

# E DEUS CRIOU O HOMEM PARA CONTAR HISTÓRIAS: BREVE INTRODUÇÃO AO MITO

**AND GOD CREATED MAN TO TELL STORIES:  
A BRIEF INTRODUCTION TO MYTH**

JOÃO EMANUEL DIOGO

CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS E INSTITUTO DE  
ESTUDOS FILOSÓFICOS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

JOAOEDIOGO@OUTLOOK.PT

TEXTO RECEBIDO EM / TEXT SUBMITTED ON: 31/03/2022

TEXTO APROVADO EM / TEXT APPROVED ON: 26/09/2022

39

**Resumo:** Partindo de uma abordagem geral das mitologias pré-clássicas, apresentamos neste texto o que se pode considerar como breve introdução às quatro funções fundamentais, que permitem uma base de leitura e interpretação: a função escatológica, a função social, a função diária e a função profética-apocalíptica. Mais do que uma separação entre *mito* e *razão*, tentaremos abordar como há razões para o mito e como estas se fundam na relação do homem com o uso simbólico da linguagem.

**Palavras-chave:** Mitologia, Funções do mito.

**Abstract:** Starting from a general approach of pre-classical mythologies, we present in this text what can be considered as a brief introduction of the four fundamental functions that allow a basis for reading and

interpretation: eschatological, social, daily, and prophetic-apocalyptic functions. More than a separation between myth and reason, we will try to address how there are reasons for the myth and how these are based on the relation of man to the symbolic use of language.

**Keywords:** Myth, Functions of the myth.

“As nossas histórias partilhadas, particularmente os mitos e as histórias sobre as origens, podem explicar grandes partes das tradições culturais que não são susceptíveis de o serem por outro tipo de explicação”<sup>1</sup>. Mary E. Clark

## O QUE É O MITO?

Em poucas palavras podemos responder à pergunta, *o que é o mito?*, dizendo que é uma narrativa<sup>2</sup>, mais propriamente uma história, fixada num texto, ainda que o próprio mito possa não ser fixado definitivamente nesse texto; em que o autor, isto é, quem fixa o texto, não é o narrador, antes assume uma longa tradição oral que o precede e que promove a identificação do leitor com personagens arquetípicas<sup>3</sup>, através

1 Clark 2002: 233.

2 “A palavra grega “mythos” significa “fala, narração, concepção””. Burkert 1991: 17. Liddell e Scott enumeram numa primeira acepção: 1. palavra, discurso; 2. Discurso público; 3. Conversa; 4. A coisa dita, facto, matéria; 5. A coisa pensada, palavra não dita, propósito, desígnio; 6. Dizendo; 7. Conversa dos homens, rumor; e numa segunda acepção: *fábula, história, narrativa*: Liddell & Scott 1996: 1151.

3 As mitologias comparadas procuram demonstrar alguns traços comuns nas mitologias que parecem relativamente universais. Recentemente começaram a surgir estudos utilizando tecnologias de análise de dados que permitem reconstruir filogeneticamente as mitologias. Baseada na similitude entre a evolução biológica, linguística e mitológica, estudiosos tentam procurar estabelecer: a) o “texto original”, i. é., quais seriam os tópicos essenciais; b) a genealogia das mitologias, os acrescentos e as relações de dependência das diferentes narrativas. Veja-se a análise de Polifemo em d’Huy 2013. Veja-se também d’Huy 2012: 26.

de uma linguagem simbólica<sup>4</sup>: “o mito exerce esta função radicalmente fundamentadora no modo de uma narrativa simbólica. Introduce as vicissitudes da vida humana num fio condutor que tem princípio e fim, posicionamento do problema e desenlace. Deste modo, a experiência humana adquire sentido, vê-se enlaçado nos seus momentos e nada fica abandonado no caminho”<sup>5</sup>.

De facto, a definição de mito tem sido exaustivamente debatida<sup>6</sup>, apresentando hoje uma verdadeira miríade de significados e interpretações. No entanto, parece-nos claro que ninguém disputará que, em geral, o mito é uma narração<sup>7</sup> e uma narração simbólica<sup>8</sup>. O homem sempre foi, desde o início, um contador de histórias<sup>9</sup>: “o mito é uma das primeiras manifestações da inteligência humana”<sup>10</sup>. Jean-Didier Vincent considera que o mesmo é próprio da natureza do humano e do desenrolar da sua vida: “da mesma maneira que é próprio do homem “fazer histórias”, a vida é uma fábula”<sup>11</sup>.

