

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA**  
**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**FORA DO JARDIM!**  
**UMA LEITURA PSICANALÍTICA**  
**DE GÊNESIS 3**

**ELIAS MAYER VERGARA**

**Goiânia**  
**2005**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA**  
**MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**FORA DO JARDIM!**  
**UMA LEITURA PSICANALÍTICA**  
**DE GÊNESIS 3**

**Elias Mayer Vergara**

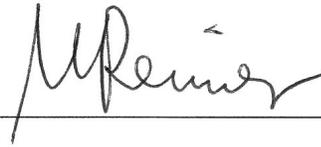
**Orientador: Prof. Dr. Haroldo Reimer**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

**Goiânia**  
**2005**

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM  
28 DE FEVEREIRO DE 2005  
E APROVADA COM A NOTA 10,0 (DEZ INTEIROS)  
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Haroldo Reimer / UCG (Presidente)



2) Dra. Heloísa Selma Fernandes Capel / UCG (Membro)



3) Dr. Carlos Eduardo Brandão Calvani / UNIFIL (Membro)



A todos os bons professores  
que sabendo ensinar  
nunca deram tudo,  
que sabendo aprender  
sempre levaram algo consigo.

Dedico estas idéias à Margarida e Cleny,  
útero de onde nasci;  
à Rose, útero que gerou meus filhos.  
A Eliseu, Leonardo, Gustavo e Lívia  
e a todos os filhos  
que inquietos buscam  
viver a liberdade plenamente.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	10
<b>ABSTRACT</b> .....	11
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1 A NARRATIVA DE GÊNESIS 3 NA PLURALIDADE DE INTERPRETAÇÕES</b> .....	17
1.1. A NARRATIVA DE GÊNESIS 3 .....	18
1.2. PROPOSTA DE DATAÇÃO DA NARRATIVA DE GÊNESIS 3.....	20
1.2.1. O que dizem as diferentes versões bíblicas.....	20
1.2.2. A teoria das fontes: possibilidades e limites.....	21
1.3. SENTIDOS ATRIBUÍDOS À NARRATIVA DE GÊNESIS 3.....	24
1.3.1. A narrativa de Gênesis 3 na perspectiva do leitor bíblico.....	24
1.3.1.1. Interpretações sugeridas pelos títulos da narrativa de Gênesis 3.....	25
1.3.1.2. Sugestões das notas de rodapé da narrativa de Gênesis 3.....	28
1.3.2. O pecado e a queda: “verdades” construídas pela teologia sistemática.....	38
1.3.3. O que se diz na exegese contemporânea sobre a narrativa de Gênesis 3.....	41
1.4. O GÊNERO LITERÁRIO DA NARRATIVA DE GÊNESIS 3 .....	52
1.4.1. O que dizem as diferentes traduções bíblicas.....	54

1.4.2.	O que dizem outros exegetas contemporâneos.....	54
1.5.	RESUMO E PERSPECTIVAS .....	56
<b>2</b>	<b>MITOLOGIA: O SONHAR COLETIVO DOS POVOS.....</b>	<b>58</b>
2.1.	O MITO NO PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSA....	59
2.1.1.	A experiência religiosa.....	60
2.1.2.	Mitos, símbolos e ritos.....	61
2.1.3.	A religião.....	62
2.1.4.	O sacerdote e a igreja.....	63
2.1.5.	O profeta e a seita.....	65
2.1.6.	A religião na relação com a ordem estabelecida.....	67
2.2.	DEFINIÇÕES DE MITO.....	69
2.2.1.	O mito segundo Croatto.....	69
2.2.2.	O mito segundo Eliade.....	73
2.2.3.	O mito segundo O’dea.....	76
2.2.4.	O mito segundo Malinowski.....	76
2.2.5.	O mito segundo Lévi-Strauss.....	78
2.2.6.	O mito segundo Jung.....	80
2.2.7.	Retomada.....	82
2.3.	A POLISSEMIA DO MITO COMO INSTRUMENTO EDUCATIVO.....	84
2.4.	OS MITOS E OS ARQUÉTIPOS HUMANOS.....	86
2.4.1.	Inconsciente coletivo e os arquétipos humanos.....	87
2.4.2.	Os símbolos e os arquétipos humanos.....	89
2.5.	AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, OS MITOS E OS ARQUÉTIPOS HUMANOS.....	91
2.6.	O PROFETA, O MESSIAS E A JORNADA DO HERÓI MÍTICO.....	96
2.6.1.	Aproximações entre messias, o profeta e o herói mítico.....	96
2.6.2.	A jornada do herói, o processo criativo e a “Bela Adormecida”.....	97
2.7.	RESUMO E PERSPECTIVAS.....	102
<b>3</b>	<b>UMA LEITURA PSICANALÍTICA DA NARRATIVA MITOLÓGICA DE GÊNESIS 3.....</b>	<b>104</b>
3.1.	CONCEITOS PSICANALÍTICOS FUNDAMENTAIS PARA O EXERCÍCIO DA INTERPRETAÇÃO.....	107

