

# BÍBLIA: MITO? REALIDADE?

Telmo José Amaral de Figueiredo

## 1. A Bíblia tem razão ou não?

*A estória não quer ser história.*

*A estória, em rigor, deve ser contra a História.*

*A estória, às vezes, quer-se um pouco parecida à anedota.*

(GUIMARÃES ROSA, *Tutaméia*, Prefácio)

Atualmente não se usa tanto fazer uma diferenciação entre “história” e “estória”, sendo a primeira tomada como um relato articulado, rigoroso, documentado sobre fatos do passado, bem como a interpretação dos mesmos; e a segunda – “estória” – como sendo narrativa de cunho popular e tradicional. Em inglês é possível perceber, também, essa diferença: *story* (em francês antigo: *estoire*), vocábulo do séc. XIII, é a narrativa em prosa ou verso fictícia ou não, com o objetivo de divertir e/ou instruir o ouvinte ou leitor; enquanto *history* (francês: *histoire*), de origem grega (*historía*, *-as*: significando conhecimento adquirido através de investigação) seria o relato fruto de uma rigorosa investigação do passado, com base documental.

Vivemos em tempos onde existem duas preocupações subjacentes ao desejo de se provar que a Bíblia é *histórica*, ou seja, narra eventos que, de fato, aconteceram da maneira como lá estão descritos<sup>1</sup>.

A primeira preocupação é de *cunho religioso*, encontra-se presente em ambientes mais teológicos e eclesiais e se baseia no argumento de fé: a Bíblia é divinamente inspirada e, *por isso*, tudo o que a Bíblia diz é verdadeiro, independentemente do que documentos e pesquisas seculares possam vir a propor. Outra preocupação é de *cunho mais humanista* que religioso, está presente em círculos de arqueólogos e historiadores influenciados pela escola do norte-americano W.F. Albright (1891-1971). Contrariamente à escola alemã, Albright e seus seguidores sustentavam que, apesar de algumas inexatidões presentes no relato bíblico, principalmente do Antigo Testamento, os descobrimentos arqueológicos confirmam aquilo que diz a Bíblia. Prega-se, aqui, uma atitude de caridade em relação à Bíblia, a fim de não olhar sempre com receio a história que ela conta. O raciocínio é, mais ou menos, o seguinte: por que temos de supor, perversamente, que pessoas que estavam muito mais próximas que nós dos acontecimen-

1. Cf. BARTON, John. *¿Qué es la Biblia?* Bilbao: Desclée de Brouwer, 2004, p. 94-99.

tos que narravam se equivocaram sempre, ou, inclusive, desfiguraram intencionalmente os fatos? A abordagem de Albright não deixa de ser racional, ela respeita os métodos científicos e arqueológicos modernos, o que ela afirma é que as conclusões obtidas por tais meios, *de fato*, estão de acordo com o sentido subjacente no relato bíblico e não o contradizem.

É seguindo a escola de Albright que o escritor e jornalista suíço Werner Keller escreveu uma obra que se tornou famosa no século passado. O título original, em alemão, era *Und die Bibel hat doch Recht*<sup>2</sup>, foi publicada em 1955, e revisada vinte e três anos depois, em 1978. O subtítulo é bastante expressivo: *Pesquisas arqueológicas demonstram a verdade histórica dos Livros Sagrados*.

No entanto, a pesquisa arqueológica e histórica avança e, não raramente, reforma e modifica conclusões que, antes, tinham sido tomadas como certas! Só para ficarmos num exemplo amplamente conhecido e já clássico, falemos da narrativa sobre a queda das muralhas de Jericó operada por Deus, na chegada dos israelitas na Terra Prometida<sup>3</sup>. Entre os anos de 1930 e 1936, o arqueólogo britânico John Garstang (1876-1956) afirmava haver descoberto em suas escavações uma confirmação decisiva do relato de Josué, capítulo 6. Segundo esse arqueólogo, as muralhas de Jericó tinham sido, seguramente, destruídas e, em sua opinião, a data dessa destruição se encaixava perfeitamente com o período da conquista da Palestina pelos israelitas, que ele considerava ser 1400 aC. Claro que isso não demonstrava que teriam caído por intervenção divina, mas ajudava a convencer os céticos de que tal fato não ocorrera. Em 1951, Kathleen Kenyon (1906-1978), arqueóloga inglesa, publicou um estudo que re-interpretava a estratigrafia<sup>4</sup> de John Garstang e ela chegava à conclusão que, após uma destruição em 1560 aC, o sítio de Jericó (Tell es-Sultan) tinha sido abandonado durante 150 anos e que uma nova ocupação havia acontecido somente após 1400 aC. De 1952 a 1958, Kathleen Kenyon dirigiu novos trabalhos de escavações e pesquisas em Tell es-Sultan (a Jericó bíblica), utilizando métodos de escavação muito rigorosos, vindo a confirmar e precisar as datações anteriormente realizadas por ela.

O equívoco, nesse caso de Jericó, foi tomar o texto de Josué 6 como sendo o relato de uma conquista bélica da cidade. A boa e séria arqueologia não trabalha para confirmar nem contradizer o relato bíblico ou qualquer outro relato tradicional, mas para estabelecer os fatos. Como já explicitaram os artigos dos colegas Johan Konings, Súsie Helena Ribeiro e Cássio Murilo Dias da Silva neste número de “Estudos Bíblicos”, é preciso estar sempre atento, ao defrontar-se com um texto bíblico, ao seu gênero literário, ou seja, ao tipo de escritura que temos diante de nossos olhos. A narrativa de Josué 6, os biblistas perceberam, tempos depois, tratar-se de uma liturgia guerreira. O próprio texto nos revela isso pelos seus detalhes:

2. A tradução brasileira acompanhou o título original: *E a Bíblia tinha razão...* 10. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1979. Esta edição fundamenta-se na nova edição alemã revisada por J. Rehorn, publicada em Düsseldorf em 1978.