Todas as questões humanas parecem estar dependentes dessa capacidade narrativa: “os primeiros contos que o homem imaginou foram-lhe inspirados pelo espetáculo daquelas coisas cujo sentido não conseguia alcançar”<sup>12</sup>. Desde a religião (“uma sugestiva tradição hassídica afirma que Deus criou o homem para que ele pudesse contar

41

---

4 Sobre a noção de símbolo e narração simbólica, veja-se Mardones 2005: 21-36 e 37-51 respetivamente. Do ponto de vista hermenêutico veja-se Ricoeur s.d.: 264-368 e Portocarrero 2005: 31-42.

5 Mardones 2005: 5.

6 Veja-se por exemplo Mardones 2005: 37-51.

7 Burkert 1991: 17.

8 Mardones 2005: 37.

9 Segundo Lévi-Strauss “o homem é [...] um primata mitopoiético. [...] A] narração de histórias é [...] a própria condição do nosso ser”. Steiner 2003: 40.

10 Guirand 2006: 13.

11 Vincent 1999: 16.

12 Guirand 2006: 13.

histórias, especialmente ao próprio Deus”<sup>13</sup>); passando pela sociologia, com as suas narrações de histórias de vida; pela psicologia narrativa, na qual se funda uma compreensão singular do humano a partir da narrativa, tentando até alguma mudança comportamental (usando, como o próprio mito faz, a natureza influenciadora da palavra narrada)<sup>14</sup>; sem esquecer o longo trabalho filosófico, que sempre utilizou o mito como ferramenta para novos saltos no pensamento.

Numa época profundamente imagética, em que as grandes alterações ideológicas são efetuadas a partir da visão, é difícil perceber que a narração, o texto, possam ter a força que o mito lhes oferece<sup>15</sup>. É certo que o momento de nascimento do mito está distante do texto. Este permite que aquele sobreviva, se torne normativo e adquira a força que tem em cada momento histórico. Esse primeiro momento foi pré-divino, ainda que marcado pelo entendimento do sobrenatural: “ignorando a ordem da natureza, [o homem] atribui todos os fenómenos, tanto os normais como os excepcionais, a forças sobrenaturais”<sup>16</sup>.

42

Será encontrada, de seguida, uma explicação mais forte. Começando por definir as fronteiras do seu mundo, o humano parece intuir que há uma realidade maior que parece tudo ordenar<sup>17</sup>. Essa realidade será divina, e, numa primeira fase, será societária também (grupo de deuses, num movimento de antropomorfização<sup>18</sup>, que se dedicam a várias

---

13 Steiner 2006: 16.

14 Seria um elemento interessante de aprofundamento, mas que não cabe nos limites deste trabalho, lançar uma compreensão dual, *filosófica e psicológica*, destas terapias. Acresce também o interesse das terapias psicológicas ditas de terceira geração ligadas à linguagem e ao corpo, que a meu ver estão profundamente ligadas à filosofia.

15 É certo que a estrutura egípcia é também imagética aos nossos olhos. No entanto, a imagem servia principalmente para contar a história, fosse esta real ou mítica.

16 Guirand 2006: 15.

17 “O sistema de pensamento deve ter pretensões de totalidade”. Steiner 2003: 13.

18 “No início, os deuses representavam apenas as forças criadoras e supremas da natureza. Confundiam-se com elas e não tinham uma individualidade bem definida; [depois representavam-se pelo Sol, e depois] por formas de animais; [...] Era o caminho

tarefas quer de *criação* quer de *contrato social*). Seguem-se as mitologias de heróis, marcadamente morais, que exaltam alguns homens pelos seus feitos especiais, e procuram moldar comportamentos sociais.

Atualmente, dadas as transformações nos conhecimentos, e mesmo nas capacidades cognitivas, e na sequência da autonomia que a modernidade nos deixou em herança, parece que atingimos “o ponto onde a história e o mito se separam”<sup>19</sup>. Ou, de outra maneira, é à luz do nosso novo contexto que os mitos devem ser lidos (e não à luz do tempo em que fizeram *um sentido* e foram escritos e/ou interpretados).

### **MYTHOS E LOGOS**

Neste sentido, é importante realçar que estas primeiras narrativas iniciam, em grande medida, a história da maior parte dos conceitos que ainda hoje utilizamos. Não recusamos a ingenuidade que este tipo de pensamento tem. No entanto, nunca procedemos, na nossa análise, àquela diferenciação, hoje cada vez mais recusada, entre *mythos* e *logos*, entre uma certa ingenuidade na visão da realidade a que alguns chamam ainda de mágica, e uma espécie de racionalidade agora estritamente racional (permita-se o pleonasma irónico): “não há oposição entre racionalidade e mágica”<sup>20</sup>, relembra Buxton. Cerqueira Gonçalves chama mesmo de ilusória essa distinção<sup>21</sup>.

