estavam a interferir indevidamente no mundo divino e se punha em causa a fronteira intransponível que devia separar o homem da divindade; com efeito, todo o poema descreve o longo processo de criação ou emergência do cosmo e da humanidade, com deuses e homens a tender para o seu estatuto definitivo (ao princípio «os deuses também ainda eram humanos»), tornando-se cada vez mais nítidas as diferenças entre as duas

nas nuvens: assim, e.g., J. WELLHAUSEN, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Meridian; Cleveland 1957) 311; H. GUNKEL, *Genesis*, pp. 150-151; J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC; Scribner's; New York 1910) 171-173; S.R. DRIVER, *The Book of Genesis* (Westminster Commentaries; Methuen; London 1916) 98-99; E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112; KBW; Stuttgart 1983) 11-21.124-131. Rejeitam a interpretação de *qeset* como arco de guerra J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch* (SCM Press; London 1992) 86; C. WESTERMANN, *Genesis. I. Genesis 1-11* (BKAT, 1/1; Neukirchen-Vluyn 1974) p. 473 da ed. ing.

⁷⁵ Cf. E. CASSIN, *Le semblable et le différent. Symbolismes du pouvoir dans le proche-orient ancien* (Textes à l'appui; La découverte; Paris 1987) 43-48.

ordens de ser⁷⁶. Mas o dilúvio não equivale ao castigo moral dum «pecado» dos homens (como tradicionalmente se tem interpretado), até porque Deus declara com a mesma punição «exterminar também os gados, os répteis e até as aves do céu» (6,7), que evidentemente não são sujeitos capazes de responsabilidade e pena moral: de resto, enquanto castigo moral não teria resolvido nada, pois os homens no episódio da torre de Babel (Gn 11,1-9) continuam ‘rebeldes’ a Deus como antes do dilúvio⁷⁷. Descrem-se antes miticamente as circunstâncias que determinaram, em forma de redimensionamento divino, a criação da ordem das coisas como ela era conhecida na situação da condição humana presente⁷⁸. O pretexto para justificar o ‘castigo’ da humanidade (que está em vias de criação) é rebuscado pelo imaginário religioso tanto na narrativa bíblica como nas extrabíblicas, para que o dilúvio não apareça como decisão arbitrária da divindade; nem se pode dizer que o pretexto bíblico é ético, à diferença do dos textos extrabíblicos. Nenhum deles o é.

Assim, a história do dilúvio é mais do que qualquer história dum catástrofe: por meio de uma função essencial do mito de origem e a partir da contra-imagem da desordem humana, ‘explica’ e enaltece a ordem cósmica actual e as suas leis como divinamente estabelecidas para sempre num longo processo de criação até depois do dilúvio, linha divisória entre o tempo mítico de criação e o tempo histórico. Como no mito de Atrahasis, também o pós-dilúvio bíblico afirma um terreno seguro para a humanidade, sem ela precisar de recriar a própria destruição, pois a divindade o instituiu assim nos acontecimentos primordiais, assegurando o seu propósito de o respeitar definitivamente enquanto definido assim.

— Também no episódio da torre de Babel (Gn 11,1-9) se descreve a ordenação do mundo conhecido, a dispersão geográfica por toda a terra dos povos anteriormente elencados e as suas actuais diferentes línguas e etnias (Gn 10,5.20.31). É estabelecida e explicada positivamente por meio da «confusão das línguas», sanção divina do ‘excesso transgressivo’ dos humanos numa ulterior fase da criação; além disso, deixa a humanidade definitivamente distinta da divindade, estabelecendo-se pela fé a conhecida demarcação entre o domínio divino e o humano. O narrador procedia como os mesopotâmios. Na epopeia de Enmerkar e do senhor de Aratta diz-se que «nesses dias» todo o mundo ainda «só se dirigia a Enlil numa única língua»; então o deus da sabedoria Enki (tradicionalmente, no sis-