3. Cf. BRIEND, Jacques (dir.). *La Terre Sainte: du Jourdain à la Samarie*. V. 1. Paris: Bayard, 2003, p. 326-327.

4. “Ramo da geologia que estuda a sucessão das camadas ou estratos que aparecem num corte geológico.” (INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. *Dicionário Eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Versão 2.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. CD-ROM.

- A circundação ao redor da cidade;
- A importância do número 7;
- A presença da arca da aliança e dos sacerdotes;
- O toque das trombetas.

É preciso ter respeito por aquilo que o texto bíblico é na realidade! Aqui, não se trata de um relato histórico nem de uma simples invenção! Essa liturgia fundamenta-se numa narração muito antiga, a qual contava acerca de um ritual litúrgico, quando já havia um templo em Jerusalém, a fim de celebrar a entrada na Terra Prometida. Os autores não estão interessados em narrar *como se deu* a destruição de Jericó, a qual já não existia quando da chegada dos israelitas! A sua preocupação é descrever uma celebração de comemoração pela tomada da terra. Algum redator deve ter colocado esse relato neste lugar do livro de Josué para dar-lhe um caráter militar, mas os elementos primitivos que ficaram traem-nos a função original do texto.

Com isso, chegamos a uma primeira e importante conclusão: a Bíblia é, sem dúvida, produto de uma história, que é a história de sua escrita. Foram cerca de doze séculos para a Bíblia ser redigida. A própria Bíblia explicita que aceita tal fato, quando recorda, regularmente, dos personagens e dos fatos do passado.

O homem, que acaba de ser criado, se vê lançado por sua vez no curso de uma história que seu próprio criador inaugurou. [...] Esta [a Bíblia] quer *integrar a história*, seus riscos e suas potências criadoras, o próprio Deus integrando, por assim dizer, tudo isto, e nisto se integrando<sup>5</sup>.

A história não está ausente, portanto, da redação bíblica, mas essa presença não se dá do modo como estamos habituados contemporaneamente.

Por outro lado, como afirma John Barton, “é muito importante saber se a Bíblia nos dá uma impressão *substancialmente* exata dos acontecimentos que descreve ou é, pelo contrário, totalmente enganosa<sup>6</sup>. O advérbio aqui empregado é importante! Pois, “impressão substancialmente exata” não significa precisa e totalmente correta, pois não é essa a intenção do relato bíblico. Costumo dizer que a melhor pergunta a ser dirigida ao texto bíblico não é tanto *como* tal fato aconteceu, mas *por que* e *para que* tal fato é narrado pela Bíblia!

No entanto, muitos textos bíblicos se fundamentam sobre uma base de boa informação histórica. Esse é o caso, por exemplo, do Livro dos Reis, que possui extratos de anais reais da época dos reis que cita, denominados “o livro das crônicas dos reis de Judá/Israel”. O livro neotestamentário Atos dos Apóstolos, certamente nos traz um detalhado conhecimento de costumes e instituições do mundo romano, contudo nem tudo ali pode ser tomado como cientificamente histórico. O “autor tem um interesse pessoal e não é um historiador neutro e científico – nenhum escritor bíblico o é”<sup>7</sup>. Em

5. GILBERT, Pierre. Como foi escrita a Bíblia? In: HERMANS, Michel; SAUVAGE, Pierre (org.), *Bíblia e história: escritura, interpretação e ação no tempo*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 16.

6. *Op. cit.*, p. 99.

7. BARTON, John. *Op. cit.*, p. 106.

Atos, o autor apresenta as instituições do Império Romano, em seu conjunto, como benéficas e positivas, enquanto que o judaísmo é descrito com traços muito negativos. Isso, obviamente, não corresponde à realidade histórica da época, mas faz parte da intenção teológica do autor. Os Evangelhos contêm, também, algo muito próximo ao que foi dito sobre Atos. Nenhum escrito bíblico foi redigido para proporcionar aos historiadores informação interessante, mas a intenção é de converter aqueles que duvidam de Javé ou Jesus Cristo e/ou sustentar os crentes em sua fé já existente.

Temos, em relação aos Evangelhos, dois relatos bem diferentes: os Sinóticos (Mt, Mc e Lc), de um lado, e João de outro. Os Sinóticos, por sua vez, contaram com fontes diferentes: Mc, *Quelle*<sup>8</sup> e outras. Portanto, cada um dos quatro Evangelhos são relatos individuais, com perspectivas autônomas, apesar de várias semelhanças entre si. Quem se dispusesse a crer, literalmente, nos quatro, acabaria por acreditar em quatro relatos incompatíveis da vida, morte e ressurreição de Jesus. Há informações muito diversas entre um e outro e as harmonizações não são outra coisa que especulações, pois os Evangelhos são, até certo ponto, organizações de historietas sobre Jesus, feitas em um tempo em que a data e o lugar exatos de cada uma delas haviam sido esquecidos, em maior ou menor medida. Exceto os relatos que tiveram lugar nos últimos dias de Jesus em Jerusalém, os demais poderiam estar em qualquer parte dos Evangelhos, uma vez que os evangelistas somente encontraram fragmentos não datados sobre a vida de Jesus. Eles trabalharam da melhor maneira que conseguiram.