Na verdade, sempre entendemos a mitologia na sua estrutura essencialmente social e política e neste sentido também verdadeiramente filosófica, como as funções que definiremos indicam, e não apenas como uma explicação ingénua da realidade. É verdade que deuses, heróis e

---

para a individualização, que só se realizou plenamente quando os deuses foram finalmente revestidos de uma forma humana”. Guirand 2006: 109.

19 Ricoeur 1988: 309.

20 Buxton 2001: 5.

21 Gonçalves 1990: 13.

humanos se entrecruzam em narrativas que detêm um papel formador mais acentuado do que cada uma das comunidades humanas apresentou. Mas não podemos prender-nos a uma interpretação demasiadamente literal, porque, se o fizermos, estaremos a ignorar o centro das mitologias. Não é possível verificar uma espécie de ontologia primigénia, que iria variando de centro em movimentos de maior profundidade: desde as explicações relacionadas com as divindades até às explicações naturais, e, por fim, explicações racionais. “Não seria preferível, em vez de falar de uma “mudança”, pensar em termos de um contínuo constante, ou seja, de um “to-ing” e “fro-ing”<sup>22</sup> entre o mitológico e o racional”<sup>23</sup>? Ainda assim, esta visão de Buxton procede, em termos analíticos, a uma separação entre racionalidade e mitologia.

Muitas são as teorias sobre o mito que mantêm e sublinham esta diferença entre *mythos* e *logos*, ou numa forma mais contemporânea, entre mito e racionalidade”. Esta diferenciação marca já uma espécie de essencialismo relativamente ao pensamento, e uma espécie de esvaziamento racional e consciente do mito.

44

## O MITO É SIMBÓLICO

Precisamos entender que é por ser *simbólico* que o mito escapa ao critério da verdade<sup>24</sup>. Isto é, quando perguntamos se aquela história

---

22 Não traduzimos as expressões *to-ing* e *fro-ing* pois a fórmula não resulta em português. Parece-nos que a ideia do autor é autoexplicativa, mas reforçamos que não existe uma passagem do mito à razão (*from-to*) mas um contínuo entre mito e *logos*. No entanto, para o *mainstream* da filosofia ainda é considerado o “milagre grego” como o seu início (coisa que, se pensarmos bem, não é factualmente verdade). Frases como “a origem do filosofar, e, portanto, a origem do filosofar na *Antiguidade*” (Mesquita 2001: 146), identificando início da filosofia com o início da filosofia antiga, são erros de análise e conduzem, necessariamente a erros de interpretação.

23 Buxton 2001: 5.

24 “Uma verdadeira mitologia desenvolve a sua própria linguagem, o seu próprio idioma característico, o seu próprio conjunto de imagens emblemáticas, insígnias,

aconteceu mesmo, passamos do mito à história, à arqueologia e teríamos de subscrever a resposta *positiva* que aquelas disciplinas nos poderiam dar. Ora, esse movimento tornaria completamente irrelevante a narrativa simbólica, que é a força do mito, e que “procura responder ao enigma da existência humana”<sup>25</sup>, lido no concreto da história. Afastamo-nos assim da perspectiva do mito como universal e permanente, isto é, que ele se pode constituir como estrutura universal de pertença. Entre o mito como «caminho», [onde] mitologia e rito conduzem à transformação do individual, desprendendo-o das suas condições locais, históricas e levando-o até uma experiência inefável”<sup>26</sup> (exemplo deste caminho pode ser a mística); e o mito “ligando o indivíduo ao sistema de sentimentos, atividades e crenças historicamente condicionados da sua família, como um membro funcional de um organismo sociológico”<sup>27</sup> e, por isso, ligando-se ao concreto e à função, optamos, claramente, pela segunda visão do mito.

E isso porque, mais do que o conteúdo do mito, é a sua função que interessa discernir: “recomenda-se que não se procure a especificidade do mito no conteúdo, mas na função”<sup>28</sup>. Quanto a nós, os mitos têm duas funções primordiais, com algumas ramificações<sup>29</sup>, e que Burkert

45

---

metáforas, cenários dramáticos. Gera um conjunto de mitos próprios. Representa o mundo por meio de certos gestos, rituais e símbolos fundamentais”. Steiner 2003: 14.