3.1.1.	O sonho.....	108
3.1.2.	O conteúdo manifesto do sonho.....	109
3.1.3.	O conteúdo latente do sonho.....	109
3.1.4.	A identificação.....	110
3.1.5.	A projeção.....	110
3.1.6.	A pulsão sexual, a libido e o Eros.....	111
3.1.7.	O falo.....	112
3.1.8.	A associação livre.....	113
3.1.9.	O arquétipo <i>anima</i> e <i>animus</i> .....	114
3.1.10.	O arquétipo da <i>grande mãe</i> .....	116
3.1.11.	O arquétipo do <i>pai</i> .....	117
3.1.12.	O arquétipo da <i>sombra</i> .....	117
3.1.13.	Os arquétipos e as relações com as divindades (outros arquétipos)....	118
3.2.	OS SÍMBOLOS DA NARRATIVA DE GÊNESIS 3 E SEUS POSSÍVEIS SIGNIFICADOS.....	119
3.2.1.	O jardim.....	121
3.2.2.	A nudez.....	121
3.2.3.	A serpente.....	121
3.2.4.	A árvore.....	122
3.2.5.	A terra.....	122
3.2.6.	A porta.....	123
3.2.7.	Adão.....	123
3.2.8.	Eva.....	124
3.2.9.	Os querubins.....	124
3.2.10.	Deus.....	125
3.2.11.	O sexo.....	125
3.3.	A NARRATIVA MITOLÓGICA DE GÊNESIS 3 NA PICTOGRAFIA.....	126
3.3.1.	Divindades árvore e serpente. A anima e o animus e a completude humana.....	129
3.3.2.	A criança divina, o desejo da mulher e o medo do homem.....	130
3.3.3.	Um só Jardim, um só útero, uma só Igreja, um só Estado, um só Deus.....	131
3.3.4.	A serpente, a árvore: o falo de Deus.....	132
3.3.5.	O portal, a sombra e a lei.....	133

3.3.6.	A ambigüidade da divindade entre o bem e o mal. A individuação do humano.....	134
3.3.7.	Celebração da liberdade do plural: a nudez sem castigo, a dança dos Deuses.....	135
3.4.	A JORNADA DO HERÓI E O ÚTERO MATERNO NA NARRATIVA MITOLÓGICA DE GÊNESIS 3.....	137
3.4.1.	Primeiro passo: a inocência.....	140
3.4.2.	Segundo passo: o chamado à aventura.....	141
3.4.3.	Terceiro passo: a iniciação.....	142
3.4.4.	Quarto passo: os aliados.....	144
3.4.5.	Quinto passo: o rompimento.....	146
3.4.6.	Sexto passo: a celebração.....	148
3.5.	PORTAS ABERTAS PELA POLISSEMIA DA NARRATIVA DE GÊNESIS 3.....	151
3.5.1.	O sexo como divinização do humano e humanização do divino.....	151
3.5.2.	A relação conflitiva entre igreja/sacerdote e seita/profeta.....	154
3.5.3.	O pluralismo religioso – uma utopia da liberdade.....	158
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	162
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	176

## RESUMO

VERGARA, Elias Mayer. *Fora do jardim! Uma leitura psicanalítica de Gênesis 3*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2005.

