

Narrativa da criação: Mito e contemplação

Armindo dos Santos Vaz*

Introdução: Para uma nova abordagem de Gn 1-11

As narrações da criação nos primeiros onze capítulos do livro do Génesis foram, durante séculos, objeto de distintas interpretações.

No fim do século XVI ainda eram consideradas fonte básica do humano saber sobre a origem da terra e da vida humana, a origem das línguas e dos povos, a descrição das plantas e dos animais. Eram tomadas à letra, como históricas. No princípio do século XVIII, quando só se começava a duvidar da objetividade factual das histórias das origens dos gregos e romanos, aceitava-se como objetivo o narrado em Gn 1-11¹. Até meados do século XX ainda se

* Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa.

¹ Antes de se ensaiar a modesta disciplina da cronologia, o bispo Bossuet estabelecia com certeza que, segundo a 'história ditada por Deus', desde a criação do mundo até Jesus teriam decorrido 4004 anos; no ano 129 a terra teria começado a ser habitada pela humanidade e os crimes a aumentar; no ano 1656 teria acontecido o dilúvio; em 1757 os homens teriam ensaiado construir a torre de Babel. A vocação de Abraão teria ocorrido em 2083. Adão, o primeiro homem, teria morrido no dia 20 de Agosto do ano do mundo 930. *O Resumo da História Bíblica ou Narrativas do Velho e Novo Testamento* por D. António de Macedo Costa, Bispo do Pará (obra acolhida com benevolência por Sua Santidade Leão XIII e aprovada por Sua Eminência o Cardeal Bispo do Porto, por todos os Bispos da Suíça e muitos de França, Itália, Brasil e Portugal, e com Aprovação de Sua Excelência

aceitava como verdadeira e fundamentada em cálculos matemáticos – somando as cifras fornecidas pelas genealogias – uma idade precisa da criação do mundo e da humanidade e a data do dilúvio². Esta leitura literalista e historicista fertilizará no século XX o crescimento do criacionismo, hoje de moda em muitas áreas geográficas³. Mas só um fundamentalismo ingénuo a sustenta. Na realidade, está superada pelo progresso das ciências naturais e históricas, que também enterrou o chamado «concordismo» (por pretender harmonizar as afirmações da Bíblia com as conclusões da ciência).

Decisivo para ultrapassar definitivamente essa interpretação foi o estudo comparativo do conteúdo de Gn 1-11 com as literaturas descobertas no antigo Próximo Oriente, particularmente as mesopotâmicas, a partir de meados do século XIX. Essa comparação demonstra irrefragavelmente que há numerosas correspondências significativas nas suas concepções culturais e religiosas, com estreitos contactos literários. Todos os motivos temáticos de Gn 1-11 têm estreitos paralelos nas narrações congêneres mesopotâmicas⁴, no mesmo contexto das origens, com a mesma finalidade e o mesmo modo de explicar as realidades atuais da vida humana, funcionando dentro da mesma estrutura lógica⁵. Ora, essas narrações extrabíblicas são «mitos de origem». Logo, em Gn 1-11 temos igualmente «mitos de origem» ou mitos de criação⁶.

Reverendíssima o Senhor Bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, a 25.10.1955) (Lello & Irmão; Porto s.d.) data a "história primitiva desde Adão até Abraão do ano 4000 até cerca de 2000 antes de Cristo" (p. 1) e "o dilúvio cerca de 2000 anos antes de Cristo" (p. 9). Veja textos e desenvolvimento em P. HAZARD, *La Crise de la conscience européenne 1680-1715* (Les grandes études littéraires; Fayard 1961) 32-47.

² A própria Igreja católica a celebrava por meio do seu célebre *Martirologio*, aprovado e recomendado pelo menos desde 1582, onde se lia na madrugada do dia de Natal: "... Depois da criação do mundo, quando Deus criou o céu e a terra, ano cinco mil cento e noventa e nove anos; depois do dilúvio, ano dois mil novecentos e cinquenta e sete..., nasceu, feito homem no seio da Virgem Maria, por obra do Espírito Santo, Jesus Cristo, Filho Eterno do Pai...": cf. *Martyrologium romanum, Gregorii Papae XIII editum, Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLII Benedicti XIV opera ac studio emendatum et auctum. Editio III Taurinensis iuxta typicam propriis recentium sanctorum officiorumque elogiis expletum* (Editorialis Marietti; Romae 1939) 487. Os Judeus em 2011 celebraram, na sua festa de Roš há-Šanah (início do ano), o ano 5772 da criação do mundo ou, mais exatamente, da criação da humanidade.

³ Cf. A. dos S. VAZ, "Criacionismo? Os mitos de criação dizem 'não!'", *Cenáculo*, 2.^a Série, 47, n.º 186 (2008) 127-154.

⁴ É já a opinião de C. WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (Göttingen 1976) 73.

⁵ O seu confronto com textos semelhantes do mesmo ambiente é a metodologia recomendada pelo magistério da Igreja, num desafio ainda hoje de toda a atualidade para a exegese bíblica, lançado pela carta encíclica *Divino afflante Spiritu*, nn. 18-22, reassumida em pleno nessas ideias pelo CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum* 12.

⁶ Cf. "Le Pentateuque", de *La Bible de Jérusalem* (Cerf; Paris 1998) 32.

Esta conclusão, que se fundamenta na exegese dos textos⁷, não é negativa. Pelo contrário, é muito fecunda e positiva para a sua compreensão. Só é preciso ser consciente da rica *espiritualidade* do «mito de origem». Espiritualidade? Sim, o «mito de origem» é todo espiritualidade.