25 Ricoeur 1988: 311.

26 Campbell 1960: 462.

27 Campbell 1960: 462.

28 Burkert 1991: 18.

29 É certo que há diferentes tipologias de funções, sublinhando uns aspetos em vez de outros. Campbell, por exemplo indica-nos quatro funções: 1.º: “reconciliar a consciência com os preconceitos da sua própria existência – isto é, alinhar uma consciência acordada para o *mysterium tremendum* do universo, *tal como é*”; 2.º: “interpretativa, [ou seja] é apresentar uma imagem consistente da ordem do cosmos”; 3.º: “validar e apoiar uma ordem moral específica, aquela ordem da sociedade da qual surgiu aquela mitologia”; e por fim: “levar o indivíduo através dos vários estádios e crises da vida – isto é, ajudar as pessoas a agarrar o desdobramento da vida com integridade”. Campbell 2001: 2-5. Mardones seguirá esta linha, focando-se depois nas funções sociais: cf. Mardones 2005: 48-51.

assim resume: o mito “proporciona o meio primário de concatenar experiência e projeto da realidade e de o exprimir em palavras, de o comunicar e dominar, de ligar o presente ao passado e simultaneamente de canalizar as expectativas do futuro”<sup>30</sup>.

## FUNÇÃO ESCATOLÓGICA

Por um lado, temos mitos com uma função *escatológica*: a palavra “escatologia” coloca-nos no que acontece “no fim do mundo”, no “para lá do mundo”, i. é, no que não é tempo, não é história, não é concreto. Esta função remete-nos, assim, para uma dupla significação: o começo e o fim dos tempos. Alfa e Ómega<sup>31</sup>, o mito é aquele começo<sup>32</sup> em que tudo era ainda sem mal, pois os deuses sempre poderiam recompensar aquele que sofresse o mal. Esta ideia de recompensa divina pela virtude da vida será posta em causa no livro de Job e nos seus antecessores suméricos: são textos que partem de uma premissa comum, na qual um homem justo vê-se, de um momento para o outro, sem nada, doente. Trata-se de sofrimento injusto.

Relembramos que “todos os males que nos aconteciam eram [...] sanções das nossas faltas, justamente decretadas pelos deuses”<sup>33</sup>. A história, assim,

---

30 Burkert 1991: 18.

31 Apoc. 1, 8: “Eu sou o Alfa e o Ómega, diz o Senhor Deus, “Aquele-que-é, Aquele-que-era e Aquele-que-vem”, o Todo-poderoso”.

32 “No fundo do relato mítico, estão latentes as perguntas pelo início das coisas, a sua razão de ser e o seu próprio ser. O mito responde contando *como* estas coisas começaram. O princípio das coisas esclarece o que as coisas são”. Mardones 2005: 40.

33 Bottéro 2006: 166. A solução ao sofrimento (seja justo ou injusto) apresentada pelos sumérios, é que o homem “glorifi[que] ininterruptamente o seu deus e fi[que] chorando e lamentando-se ante ele até que o deus preste favorável atenção às suas súplicas” (Kramer 1997: 150).

Estas histórias têm um final feliz: o deus cumpre com a sua função: “o seu deus escudou as lágrimas e prantos amargos [...]; os seus lamentos e queixumes enterneceram o coração do seu deus. [...] Ele converteu o sofrimento do homem em alegria” (poema

mais não é que a caminhada de regresso para esse paraíso mítico que “curará todas as feridas”, isto é, recuperará o homem do mal (é interessante sublinhar que o mal se produz sempre historicamente, e que esses *tempos escatológicos* que não têm o mal não são históricos, são como que eternos, distanciados da concretude, já que é nesta que se dá a possibilidade, sempre atual, do mal). Dentro desta função escatológica, encontramos também mitos explicativos acerca de como certas coisas entraram no dia-a-dia do homem. Exemplo disso são os mitos que explicam como o homem se tornou mau, explicando a natureza dúplice (bom e mau) do homem<sup>34</sup>.

## FUNÇÃO SOCIAL

Por outro lado, temos uma função social<sup>35</sup>, isto é, o mito valida ou antecipa uma estrutura sócio-religiosa específica<sup>36</sup>. Tomemos como exemplo a mitologia egípcia e as suas pirâmides. Como bem sabemos, a categoria principal da mitologia egípcia é a sua relação com o poder<sup>37</sup>.

47

---

sumério citado por Kramer 1997: 143). O Job bíblico apresenta *nuances* que são bastante significativas: naquela época da história estava assente uma teoria sobre a questão do mal e da providência de deus: os justos perante deus recebiam a paga da sua justeza: “boas ações atraem o bem, e ação má provoca o mal” (Murphy 1985: 76).

34 “Uma mitologia [...] é uma imagem completa do «homem no mundo»”. Steiner 2003: 13.

35 “Os mitos [...] formam uma carta constitucional sagrada pela que fica autorizada a continuidade de instituições, costumes, crenças e ritos antigos”. Graves & Patai 2000: 7. Lembramos que a configuração das nações, das regiões, ainda era muito volátil. Exemplo disso é a alteração que o povo hebreu promove na sua própria mitologia de maneira a reforçar a coesão social.