Gênesis 3 será tomado, aqui, como um mito hebraico que servirá para uma análise de caso, onde se busca comprovar que a psicanálise tem um olhar diferenciado para entender a polissemia existente nos mitos. Os mitos, segundo o que é aceito pela antropologia e psicologia, carregam consigo os arquétipos humanos, que, configurados por uma linguagem simbólica, abrem a sua polissemia. No mito de Gênesis 3, *pecado e queda* são significados resultantes de uma hermenêutica monossêmica, que tem legitimado dogmaticamente a existência do sacerdote e da Igreja que o sustenta. O elemento simbólico “serpente”, representativo de uma divindade, compete com a divindade lahweh, através de um projeto transgressor, que, vitorioso, liberta os seres humanos para além do jardim. É fora desta lógica que ocorre a primeira relação sexual entre Adão e Eva, que assim degustam o prazer de se completarem, tornando-se assim também Deuses criadores. A transgressão, novo foco de sentido encontrado pela leitura polissêmica, pode fornecer a energia arquetípica necessária para a vocação profética, e para despertar o ser heróico que habita em todos os humanos. É no intervalo entre os grandes poderes que o ser humano exercita a liberdade e diviniza o seu ser.

Palavras-Chave: Adão, arquétipo, Eva, Gênesis 3, jornada do herói, mito, profecia, polissemia, serpente, sexualidade, transgressão.

## ABSTRACT

VERGARA, Elias Mayer. *Outside the garden! A psychoanalytical reading of Genesis 3*: Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2005.

Genesis 3 will be approached here as a Hebrew myth and will serve as a case study in which we seek to show that psychoanalysis offers a different view in the understanding of the polysemy that exists in myths. According to anthropology and psychology, myths carry the human archetypes. These are couched in symbolic language and open up the polysemy of the myths. In the myth of Genesis 3, *sin* and *the fall* are significant results from a monosemic hermeneutic that has dogmatically legitimated the existence of the priest and of the church. The symbolic element of “the serpent” representative of a divinity competes with the divinity Yahweh through a transgressive project which is victorious and liberates the human beings to go beyond the garden. It is outside of this logic that the first sexual relationship between Adam and Eve occurs. In this way they have the pleasure of completing each other and becoming creative Gods. In a new focus derived from a polissemic reading, Eve’s transgression can supply the archetypal energy necessary for a prophetic vocation awakening the heroic self that exists in all mankind. It is in the interval between great powers that the human being exercises freedom and makes himself divine.

Key-words: Adam, archetype, Eve, Genesis 3, the hero’s journey, myth, prophecy, polysemy, serpent, sexuality, transgression.

## INTRODUÇÃO

Quando tomamos a Bíblia, como a temos em nossos dias, ou seja, como um livro canônico, ordenado em capítulos e versículos, antigo e novo testamentos, temos a tendência de lê-la como se ela inteira correspondesse a apenas um estilo literário. No entanto, a Bíblia possui dezenas de gêneros literários, que se misturam dentro de seu conjunto e, por vezes, dentro de um mesmo livro. Não é possível, por exemplo, ler da mesma forma o gênero das genealogias e o gênero poético dos salmos! Assim, conhecer profundamente cada um desses gêneros literários é de fundamental importância para que se possa melhor entender o propósito e a possibilidade hermenêutica de cada gênero. O mito é um destes gêneros literários, muito pouco explorado hermeneuticamente em seu potencial antropológico e psicanalítico. Para muitos, o mito é ainda sinônimo de mentira, e assim sendo, se torna impossível admitir que a Bíblia contenha este gênero literário, pois, em uma argumentação circular, a Bíblia não mente.