## 2. Mas, o que é mito?

*O mito é o nada que é tudo.  
O mesmo sol que abre os céus  
É um mito brilhante e mudo –  
O corpo morto de Deus,  
Vivo e desnudo.*

*Este que aqui aportou,  
Foi por não ser existindo.  
Sem existir nos bastou.  
Por não ter vindo foi vindo  
E nos creou.*

*Assim a lenda se escorre  
A entrar na realidade,  
E a fecundá-la decorre.  
Em baixo, a vida, metade  
De nada, morre.  
(FERNANDO PESSOA, “Ulisses”)*

8. *Quelle*, do alemão, “fonte”, é o termo usado para a fonte literária, contendo ditos de Jesus, utilizada pelos evangelhos de Mt e Lc (Nota da redação).

Eis aqui uma tarefa nada fácil! É difícil obter uma definição de mito que contemple todos os teóricos dessa matéria. Isso porque o “mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares”<sup>9</sup>.

Para Platão, o primeiro a utilizar o termo, “*mythologia* significa nada mais que a narrativa de histórias”<sup>10</sup>. A terminologia moderna foi complicando mais tal definição!

Seguindo os passos de Mircea Eliade<sup>11</sup>, um dos maiores especialistas em história das religiões, podemos admitir que:

[...] o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos “começos”. Noutros termos, o mito conta como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narração de uma “criação”: descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a *existir*. O mito só fala daquilo que *realmente* aconteceu, daquilo que se manifestou plenamente. As suas personagens são *Seres Sobrenaturais*, conhecidos sobretudo por aquilo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”.

Apoiando essa definição acima, pode-se citar um dos pioneiros e dos mais famosos nesse debate, o qual trouxe essa discussão para o ambiente da pesquisa bíblica, se está falando de Hermann Gunkel (1862-1932). Segundo um de seus comentadores e estudiosos, Pierre Gibert<sup>12</sup>, a concepção gunkeliana de mito, agrupando todos os seus elementos, seria:

O mito é um relato cujos meios de expressão utilizam tintas fortes, que coloca em cena vários deuses e que, extraíndo muitas de suas imagens dos fenômenos naturais, tem o objetivo, ao responder às perguntas feitas pelo homem, de ensinar-lhe os principais aspectos de sua condição e a origem de seus costumes, artes e técnicas<sup>13</sup>.

9. ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 12. Para uma exposição mais ampla e completa das várias tentativas realizadas para definir o que é mito, conferir: ODEN JR., Robert A. Myth and Mythology. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4 (K – N). 1. ed. New York: Doubleday, 1992, p. 946-956. É encontrável em português uma obra de fácil e agradável leitura: ARMSTRONG, Karen. *Breve história do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

10. KIRK, Geoffrey Stephen. *Myth: its meaning and functions in ancient and other cultures*. London, Berkeley, CA: Cambridge University Press, University of California Press, 1970 (reissued 1998), p. 8.

11. *Ibidem*, p. 12-13.

12. *Une théorie de la légende*: Hermann Gunkel et les légendes de la Bible. Paris: Flammarion, 1979, p. 131.

13. Tradução que consta de: WÉNIN, André. O mítico e o histórico no Primeiro Testamento. In: HERMANS, Michel; SAUVAGE, Pierre (orgs.), *op. cit.*, p. 33.

Em linhas gerais, portanto, identificamos de três a quatro características que estão presentes na maioria das definições e opiniões dos especialistas sobre o que é o mito, são elas<sup>14</sup>:

- O mito é um conto, uma narração;
- É fruto de uma tradição, ou seja, transmitido oralmente no interior de uma comunidade estabelecida, podendo ser, posteriormente, registrado por escrito;
- Tal conto narra a façanha de um ou mais personagens que são mais que meramente humanos, mas nem sempre são divinos, podendo ser uma espécie de super-homem;
- É um conto de algo ocorrido em remota antigüidade.

Nesse sentido, *mito* é considerado, por alguns estudiosos, diferente de *lenda* (francês: *légende*; alemão: *Sage*), a qual também está presente na Bíblia. Contudo, é muito tênue a linha divisória entre ambos na Bíblia<sup>15</sup>. A *grosso modo* podemos admitir que *lenda* seria uma “narrativa popular, de velha e poética tradição, que trata de personagens ou acontecimentos do passado, [...] na qual os personagens históricos, ou tomados como tais, são os verdadeiros atores”<sup>16</sup>.

Porque a narração poética é muito mais qualificada que a prosa para ser o veículo de idéias e, também, de idéias religiosas: “As lendas são algo de infinitamente mais profundo, mais livre, mais verdadeiro que as crônicas e as histórias [...]”<sup>17</sup>.

O mito apresenta os seres divinos ou sobrenaturais, como afirmava Mircea Eliade, como protagonistas, enquanto na lenda são seres humanos aqueles que aparecem em destaque, mesmo que contando com o auxílio de forças extraterrestres. No entanto, alguns especialistas afirmavam que a Bíblia apresenta algo de diferente em relação ao mito tradicional da Antigüidade. Eis, segundo esses estudiosos, seus traços característicos:

- A tradição fundamental da religião de Javé possui, desde as origens, uma disposição ao *monoteísmo*, portanto, não admite a existência ou ação de outros “deuses”, como é típico no mito!
- É JAVÉ que conduz a ação, ele é o protagonista, porém ocorre a participação humana também.

Aspectos que o “mito bíblico”<sup>18</sup> possui em comum com os “mitos pagãos”<sup>19</sup>:

- A temática é muito semelhante, pois dizem respeito ao ser humano e possuem um alcance universal, por exemplo: a criação do ser humano e do mundo, a rela-

14. Cf.: ODEN JR., Robert A., *op. cit.*, p. 949.

15. Cf. MOWINCKEL, Sigmund. Legend. In: BUTTRICK, George Arthur. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. 19<sup>th</sup> Printing. Nashville, TN: Abingdon Press, 1992, p. 109.