36 “O mito tem que abordar os problemas que denominamos de legitimação de instituições, do poder e, em última análise, da estruturação desta determinada sociedade”. Mardones 2005: 41. E também “as cidades, as linhagens, os santuários, os grupos sociais utilizam o mito como referente e justificação da sua posição frente aos restantes e criam ou modificam [os mitos] segundo as suas necessidades”. Diez Velasco 1998: 20.

37 “O pensamento egípcio articula directa e explicitamente as virtualidades fundadoras e constituintes da sua mitologia das origens com a via institucional. Quer isto dizer que o significado e alcance da sua mitologia fundamental desaguam directamente na teoria do poder” (Ramos 1997: 71-72).

Decorre da sua própria estrutura social e permitindo que se mantenha, a mitologia egípcia desenvolve deuses que têm muitos dos atributos da realidade faraónica<sup>38</sup> (ainda que conheçamos “várias escolas mitologicamente opostas e concorrentes [...] elas traduzem, curiosamente, uma mentalidade inteiramente convergente”<sup>39</sup>). Tomando como exemplo as pirâmides (Δ), podemos perceber a relação hierarquizada<sup>40</sup> que os egípcios tinham com o social, mas também podemos encontrar aí um modelo de interpretação da própria mitologia, em que no topo há uma identificação entre o deus criador com o Faraó, e, em algumas dinastias mais centralizadoras, o próprio Faraó era o próprio deus. Não se trata apenas da *presença* da divindade no rei, mas este é a própria encarnação da divindade. Ou seja, ele é, ao mesmo tempo, “base e vértice da sociedade”<sup>41</sup>. Assim, se em termos hierárquicos temos a pirâmide, em termos fundamentais teríamos a inversão dessa mesma pirâmide. Não é de espantar que, numa das reformulações teológicas que sempre ocorrem dentro de sociedades em crescimento, e concretamente na alteração *menfítica*<sup>42</sup> onde panteão egípcio foi alterado, Ptah (até aí um deus inferior) tenha que recorrer à sua identificação com o deus criador superior<sup>43</sup> para poder aceder ao lugar cimeiro da pirâmide de deuses<sup>44</sup>.

48

---

38 Por exemplo, na Teologia Menfítica “o demiurgo, o deus Ptah, tem todas as características de um verdadeiro faraó” (Ramos 1997: 72).

39 Ramos 1997: 79.

40 “As origens [...] concentra[m-se] particularmente na teogonia, origem dos deuses, que representa a versão mais hierática e mais absoluta da cosmogonia. As figuras centrais do poder são, desta maneira, consideradas como o principal princípio, a base sobre a qual subsiste o universo” Ramos 1997: 72.

41 Carreira 1994: 236.

42 Sobre a Teologia de Mênfis veja-se tradução de um texto teológico in: Lopes 1989: 163-165.

43 Carreira 1985: 18.

44 Essa hierarquia divina dá-se em todas as mitologias. Os deuses “formam, portanto, uma sociedade organizada e hierarquizada [sendo que] a hierarquia divina não se estabeleceu imediatamente e foi modificada muitas vezes. Guirand 2006: 110. Concretamente sobre a hierarquia da mitologia egípcia veja-se: Meeks 1999: 33-52.

Há, pois, uma correspondência social da criação, em que o mesmo deus criador sustém a realidade. Utilizando o mesmo exemplo de Ptah diz-se: “Senhor da vida, / ele faz respirar as gargantas, / dá o ar a todos os narizes, / faz viver todo o homem pelos seus alimentos”<sup>45</sup>. Os próprios deuses não podem ter outro princípio que não eles próprios, pois são a fonte de todos os poderes: “inaugurou a existência como deus primordial”<sup>46</sup>, “Tu não tiveste pai que te gerasse / quando vieste à existência, / nem mãe que te desse à luz”<sup>47</sup>, ou o exemplo de Atón: “Eu sou o grande deus que veio à existência por si próprio”<sup>48</sup>.

O próprio poder é o deus-criador e a identificação com o faraó leva-nos a perceber a mitologia como experiência segunda, isto é, como justificação da ordem social. E esta é uma experiência fundamental. Veja-se que também na experiência amarniana<sup>49</sup>, revolucionária dentro da mitologia egípcia, Akhenaton<sup>50</sup> é o filho do Deus-Supremo<sup>51</sup>. O poder descende diretamente para o faraó. A estrutura em que assenta a mitologia (o “monarquismo demiúrgico múltiplo”<sup>52</sup>) corresponde ao próprio estatuto social do poder (“estatuto monocrático do poder”<sup>53</sup>).