O texto de Gênesis 3 foi escolhido como objeto de estudo nessa dissertação. Busca-se a comprovação das categorias polissêmicas do mito, já que esse texto, ao

longo da história da tradição cristã, foi amarrado a poucos significados. A Igreja, como categoria sociológica, apoiou-se demasiadamente neste mito para justificar sua existência institucional. O cristianismo, principalmente no período medieval, encontrou nesse mito de Gênesis 3 os instrumentos necessários para legitimar toda a estrutura sacerdotal, que se tornava mais e mais expressiva dentre outras categorias sociais da Igreja Estatal. O pecado e a queda foram, sem dúvida, os temas mais presentes nas interpretações predominantes. Segundo essas interpretações, há uma natureza decaída nos seres humanos. Essa narrativa foi então utilizada para legitimar a necessidade da igreja cristã de redimir a culpa que toda a humanidade carregaria desde os tempos de “Adão” e “Eva” e de propor a todos um novo jardim, a salvação escatológica.

Após a comprovação de que Gênesis 3 pertence à categoria do gênero literário do mito, o grande desafio será comprovar a sua estrutura polissêmica. Para isso a pesquisa pretende utilizar da psicanálise como chave de leitura da polissemia desse mito. Não há psicanálise sem símbolos. A psicanálise é a ciência do inconsciente humano. E o inconsciente só pode ser acessado através da linguagem simbólica. Conforme será demonstrado por diversos autores, os mitos possuem uma estrutura profundamente simbólica. Esta é a sua principal característica. E essa construção simbólica revela os mais diferentes arquétipos humanos. O nascimento desses arquétipos não podem ser determinados nem no tempo, nem no espaço. A construção arquetípica é a memória inconsciente de tudo aquilo que o consenso humano construiu ao longo de seu processo civilizatório. Na psicanálise, diz-se que um sonho sonhado por um indivíduo é uma realidade que aquele indivíduo revela de seu inconsciente. O sonho revela, então, esta segunda natureza do indivíduo. O mito é o sonho dos povos, da humanidade. O mito, uma vez construído, revela a

realidade do inconsciente coletivo da humanidade. Por esta razão, os mitos não morrem; são verdadeiros, pois eles se atualizam à medida que continuam a revelar os arquétipos humanos, que ainda subsistem como arquétipos em tempos e lugares bem diferentes daqueles onde os mitos nasceram.

Gênesis 3, que nasceu como um sonho coletivo do povo de Israel possui vários arquétipos humanos, que o transforma em um sonho coletivo de todos os povos. Antes de compor o texto bíblico, esse mito deve ter sido mantido entre o povo hebreu por vários anos através da tradição oral. Esta experiência religiosa foi tão significativa que acabou sendo registrada como texto.

O sonho é uma das poucas coisas que ninguém pode controlar. A Igreja sempre quis controlar esse sonho de Gênesis 3. Negando sempre a construção mitológica dessa narrativa, amarrou o seu significado e domesticou milhares de pessoas com uma hermenêutica historicista e monossêmica que controlou o livre exercício da sexualidade humana e demonizou os que se insurgiram contra esta atitude.

É um dos propósitos da pesquisa questionar a interpretação predominante da natureza pecadora dos seres humanos. Pretende-se demonstrar o quanto Gênesis 3 esteve prisioneiro de um único significado e que por isso deu aos sacerdotes e à Igreja a possibilidade de se legitimarem. Se o pecado não existisse como dogma, não existiria a Igreja e muito menos os sacerdotes que são seus funcionários. Ao resgatar o arquétipo da transgressão humana contido no centro deste texto, abrimos uma grande porta de legitimação da força positiva desse mito, constitutiva da vida dos profetas, dos messias, dos heróis, dos santos e de todos aqueles que corajosa e criativamente constroem o novo.

A polissemia de Gênesis 3 nos fará ver a serpente como símbolo de outra divindade que compete com a divindade lahweh. Na mão do redator final desta narrativa, o javismo e o patriarcalismo tentam se firmar como sistema religioso e político majoritários. Porém, a serpente consegue encarnar-se no coração dos seres humanos, pondo dentro de seu espírito o desejo de romper com o monopólio de lahweh. O projeto de transgressão da serpente é vitorioso. Ao escutarem a voz da serpente e comerem do fruto da árvore do bem e do mal, os seres humanos entram na lógica do politeísmo. lahweh desobedecido, age da mesma forma como todos os donos de monopólios quando ameaçados: expulsa os que conspiram, os que transgridem, os que desobedecem. Abrindo o mito de Gênesis 3 para a sua polissemia, abre-se a possibilidade da verificação do sincretismo e do jogo politeísta contido na narrativa.