⁷⁶ Tab. I, vii, 352-359; II, i, 1-8 e BM K.3339+3934(S), iv, 1-41: trad. de J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux...*, pp. 541-543.555-556. Interpretam a palavra *rigmu*-«ruído» como transgressão humana que ‘ultrapassa’ o domínio humano e usurpa o divino, entre outros: R.J. CLIFFORD, *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible* (The Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series 26; The Catholic Biblical Association of America; Washington 1994) 81-82; W. Von SODEN, «Als die Götter (auch noch) Mensch waren’. Einige Grundgedanken des altbabylonischen Atramhasis-Mythus», *Orientalia* 38 (1969) 415-432; IDEM, «Grundsätzliches zur Interpretation des babylonischen Atramhasis-Mythus», *Orientalia* 39 (1970) 311-314; W.M. CLARK, «The Flood and the Structure of the Pre-patriarchal History», *ZAW* 83 (1971) 185-191. Cf. B.F. BATTO, «The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty», *Biblica* 68 (1987) 153-177; IDEM, «The Covenant of Peace», pp. 192-193 e n. 18, e *Slaying the Dragon*, p. 62.63-64.68. Pelo contrário, acham que o mito se debate com uma questão mais comezinha, despretensiosa e menos teológica, o excesso-superpovoamento ou a explosão demográfica: A.D. KILMER, «The Mesopotamian Concept of Overpopulation and its Solution as Reflected in Mythology», *Orientalia* 41 (1972) 160-177; W.L. MORAN, «Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood», *Biblica* 52 (1971) 51-61; R. ALBERTZ, «Die Kulturarbeit in Atramhasis-Epos im Vergleich zur biblischen Urgeschichte», *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift C. Westermann* (Göttingen - Neukirchen-Vluyn; 1980) 38-57; e J. NUNES CARREIRA, *Mito, mundo e monoteísmo*, pp. 66-69.

⁷⁷ Cf. G.-H. BAUDRY, «Le péché originel dans les pseudépigraphes de l’Ancien Testament», *MScRel* 49 (1992) 168-169; H.J.L. JENSEN, «Über den Ursprung der Kultur und der Völker. Eine transformationskritische Analyse von Komplementarität und Verlauf in der jähwistischen Urgeschichte», *SJOT* 1/2 (1987) 29. Sufraga a ideia ética da justiça divina nas tradições do dilúvio, e.g., S.E. LOEWENSTAMM, *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background* (Jerusalem 1992) 6-9. J.J.M. ROBERTS, «The Ancient Near Eastern Environment», p. 91, está convencido de um contraste entre as razões mesopotâmicas e as bíblicas para o dilúvio: a do mito de Atrahasis seria um mal natural (o superpovoamento), a de Gn seria um mal moral. Pensamos, porém, que a distinção desaparecerá quando se perceber que ambas estão em dois mitos de origem com fins idênticos e causalidades igualmente gratuitas.

⁷⁸ Precisamente porque estamos diante dum «mito de origem», não podemos considerar «doloroso o dilúvio para a terra e para Deus», como pensa E. ZENGER, «Aspekte biblischer Schöpfungstheologie», *Christ in der Gegenwart* (n.º 33 de 1995).

tema da cidade de Eridu sobre a criação⁷⁹, também o criador e protector da humanidade) «dividiu as línguas nas suas bocas, tantas quantas lá foram postas», de modo que as gentes passaram a falar muitas línguas⁸⁰.

Nos mitos de origem bíblicos e extrabíblicos, a divindade criadora é vista como o fundamento último e absoluto da actual ordem das coisas, explicada à luz do divino e *como querida pela divindade*. Os mitos de origem são, pois, fundadores da ordem actual, considerada consistente. O poder da sua linguagem ao contarem a criação ou feitura das coisas não consiste em explicarem *como* nasceu física e fenomenicamente a ordem da natureza conhecida (o que eles ignoravam), mas em explicarem à razão humana e religiosa o sentido da natureza como ordem. A metáfora da criação desperta pouco interesse e pouca capacidade de convencimento, ao entender-se como algo sucedido realisticamente no princípio dos tempos, vendo ingenuamente Deus como engenhoso artesão a fazer tudo do nada. «Criação» é antes uma imagem incorporada numa narrativa com o fim de interpretar com olhar religioso o mundo objectivo conhecido, qual quadro dum célebre pintor interpretado e explicado pelos que o contemplan⁸¹. E essa explicação, que só é teológica, dá-se fazendo remontar a origem de tudo a Deus, por meio duma história literariamente ‘imaginada’, que é pura teologia: teologia narrativa.

