

A LINGUAGEM MÍTICA NO GÊNESIS

Joarez Virgolino Aires

“Quando contemplo o céu, obra de teus dedos, a lua e as estrelas que fixaste, o que é o homem para que te lembres dele?” (Sl 8,4-5).

“Ora, direis, ouvir estrelas!.. Pois só quem ama pode ter ouvido capaz de ouvir e de entender estrelas...” (Olavo Bilac, Via-Láctea)

Mito! O que é?

Quem já teve o privilégio de contemplar um céu pontilhado de faiscantes estrelas, sem dúvida experimentou, sentiu-se quase arrebatado pelo fascínio de um mundo mágico. Neste instante, não é apenas nossa mente, mas todo nosso ser que é envolvido. É como se todo nosso ser estivesse num íntimo e profundo colóquio com o céu estrelado. É como se o silêncio estivesse falando em nossas entranhas. Dá para sentir uma linguagem empolgante clamando dentro de nós, quase a irromper como sussurro aos nossos ouvidos. Possuídos por esta *leveza do ser*, quase que flutuamos fora das dimensões de tempo e espaço. Entramos em simbiose com o universo como um pequeno fragmento dele. E, como tal, caímos no fluxo dessa torrente de vida atemporal, *o Estofado do Universo* (segundo Teilhard de Chardin, *a malha do Universo é o próprio Universo*). E, ao mesmo tempo, integrados à sua muda e silenciosa história, somos como que siderados por uma nostalgia, uma *tristeza sorridente, mais doce que a alegria...*

Eis aí o que eu chamaria de experiência mítica. Sim, *mítica* e não *mística*, por tratar-se aqui de uma experiência natural do divino em nós.

Pois é neste sentido que pretendo analisar a contribuição da linguagem mítica para uma leitura mais proveitosa de certas passagens do Gênesis.

Mito, do grego *Mytheîn*, significa narrar. É uma linguagem intuitivo-racional, com que, por símbolos e alegorias, a mente humana, numa espécie de empatia com o universo, busca entender e decodificar os enigmas da ampla realidade em que se vê submersa.

Segundo Schelling, *mito é a religião natural do gênero humano*.

As células de nossa mente, que deslizam sobre esta constelação de experiências multisseculares das Sagradas Escrituras, precisam ser libertadas dos estreitos laços da lógica racional, para que encontrem o caminho de volta às galáxias das memórias pre-

téritas que ali nos espreitam por entre as curvas do tempo. E este é o papel da linguagem mítica.

Marcelo Gleiser, professor de física e astronomia no Dartmouth College, U.S.A., foi ali premiado ao adotar a linguagem mítica para introduzir os conceitos básicos de física, ao invés de recorrer às formulações lógicas da matemática. Na introdução do seu livro *Dança do Universo*, o professor justifica que nossa mente é capaz de apreender qualquer conceito, desde que devidamente motivada, tocada pelo *fascínio*. E pode-se dizer que o mito é um invólucro portador de fascínio.

Pois é exatamente este *fascínio* que vejo como uma das mais preciosas chaves de leitura dos textos mais herméticos das Sagradas Escrituras.

Fernando Bastos de Ávila¹ conceitua o mito como uma explicação popular espontânea, dramatizada e num contexto religioso, a partir dos enigmas do universo e, por vezes também, como uma *solução* forjada a partir de aspirações grupais frustradas.

O Dicionário Aurélio registra dez acepções para o termo mito. Todas elas, com pequenas variantes, retratam os elementos básicos apontados por Ávila.

Consultado, à nossa volta, o senso comum, constatamos que predominam, em nosso imaginário coletivo, exclusivamente as acepções negativas de Mito.

O teólogo Francisco Catão inclui o Mito como um dos quatro predicados constitutivos do que a antropologia entende por Religião. Do que se deve concluir que a dimensão de linguagem mítica não deve ser vista como um depreciativo, um aspecto negativo de qualquer conteúdo religioso. Por tratar-se de uma dimensão transcendente da vivência humana, o Mito deve dizer sempre o que não está nas categorias do cotidiano, nem nas da lógica do mundo concreto.

Entretanto, esta percepção não é a vigente no senso comum. A longa e profunda influência do positivismo na cultura brasileira tornou a compreensão do mito muito restrita, prevalecendo no imaginário coletivo a acepção defendida por Augusto Comte, que entendia a fase mítica como um estágio primitivo e elementar da evolução humana. Identifica nessas formulações simbólicas, fantasiosas e adversas à lógica, um estágio primitivo da evolução do ser humano que o esclarecimento da racionalidade empírica e científica fatalmente veio suprimir e definitivamente superar. Pois não passa de um conhecimento irracional, infundado, pré-lógico.