49

---

45 Carreira 1985: 22.

46 Carreira 1985: 22.

47 Carreira 1985: 22.

48 Lopes 1989: 170. Vide também: *O Livro dos Mortos* 1991: 43.

49 Sobre a questão veja-se a abordagem de Carreira 2001: 821-834, e Lopes 1989: 22-28.

50 Também referido como Akhenaten, e primeiramente chamado Amenhotep IV, filho de Amenhotep III e de Tiy. Casou com a célebre Nefertiti. Dedicaram-se ao culto de Aton e “construiu enormes templos [...] estabeleceu uma nova capital” em Amarna. Cf. Pinch 2002: 20.

51 “[Tudo] floresce para o rei, ... / Desde que fundaste a terra / E os ergueste para o teu filho, / O Rei do Alto e Baixo Egípto, ... Akh-en-Aton, ... e / a Grande Esposa do Rei... Nefert-iti, viva e jovem / para todo o sempre”. “Hino a Aton”. In: Lopes 1989: 169.

52 Ramos 1997: 79.

53 Ramos 1997: 79.

## FUNÇÃO SOCIAL: DIÁRIA

Dentro desta função social podemos ainda apontar a *função diária* que é o que permite a validação do cotidiano<sup>54</sup>, isto é, o que se faz no dia-a-dia ganha sentido na referência ao mito.

Exemplo disso são as mitologias mesopotâmicas: uma das características dos povos da Mesopotâmia é a relação prática com as suas mitologias, por isso “os seus deuses intervêm diretamente no mundo criado”<sup>55</sup>. Assim, “na sua textura, os mitos mesopotâmicos traduzem com muita frequência o estilo destinado à representação litúrgica ou festiva”<sup>56</sup>, isto é, a teatralização do ato fundador está intimamente ligada à noção de continuidade e renovação (quase uma lei natural da fertilidade e subsistência). É que, ao contrário do Egipto, a Mesopotâmia nunca foi um reino estável, “nem [mesmo] do ponto de vista institucional, onde quase cada dinastia é um regime independente das anteriores, e onde a relação técnico-civilizacional<sup>57</sup> com a natureza é uma tarefa sempre inacabada e sujeita a imprevisíveis reviravoltas. Este espírito de tarefa inevitável e esforçada, mas assumida com entusiasmo, dá a esta mitologia mesopotâmica uma humanidade e uma atualidade”<sup>58</sup>, precisando constantemente um referente identitário que lhe permita viver com essa instabilidade. Sucede do mesmo modo com a mitologia ugarítica, “parece que [...] se define mais expressamente e em essência por uma relação direta com a *atualidade* e a urgência das

50

---

54 “O mito sempre serviu para validar, de modo claro e conciso, leis enigmáticas, ritos e costumes sociais. Graves & Patai 2000: “O mito é então uma grelha que permite decifrar um sentido do mundo, da sociedade, da história, um relato que, ao enfrentar-se comum problema particular, o põe em paralelo com outros problemas”. Mardones 2005: 42.

55 Cf. Carreira 2002: 26.

56 Ramos 1997: 74.

57 Exemplo da relação entre criação e civilização é a deusa Inanna que “tem à sua conta tarefas femininas, em singular mistura de atos de criação e civilização” Carreira 2002: 25. É o próprio deus “a dirigir tarefas humanas”. Cf. Carreira 2002: 27.

58 Ramos 1997: 73.

tarefas a desempenhar e com as categorias do universo a valorizar”<sup>59</sup>. Podemos encontrar esta mesma realidade quer no Salmo 104 da Bíblia quer no Hino a Aton<sup>60</sup>. Como nos diz Ramos, neste “exprime[-se] bem a contemplação quotidiana de um mundo em feliz processo criativo. E, desta maneira, a contemplação do horizonte das origens reconduz-nos, regenerados e renascidos, ao seio do quotidiano com as suas tarefas e projetos, envolvidos no halo benfazejo dos sonhos que o animam”<sup>61</sup>.

## **FUNÇÃO PROFÉTICA-APOCALÍPTICA**

Por fim, a função *profética-apocalíptica* que é o que permite que, quando a realidade se desvia do padrão, se utilize o mito como referência de modelo profético que chama à conversão (apocalíptica). Em síntese, “o mito é, pois, não só um modelo de comportamento para o presente, mas também uma reserva de modelos de comportamento aplicáveis a diversas circunstâncias, servindo, pois, como meio de adaptação a situações que mudam”<sup>62</sup>.