A ideia de «ordem» e a vida ética na literatura sapiencial

O apelo dos sábios de Israel a um comportamento ético na vida, especialmente pela prática da justiça, da rectidão, da autenticidade e da verdade, assentava na ideia de que o ser humano fazendo o bem e fugindo do mal estava a reverberar e concretizar no mundo a ordem primordial imposta por Deus no cosmo, na história e no ser humano, segundo um plano de harmonia diferencial entre todos os seres. Os sábios sugeriam que o ser humano devia harmonizar a sua vida com essa ordem primordial. Violar os princípios éticos era atentar contra o sentido incorporado por Deus no mundo, considerado como criado por Ele; era introduzir nele a desordem.

Essa ideia da ordem cósmica e definição das funções de todos os seres estabelecida pela divindade criadora «no princípio» de tudo, Israel herdou-a da cultura e religiosidade do antigo Próximo Oriente.

Na cultura do antigo Egipto era expressa pelo conceito central de *maet*, que marcava a diferença e ordem entre os seres e mantinha o mundo em movimento. *Maet* tinha uma larga extensão de significado. Entre outros campos de significado, designava uma deusa do panteão egípcio, a deusa da verdade e da justiça. Além disso, com o conceito de *maet* a cultura egípcia primitiva, num alto grau de abstracção, cunhou uma ideia que une intimamente *agir humano* e *acção cósmica*, colocando assim o direito, a moral, o Estado, o culto e a visão religiosa do mundo numa plataforma comum. É um mundo simbólico de significado que funde todo o agir e todas as ordens de ser. Nesse sentido, poderia descrever-se como «verdade, justiça, harmonia, ordem cósmica»: a rectidão, a justa condição na natureza e na sociedade, estabelecida no acto da criação. Importa cuidar e estabelecer em tudo esta situação, nas coisas pequenas como nas grandes, de modo que a *maet*, especial-

⁷⁹ Cf. R.J. CLIFFORD - J.J. COLLINS, «Introduction: The Theology of Creation Traditions», pp. 4-5:8-9: dados bibliográficos na nota 80.

⁸⁰ Linhas 136-156: texto em S.N. KRAMER, *Enmerkar and the Lord of Aratta: A Sumerian Epic Tale of Iraq and Iran* (Museum Monographs; Philadelphia 1952); nova edição de S. COHEN, *Enmerkar and the Lord of Aratta* (Ph. D. Thesis; University of Pennsylvania; 1973); recente trad. em Th. JACOBSEN, *The Harps That Once...* Sumerian Poetry in Translation (Yale University Press; New Haven - London 1987) 289-290 (cf. n. 25). Cf. B.F. BATTO, «Creation Theology in Genesis», *Creation in the Biblical Traditions* (eds. R.J. CLIFFORD - J.J. COLLINS) (The Catholic Biblical Quarterly: Monograph Series 24; The Catholic Biblical Association of America; Washington 1992) 20.37-38; P.D. MILLER, «Eridu, Dunny, and Babel: A Study in Comparative Mythology», *HAR 9* (1985) 227-251.