É verdade que em meados do século XX ainda se negava que a Bíblia pudesse conter mitos: supunha-se que não eram verdadeiros mas falsos, inadmissíveis para falar de temas sérios como o do relacionamento dos humanos com Deus. Eram associados à expressão ingénuo da simples fantasia, como forma inferior do pensamento. “Os mitos eram considerados histórias imorais e pagãs sobre deuses e não tinham lugar no estudo da Bíblia.”⁸ Em 1990, dois exegetas ainda afirmavam: “Os mitos são narrações que se interessam pelo mundo dos deuses.” Por isso, concluíam: “Embora os povos vizinhos tivessem produzido muitos, no Antigo Testamento não se encontram mitos, mas só motivos míticos (exemplo: Sl 104,6-9; Is 14,12-15).”⁹ E acrescentava-se que os mitos eram essencialmente politeístas, por incorporarem deuses como personagens¹⁰. Este entendimento pejorativo do *mito* permaneceu até aos nossos

⁷ Para o que diz respeito a Gn 2-3, cf. A. dos S. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva»: O sentido último da vida projectado nas origens* (Edições Carmelo; Marco de Canaveses 2011).

⁸ Cf. J.W. ROGERSON, “Myth”, *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R. J. COGGINS – J. L. HOULDEN) (SCM Press – Trinity Press International; London – Philadelphia 1990) 479-482.

⁹ P. GUILLEMETTE – M. BRISEBOIS, *Introduzione ai metodi storico-critici* (Studi e ricerche bibliche; Borla; Roma 1990) 273. “Falar de ‘mito’... para falar de uma religião monoteísta coloca problemas. É igualmente verdade que os textos do Antigo Testamento já não o conservam senão sob a forma de narrativas de deuses ou miscelâneas entre o divino e o humano (Gn 6,1-5)”: O. RIAUDEL, “Prescindir do mito e da desmitologização”, *Communio* 25 (2008/4) 426.

¹⁰ « Si nous prenons le premier sens du mot mythe, celui de la “construction narrative” mettant en scène des dieux dans le “temps primordial”, nous pouvons affirmer immédiatement qu’il n’y a pas de mythe dans la Bible... Par contre, il est possible – et plus délicat – de parler de mythe dans la Bible selon le second sens [“l’effort entrepris par l’imagination humaine pour représenter concrètement certaines réalités qui échappent radicalement à l’expérience sensible, mais n’en ont pas moins une place dans l’expérience religieuse”]... Ce serait commettre une erreur par insuffisance que d’affirmer qu’il y a du mythe dans la Genèse, ou plus exactement, que les premiers chapitres de la Genèse sont des mythes »: P. GIBERT, *Croire aujourd’hui au péché originel?* (Croire aujourd’hui 13; Éditions du Sénevé; Paris 1971) 36-37, 40; cf. pp. 35-44 (ele cita P. GRELOT, *Réflexions sur le problème du péché originel* [Casterman, 1968]). P. GIBERT mantém a mesma ideia em *Mythes et légendes dans la Bible* (Croire aujourd’hui 15; Le Sénevé; Paris 1972) 33.35: « il y a des éléments mythiques dans les récits bibliques, notamment dans les onze premiers chapitres de la Genèse... Mais qui dit élément mythique ne dit pas forcément mythe... On ne peut plus trouver dans la Bible que du résidu mythologique sous-jacent, et non de véritables mythes... Nous pouvons conclure sans arrière-pensée : il n’y a pas de mythe dans la Bible » (cf. pp. 27-36). Em consonância com esta posição está também J. BRIEND, ao tentar identificar literariamente Gn 1-11: « Peut-on désigner ces récits comme des mythes? La réponse à cette question est difficile. Tout dépend de ce que l’on entend par “mythe”. Si le mot évoque une construction

dias no uso popular, a tal ponto que manifestar apreço pelo mito hoje ainda é correr o risco de ser mal entendido.

Mas nos meios científicos mudou radicalmente a atitude face ao mito e à sua presença na Bíblia. A conceção negativa foi ultrapassada. Embora os estudiosos não sejam unânimes sobre certos aspetos da sua natureza¹¹, alcançam um alargado consenso quanto à sua verdadeira significação, avaliando-o de forma altamente positiva¹².

Podendo assumir várias formas, numa vasta gama de aspetos, níveis, abrangências, aqui entendemo-lo na sua aceção de *mito de origem/criação*, como *narrativa* das origens do mundo e do ser humano, acontecimentos originários que incorporam símbolos primitivos fundamentais e arquétipos universais que dão sentido à existência humana; e atendemos mais aos seus aspetos literários, imagéticos, antropológicos e religiosos, tal como se encontra em Gn 1-11 e nos paralelos relatos mesopotâmicos¹³.

O mito exprime autenticamente um estado concreto da consciência humana e é uma forma de comunicação, fazendo também parte da história da nossa compreensão do mundo. E interessa muito ao tema da contemplação na Bíblia. Porque o Professor Catedrático Doutor Arnaldo Cardoso de Pinho frequentemente se manifesta admirador dos grandes contemplativos, designadamente nas Ordens Religiosas, queremos homenageá-lo com esta tentativa de compreender a primeira página de contemplação bíblica.

imaginaire comme l'entend le langage courant, on l'écartera. Mais si le récit mythique est un effort pour dire, sur le mode symbolique, ce qu'est l'expérience de l'homme et son destin aux yeux de Dieu, on peut qualifier pour une part Genèse 2-3 de récit mythique»: « La Bible et les cosmogonies de l'Orient ancien », *Le Monde de la Bible* (textes présentés par A. LEMAIRE), (Folio/Histoire; Gallimard; Paris 1998) 97-98. A distinção que ele faz é questionável: como se fosse possível dizer, em termos de criação, "a experiência do homem aos olhos de Deus" sem ser por meio de uma "construção imaginária"! A. LÄPPLE, em 1964, ainda define o género literário do "nascimento de Eva da costela de Adão" como "uma parábola": *Mensagem bíblica para o nosso tempo* (Paulistas; Lisboa 1968 [original alemão: Don Bosco Verlag; München 1964]) 69-82.