Devemos, talvez, esclarecer o leitor menos familiarizado, que esta função profética-apocalíptica não corresponde às tipologias literárias (livros proféticos e/ou apocalípticos) que encontramos, por exemplo, na Bíblia. No entanto, tem com elas uma ligação, pois o mito constitui-se como estratégia de consolidação do fenómeno profético no Israel antigo. É o caso, entre muitos outros, do conhecido texto de Isaías 11<sup>63</sup>, onde cordeiro e lobo, vaca e urso, homem e serpente convivem

51

---

59 Ramos 1997: 76 (sublinhado nosso).

60 Não interessa aqui verter os textos para comparação. Mas veja-se o Salmo 104: *Bíblia de Jerusalém* 1985: 1063-1064; e para o Hino de Aton: Lopes 1989: 166-169.

61 Ramos 1997: 91.

62 Diez Velasco 1998: 18.

63 “For example, the oracle of Isa xi, which seems to refer to the immediate future (i.e., the reign of Hezekiah), is expressed in fully mythological language: the whole

em paz. Este último par, homem e serpente, remete ainda para outro mito: o da queda do homem. Diz Isaías (Is. 11, 8): “e ele [espírito de Yahweh] revela que o bebé<sup>64</sup> deleitar-se-á sobre a toca da víbora, e no ninho da víbora amarela a criança<sup>65</sup> porá a mão”<sup>66</sup>, suspendendo, assim, o castigo que lhe tinha sido infligido (à serpente, mas também ao fruto da mulher) na queda: “e inimizade entre tu e a mulher, e entre a tua semente e a semente dela e ele, ele te ferirá a cabeça e tu, tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn. 3, 15). A constante referência ao paraíso é, aliás, uma forma de sublinhar a importância, na religião judaica, de Sião (terrestre ou não).

Como nos diz Paul Ricoeur, em relação à profecia judaica, esta “opera a transgressão da narrativa: está iminente uma nova intervenção de Iavé que eclipsará a antiga. [...] Instaurando uma nova história”<sup>67</sup>. Um dos melhores exemplos desta espécie de espada de Dâmocles são os relatos dos dilúvios<sup>68</sup>. Se o relato bíblico de Noé é bem conhecido (Gn. 6), menos são os relatos anteriores que se constituem – de facto – como a origem desse novo relato mítico judaico (Dalley elenca a influência que esta mitologia parece ter tido até à narrativa do sábio islâmico Al-khidr<sup>69</sup> no Corão<sup>70</sup>).

Além da narrativa sobre o dilúvio e o seu porquê, como em todos os mitos, esta fornece várias outras explicações, como o motivo para a criação do homem: “mais do que uma forma de crónica trata-se, em

---

earth will become a cosmic mountain in the messianic area and perfect peace will be (re)established among all living beings; even the snake will lose its instinct to bite a helpless child (cf. the curse of the snake in Gen. 3)”. Jindo 2005: 413.

64 *A criança que chucha.*

65 *A criança desmamada.*

66 A tradução deste e do versículo seguinte é nossa.

67 Ricoeur 1988: 26.

68 Carreira 1994: 40-49; Dalley 2000: 9-35.

69 Dalley 2000:2.

70 Capítulo XVIII.

suma, de uma espécie de teologia que, apesar do seu estilo animado e descritivo, pretende, não referir dados de facto, antes inculcar definições, maneiras de ver, todo um sistema de ideias relativas ao universo e ao homem”<sup>71</sup>. A narrativa apresenta-se, assim, como aviso aos “crentes”<sup>72</sup>: sempre que o homem se desvia do que os deuses consideram como bem, estes castigam-nos, recomeçando a história. De certa maneira, este relato é, em si mesmo, a profecia e o apocalipse que renovam a história entre deuses e homens.

## CONCLUSÃO

Longe de exaustivo, este artigo procura definir as funções básicas que podemos encontrar na mitologia, dando-nos assim pontos de referência que, esperamos, possam ajudar a ler o mito como mais uma forma de racionalidade que expande o conhecimento do humano. O simbolismo narrativo abre-nos um campo de análise que ultrapassa o puro formalismo de uma narrativa primitiva. A utilização da mitologia, até aos dias de hoje, como fonte de sabedoria e de capacidade de nos imaginarmos, de nos construirmos como humanos, é exemplo disso.

53

## BIBLIOGRAFIA

Abush, Tzvi (2002) “Sacrifice in Mesopotamia”. In Baumgarten, Albert I. (Ed.) – *Sacrifice in Religious Experience*, Boston, Brill.

*Bíblia de Jerusalém* (1985) S. Paulo, Edições Paulinas.

---

71 Bottéro 2006: 45.

72 Usamos aqui crentes em sentido muito lato, dado que, de facto, estas mitologias constituíam-se em religiões mais ou menos funcionais das populações mesopotâmicas.