⁸¹ Cf. N. FRYE, *Poderosas palabras*. La Biblia y nuestras metáforas (Ensayo; Muchnik; Barcelona 1996) 205.

mente quando entendida como justa ordem, se torna meta e tarefa da actividade humana⁸². A *maet* é a ordem da criação imanente ao mundo, segundo a qual o ser humano se deve orientar e que ele deve realizar em cada acção ordenada. Esta ordem refere-se não só às relações cósmicas mas também à esfera social e política. Mais: a ideia da *maet* está ancorada mais na ordem social e ética e o seu significado nuclear tem mais a ver com a justiça do que com a ordem cósmica. A *maet* é o fundamento duma ética ou da ordenada relação do ser humano com tudo o que ele tem de ser e fazer. É a justa medida das coisas. Seria impensável no Egipto que um indivíduo se opusesse a uma exigência do rei ou de um semelhante por obediência a uma divindade. Seria igualmente impensável que no Egipto faraónico um indivíduo se retirasse das obrigações para com o rei ou para com os semelhantes para cumprir integralmente a sua obrigação religiosa. As obrigações religiosas cumprem-se nos deveres para com o Estado e para com os semelhantes; e é a essência da *maet* que os exprime. Os juízes eram sacerdotes da Maet, devendo praticar a *maet* no exercício das suas funções. No quadro desta significação, a esfera do cósmico é incluída no conceito de justiça. Na compreensão da *maet* como «justiça e ordem cósmica», a relação lógica deveria ser «ordem cósmica como justiça» em vez de «justiça como ordem cósmica». O conceito *maet* indica o programa de uma ordem política que quer não só estabelecer a justiça social entre os humanos mas também dessa maneira pôr harmonia entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses e em geral manter o mundo em andamento; de facto, o egípcio estava convencido de viver num mundo que precisava de ser mantido em curso de forma ininterrupta. A essência da *maet* refere-se ao lugar do indivíduo na sociedade, ao lugar da sociedade no Estado faraónico e ao lugar do Estado no cosmo. O Faraó não podia violar impunemente a *maet*, símbolo da ordem universal, que ele devia honrar pela justiça, equidade, verdade, rectidão. É um conceito superior que liga tudo e que a cada ser atribui um dever – para com os semelhantes, para com o Estado e para com o «santo». Enquanto superconceito de todas as normas, deveres e axiomas, que governa a vida na ordem social e política do convívio humano, também cobre aquilo que se poderia chamar «cultura»⁸³.

Na *Mesopotâmia* encontrava-se o conceito sumério dos *me*, só em parte análogo; dele já falámos acima⁸⁴. Em Israel (e também em Canaan), o conceito parecido nalguns aspectos era o de *tsédeq*, a «justa ordem» estabelecida por Deus na criação dos seres e das suas funções: uma força cósmica envolvente que permeava e dava coesão às várias componentes da recta e «justa ordem» criada num todo bem integrado e harmonioso, ordenador das justas relações entre os homens; estas justas relações diziam-se em hebraico *tsedaqah*, «justiça», que realizava essa ordem. A *justiça* entre os homens efectivava a *justa ordem* determinada na criação e correspondia a ela. Pelo contrário, no injusto reflectia-se a gravidade ética da sua acção: um atentado contra a ordem estabelecida pelo Criador e uma violação da mesma⁸⁵. Para os sábios de Israel, era na ordem primordial da criação que radicava o fundamento e a motivação da ordem ética humana. A moralidade pertencia à ordem universal e assentava as suas bases nela: o sábio sentia-se interpelado por uma vontade ordenadora, a que não se podia escapar. Era como se do seio da criação emanasse continuamente um convite aos homens a deixarem-se conduzir nas decisões da sua vida

⁸² Cf. S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960) 120.

⁸³ Cf. J. ASSMANN, *Maat. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (C.H. Beck; München 1990) 15-39; E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 1993) 65-67 e passim. Em português, sobre este tema é agora incontornável a entrada de L. M. de ARAÚJO, «Maet», *Dicionário do Antigo Egipto* (dir. L. M. de ARAÚJO) (Caminho; Lisboa 2001) 524-536.

⁸⁴ Cf. H.H. SCHMID, *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101; Berlin 1966) 115-118; e ainda H. RINGGREN, *Die Religionen des Alten Orients* (ATD Ergänzungsreihe; Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen 1979) 81-87.