¹¹ Como resulta das várias tentativas de definição da palavra 'mito' na antologia editada por A. DUNDES, *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth* (1984). Cf. J. W. ROGERSON, *Myth in Old Testament Interpretation* (BZAW 134; Walter de Gruyter; Berlin – New York 1974) 173; J. W. ROGERSON, "Slippery Words: V. Myth", *Expository Times* 90 (1978) 10-14.

¹² Em língua espanhola, destacam-se no estudo do mito: J. C. BERMEJO, *El mito griego y sus interpretaciones* (Madrid 1988); Ll. DUCH, *Mito, interpretación y cultura* (Herder; Barcelona 1998); F. DÍEZ DE VELASCO, *Lenguajes de la religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua* (Paradigmas 20; Trotta 1998); C. GARCÍA GUAL, *Los mitos griegos en la literatura de nuestro tiempo* (Salamanca 1997).

¹³ Retomamos aqui algumas ideias sobre a significação do «mito de origem», deixadas no estudo *Em vez de «história de Adão e Eva»: O sentido último da vida projectado nas origens* (Edições Carmelo; Marco de Canaveses 2011) 360-372.

1. O mito de criação dá expressão à contemplação

Entender os relatos de Gn 1-11 como «mitos de origem» ou «mitos de criação» permite descobrir neles maior força significativa e riqueza de sentido humano e espiritual. De facto, o mito de criação é uma forma de alcançarmos verdades antropológicas e religiosas e de nos sentirmos vinculados ao sagrado, fundo último da realidade em que o humano assenta e cobra sentido. É essencialmente religioso, inseparável do religioso e de textos religiosos. É expressão de autênticos atos de fé.

Como forma de compreender e dar sentido à complexidade de fenómenos, acontecimentos e realidades humanas, os mitógrafos de Gn 1-11 contam as origens do mundo e atribuem-nas à ação criadora de Deus "no princípio" de tudo o que existe. Era um ato de verdadeira contemplação, que via Deus em todas as coisas e apreendia todas as coisas à luz de Deus. A narração é o instrumento literário para comunicar essa *visão* e para a sugerir ao leitor. Segundo a maneira de pensar oriental, a essência de uma realidade e de uma pessoa exprime-se em categorias de origem, como dimensão mais profunda. A pessoa *diz-se* num encontro com a sua origem e essa origem é vista em Deus. Assim, enquanto resplendor do sentido e também enquanto põe o leitor inteiro numa espécie de cumplicidade com o transcendente, o mito é um lugar teológico de revelação, em que a palavra de Deus *se diz* em imagens.

Portanto, o relato de criação enquanto mito não visa o divertimento estético, nem é mero produto da fantasia. Para o leitor, é mediação para a contemplação do invisível no visível, do transcendente no imanente. A linguagem figurativa e conotativa do *pensamento mítico* nas narrativas da criação sugere a procura de um sentido escondido: é polivalente e porventura falaz para o leitor não iniciado, pois o mito descreve as origens de realidades de uma forma que metaforicamente (e para a fé) é verdadeira e significativa, mas, tomada à letra (e para uma análise científica), é falsa: não há correspondência factual e exata entre o que conta, por exemplo, Gn 2,7 (que "Deus modelou o homem do húmus do solo") e uma feitura material do homem por parte de Deus. O pensamento mítico mantém a tensão entre o objeto de contemplação (Deus em relação com o homem) e o veículo literário que permite essa visão de fé. Entendida dentro do seu registo literário do mito, essa descrição de Deus oleiro é verdadeira e significativa. Quem fizer do significado e do veículo literário uma coisa só, num entendimento à letra, transforma a analogia em identidade, rouba o dinamismo à metáfora e mata-a, ficando só com a casca.

A *visão* do mito é uma autêntica *consideratio* ou *visão planetária*, em que está comprometido o ser humano todo, com todas as suas dimensões e não só (por exemplo) com a dimensão intelectual. De facto, ela é significativa

enquanto intuição unitária, que no conjunto da narração vê a totalidade do mundo e da existência humana em Deus. Assim foi concebida. Só assim pode ser entendida.

1.1. Contemplação e razão nos mitos de criação

Enquanto a razão lógica procura explicar filosófica e cientificamente as realidades da vida – especialmente as que não são inteiramente redutíveis ao visível, como o mundo, a vida e a morte, o nascimento, o conhecimento, o trabalho, o sonho, o desejo, o amor, o sofrimento, a afetividade, a sexualidade, etc.) –, a fé, mediante imagens articuladas dentro do mito de origem (que, portanto, é 'imaginado'), interpreta-as, joga com elas até exprimirem o que ela apreendeu na contemplação silenciosa.

O mito assenta na convicção de que as realidades transcendentais da fé e o mais profundo sentido humano das coisas podem unicamente ser expressas por meio de representações simbólicas, e não se podem traduzir numa linguagem analítica e abstrata. Por isso, a linguagem favorita do mito é o símbolo, consensualmente reconhecido como denso veículo da fé, também cristã.

A imaginação narrativa que contempla por meio do mito tem, pois, um lugar legítimo na procura de sentido para as realidades significativas da vida, como abertura da razão para o que a ultrapassa. O ser humano possui outras faculdades além da sua razão: na contemplação sente mais do que aquilo que sabe e sabe mais do que aquilo que pensa.