A pequena experiência pessoal que venho acumulando nas três últimas décadas me leva a constatar que estas acepções negativas do Positivismo contagiaram também grande parte de nossa teologia bíblica que enxerga o Mito com suspeita, ao tomar a razão como única trilha confiável de busca da verdade revelada nos textos sagrados. O simples fato de que o discurso mitológico caminha na direção oposta ao da lógica já o desqualificaria.

1. ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena enciclopédia de moral e civismo*. Rio de Janeiro: FENAME, MEC, 1978.

Função da linguagem mítica

Platão adotou a linguagem mítica como seu instrumento privilegiado, na busca de novos e mais amplos horizontes para a verdade. Escondia sempre grandes doutrinas dentro de uma narrativa mítica. Neste sentido, é clássica a narrativa denominada *Mito da Caverna*, em que descreve os mais diversos aspectos envolvidos na busca da verdade, a Razão superior, como que entronizada no topo do Universo.

O próprio Aristóteles, embora enfatizando mais os caminhos da lógica, legitimava a linguagem mitológica como um excelente auxiliar na busca do conhecimento, pelo poder que esta tem de dizer coisas que nos maravilham.

A linguagem mítica tem esta característica de conectar as realidades fragmentárias que os nossos sentidos captam às suas dimensões transcendentais, impulsionando-nos às fronteiras do mistério.

Arcângelo Buzzzi observa que, embora o Mito utilize recursos simbólicos, os dois não se confundem nem se equivalem. O Mito tem maior amplitude semântica. Enquanto a interpretação simbólica é unidimensional, o Mito está sempre apontando para o todo. Ao mesmo tempo, o frade franciscano observa que cada narrativa mítica se desdobra nos níveis da imanência e da transcendência.

Empolgado com a força expressiva do Mito no espaço da comunidade, pondera: “...o mito não precisa das credenciais da filosofia, nem do passaporte da ciência para entrar na terra e morar com seus habitantes”.

E eu acrescentaria que essa linguagem tem suas próprias credenciais e não precisa igualmente ser legitimada pela teologia para nos apontar para Deus, ainda que permanecendo nos domínios de uma religião natural. A propósito, parafraseando Gregório Magno, poderíamos dizer que o Mito é uma linguagem de caráter natural, tão profundamente natural que só o ser divino ousaria adotá-la!

Arcângelo Buzzzi nos observa esta íntima vizinhança do Mito com o Mistério. E o Mistério aqui deve ser visto como uma dimensão conatural de todas as coisas, restituídas ao seu leito primitivo, de dimensão Universal. Ou seja, Mito é restituição das coisas fragmentárias no seu universo mais amplo. É, pois, o todo de cada coisa. Arcângelo, em síntese, define Mito como a “experiência de participação de cada coisa na casa apaixonada e indevassável de seu próprio mistério”².

Freud e Jung perceberam a importância desta linguagem e a ela recorrem na decodificação dos níveis submersos da mente humana, através das figuras dos personagens Eros, Thanatos e Anagke.

Malinowski, visando a dimensão da funcionalidade, entende o Mito como um tecido que fundamenta e consolida a convivência humana. Ele é como que o espelho coletivo em que os indivíduos se enxergam na sua identidade coletiva. O Mito tem uma profunda identificação com a comunidade, a vida comunitária. No tecido do

2. BUZZZI, Arcângelo. *Introdução ao Pensar*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Mito, se espelham todos os elementos constitutivos da comunidade: pai, mãe, filho, parentela, o poder político, a atividade econômica, o culto religioso.

Segundo Lévi-Strauss, a linguagem mítica tem valor intrínseco e permanente, na medida em que, projetando uma narrativa num cenário contextualizado no passado, veicula condições permanentes do presente e do futuro. O Mito seria como um nó que reúne, num só ponto, passado, presente e futuro. Ele pode ainda ser visto como um insight, *súbito relâmpago da mente* (Nietzsche). A percepção pode ser vaga, difusa, mas é direta e globalizante.

John L. Mckenzie, no seu *Dicionário Bíblico*, considera o Mito como um modelo de pensamento, parte essencial do discurso humano. E, como tal, no seu próprio campo semântico, não pode ser substituído pelo discurso lógico. Para ele, o discurso mítico tem um foco central dominante: procura delinear a posição do ser humano dentro da natureza e diante dos deuses. Num segundo plano, se propõe responder a três categorias de problemas que inquietam a mente humana:

- Como se originam o Universo e o ser humano;
- Qual a origem das instituições humanas;
- A busca da felicidade humana.