A polissemia do mito de Gênesis 3 nos ajuda a perceber também que a nudez é um outro elemento central no texto. A sexualidade humana, a pulsão sexual, está latente arquetipicamente no mito. Ao transgredirem, o desejo sexual se torna tão forte que é necessário cobrir os órgãos sexuais. Era impossível fazer sexo dentro do jardim, dentro da lógica de lahweh. É fora do jardim que ocorre a primeira relação sexual. A lógica do jardim é castradora da sexualidade humana. Fora do jardim a sexualidade é festejada. A sexualidade é a primeira atitude de Adão e Eva ao se libertam do jardim. Exercitam pela primeira vez a sua capacidade divina de criadores. Agora Adão e Eva de fato incorporaram um dos mais importantes atributos divinos: também são criadores de novas criaturas; são Deuses!

No primeiro capítulo da dissertação, se pretende elaborar um levantamento a respeito de como o texto de Gênesis 3 tem sido apresentado ao leitor, nas diferentes

versões bíblicas, nos diferentes manuais dogmáticos e nas diferentes hermenêuticas contemporâneas, tomando alguns autores como referência.

No segundo capítulo, a dissertação se encaminhará na busca de um aprofundamento do conceito de mito e suas funções. Primeiro se verá o mito dentro do fenômeno religioso, destacando-se aí a sua importância. Logo será feita uma abordagem entre diversos pensadores sobre o conceito de mito. Posteriormente se abordará a relação de mito, arquétipo e inconsciente coletivo, introduzindo assim o referencial teórico com o qual se pretende elaborar a leitura psicanalítica do texto de Gênesis 3. Por fim se pretende demonstrar a grande semelhança das estruturas mitológicas que constroem o herói, o profeta e o messias.

No terceiro capítulo, será trabalhada a leitura psicanalítica da narrativa mitológica de Gênesis 3, aprofundando o referencial teórico psicanalítico, buscando na simbologia, na pictografia e nos arquétipos, elementos hermenêuticos para a abertura polissêmica dessa narrativa.

Concluindo, apresentamos algumas possibilidades de sentido para onde a narrativa de Gênesis 3 pode apontar, ajudando o leitor a perceber que é fora da lógica do jardim, que a liberdade humana se torna possível.

## **1 A NARRATIVA DE GÊNESIS 3 NA PLURALIDADE DE INTERPRETAÇÕES**

Este primeiro capítulo visa realizar um levantamento daquilo que se tem dito a respeito da narrativa de Gênesis 3. Será apresentada, inicialmente, a própria narrativa na versão da Bíblia de Jerusalém e, posteriormente, será apresentada a dificuldade de consenso de alguns autores na tentativa de datar esta narrativa. Em um terceiro momento serão apresentadas as principais tendências de interpretação existentes na literatura a respeito da narrativa de Gênesis 3. Esta última etapa será construída com três olhares distintos: de quem lê o texto bíblico, daqueles que constroem as teologias dogmáticas e, por último, o olhar daqueles que constroem as mais diferentes exegeses bíblicas.

### 1.1. A NARRATIVA DE GÊNESIS 3

Em primeiro lugar, se apresenta ao leitor o texto que será adotado como análise de caso, para construção da pesquisa bibliográfica da presente dissertação. As diferentes versões bíblicas, tanto no universo protestante quanto no universo católico romano, atribuem a esta narrativa vários títulos. Por esta razão não vamos adotar nenhum deles, e sempre que o texto for referido, será adotada a expressão “a narrativa de Gênesis 3”. Para efeito de delimitação do texto pesquisado, será incluído também o verso de Gn 2,25 e o verso de Gn 4,1a. Assim, a narrativa de Gênesis 3 estará acrescida de mais dois versos que na divisão convencional não são atribuídos ao capítulo 3. Esses dois versos fazem uma abertura e um encerramento perfeitos da perícopé de Gênesis 3. Veremos no desenvolvimento da pesquisa quais as razões que sustentam esta delimitação.