Dentro da aproximação totalizante que o mito faz às coisas, não exclui, no mesmo ambiente cultural, outras aproximações, isto é, outras versões míticas diferentes, mesmo parcialmente contraditórias, partindo de diversos pontos de vista¹⁴. Cada mito de origem narra o "princípio" de tudo de modo diferente do de outros mitos. Convencido como está de que a verdade que aborda não pode ser agarrada adequadamente por um lado só, deixa perceber que cada realidade pode ser contemplada de várias perspectivas e que a sua riqueza não se esgota numa única manifestação mas se desdobra em imagens pluriformes¹⁵.

¹⁴ Isto ajuda a evitar o literalismo, que pensa que Deus fez material e fisicamente o mundo e a humanidade. Se assim tivesse sido, teríamos de nos interrogar como os teria feito: como conta Gn 1 (que "o ser humano" foi criado por Deus conjunta e simultaneamente, homem e mulher, ao fim da criação de todos os outros seres: "macho e fêmea os criou"), ou como conta Gn 2-3 (que, antes de mais nada, Deus "plasmou o homem" e só num segundo momento, em articulação com a criação dos animais, "do lado que tinha tomado do homem construiu a mulher e conduziu-a ao homem")?

¹⁵ « Les cosmogonies différaient... entre elles; elles n'en demeuraient pas moins toutes identiques, et par leur point d'arrivée (le monde à expliquer), et par leur point de départ (les dieux, cause

O filósofo moderno, para *explicar* e conhecer, tende a distinguir, a desenrolar, a separar; o mito, para *compreender*, tende a integrar e a unir na contemplação, relacionando o objeto de compreensão com o transcendente e absorvendo-o numa totalidade que reúne o real e o virtual, o visível e o invisível, o fenoménico e o metafísico.

As façanhas e as provas das personagens míticas fazem-nos contemplar os nossos feitos, as nossas provas, as nossas situações. É por isso que, ao lermos um mito de criação, sentimos que as suas imagens e personagens não nos são estranhas mas análogas: a história contada pelo mito de Gn 2-3 é um mundo que nos fala diretamente à alma, nos interpela e nos prende por dentro. O facto de crianças e adultos ainda encontrarem nos grandes mitos gregos – que são os mais conhecidos nas culturas ocidentais – um mundo profundamente evocativo não é um acidente do gosto moderno. Eles exerceram e continuam a exercer fascínio sobre o espírito humano. O pensamento em ato no mito agarra as emoções e a inteligência e comanda a vida. Em vez de produzir argumentos, procura dispor a alma para uma verdade e não convencer dela só a razão. De resto, a fé não pode deixar de ser razoável, para evitar degradar-se em superstição, em ideologia ou em fanatismo; não se opõe à razão, é outro género de *razão* e de racionalidade, diferente da racionalidade científica mas igualmente legítima.

1.2. A contemplação no mito, geradora de sentido

Já pusemos em relevo várias funções do «mito de origem» na contemplação religiosa. Agora destacamos a mais característica. Enquanto narrativa dotada de lógica interna, o mito gera, vela e revela sentido: por meio dele, o espírito humano remonta do sensível para o seu sentido, do tempo para o eterno. É repositório de sentido, matriz de significações. Tem intenção hermenêutica. Por isso, como faz a fé, presta atenção, não às margens, mas ao centro e à dimensão última da realidade.

Nesse aspeto, o mito é análogo ao ícone, que contém simbolicamente a *presença* visível de uma personagem sagrada invisível. No contexto da oração, o ícone proporciona um encontro de comunhão espiritual e de reconhecimento de uma Presença transcendente que se esconde nas profundidades da polifónica *palavra humana*. Analogamente, o mito *re-presenta*, torna presente, pela mediação das suas imagens representativas, o invisível de uma realidade

explicative dernière) »: J. BOTTÉRO, « La naissance du monde en Mésopotamie », *Le Monde de la Bible* 96 (1996) 9 (cf. pp. 9-11). Assim não há contradição entre um mito e outro. Só há complementaridade de visões contemplativas.

humana e o Inefável enquanto criador dela. O mito exprime por imagens uma experiência de relacionamento ativo da vida humana visível com o Deus invisível, revelando ao mesmo tempo a verdade do ser humano a si próprio por meio da ligação com o divino. Por isso, o 'lugar' em que é composto o mito de criação não é propriamente o laboratório mas o oratório do mitógrafo em contemplação. Igualmente, o 'lugar' em que o mito de criação revela Deus não é a escola do escritor mas a vida humana, entendida pela fé contemplativa como espaço da presença do Deus Inefável: o mito exerce aí a sua função de *imagem condutora*, isto é, de imagem que convida os humanos a sentir Deus na sua vida e a enchê-la, assim, de significado. Se o mito difere da teologia ao saltar para Deus espontaneamente e não discursivamente, coincide com a teologia no objeto, que é Deus. O mito é teologia narrativa. Abrindo-nos ao Mistério, do qual é Imagem e representação, abre-nos a Deus¹⁶.

Tal contemplação transforma o leitor. Pela mediação dos símbolos tecidos no mito, a vida do espírito ganha mais força, contribuindo, a seu modo, para reforçar a moralidade do leitor. A profundidade da linguagem poética do mito não está no que diz ou conta, mas no que intui, insinua e sugere. Ao contar as origens do mundo e da humanidade por meio duma história que cruza o sobrenatural com o natural, sugere que a vida humana é significativa e preciosa. Para o homem bíblico, fazer um ato de fé no *sobrenatural* criador é procurar aperfeiçoar o *natural*. Recorrer ao imaginário para se exprimir pelo mito é acreditar no homem e no que ele faz; mas é também acreditar num mundo que transcende o físico que se vê, é pensar nele, desejá-lo, tê-lo como paradigma ideal do real e do realizável. O pensamento mítico, dando largas à contemplação, sugere, acima de tudo, viver sob o signo do sentido e do acolhimento, da realização humana e da felicidade.