16. GIBERT, Pierre. *Une théorie de la légende*, p. 254 e 122.

17. Ibidem, p. 254.

18. Expressão provisória, imperfeita, empregada por Hermann Gunkel, cf. GIBERT, Pierre. *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*. Brescia: Queriniana, 1993, p. 80-81.

19. Aspectos destacados por Gunkel e citados por: GIBERT, Pierre. *Une théorie de la légende*, p. 132.

ção do homem e da mulher, a luta entre caçadores e pastores, a multiplicidade das línguas e assim por diante.

▪ O objetivo é procurar respostas para as grandes questões que se coloca a humanidade em todas as gerações.

É importante, porém, levar em conta as mais recentes opiniões a respeito dessa questão, como afirma Frank Moore Cross: “em Israel, mito e história sempre se mantiveram em forte tensão, o mito servindo principalmente a dar uma dimensão cósmica e significado transcendental ao histórico, raramente funcionando para anular a história”<sup>20</sup>. Desse modo, Cross rejeita a possibilidade de encontrarmos na Bíblia Hebraica seja uma historização do mito ou uma mitologização da história. Ao contrário, tanto mito e história estão presentes em toda parte da Bíblia Hebraica. O tempo todo convivemos com ambos nos textos vétero-testamentários.

Dois fatores contribuíram para o forte questionamento da definição de mito como contos sobre deuses e a distinção que alguns autores faziam entre “mito pagão” e “mito bíblico”<sup>21</sup>:

- a) A descoberta de narrações míticas do Oriente Médio inegavelmente similares às históricas do Antigo Testamento. Esse é o caso dos mitos cananeus descobertos em 1929 em Ras Shamra-Ugarit, Síria. Posteriormente, verificou-se também que os mais antigos poemas do AT – entre os quais encontram-se Ex 15; Sl 68 e Jz 5 – são compostos num estilo poético que provém diretamente daquele encontrado nos mitos de Ugarit.
- b) A partir da metade do século passado, houve mais disposição dos pesquisadores em reexaminar as antigas definições e funções do mito. Ainda que a definição de mitos como “histórias sobre deuses” tenha sobrevivido no ambiente dos estudos bíblicos, seu predomínio foi desaparecendo aos poucos até o presente momento. Estudos mais amplos foram realizados demonstrando a pobreza e insuficiência da definição de mito que excluía todas as narrativas monoteísticas. Entre os vários trabalhos devem ser citados dois que foram decisivos. Aquele de Brevard S. Childs<sup>22</sup>, que admite haver materiais míticos no AT, mas também narrações onde há uma tensão com o caráter mítico. Outro de Frank Moore Cross, já mencionado neste artigo. Esse estudioso explora mais a força das novas evidências que emergiram das descobertas dos mitos ugaríticos. Entre seus vários argumentos, pode-se destacar aquele no qual ele apresenta a evidência de um modelo discernível na literatura do Antigo Testamento (AT) que se fundamenta no molde de um mito cosmogônico dos cananeus. O modelo triplo é o seguinte: 1º) um guerreiro divino luta contra um deus do caos; 2º) esse guerreiro é vitorioso; 3º) o guerreiro divino torna-se rei e recebe um palácio real. Segundo Cross, esse modelo é empregado em alguns textos do AT em sua forma mítica pura,

20. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. 9<sup>th</sup> Printing [1. ed. 1973]. Cambridge: Harvard University Press, 1997, p. 90.

21. Cf.: ODEN, JR., Robert A. Myth in OT. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.), *op. cit.*, p. 959-960.

22. *Myth and Reality in the Old Testament*. Naperville, Illinois: Alec R. Allenson Inc., 1960.

como, p. ex.: Sl 29, 89 e 93. Em outros textos, o modelo aparece misturado com elementos históricos, como em: Sl 77 e Is 51,9-11.

Tanto Childs como Cross estão de acordo que existe uma tensão permanente no uso que o AT faz dos mitos, pois os textos nem sempre apresentam um material mítico puro, o mesmo vem envolto com tradições históricas. Nenhum dos dois, entretanto, está disposto a levar em consideração a possibilidade de que o pensamento mítico e a literatura mítica estão no coração da religião de Israel!

Contudo, estudos mais recentes sobre a religião bíblica têm levado em consideração essa possibilidade não abordada por Childs e Cross. Esses estudos não levam em conta a existência de uma tensão entre o histórico e o mítico no interior dos textos do AT. Além do mais, partem do princípio que grande parte das histórias do AT é manifestamente mito e, então, estudam esses mitos do AT adotando uma ou várias teorias de análise de mitos produzidas pela antropologia, psicologia e outras disciplinas.

### **3. Afinal, há mitos ou não na Bíblia?**

É preciso deixar claro, segundo Gunkel, que tanto os narradores antigos como os seus ouvintes consideravam as lendas como histórias “verdadeiras”, a prova disso seria o fato da narração “passar, de modo quase imperceptível, das lendas às narrações ‘históricas’ verdadeiras e que, desde então, misturam de modo igual o legendário e o histórico”<sup>23</sup>. O mítico ou lendário, como prefere Gunkel, não reveste de poesia uma idéia, mas sim, transmite um acontecimento que teve lugar na história, de acordo com seus narradores. Portanto, poesia e verdade se misturam nos relatos míticos ou lendários. A lenda ou mito é uma produção coletiva, de um povo, mesmo que ele tenha iniciado com a poesia produzida por uma ou mais pessoas, através do processo de transmissão e assimilação, essa poesia que relatava um evento foi sendo modificada, por meio de pequenas remodelações que a tornaram não mais obra de um único autor, mas de todo um povo, tribo ou comunidade. O mito expressa o espírito de um povo, de uma cultura, por esse motivo, não pode ser, simplesmente, tomado como uma alegoria de algo no decorrer da história!