- Bottéro, Jean (2006) *No Princípio eram os Deuses*, Lisboa, Ed. 70.
- Burkert, Walter (1991) *Mito e mitologia*, Lisboa, Ed. 70.
- Buxton, Richard ed. (2001) *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, OUP.
- Campbell, Joseph (2004) *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, Princeton University Press.
- Campbell, Joseph (1960) *The Mask of God: Primitive Mythology*, London, Secker & Warburg.
- Campbell, Joseph (2001) *Thou Art That*, Novato, New World Library.
- Carreira, José Nunes (2001) “Akhenaton-Moisés-Monoteísmo”. In *Poiética do Mundo: Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Colibri.
- Carreira, José Nunes (1985) *Estudos de Cultura Pré-Clássica*, Lisboa, Presença.
- Carreira, José Nunes (1994) *Filosofia Antes dos Gregos*, Mem Martins, Publicações Europa-América.
- 54 Carreira, José Nunes (2002) *Literaturas da Mesopotâmia*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa.
- Carreira, José Nunes (1994) *Mito, Mundo e Monoteísmo*, Mem Martins, Publicações Europa-América.
- Clark, Mary E. (2002) *In search of Human Nature*, New York, Routledge,.
- Dalley, Stephanie (2020) *Myths from Mesopotamia*, Oxford, Oxford University Press.
- d’Huy, Julien (2012) “Mythes, Langues et Génétique”, *Mythologie Française*, 247.
- d’Huy, Julien (2013) “Polythemus: a Phylogenetic Reconstruction of a Prehistoric Take”, *Nouvelle Mythologie Comparée*, 1.
- Diez Velasco, Francisco (1998) *Lenguajes de la Religión*, Madrid, Trotta.
- Gonçalves, Joaquim Cerqueira (1990) *Fazer filosofia: Como e Onde?*, Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa.
- Graves, Robert e Patai, Raphael (2000) *Los Mitos Hebreos*, Madrid, Alianza.
- Guirand, Félix dir. (2006) *História das Mitologias I*, Lisboa, Ed. 70.

- Jindo, Job Y. (2005) “On Myth and History in Prophetic and Apocalyptic Eschatology”, *Vetus Testamentum*, 55, 3: 412-415.
- Joannès, Francis (2001) *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*, Paris, Éditions Robert Laffont.
- Kramer, Samuel Noah (1997) *A História Começa na Suméria*, Mem Martins, Publicações Europa-América.
- Kramer, Samuel Noah (1997) *Sumerian Mythology*, Philadelphia, University of Pennsylvania.
- Liddell, Henry George – Scott, Robert (1996) *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- Lopes, Maria Helena Trindade (1989) *O Homem Egípcio e sua Integração no Cosmos*, Lisboa, Teorema.
- Mardones, José María (2005) *O Retorno do Mito*, Coimbra, Almedina.
- Meeks, Dimitri (1999) “The Goods Among Themselves”, in Meeks, D.; Favard-Meeks Chr., *Daily Life of Egyptian Gods*, London, Pimlico: 33-52.
- Mesquita, António Pedro (2001) “Na Encruzilhada de uma Interpelação”. In. AA.VV., *Poiética do Mundo: Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Colibri.
- Murphy, R.E. (1985) *Jó e Salmos: Encontro e Confronto com Deus*, São Paulo, Edições Paulinas.
- O Livro dos Mortos* (1991) Lisboa, Assírio & Alvim.
- Pinch, Geraldine (2002) *Handbook of Egyptian Mythology*, Santa Barbara, ABC-CLIO.
- Portocarrero, Maria Luísa (2005) “Paul Ricoeur: a Linguagem Simbólica do Mito e as Metáforas da Praxis” in Leão, Delfim et alii coords, *Mito Clássico no Imaginário Ocidental*, Coimbra, Ariadne: 21-42.
- Ramos, José Augusto Martins (1997) “Mitos das Origens no Próximo Oriente Antigo”. in Coutinho, J. (1997). AA. W., *As Origens da Vida. Diálogo entre Ciência e Teologia*, col. «Semanas de Estudos Teológicos», Editora Rei dos Livros, Lisboa.
- Ricoeur, Paul (1988) “Mito: a Interpretação Filosófica”, in Festugière, André J. et alii, *Grécia e Mito*, Gradiva, Lisboa: 9-40.

Ricoeur, Paul (s.d.) *Conflito das Interpretações*, Porto, Res.

Ricoeur, Paul (1988) *Philosophie de la volonté 2: finitude et culpabilité*, Paris, Aubier.

Steiner, George (2006) *A Bíblia Hebraica: e a Divisão entre Judeus e Cristãos*, Lisboa, Relógio D'Água.

Steiner, George (2003) *Nostalgia do Absoluto*, Lisboa, Relógio D'Água.

*The Epic of Gilgamesh* (1999) London, Allen Lane.

Vincent, Jean-Didier (1999) *A Vida é uma Fábula*, Lisboa, Temas e Debates.