Então, o mito é *theoria*, isto é, *contemplação* da história, da vida, das coisas, das pessoas. Definindo e tomando coerente, razoável e aceitável a condição humana, o mito tinha a distinta função de restituir às coisas o sentido *trans-ascendente* que há nelas e que não é patente ou óbvio; infundia poesia e nobreza nas coisas mais banais e até penosas (como é o caso de Gn 2-3 ou o de Gn 4), interpretando-as e enaltecendo-as, como faz a fé. A *visão* do mito é – como se diria em francês – um *regarder* profundo, diferente do *garder* defensivo e de um *olhar* superficial. É um *reconhecer* interior e não um simples *conhecer* científico: realmente, por exemplo, Gn 1 não comunica *conhecimento* científico, cosmológico, astronómico, geológico, zoológico, antropológico, botânico; mas, se o leio no seu registo de mito de origem, possibilita o

¹⁶ Cf. G. VENDRAME – J. ROUSSE, na Introdução a P.N. EVDOKÍMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona* (Dimensioni dello spirito 5; San Paolo; Cinisello Balsamo, Milano 20027) 17-22.

reconhecimento da minha relação com o mundo e com Deus, da significação do mundo para mim e do valor de mim para Deus.

Por isso, o pensamento mítico é por excelência uma expressão de humanidade e um pensamento incarnado: incarna a história secreta da alma humana nas suas inspirações mais originais. É, pois, uma viagem contemplativa ao conhecimento da vida, na convicção de que quem não medita vive numa espécie de cegueira. Dá a verdadeira dimensão aos limites e à sede de transcendência que a condição humana tem. Realmente, os mitógrafos, ao narrarem, não especulam com dogmas nem perscrutam as origens físicas das coisas e do ser humano, com o fim de entenderem o que aconteceu "no princípio". Contemplaram na ordem dos seres um sentido superior, o mundo natural à luz do sobrenatural.

O mito dá o sentido mais profundo ao melhor e pior de toda a existência humana. Exprime um encontro original da pessoa com o mundo, coisa que anda próxima do encontro com o sentido da vida. O mito *narra* a vida, o mundo. Não é história; é *recitação* (à *narração* o francês chama *récit*) da história. *Recitando* a vida junto de Deus e à luz de Deus, pondo a sua origem num seu ato criador, dá-lhe valor, potencia-a, sublima-a e dignifica-a ao máximo. Os mitógrafos tinham consciência de que narrar/recitar a condição humana e a existência das coisas era uma forma de ver melhor; era dizer as melhores possibilidades de existir.

2. A contemplação em Gn 1 como mito de criação

Ora bem, cada um dos mitos de origem presentes em Gn 1-11 encerra em si e torna verdadeira cada afirmação aqui feita sobre a profundidade antropológica e teológica dos mitos de origem em geral. Procuremos descobrir alguns traços dessa profundidade num deles, o de Gn 1,1-2,4a.

Os temas e motivos literários que aí encontramos, o seu contexto das origens, a organização narrativa e a significativa sequência dos seres criados, bem como a forma de escrever denunciam estreitos contactos literários e incontroversas semelhanças com os mitos de origem da circunvizinha literatura mesopotâmica¹⁷. Logo, Gn 1 é um mito de origem/criação.

¹⁷ Sobretudo com a chamada 'epopeia acádica da criação'. Cf. K. L. SPARKS, "Enuma Elish and Priestly Mimesis: Elite Emulation in Nascent Judaism", *Journal of Biblical Literature* 126, n.º 4 (2007) 625-648. Veja-se a tábuia paralela dos dois relatos da criação em E. A. SPEISER, *Genesis* (Anchor Bible 1; Doubleday; Garden City, New York 1964) 10, e a de F. LARA PEINADO, *Enuma elish. Poema babilónico de la creación* (Paradigmas; Trotta; Madrid 1994) 27-31. Amplo resumo, com interpretação deste mito acádico, em E. CASSIN, "Cosmogonie", *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique I* (dir. Y.

Isso significa que não é uma ata daquilo que aconteceu no princípio do universo e da humanidade, obtido por qualquer informação exclusiva “(e quando a teologia assim o pensou, pagou muito caro o seu engano)”¹⁸. Não é descrição histórica do início físico do mundo, nem um tratado de cosmologia, astrofísica ou antropologia¹⁹. É uma narrativa saída da fé intuitiva do mitógrafo, uma imorredoura página de contemplação teológica, limpa de qualquer especulação científica, em que o elemento patético está na adoração, na admiração contemplativa. É hermenêutica, uma visão interior do mundo que a gente via pelo exterior. Não é uma «física», mas uma metafísica aberta. É um ápice de deslumbramento de quem fecha os olhos e diz: eu existo e existe o mundo à minha volta, e existe para mim, dado por Deus criador: já posso morrer, porque viver faz sentido.

Mas não é simples contemplação da paisagem do universo. Gn 1 brotou de uma intuição contemplativa, que, a partir dos seres terrenos, remontou até Deus, dizendo-o criador de tudo. Numa apreensão unitária, contemplou todo o mundo em Deus e Deus em todas as coisas. A fé, que é interpretativa, aprofundou a compreensão da natureza, vendo-a como criada pelo próprio Deus. É o que exprimem a metáfora da criação e as respectivas narrativas. Que a fé hebraica veja Deus a criar tudo por meio da palavra é significativo. Ao criar, revelava-se e dava-se a si próprio como pessoa. Mas continuava transcendente. O único ponto de ligação com as criaturas era a sua palavra, símbolo de comunicação mas também de alteridade e de distinção.