Dizendo de outro modo, o mito é a resposta, em forma de narrativa, às grandes e centrais questões colocadas, desde sempre, pela humanidade sobre o que se pode saber das *origens*: a origem dos deuses, do mundo, do mal, da morte, da própria humanidade, da história singular de cada indivíduo. No entanto, a narração empregada pelo mito indica que a origem é impossível de se dizer e se escrever. A origem ultrapassa e foge ao poder da língua. Assim sendo, é “o impossível de dizer que o mito pretende dizer, não para anular o seu caráter indizível, mas, pelo contrário, para aclamá-lo e o confirmar na linguagem ou, ainda, recolher dele o fruto pela elaboração de um imaginário”<sup>24</sup>.

23. Ibidem, p. xxvi.

24. CUVILLIER, Elian; CAUSSE, Jean-Daniel (org.). *Mythes grecs, mythes bibliques: l'humain face à ses dieux*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008, p. 7.



O mito é uma linguagem das origens, porém não de uma única maneira, por isso mesmo, se diz “origens”, no plural. Há dois aspectos das origens que se enredam, sem se confundir:

De um lado, o mito designa *uma origem que não tem origem* porque ela é vivida pelo ser humano como sempre estando lá, sempre já ultrapassada não importando em qual momento da história. O mito se elabora como uma narração, ele conta “era uma vez” para exprimir, na realidade, aquilo que é “desde sempre”. [...] Todavia, é necessário estar atento a outra dimensão do mito da qual se pensará a consonância teológica. De fato, o mito é igualmente a linguagem de origem como *nova origem*, quer dizer, como acontecimento que pode ocorrer em pleno coração de uma história ou de uma existência e que opera uma refundação<sup>25</sup>.

Pode-se concluir, então, sobre esse assunto que:

- Mito e história não são realidades opostas;
- É um erro pensar que a linguagem mítica seja reservada somente a textos sem relação direta com a história, portanto meramente ficcionais e imaginários;
- As narrativas históricas da Bíblia estão muitas e freqüentes vezes atravessadas pela linguagem mítica;
- É falso supor que somente os textos históricos seriam uma via de acesso à verdade dos fatos e à realidade dos acontecimentos;
- A linguagem mítica, sob a aparência de um discurso objetivo, liga-se à verdade de uma maneira subjetiva, o narrador oferece o seu ponto de vista, aquilo que ele considera verdadeiro, diante de uma realidade inacessível, fora de uma cronologia, sempre exterior, como aquela do nascimento do mundo.
- Existe uma necessidade teológica de empregar a linguagem mítica por parte do Antigo Testamento, por exemplo, pois se trata de falar de Deus, exprimindo os fundamentos míticos do universo, descrevendo a origem histórica de Israel, da Torá, da realeza.

#### **4. A criação do mundo: exemplo de representação mítica pela Bíblia**

Talvez, poucos textos bíblicos deixam transparecer com tanta evidência o trabalho que a Bíblia realiza sobre os mitos tomados de empréstimo do Oriente Médio e Egito antigos, como aquele sobre a criação, em Gn 1. Faremos um singelo exercício de leitura comparada entre duas narrações sobre esse episódio de interesse universal.

A versão bíblica de Gn 1 será confrontada com o poema mesopotâmico do XIV século aC, que está escrito em sete tabuinhas, contendo mais de mil versos, denominado *Enuma Elish*<sup>26</sup>. O nome é retirado das primeiras palavras do poema acádico: *quando do alto*. O poema foi escrito para justificar a supremacia conquistada por Marduk, deus de

25. Ibidem, p. 171-172.

26. Será utilizada a tradução de Marie-Josèphe SEUX em: SEUX, Marie-Josèphe; BRIEND, Jacques. *A criação e o dilúvio, segundo os textos do Oriente Médio Antigo*. São Paulo: Paulinas, 1990 (Documentos do Mundo da Bíblia – 7).

Babilônia, sobre os demais deuses do panteão babilônico. A tradução de Gênesis será, em sua maior parte, baseada na de André Chouraqui<sup>27</sup>, a fim de preservar a semelhança com o original hebraico e poder tornar mais clara a comparação. Não é possível, por questão de espaço e pelos propósitos deste artigo, reproduzir aqui todo o poema mesopotâmico; serão tomadas dele as partes mais interessantes para um confronto com Gn 1<sup>28</sup>. O paralelo com a criação da luz em Gn 1,3-5 não será feito com esse poema babilônico mencionado, mas com um trecho do “Hino a Aton” da época do faraó Akhenaton, também conhecido por Amenófis IV (1353-1334/36 aC)<sup>29</sup>. O hino foi composto, provavelmente, pelo próprio Akhenaton em honra do deus-Sol Aton (o Disco). Esse faraó impôs ao Egito o culto exclusivo a esse deus, denominado *Disco solar*.

## O CÉU E A TERRA

### Gênesis 1,1-2

<sup>1</sup> No princípio Deus criava os céus e a terra.  
<sup>2</sup> A terra era desordem e deserto  
uma treva sobre as faces do abismo,  
mas o sopro de Deus planava  
sobre as faces das águas.