Enquanto nossa lógica, segundo Descartes, precisa ir fracionando o todo em pequenas unidades para ter pequenos lampejos de cada uma delas, o Mito vislumbra, de um só golpe, o todo. Para Cassirer, a coerência do Mito provém muito mais de uma unidade de sentimento do que de regras lógicas.

É verdade que este todo vem ou nos é dado de forma vaga e obscura, mas, no mínimo, a linguagem do fascínio mítico nos deixa vislumbrar sempre o todo.

Podemos recorrer também à linguagem da informática para delinear o conceito de mito, com a qualificação e abrangência que lhe pretendemos atribuir. Poderia ser visto como uma realidade virtual. Ou seja, uma aparência de realidade que só pode concretizar-se enquanto está permitindo a visualização de uma determinada realidade.

O texto que acabei de digitar na tela do computador está bem nítido, real e concreto à minha frente. Posso lê-lo pausadamente, palavra por palavra. Posso mesmo deter-me nele por um tempo indefinido. Entretanto, mesmo já devidamente salvo numa pasta ou arquivo, ou mesmo em disquete, ele não tem a mesma consistência e concreitude da laranja ou maçã que tenho sobre a mesa.

Da mesma forma, a linguagem mítica de que aqui tratamos não reivindica existência ou consistência autônoma. Tem a mesma virtualidade das estrelas que contemplo encantado nos céus, mas que são apenas a remanescente luz de uma estrela que já se extinguiu no espaço sideral, após os vinte ou trinta anos-luz do seu percurso desde sua fonte emissora até o painel do céu estrelado que contemplo.

Este recurso do computador, entretanto, é um pré-requisito para a operacionalidade do mesmo. Da mesma forma, poderíamos dizer que a linguagem mítica operando

no nível da religião natural, na constituição das *pastas de Documentos de nosso Computador-Bíblia*, nos permite confrontarmos-nos e como que entrevistarmos o divino, Objeto de nossa fé.

A grande pergunta seria: como nossa mente humana consegue vislumbrar certos conteúdos de verdade que estão muito além e também aquém de nossa existência e percepção individual?

Ocorre-me uma hipótese meramente especulativa, baseada em alguns dados elementares do senso comum e um pouco de analogia.

Sabemos que as células de nosso corpo têm memória interna e autônoma. Cada ferimento de nosso corpo, por mais que as células, segundo se sabe, sejam trocadas, todas, de sete em sete anos, aquela marca do ferimento passado permanece ali, inalterável e indiferente ao desfile de células que por ali passam ao longo de toda a nossa vida.

Se assim acontece com as células, porque não aconteceria o mesmo com as células germinativas de novos indivíduos? Não poderiam também elas/eles (células/indivíduos) recolherem, armazenarem e transmitirem a memória de experiências de diversos quadrantes da *noosfera* (esfera do pensamento, segundo Chardin)?

Carlos Josafá observa que somos tão parentes das abóboras quanto das estrelas e Frei Betto, em seu texto *A Obra do Artista*, pondera que, cada vez que inspiramos, ingerimos elétrons que visitaram todos os outros seres vivos e viventes.

Sendo verossímil a hipótese que proponho, o adensamento dessas memórias coletivas e obscuras, em certos momentos privilegiados, poderiam muito bem emergir por entre as brumas de uma memória vaga e obscura, entretanto tão consistente e veraz que apenas aguardam que alguém ouse decodificá-las ou decifrá-las: eis o Mito!

Emergência da linguagem mítica no Gênesis

Em regra geral, pelo que se constata das pesquisas, pode-se dizer que os mitos do repertório mesopotâmico pegaram carona na vaidade dos escribas régios, no afã de ombreamos com seus colegas babilônicos e egípcios, mas, sem dúvida, também instruídos pela assessoria real. Ao buscarem uma moldura majestosa, à altura de uma crônica real da prestigiosa corte de Salomão, recorrem ao material mítico já prestigiado nas demais cortes. Havia um grande vazio de descontinuidade do passado remoto que era preciso preencher com um material prestigiado à época, tais como as epopéias de Gilgamesh e de Atrahasis.

A figura lendária e errática de Abraão precisava de um contorno histórico à altura dos ancestrais de Salomão. E, para este propósito, nenhum formato de narrativa heróica é mais apropriado que o da Saga, poema de exaltação de figuras heróicas e lendárias.

Dentro do propósito de conferir identidade e magnitude às crônicas da corte, as narrativas, partindo de um núcleo mítico, recebem um tratamento de saga de heróis para adequar-se ao cenário de uma corte de prestígio como a de Salomão. Desta forma, o todo adquire uma complexidade bem convincente.