Porque as coisas são contempladas como criadas pela palavra de Deus, falam d'Ele: o universo projeta para o exterior o ser de Deus, feito objeto de contemplação. O mitógrafo junta a sua voz à do salmista orante:

«Os céus narram a glória de Deus,
o firmamento apregoa a obra das suas mãos» (Sl 19,2-7),

«Os céus proclamam a sua justiça
e todos os povos contemplam a sua glória» (Sl 97,6).

As coisas materiais e as metáforas sensoriais serviram de trampolim ao voo do mitógrafo para Deus, como serviram ao contemplativo do livro da

BONNEFOY (Mille&unepages; Flammarion; Paris 1999) 444-458; e também em J. BOTTÉRO, *Mythes et rites de Babylone* (Slatkine Reprints; Genève 1996) 113-162.

¹⁸ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* (Presencia teológica 24; Sal Terrae; Santander 1988) 216.

¹⁹ Cf. O. LORETZ, *Criação e mito. Homem e mundo segundo os capítulos iniciais do Génesis* (Paulinas; São Paulo 1979) 15-27.

Sabedoria 13,1-9, que acha que “pelas coisas boas visíveis” os humanos deveriam “reconhecer o Artífice...; pois foi o próprio Autor da beleza que criou” tudo; “pois da grandeza e formosura das criaturas se chega, por analogia, a contemplar o seu Autor”.

Com a mesma elevação surgiu a contemplação de Santo Agostinho, ao ler Gn 1 nas suas *Confissões*. O seu olhar sobre a relatividade da beleza e bondade dos seres, via-os a apontar para o sumo Bem:

«Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: “não somos o teu Deus; procura acima de nós”... Interroguei o céu, o sol, a lua, as estrelas e dizem-me: «nós também não somos o Deus que procuras». Disse a todos os seres que rodeiam as portas da minha carne: «já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus, dissei-me ao menos alguma coisa a seu respeito». E exclamaram com voz forte: “Foi Ele que nos fez”. Eu interrogava-as com o meu olhar, elas responderam-me com a sua beleza.»²⁰

Em linha com a contemplação de todos estes poetas enquadra-se à perfeição o poeta contemplativo João da Cruz, que porá a alma enamorada do seu Esposo a dizer:

«Ó bosques e espessuras
plantados pela mão do meu Amado!
Ó prado de verduras,
de flores esmaltado,
dizei se ele por vós terá passado!

Mil graças derramando
Passou por estes sotos com pressura.
E, assim os indo olhando,
Só com a sua figura
Vestidos os deixou de formosura.»²¹

Na paisagem do mito de origem, o contemplativo toma consciência de si e revê-se a si próprio como feito para Deus, compreendendo-se em Deus e à luz de Deus. Pensou que o olhar mais elevado sobre o mundo e sobre a existência humana consistia em contemplá-los em relação com Deus, como procedentes d'Ele: consistia em ver o toque de Deus neles. Por outras palavras,

²⁰ *Confissões* X, 6,8-10.

²¹ *Cântico espiritual*, 4-5.

a fé bíblica contemplativa abriu a memória ao «princípio», onde encontrava Deus como origem da terra, dos rios, do mar sem limites, dos animais, dos astros, dos humanos. Ao recorrer ao mito das origens, fazia uso contemplativo da memória: quem esquece as próprias origens não atina com nenhum objetivo, nem se reconcilia consigo próprio. Ao invés, quem sabe donde vem mais facilmente sabe para onde vai.

Gn 1 é, portanto, um convite a pensar teologicamente. Sugere grandes interrogações à volta da natureza, meditando no lugar e sentido de cada coisa na ordem cósmica.

Logo que pode, o mito põe Deus a criar em forma de *separação*, isto é, como *ordenação*, diferenciação ou organização do indefinido e indistinto original, descrito em Gn 1,2 como *tohû wabohû*, "informe e vazio", "caos e confusão". Assim, a linguagem mítica, além de justificar etiologicamente a atual ordem estruturante dos seres, integrava-os num universo de sentido; ao pôr Deus a chamar todas as coisas à existência por meio da sua palavra onnipotente e performativa, dava à palavra o poder de esconjurar a desordem suprema, a não existência, o sem-sentido.

O quadro 'imaginado' por Gn 1 contempla não só a majestade de Deus criador mas também o ser humano enquanto coroa da criação e elo intermédio entre Deus e as outras criaturas. Na ordenação dos seres que vão sendo chamados à existência, ele aparece como superior a todos, também ele *distinguido* em "macho e fêmea", na sua dimensão masculina e feminina, complementar.

Para sublinhar o seu lugar no cimo da pirâmide de todos os seres cósmicos, a fé contempla-o ao mais alto nível, como "criado à imagem e semelhança" de Deus, significando que O representa na terra, quase como seu vigário, e que é o mais próximo e íntimo de Deus, o único capaz de captar a sua existência pela fé. Dizê-lo "criado à imagem" de Deus é apresentá-lo como capaz de manifestar Deus aos outros humanos. Deus é assim contemplado como o Deus da pessoa e para a pessoa, o Deus que tem a ver com a pessoa. Vê-lo como *criado* por Deus é contemplá-lo como *querido* por Ele. É pensar que tem uma dignidade que não se pode perder, porque vem diretamente de Deus. Quem atentar contra ela atenta contra Deus, seu criador – sugere o narrador; e se Deus criou as pessoas para as amarmos e as coisas para as usarmos, não podemos amar as coisas e usar as pessoas.

O ser humano dual, homem e mulher em comunhão, é contemplado como feito e vocacionado para existir em relação com Deus, fazendo essa relação parte da sua definição, como se não se pudesse definir sem ter em conta a sua relação com Deus e a radical dependência d'Ele. É essa relação o fundamento e o fator espiritual que definitivamente determinam esta alta conceção do seu valor e da sua dignidade inalienável.