### Tabuinha I: Enuma Elish

Quando no alto o céu não se nomeava ainda  
e embaixo a terra firme não recebera  
nome, foi Apsu, o iniciante, que os gerou, a  
causal Tiamat que a todos deu a luz;  
como suas águas se confundiam, nenhuma  
morada divina fora construída, nenhum  
canavial de juncos tinha ainda aparecido.  
Quando nenhum dos deuses começara a  
existir, e coisa alguma tivesse recebido  
nome, nenhum destino fora  
determinado, em seu seio foram então  
criados.

Observam-se algumas semelhanças entre as narrações míticas babilônicas e aquela de Gênesis:

- Tanto Gn como Enuma Elish apresentam o mundo como algo indiferenciável em suas origens.
- O céu e a terra não são distintos: no poema de Enuma Elish o fato de céu e terra não terem nome é o mesmo que não existirem, pois o nome era a expressão do ser, por isso, a ausência de nome é o mesmo que a inexistência.

27. *A Bíblia – No Princípio (Gênesis)*. Tradução para o Francês e Comentários de André Chouraqui; tradução para o Português de Carlito Azevedo. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

28. Uma tradução completa do poema encontra-se em inglês: FOSTER, Benjamin R. *Epic of Creation (Enuma Elish)*. In: HALLO, William W. (ed.). *The Context of Scripture*. Volume One: Canonical Compositions from the Biblical World. Leiden, Boston: Brill, 2003, p. 390-402.

29. A tradução foi realizada por André Barucq e consta da obra: BARUCQ, André; CHRISTMANN-FRANCK, L.; et alii. *Preces do Oriente Antigo*. São Paulo: Paulinas, 1985 (Documentos do Mundo da Bíblia – 1), p. 65-69.

- A situação do mundo, na origem, é descrita pelo Gn como sendo *tôhú wâvôhú*, ou seja, “desordem e deserto (vazio)”. Esses termos refletem um mundo inabitado e inabitável (cf. Is 34,11; Jr 4,23).
- Essas palavras aparecem em Gn conjugadas com “treva” (hebraico: *hōshék*) e a expressão *tehôm* que são as águas misturadas e indiferenciadas.

## A LUZ

### Gênesis 1,3-5

<sup>3</sup> Deus diz: “Uma luz será.” E é uma luz.

<sup>4</sup> Deus vê a luz: grande bem! Deus separa a luz da treva.

<sup>5</sup> Deus chama à luz: “Dia.”

À treva havia chamado; “Noite.”

E é tarde e é manhã: dia um.

### Hino a Aton

Tu apareces perfeito no horizonte do céu, Disco vivo, que estás na origem da vida.

Quando tu te levantas no horizonte oriental, enches todo o país com tuas perfeições. [...]

Quando tu te deitas no horizonte ocidental, a Terra está em trevas, como na morte, [...].

Os leões saem de seus antros, as serpentes mordem. É a escuridão do ladrão. [...]

Depois a Terra clareia quando tu te levantas no horizonte e, Disco solar, brilhas durante o dia.

Então tu expulsas as trevas e prodigalizas teus raios.

A primeira obra de Deus, em sua criação, é a *luz*, em hebraico *’ôr*. Aliás, a luz aparece como o elemento na origem da vida também nos Salmos 36,10 e 139,11-12. Há semelhanças entre esse hino egípcio e Gn 1:

- As trevas são dominadas, separadas da luz do dia. O ato poderoso de Deus, em Gn, consiste em dar nome às trevas, designando-as como “noite”.
- O “dia” (luz, raios solares) e a “noite” (escuridão, morte) são frutos diretos da ação da divindade.
- Há uma semelhança muito evidente com o Salmo 104 da Bíblia Hebraica, mas não nos deteremos nessa análise<sup>30</sup>.

30. Um breve comentário a esse respeito pode ser encontrado em: BARUCQ, André; CHRISTMANN-FRANCK, L.; et alii, *op. cit.*, p. 69.

## A SEPARAÇÃO DAS ÁGUAS E A APARIÇÃO DA TERRA

### Gênesis 1,6-10

<sup>6</sup> Deus diz: “Um teto será no meio das águas: para separar entre as águas e entre as águas.” Deus fez o teto [firmamento].

<sup>7</sup> Ele separa as águas sob o teto das águas sobre o teto. E é assim.

<sup>8</sup> Deus chama ao teto: “Céus.”

E é tarde e é manhã: dia segundo.

<sup>9</sup> Deus diz: “As águas se ajuntarão sob os céus em um único ponto, o seco será visível.” E é assim.

<sup>10</sup> Deus chama ao seco: “Terra.”

Ao ajuntamento das águas havia chamado: “Mares.”

Deus vê: grande bem!

### Tabuinha IV: Enuma Elish

Voltou atrás em direção a Tiamat que ele havia capturado.

O Senhor destruiu Tiamat e, com sua massa [arma] inexorável, despedaçou-lhe o crânio;

seccionou [separou] as artérias de seu sangue e deixou que o vento do norte o levasse para lugares desconhecidos.

Vendo tal gesto, seus pais se alegraram, rejubilaram; e a ele ofereceram dons e presentes.

Tendo-se acalmado, o Senhor examinou seu [o de Tiamat] cadáver; quer dividir o monstro, formar algo engenhoso; ele a [Tiamat] cortou [para separar] pelo meio, como é em dois cortado um peixe na secagem,

dispôs uma metade como céu, em forma de abóbada;

esticou a pele, instalou

guardas, confiou-lhes a missão de não deixar sair suas [de Tiamat] águas.