A leitura cuidadosa desta narrativa ajudará muito o leitor a entrar no debate que é proposto ao longo desta pesquisa. Em vários momentos desse trabalho, a narrativa de Gênesis 3 será mencionada e por esta razão é transcrita aqui literalmente. A versão adotada é a da Bíblia de Jerusalém. É fundamental que não seja esquecido que provisoriamente se denomina este texto de “a narrativa de Gênesis 3”.

25 Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam.

1 A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do Jardim?”

2 A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim.

3 Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte.”

4 A serpente disse então à mulher: “Não, não morreréis!

5 Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, nossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.”

6 A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe o fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu.

7 Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram.

8 Eles ouviram o passo de lahweh Deus que passeava no jardim à brisa do dia e o homem e sua mulher se esconderam da presença de lahweh Deus, entre as árvores do jardim.

9 lahweh Deus chamou o homem: “Onde estás?”, disse ele.

10 “Ouvi teu passo no jardim,” respondeu o homem; tive medo porque estou nu, e me escondi.”

11 Ele retomou: “E quem te fez saber que estavas nu? Comeste, então, da árvore que te proibi de comer!”

12 O homem respondeu: “A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!”

13 lahweh Deus disse à mulher: “Que Fizeste?” E a mulher respondeu: “A serpente me seduziu e eu comi.”

14 Então lahweh Deus disse à serpente: “Porque fizeste isso és maldita entre os animais domésticos e todas as feras selvagens. Caminharás sobre teu ventre e comerás poeira todos os dias de tua vida.

15 Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar.”

16 À mulher ele disse: “multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará.”

17 Ao homem, ele disse: “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimento dele te nutrirás todos os dias de tua vida.

18 Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos.

19 Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás.”

20 O homem chamou sua mulher “Eva”, por ser a mãe de todos os viventes.

21 lahweh Deus fez para o homem e sua mulher túnicas de pele, e os vestiu.

22 Depois disse lahweh Deus: “Se o homem já é como nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também a árvore da vida, e coma e viva para sempre!”

23 E lahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado.

24 Ele baniu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida.

1 O homem conheceu Eva, sua mulher; ela concebeu e deu a luz a Caim. (Gn 2,25-4,1 a).

Essa narrativa nos acompanhará até o final da pesquisa. Por essa razão, é importante que o leitor assimile os seus detalhes. É importante, portanto, que nos apropriemos do texto.

## 1.2. PROPOSTA DE DATAÇÃO DA NARRATIVA DE GÊNESIS 3

Boa parte dos autores que interpretam a narrativa de Gênesis 3 dão uma forte importância para a datação da perícopé a ser analisada. Essa importância deve-se ao fato de que, na maioria dos casos, a hermenêutica é historicista. Aqui se fará a verificação de que esse esforço pela datação acaba sempre colocando os interpretes em caminhos diferentes, posto que cada qual procura encontrar uma datação diferenciada para o texto que está analisando.

### 1.2.1. O que dizem as diferentes versões bíblicas

Entre as 26 versões bíblicas que se usou como fonte de pesquisa, nenhuma aborda a questão da datação dessa perícopé de Gênesis 3. Algumas informações indiretas da datação são colocadas quando as notas de rodapé, das mais diferentes versões tentam identificar alguns símbolos com culturas vizinhas de Israel.