Werner Schmidt, em sua *Introdução ao Antigo Testamento*, indica seis características básicas das sagas:

1. *O coletivo é tipificado em um indivíduo*. A experiência de um indivíduo condensa o destino de povos inteiros (Gn 1);
2. Simultaneamente só entram em cena duas ou três personagens (lei da *dualidade ou da trindade*). Quando se introduz a terceira, uma outra tem de retroceder para segundo plano, como prescreve o ritual público de um rei (Gn 21 ou Ex 2);
3. *A tipificação dos personagens*. Não se menciona a qual dos faraós se refere a narrativa, mas declara-se apenas: o rei do Egito (Ex 1,8s). Os atores se caracterizam por polarização dual: Abraão e Ló; Abel e Caim; Jacó e Esaú;
4. A aparência e as *qualidades dos indivíduos são traduzidas em ação* (Gn 25,25);
5. *O motivo central de uma ação se explicita por um discurso direto* (Gn 26,9).
6. Por sua vez, a saga apresenta o perfil de uma *narrativa bem clara*. Por exemplo, Gn 18,1b: “Abraão estava assentado à entrada da tenda, no maior calor do dia.”

Assim, se a narrativa mítica é dotada das características apontadas por Arcângelo Buzzi, os elementos constitutivos da saga, por sua vez, têm sua feição peculiar e suas características específicas que se sobrepõem ou se fundem às do mito nos seus elementos básicos tais como:

- *Narrativa* com seus elementos constituintes, fatos e personagens;
- Opera uma linguagem *simbólico-mítica*;
- Tem um caráter *globalizante*;
- Apresenta-se com uma aderência à ambigüidade: *imanência X transcendência*;
- Situa-se plenamente na dimensão *comunitária*.

Só para conferir, observe-se a narrativa da criação. Vemos se destacarem os *protagonistas Adão e Eva*. A própria denominação *tipificada dos indivíduos* já confere à *narrativa* seu *caráter simbólico*. E, por apresentar os indivíduos representando o universo dos seres humanos, notamos o caráter *globalizante* da narrativa.

Carlos Mesters³ descreve quatro *ambivalências* básicas: a da Terra (Gn 3,17-19), do Trabalho (*ibidem*), dos Animais (Gn 3,15) e da *Religião* (Gn 3,10). E se observarmos que na última *ambivalência* indicada por Carlos Mesters há referência a uma confrontação do homem, Adão (*imanência*) com o Senhor Deus (*transcendência*), concluiremos que aí se encontram os cinco predicados descritos acima.

3. MESTERS, Carlos. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança*. Petrópolis: Vozes.

H. Gunkel classifica as sagas veterotestamentárias em três grupos caracterizados por demandarem respostas para grandes *indagações da mente humana*:

- *História dos primórdios*;
- As sagas *patriarcais dos antepassados de Israel* e de seu seio familiar;
- As sagas de *heróis tribais ou populares*, como Moisés, Josué, Juízes.

Analisando a linguagem mítica no AT, o *Dicionário Bíblico* de McKenzie aponta dois eixos principais em que as narrativas míticas se manifestam: Criação e Queda.

É importante observar que os temas da Criação, Dilúvio e Queda ocorrem em narrativas míticas dos povos mesopotâmicos como os cananeus. Até mesmo certas metáforas como *árvore da vida* (Gn 2,9) e *serpente* (Gn 3,1).

No cenário da Criação, em coerência com as características da linguagem mítica, observamos que Adão e Eva, dentro do modelo, são personagens tipificados que condensam em dois indivíduos toda a coletividade dos gêneros masculino e feminino.

Nos planos das narrativas míticas iniciais, encontramos duas seqüências de duplas: Deus/Caos, Adão e Eva. Se no primeiro plano encontramos Deus/Caos, no segundo plano encontramos Deus e Adão; depois, mais outra dupla: Adão e as criaturas que desfilam diante dele. Poucos são os momentos em que se encontram três personagens. Mais na frente, encontramos Caim e seu irmão Abel.

A título de ilustração, Michel Clévenot⁴ observa, por exemplo, que, já no relato da criação (Gn 3,15), é possível vislumbrar o misterioso personagem (Salomão) *que esmagará a cabeça da serpente, [...] aquele de quem o cetro não será tirado e ao qual obedecerão todos os povos* (Gn 49,10); *o herói que domina numerosos povos, rei maior que Agag* (Nm 24,7).