Os pontos em comum entre os dois textos são:

- A criação se realiza por um ato de “separar”, esse verbo ocorre várias vezes em ambos os poemas. Em hebraico é o verbo *bâdal*. A capacidade criadora é um ato de separar em Gn e Enuma Elish.
- Existe um ajuntamento de águas superiores e outro das águas inferiores, sendo que, entre ambas, há o firmamento, uma espécie de “teto”, como Chouraqui traduz.
- A formação do céu, firmamento, e a aparição da terra seca (hebraico: *yabâs-hâh*) destacam o domínio sobre as águas. Esse tema, aliás, é muito freqüente no AT, exemplos: Is 40,12; 42,5; Sl 77,17; 104,3-9.25-26; Jó 38,8-11.

Até então, foram destacados os aspectos similares, comuns entre o texto de Gn 1 e seus paralelos no Oriente Médio e Egito. Entretanto, é necessário, agora, voltar a atenção para os aspectos peculiares do texto de Gn 1.

Karen Armstrong<sup>31</sup> resume, deste modo, as principais diferenças entre Gn 1 e o poema babilônico:

31. *Op. cit.*, p. 82-83.

- “Em prosa calma e ordeira esse novo mito da criação olha com frio desprezo para a cosmogonia babilônica. Ao contrário de Marduk, o deus de Israel não precisa travar batalhas desesperadas para criar o mundo;
- ele faz com que tudo passe a existir sem esforço, bastando um simples comando.
- O sol, a lua, as estrelas, o céu e a terra não são deuses independentes, hostis a Javé. Servem a ele, foram criados com objetivos meramente práticos.
- O monstro marinho não é Tiamat, mas uma criatura de Deus que cumpre a sua vontade.
- O ato de criação de Javé é tão superior ao de Marduk que jamais precisará ser repetido ou renovado.
- Enquanto os deuses babilônicos estavam engajados na eterna batalha contra as forças do caos e precisavam dos rituais do festival de Ano Novo para recobrar as forças, Javé pode simplesmente descansar no sétimo dia, tendo completado sua tarefa.”

Pode-se, ainda, acrescentar a essas observações o seguinte:

- a) Essa idéia da criação do mundo como fruto de um combate também está presente na mitologia ugarítica, na qual Baal combate o deus Yam (o mar) para firmar sua realeza divina. O Salmo 74,12-14 também compartilha essa representação do nascimento do universo como combate.
- b) Na simbologia mítica egípcia, o sol é um elemento divino por excelência. Enquanto que em Gn 1 os astros celestes são tomados por testemunhas dos três primeiros dias da criação. A sua função é dizer continuamente a todos aqueles que os observam, sobre o ato criador da palavra de Deus<sup>32</sup>.
- c) Não consta do texto de Gn 1 mencionado acima, mas no segundo versículo do capítulo 2 de Gênesis temos a conclusão da obra criadora de Deus, com a instituição do *shabbat*, o sétimo dia, dia de repouso completo, também para o Criador. As cosmogonias antigas costumavam ser concluídas com a construção de uma habitação para os deuses, símbolo da estabilidade do mundo criado. No início do poema de Enuma Elish (tabuinha I) fica claro que o caos reinava, pois “*nenhuma morada divina fora construída*”. Gênesis 1, ao contrário de um espaço sagrado, um templo, fala de um *tempo consagrado* a Deus, o *shabbat*. Portanto, Gn 1 não deixa de ser um relato mítico-etiológico de legitimação do sábado, é um “templo no tempo”, como denominou Michaela Bauks<sup>33</sup>.
- d) De modo sutil Gn 1,14-19 descreve a criação dos astros sem utilizar os vocábulos “sol” e “lua”, pois eles eram divindades no panteão ugarítico, babilônico e egípcio. A palavra empregada por Gn 1 é “luminares”, esse termo é

32. Cf. NOCQUET, Dany. Le langage mythique de l’Ancien Testament: un langage théologique incontournable. In: CUVILLIER, Elian; CAUSSE, Jean-Daniel (org.), *op. cit.*, p. 90.

33. Le Shabbat: um temple dans lê temps. *ETR* 77, 2002, p. 473-490, apud Ibidem, p. 90.

o mesmo empregado para as lâmpadas da Tenda da Reunião (do Templo), conferir: Ex 35,8.14...; Lv 24,2; Nm 4,9.16. Portanto, Gn 1 identifica a “morada” de Deus no próprio universo que ele criou!

- e) É importante, ainda, sublinhar que, no poema de Enuma Elish e em outras representações mitológicas do Oriente Médio, percebe-se que a criação se faz a partir dos corpos mutilados de outros deuses, como ocorre com Tiamat. Aliás, Tiamat e Apsu são águas, mas também deuses. Gênesis 1,2 afirma que “*o sopro de Deus planava sobre as faces das águas*”, o que demonstra que Deus não se confunde com o “*abismo*” (heb.: *tehôm*) inicial, ou seja, com o caos das origens. O modo de Deus estar no mundo é através de sua Palavra. O mundo é a morada da Palavra de Deus e se torna vivo, pleno de viventes por meio dessa Palavra. Assim, a Palavra é um atributo divino e Deus conhece todas as palavras humanas (Sl 139,4).

## 5. Concluindo

A questão proposta no título desse artigo foi, intencionalmente, aberta!

Não se colocou a questão: Bíblia – mito ou realidade? Como se ambos os termos fossem antagônicos e houvesse a impossibilidade de convergir a um mesmo objetivo.

O leitor deve ter percebido, ao longo da leitura deste artigo, que não há um consenso claro em torno da definição do que seja mito. Talvez, por essa razão, há aqueles que tendem a rejeitar *a priori* a possibilidade de a Bíblia conter mitos, bem como existem outros pesquisadores que vêem nela somente a presença desse tipo de literatura, principalmente no Antigo Testamento.