### 1.2.2. A teoria das fontes: possibilidades e limites

A teoria das fontes foi amplamente difundida durante várias décadas. Hoje ela sofre uma profunda crítica, apesar de alguns biblistas nela ainda se sustentarem. Mário Cimoso, biblista católico romano, em seu livro *Gênesis 1-11 – a humanidade na sua origem*, faz a seguinte afirmação a respeito desta teoria relacionada ao texto que está sendo pesquisando:

“A crítica literária reconhece em Gn 1-11 a presença de duas tradições: a Javista (J), pelo século X a.C., e a sacerdotal (S), regida pelos sacerdotes durante o exílio em Babilônia (578-538 a.C). As duas tradições foram conjugadas pelo último redator (século V a.C.). Pertencem a tradição Javista o relato da criação do homem e da mulher, do paraíso terrestre, do pecado, do castigo (Gn 2, 4b-3,25), do assassinato de Abel (Gn 4, 1-16), do castigo do dilúvio ( Gn 7-9), da corrupção da humanidade inteira (Gn 6, 1-8), da construção da torre de Babel ( Gn 11, 1-9)” (Cimoso, 1987, p. 10) .

Milton Schwantes, um biblista luterano, ao escrever seu livro *Projetos de Esperança – meditações sobre Gênesis 1-11*, vai confirmar e duvidar ao mesmo tempo de Cimoso dizendo que:

”[...] à medida que se atribui Gênesis 2-3 ao javismo e caso se admitir sua existência, poder-se-ia datar esta passagem no 10<sup>o</sup> século. De certo modo, as inovações religioso-idólatras introduzidas por Salomão (1Rs 11) até poderiam justificar esta datação do texto no início do reinado, no 10<sup>o</sup> século” (Schwantes, 1989, p. 77).

Mas Schwantes põe em dúvida esta datação com o seguinte argumento:

“pressuponho que nossa unidade esteja na disputa contra a idolatria, cujo símbolo seria a serpente, sua origem não parece estar no 10<sup>o</sup> século. O acirramento do debate contra os **falsos deuses** parece ter-se dado sob Elias (1Rs 18) e em especial sob Oséias e Isaías. Podemos dizer que no final do 8o. século esta polêmica alcançou certo fecho, quando Neustã foi afastada do templo de Jerusalém. Aí a posição anti-

serpente e antiidolatria chegou a consolidar sua posição no público em geral” (Schwantes, 1989, p. 77, grifo meu).

Schwantes contesta, então, a hipótese da datação do século 10<sup>o</sup> a.c., tendo uma forte inclinação pela segunda hipótese, isto é, de que o texto seja do século 8<sup>o</sup> a.C.

“Na soma das observações, se poderia dizer: por um lado, não há indícios fortes de que estejamos na era salomônica, no 10<sup>o</sup> século. Por outro lado, não vejo argumentos para situar nossos capítulos no exílio ou no período que lhe antecede. Verifico que podem ser apontados algumas considerações que vão na direção do 8<sup>o</sup> século. Mas isso não passa de uma possibilidade” (Schwantes, 1989, p.77).

Severino Croatto, exegeta e biblista católico romano argentino, em seu *texto Crear Y amar em libertad – Estudio de Génesis 2: 4-3:24*, faz uma longa discussão sobre o período que se poderia alocar a narrativa de Gênesis 3, ele diz que

“Seja qual for o horizonte socio-histórico do Javista que gerou o texto base de Gn 2-3, sua teologia foi submetida e reinterpretada pelo autor de Gn 1-11 e por conseguinte de todo Gênesis. Este teve seus motivos para compor a narração que lemos. É um teólogo digno de atenção, por sua habilidade em reelaborar – pela estruturação de sua obra – tradições anteriores e às vezes muito diferentes. O Gênesis não é a soma de tradições históricas, como se fosse uma enciclopédia teológica, mas é sim uma obra original pela sua forma atual e pela releitura das teologias do passado feita a partir de um novo contexto social, político e religioso de Israel. Estamos já no exílio babilônico (século VI), ou na primeira etapa da restauração pos-exílica” (Croatto, 1986, p. 180, trad. nossa).

Para Croatto, a grande questão relacionada ao tempo é que a narrativa de Gênesis 3 é uma proposta teológica de releitura da história. Reconhece que o texto pode ser Javista, mas não o localiza no período salomônico (século X). O redator de Gênesis 3, estaria no século VI, fazendo uma releitura do passado.