No relato mesopotâmico (épico *Enuma Elish*) a criação tem início com a emergência do Caos. Este é representado por duas divindades de onde emanam todos os seres. Na versão persa, eles são personificados pelas divindades antagônicas Ahriman, princípio da luz, e Ormuzd, fonte das trevas.

Já no primeiro capítulo de Gênesis lemos a bela construção mítica: *O Espírito de Deus (Luz) pairava sobre as trevas. E Deus disse: haja luz!*

Na narrativa da epopéia mesopotâmica o ser humano é feito de argila misturada com o sangue de um deus morto. E se nos lembrarmos de que para o hebreu o sangue é o sopro da vida, notamos que o relato bíblico fica quase reprodução literal da narrativa mesopotâmica. A mesma analogia de linguagem pode também ser observada na narrativa mítica da cultura helênica. A primeira criatura, também feita de barro, precisou do fogo roubado por Prometeu da carruagem de fogo de Zeus.

No contexto originário, as duas divindades, Criação e Caos, se equilibram. Nenhum dos dois tendo vitória definitiva.

4. CLÉVENOT, Michel. *Enfoques materialistas da Bíblia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

A narrativa da queda do Paraíso (Adão/Eva) resulta naturalmente, como uma decorrência lógica, do mito da criação.

A emergência do Caos é um desafio à soberania da força Suprema de Deus e à vigência da harmonia. Nessa linha de raciocínio, todos os gestos humanos que se caracterizam como emergência do Caos levam sempre à mesma consequência – a punição, o castigo. A famosa teologia da retribuição, tematizada no livro de Jó. A cada ação humana dissonante, corresponderá sempre uma pronta reação divina restabeecedora do perdido equilíbrio.

Da mesma forma, deve ser vista a narrativa mítica do Dilúvio, e todas as demais catástrofes que se abatem na trajetória dos hebreus.

Prosseguindo ainda no reconhecimento das características da linguagem mítica em Gênesis, podemos verificar que temas como o da separação do céu e da terra encontram-se em todo o Mediterrâneo oriental – entre povos como hititas, egípcios, babilônicos, cananeus – e no Extremo Oriente. É comum à tradição mítica de todos estes povos que a criação se dê a partir do conflito entre o Caos e a Luz.

A tradição chinesa relata que o Caos permaneceu estático por dezoito mil anos e, só então, tudo o que era brilhante confluuiu, produzindo o céu, destacando-se da terra.

A cosmogonia japonesa descreve a separação de céu e terra como gerados a partir do ovo cósmico.

Carl G. Jung⁵ constata dois níveis-estágios de mensagens dos mitos no livro do Gênesis. Num patamar inicial, ele observa: “Há na lenda da Queda uma profunda doutrina; trata-se de um obscuro pressentimento de que a emancipação da consciência do ego era uma ação de Lúcifer. Toda a história do homem consiste, desde o início, num conflito entre seu sentimento de inferioridade e sua arrogância.” Jung comenta que o ser humano se percebe inicialmente, tendo o seu ego contido no útero de si mesmo, compondo uma só realidade dentro da própria natureza e no bojo do ser divino.

Progressivamente, expandindo o seu ego, se desmembra da natureza e, a seguir, do próprio ser divino que diante dele se manifesta, ser distinto e até mesmo a Ele se contrapondo, ao transgredir suas determinações.

Nessa peregrinação de construção e constituição do ser humano, Jung entende que o mito da criação do ser humano apresenta o homem na condição inicial hermafrodita, uma vez que descreve a mulher sendo retirada de dentro de seu próprio corpo.

Conclusão

Na terminologia moderna, diríamos que a incipiente teologia dos hebreus opera uma sábia *aculturação*, ao revestir seu credo religioso nos gêneros literários vigentes e anteriores à sua própria cultura. Assim, observa-se que os relatos bíblicos embora colados sobre narrativas míticas, se distinguem com uma feição peculiar à cultura religiosa que estes povos nômades professam.

5. JUNG, Carl G. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Vol. 9/1, par. 420ss.

Notamos, por exemplo, que a narrativa que descreve a criação não se apresenta com o caráter de um *combate*, *bem ao gosto dos mitos vigentes*, mas com o feitiço de um *trabalho*, modelo para o labor humano.

Na ótica hebréia, Javé é apresentado como um operário modelar que manifesta serenamente seu poder, e não de forma intempestiva.

Por fim, se tomarmos todas as narrativas bíblicas que se enquadram na condição mítica, é possível reconhecer nelas o conjunto dos predicados que descrevemos, respectivamente, para Mito e Saga. Mas, em todas elas notamos uma só coerência com os postulados básicos da fé religiosa cultivada e mantida pelo povo hebreu.

Joarez Virgolino Aires