⁸⁵ Cf. H.H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Beiträge zur historischen Theologie 40; Tübingen 1968) 66-77.

pelo apelo da ordem primordial, que nalguns textos se identifica com a «sabedoria» (Pro 8; Job 28; Ba 3,9-4,4; Sir 24,1-22, outra prosopopeia da «sabedoria», que conclui assim: «quem obedece a mim não fica envergonhado e os que em mim se exercitam não chegam a pecar»)⁸⁶.

Esta sapiência bíblica supera os conceitos tradicionais da ética filosófica ou teológica, fundados na abstracção, na metafísica, nos valores da liberdade, da consciência, do dever, etc. Quer antes comunicar um saber estritamente pragmático, directivas para guiar a vida segundo a ordem imanente, que a fé considerava como um universo de leis primordiais estabelecidas por Deus. Põe o ser humano defronte da obrigação de rejeitar o mal e de escolher o bem, para harmonizar a vida humana com a ordem cósmica, pautando o humano concreto pelo plano divino universal.

Portanto, a ética dos sábios bíblicos baseava-se em dois pilares: na ordem primordial do mundo cósmico, antropológico e histórico, e no «temor de Deus», que consistia precisamente em respeitar essa ordem. A fé do sábio dizia-lhe que a sua vida não era determinada por regras terrenas mas pela misteriosa razão cósmica, obra de Deus; logo, tarefa do sábio era descobrir o verdadeiro valor, a atitude correcta e justa a tomar em cada situação, pois certas realidades têm valor diferente segundo o tempo em que se apresentam ao homem: são ambivalentes (Sir 33,14). Sábio era quem aprendia a difícil arte de encontrar e escolher o aspecto justo na ambiguidade, complexidade e até contraditoriedade das coisas.

Conclusão

Se desde sempre a ideia do «princípio» ou das origens pôs em movimento o imaginário das pessoas, nas civilizações pré-clássicas e clássicas ela catalisou a sua aguda sensibilidade religiosa, não numa atitude de curiosidade sobre como terá sido o começo de tudo, mas como forma de materializarem a atitude contemplativa com que olhavam para as coisas, os factos e os semelhantes, vendo tudo à luz do divino. Fizeram-no literariamente mediante mitos de origem. Mesmo quando a sua imaginativa religiosa recorreu a motivos medonhos e aparentemente catastróficos, como a inundação primordial e especialmente o dilúvio, não foi para aterrar mas para positivamente inculcar serenidade, apontar a harmonia de tudo e dar a segurança de que a ordem existente era tranquilizante e tinha como garantia a própria divindade, que teria empenhado solenemente a sua palavra, como no bíblico livro do Génesis: «enquanto durar a terra, não cessarão a sementeira e a sega, o frio e o calor, o verão e o inverno, o dia e a noite...; estabeleço a minha aliança convosco e nunca mais voltará a ser aniquilado todo o ser vivo pelas águas do dilúvio, nem haverá mais dilúvio para destruir a terra» (8,22; 9,11). Os sábios foram impressionados por fenómenos naturais, mas exploraram-nos para passar uma mensagem positiva: «Deus disse: 'este é o sinal da minha aliança que perpetuamente para todas as gerações ponho entre mim e vós e todos os seres vivos que vos acompanham; ponho o meu arco nas nuvens e servirá de sinal da aliança entre mim e a terra» (9,12-13). As origens serviram para contemplar a vida de forma positiva, mesmo os seus aspectos dolorosos, e para inculcar o sentido da ordem ética.

A partir desta interpretação das narrações que descrevem a ordenação de tudo nas origens poder-se-ia fazer, sobre os temas que elas tratam, uma reflexão filosófica e teológica diferente da dominante ao longo da história do cristianismo desde S. Agostinho. Mas esse é um passo ulterior, que ultrapassa o modesto alcance e a competência desta comunicação.

⁸⁶ Cf. G. von RAD, *Israël et la sagesse* (Labor et fides; Genève 1971) 169-206.