Outra intrincada questão que se coloca é a seguinte: aquilo que muitos denominam como mitos são, na verdade, narrações de gênero sapiencial e etiológico ou contos épicos com certa semelhança com as tragédias gregas.

Além do mais, deve-se levar em conta um dado cronológico importante, como observou muito bem Pierre Gibert<sup>34</sup>:

[...] a maior parte daquilo que nós chamamos de grandes narrativas míticas do Oriente Médio Antigo, existiam há mais de dois milênios no momento do acontecimento do rei Davi, ao redor do ano 1000 aC. Uma tal cronologia [...] nos revela, portanto, que tais mitos estavam já fixados sob a terceira dinastia de Ur, ou seja, entre 2112 e 2004. [...] Esse gênero de narrativa não está propriamente morto, mas, em todo caso, condensado numa forma que o distancia de seu “caráter acrônico próprio”. [...] Desse modo, podemos reconhecer, sem muito risco, que no momento no qual Israel aparecia para a grande história internacional, no X século aC, a mitologia assírio-babilônica, que encontrará eco em seus escritos, era já objeto de uma elaboração interpretativa que orienta as informações recebidas. [...] Seja qual for a maneira como Israel recebeu a

34. *Une théorie de la légende*, p. 233-234.

influência desses textos, uma coisa é clara: ele os recebeu no momento onde, para ele, se trata de os compreender ou de os recolher num contexto que não admite nem idolatria nem magia.

Portanto, os documentos que influenciaram Israel já não podiam ser considerados mitos no sentido rigoroso dessa definição, pois já não eram, apenas, fruto de uma tradição oral nem atemporais (acrônicos). E se levarmos em conta que grande parte da literatura bíblica foi elaborada ou, pelo menos, concluída no período exílico ou pós-exílico (século VI aC em diante), compreendemos que a alusão aos mitos e a utilização de seu imaginário puderam ser livremente realizadas uma vez que o risco de contaminação da religião e da moral israelitas era bem menor. Nessa época será desenvolvida em Israel a narrativa sapiencial, a qual, de um lado, se encaminhará por uma mentalidade mítica ou pós-mítica, e, de outro, a uma mentalidade mais histórica, isto é, racional<sup>35</sup>.

A fatalidade e a ausência total de responsabilidade do homem pelo seu destino, aspectos muito característicos do mito, estarão ausentes, por completo, das narrativas produzidas pela cultura de Israel. Ainda, citando Gibert<sup>36</sup>:

Os melhores sinais disso estariam, na narrativa da criação e da queda (Gn 2–3), a situação *geográfica* do Paraíso e a possibilidade de *diálogo* do homem com Deus, a natureza (possibilidade de dar nomes aos animais) e a mulher, homem e mulher podem, por sua vez, dialogar com a “serpente” tentadora. Do mesmo modo, na história do Dilúvio que se parece, também, com as narrativas míticas, a originalidade “sapiencial” faria do dilúvio a punição do livre e universal pecado da humanidade e não mais o resultado da deliberação dos deuses incomodados pelas ... preces muito ruidosas dos humanos!

É preciso termos bem claro que nas narrativas bíblicas “o ‘mítico’ codifica o histórico numa espécie de relato típico”<sup>37</sup>. Analisando, por exemplo, o relato de Gn 2–3, André Wénin percebe o quanto essa narrativa possui relação com a história deuteronomista. Ele constata que “o humano do jardim do Éden surge como uma figura emblemática do destino de Israel em geral e de seus reis em particular. É [...] a leitura teológica que faz dessa história que o autor de Gn 2–3 projeta nas origens”<sup>38</sup>. Um valor universal é retirado, pelo autor de Gn, da experiência particular do povo de Israel. A história de Adão e Eva, introduzindo toda a história do povo de Israel que virá a seguir, no interior do próprio livro de Gênesis, é um modo dos autores bíblicos criarem uma interface com a história de toda a humanidade. No fundo, aquilo que acontece na história de Israel não será apenas o futuro deste povo, em especial, mas de toda humanidade.

35. Cf. *Ibidem*, p. 234.

36. *Ibidem*.

37. WÉNIN, André. O mítico e o histórico no Primeiro Testamento. In: HERMANS, Michel; SAUVAGE, Pierre (orgs.), *op. cit.*, p. 51.

38. *Ibidem*, p. 51-52.

Assim sendo, “o projeto final, no qual essas narrativas e esses livros se integram era, certamente, histórico”<sup>39</sup>. A linguagem mítica na Bíblia, especialmente no AT, não serve para camuflar uma realidade histórica, mas exatamente o contrário, serve para expressar narrativamente como se realizou, nos acasos da história do universo e de Israel, aquilo que os redatores compreendiam como a ordem do plano de Deus desde os inícios do mundo e de Israel. A função teológica do mito é, então, muito clara, “trata-se de narrar uma história acompanhada por Deus desde o começo do mundo e desde as origens de Israel”<sup>40</sup>.

História, realidade e linguagem mitológica não se opõem no interior da narrativa e poética bíblicas, estão a serviço de um mesmo objetivo de apresentar uma leitura teológica da história.

*Telmo José Amaral de Figueiredo*  
Rua Vinte, 3061  
Caixa Postal 109  
CEP 15700-000 Jales – SP  
e-mail: [telmofig@terra.com.br](mailto:telmofig@terra.com.br)

39. GIBERT, Pierre. *Vérité historique et esprit historien: l'historien biblique de Gédéon face à Hérodote*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990, p. 10.

40. NOCQUET, Dany. Le langage mythique de l'Ancien Testament. In: CUVILLIER, Elian; CAUSSE, Jean-Daniel (org.), *op. cit.*, p. 112.