Esse *contar* mítico da “criação” do ser humano dava consistência e suporte quase divinos à sua existência, vendo-o à altura de Deus e exaltando o mais possível a sua presença no mundo. Ao fazê-lo objeto duma bênção divina (“e Deus abençoou-os...”), o mitógrafo tornava-o particularmente importante: via-o impregnado duma enorme força impulsional, que o move para grandes objetivos. Foi nesta perspectiva que a fé contemplou Deus a considerar – sete vezes – todas as coisas como “boas” e “muito boas”, isto é, como conformes com o seu projeto do mundo.

Dentro do mito, a intuição contemplativa da fé desprega-se no quadro imagético da semana hebraica, pondo Deus a criar nos seis dias laborais e a descansar ao sétimo, como fazia o hebreu. Nesse quadro de tempo cíclico, o narrador abarcava toda a vida humana, o trabalho e o descanso, dando sentido último a tudo. Com essa estratégia narrativa, dava importância ao sábado como dia de culto a Deus.

É este o significado teológico atribuído pelo mito ao “sétimo dia”: evitar a alienação no trabalho e celebrar o tempo. Era um dia que convidava a participar daquilo que é eterno no tempo, a voltar a atenção do resultado da criação para o mistério da própria criação, isto é, para o sentido do mundo, que lhe era dado ao ser contemplado como criado²². Realmente, como ao ser humano, Deus também “abençoou o sétimo dia” (Gn 2,3), enriquecendo-o duma força vital, e “santificou-o”, isto é, distinguiu-o dos dias laborais, devendo ser “separado” para Deus, para o culto e para a procura da verdade das coisas no plano do espírito.

O fim supremo dado ao sábado por este mito de origem é que o homem se volte para Deus pela contemplação, relacionando o mundo e a sua vida com Ele. A simbólica do ser humano como “imagem de Deus” fica ousadamente iluminada por meio do sábado: a obra mais importante da criação tem como fim a comunhão com Deus. Assim, ao sábado, a fé devia remoçar no ser humano o mundo maravilhoso que trazia dentro de si e o mundo que via fora de si.

Esta perspectiva de Gn 1 e do mundo hebraico significava que o melhor do tempo humano é o tempo da festa, o «tempo livre»: o tempo para Deus e o tempo para os outros. A festa do «sétimo dia» deveria dar cor ao trabalho dos seis dias, isto é, à vida inteira, impedindo que se tornasse cinzenta, átona, apagada. Era o tempo privilegiado para a releitura do mundo e da vida humana, contemplada como dom de Deus. Era o tempo definido e marcante que dá sentido à vida, vivida com consciência: o tempo que os gregos chamavam

²² Cf. A. J. HESCHEL, citado por H.W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento* (Biblioteca de estudios bíblicos 5; Sígueme; Salamanca 1975) 188 (cf. p. 189).

kairós, distinto do tempo *cronológico* e laboral que chamavam *chrónos*, o tempo que nos devora, nos envelhece e nos mata.

Se o tempo do homem bíblico era essencialmente um tempo de contemplação e facilmente coincidia com as exigências do tempo de Deus, o homem de hoje tem problemas para arranjar tempo para Deus. Ora, Gn 1 continua a desafiar a vontade humana a arranjar um dia à semana para o louvor a Deus e para a festa.

Assim o mito de Gn 1, como outros mitos de criação bíblicos, faz acontecer revelação de Deus e é o género literário que a transmite. E espera que ela também aconteça para o leitor contemplativo, não no domínio do amor humano (como no Cântico dos Cânticos), nem na esfera do pecado (como sucede nos profetas e em muitos outros livros), nem no campo da atividade política (como se verifica nos livros de Samuel e de Reis), mas na contemplação do universo e da humanidade como criados por Deus. E espera um envolvimento do leitor com Deus, especificamente que atue à altura da sua dignidade e vocação sublime de imagem de Deus.

Ao contar que "Deus criou os céus e a terra", o mito de Gn 1 sugere que o sentido de todas as coisas da terra é o único Deus dos céus. Sugere "que Deus é o ser do teu ser"²³! E que no dia em que os humanos expulsem Deus do seu mundo, ficarão arrancados da raiz que os alimenta, afastados da luz que os ilumina, presa fácil dos apóstolos do desespero. Ou seja, a perda de Deus do horizonte da vida é a perda do sentido. Fica só uma vida sem alma, uma vida desalmada, um deserto "informe e vazio", um *tohû wabohû* insuportável. Deus é o «tudo» de cada coisa e do ser humano.

Quando não conseguimos reconduzir o olhar a um Princípio, vemos um embrulho de coisas, a confusão ou fragmentação de seres desconexos; e as verdades, desarraigadas do seu primeiro Princípio, parecem menos verdadeiras. Pelo contrário, quando reconduzido a um Princípio unificador, o olhar junta os pedacinhos das coisas numa unidade harmoniosa que enche a vida de significação. Esse Princípio unificador que torna inteligíveis os dados do *puzzle*, o mito de origem vê-o em Deus criador. O objeto de contemplação do mitógrafo compendia-se em Deus criador.

Gn 1 sugere ao crente que seja poeta e contemplativo: mesmo que viva frequentemente vergado sobre a terra e suje as mãos na terra (nos seis dias laborais da semana), saiba levantar o olhar para o céu (no sétimo dia). Nessa altura, confessará facilmente, como devemos continuar a fazer, com um ato de fé: "no princípio Deus criou o céu e a terra".

²³ Como afirmou mais tarde o autor anónimo de *A nuvem do não-saber*, na sua outra obra *O livro dos conselhos particulares*, 88/39-89/13.

Conclusão

Tão interessante como a de Gn 1 é a contemplação nos mitos de origem de Gn 2-3 e de Gn 4 e de Gn 6-9 ou de Gn 11,1-9. Mas ela exorbita dos limites desta nossa reflexão. Concluimos com uma consideração genérica sobre a leitura das narrativas bíblicas da criação.

Admitir e afirmar que Gn 1-11 são mitos de criação ainda não é consensual hoje. Longe disso. O recente estudo de Medard Kehl, depois de afirmar que “a forma mítica de falar do universo como criação está a experimentar há aproximadamente dois decénios uma assombrosa revalorização” e que “aumenta a oportunidade de reconhecer sem preconceitos o conteúdo de verdade dos relatos veterotestamentários da criação, cujo enraizamento nas tradições mitológicas é patente”, faz o elogio dos mitos de criação, que partilhámos plenamente. Mas, ao analisar Gn 1, diz ser “uma composição poética doutrinal com um forte acento didáctico” e não gasta uma palavra para chegar a entender que tipo de texto temos em Gn 2-3²⁴!

E quando se admite que os primeiros onze capítulos do Génesis são «mitos de origem», não se tiram daí as devidas consequências: continua a ver-se lá «Adão e Eva», um pecado ou o «pecado original», «as consequências do pecado original» e os castigos morais do mesmo, etc. Ora, a conclusão de que Gn 1-11 são «mitos de origem» não pode ser verdadeira sem ter consequências em relação à interpretação tradicional desses relatos. Talvez por não se dar a devida importância à necessidade dessa mudança é que os tratados teológicos sobre a criação têm sido, nos últimos tempos, dos mais questionados. E não podemos distrair-nos pela manobra de diversão que aduz a falta de acordo acerca da definição de «mito», nem ficar a discutir sobre as suas valências. O que importa é desfrutar da riqueza antropológica e espiritual dessas narrativas da criação, que são desencadeadas por uma faculdade intuitiva,

²⁴ M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación* (Biblioteca Herder; Herder; Barcelona 2009 [original Herder; Freiburg im Breisgau 2006]) 158-160, 180, 196-216. Nas pp. 167-171 fala da “‘superação’ da mentalidade mítica na fé e na teologia de Israel”. Mas não se interpreta cabalmente um texto sem saber a que género literário pertence, como insiste o magistério eclesial: “O intérprete deve... examinar e distinguir claramente que géneros literários quiseram empregar e de facto empregaram os escritores daquelas épocas remotas [bíblicas]... Quais fossem, não pode o exegeta determiná-lo *a priori*, mas só por meio dum diligente exame das antigas literaturas orientais... Convença-se que não pode descurar esta parte do seu dever sem grande prejuízo da exegese católica”: PIO XII, carta encíclica *Divino afflante Spiritu*, nn. 18-22 (*Acta Apostolicae Sedis* [1943] 314; cf. 315-316). Também a COMISSÃO BÍBLICA PONTIFÍCIA opina que “o estudo dos géneros literários antigos é particularmente necessário” para determinar o sentido de um texto bíblico (*A interpretação da Bíblia na Igreja* II, B, 1).

que lança raízes nos estratos mais profundos da alma e atinge realidades invisi-
síveis, transcendentais.

Esta «mudança de paradigma» na leitura das narrativas bíblicas da criação como «mitos de origem», entendendo-as como contemplação de Deus a dar sentido ao nosso mundo, vem reavivar a capacidade de *encantamento* do ser humano perante a beleza do mundo e a onnipotência de Deus e devolve-nos o olhar contemplativo. De facto, não é simplesmente nas coisas em si que está a beleza, como se ela fosse um seu atributo. A beleza está na mente de quem as contempla. Por causa do Iluminismo, do racionalismo e do positivismo histórico, tínhamos deixado esmorecer essa virtude de captar a força comunicativa do símbolo e da linguagem conotativa. Aqui temos uma oportunidade para a recuperar. A maior força desta proposta é a coerência dela em todos os seus pontos e a coerência que ela imprime à analogia da fé, diferentemente do que acontece com a interpretação tradicional de Gn 1-11.

A evolução semântica e cultural da palavra *criação* identificou-a com o *começo físico* do universo. Em rigor, porém, "criação" é um conceito religioso, que originariamente se usa nos mitos de criação bíblicos e extrabíblicos em contexto religioso, para a fé 'dizer' a relação das coisas e das pessoas com Deus. "Criação" é uma realidade, da qual só se pode falar com linguagem imagética, a linguagem da contemplação. Não tem a mesma significação na linguagem bíblica e no discurso científico: na Bíblia, é uma imagem metafórica para exprimir o que a contemplação intuiu e responde a uma necessidade de transcendência e absoluto; na ciência, significa o começo material do mundo. Uma e outra linguagem estão em planos diferentes e querem comunicar conteúdos diferentes²⁵.

As narrativas da criação não são *fotografia* do que aconteceu fisicamente "no princípio", mas *radiografia* do mundo conhecido, projetada em negativo, pelo mito, nas origens; são uma imagem do mundo, contemplado à luz de Deus. Dizer "Deus criou o mundo" não é pensar que o arrancou do nada ou de matéria preexistente, por evolução ou duma assentada/tacada; nem é pensar no momento ou no ato da sua feitura. É um convite a contemplar nele uma abertura ao transcendente, vendo-o como feito por Deus.

A mensagem mais vivamente emergente de cada mito bíblico de criação é que sejamos contemplativos e aprendamos a ver o mundo e seus habitantes com o olhar de Deus: que aprendamos a ligar a terra com o céu, o homem com Deus.

²⁵ Cf. J. DUQUE, "No meio era a confusão", *Cenáculo*, 2.ª Série, 47, n.º 186 (2008) 119-125.