Para Harodo Reimer, outro biblista luterano que recentemente apresentou uma comunicação científica, no 1º Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica, intitulada “A serpente e o monoteísmo” indica outras possibilidades de datação de nossa narrativa:

“Fica a percepção de que com o descrédito do argumento tradicional da teoria das fontes, abre-se o caminho para a busca de novas alocações do texto. A minha intuição vai no sentido de propor uma datação, senão de todo o texto de Gn 3, mas sobretudo do elemento da serpente como simbólica do mal. [...] A narrativa da serpente, ligada com tantas problemáticas dogmáticas, opera com um esquema dual. A opção é entre Yahveh e a serpente. Os produtores da narrativa querem levar os ouvintes ou leitores a optar por Yahveh contra a serpente. A partir da análise da história da religião de Israel, ganha-se informações de que um dualismo incipiente passa a ser incorporado na religião judaica a partir do período persa, com influências do zoroastrismo. Penso ser este o caso aqui. [...] O aproveitamento da serpente como simbólica do mal pode ser uma influência do zoroastrismo persa do período, no qual a serpente é entendido como um elemento telúrico, ligado à terra, e como tal, tão abaixo dos astros celestiais, remete para dimensões obscuras da existência” (Reimer, 2004, p. 5).

Reimer ao deslocar apenas um dos personagens desta narrativa, com o firme propósito de aproximar uma datação que corresponda melhor as características duais existentes na relação entre a serpente e Yahveh, abre a possibilidade de entendermos esta narrativa, do ponto de vista da sua datação, como uma colcha de retalhos, onde partes diferentes parecem provir de períodos diferentes da história. Esta possibilidade que se intui a partir do recorte feito por Reimer nos ajuda a entender a posição de Croatto quando diz que esta narrativa de Gênesis 3 é uma releitura teológica de tempos passados.

A questão que fica sem resposta é: Será mesmo a datação tão fundamental para que se possa entender os sentidos da narrativa de Gênesis 3? A hipótese que velanto nega essa necessidade! Pois do contrário, teríamos que desprezar todo o

resultado da exegese que migrou tão rapidamente da teoria das fontes para a leitura histórico crítica que aponta para diferentes possibilidades de datação. Uma coisa, porém, podemos afirmar com certa segurança: na medida que a maior preocupação do exegeta é a de datar o texto, ele cairá na armadilha de tornar este texto monossêmico, ou seja, estará amarrando o texto a apenas um contexto histórico e conseqüentemente a poucas possibilidades de significado. Esta, porém, é uma questão que vamos discutir melhor no segundo e terceiro capítulos.

### 1.3. SENTIDOS ATRIBUÍDOS À NARRATIVA DE GÊNESIS 3

Aqui se fará uma análise demonstrativa dos sentidos atribuídos a narrativa de Gênesis 3, olhando o texto em três dimensões: a do leitor bíblico, a da teologia sistemática e a dos biblistas.

#### 1.3.1. A narrativa de Gênesis 3 na perspectiva do leitor bíblico

A grande maioria das versões bíblicas que existem hoje no mercado brasileiro e latino-americano, apresentam notas de rodapé, bem como dão títulos às perícopes bíblicas. Nem os títulos e muito menos as notas de rodapé fazem parte do texto original do grego ou do hebraico. Estes “acréscimos” ao texto são construídos na intenção de que o leitor comum, que não dispõe de comentários bíblicos, possa com as notas de rodapé e com os títulos, entender melhor o texto. Ocorre, no entanto, que ao serem incorporados estes acréscimos, o leitor vai pouco a pouco dando aos acréscimos valor igual ao que dá ao próprio conteúdo bíblico. Ou seja, as notas de

rodapé e os títulos das perícopes passam a direcionar de forma decisiva a interpretação dos textos.

#### 1.3.1.1. Interpretações sugeridas pelos títulos da narrativa de Gênesis 3

Foram analisadas 26 versões bíblicas, 13 editadas pela tradição cristã católica romana e 13 editadas pela tradição protestante, na tentativa de demonstrar como as mesmas tratam a narrativa de Gênesis 3 quanto ao conteúdo dos títulos atribuídos a esta perícope.

a) O título *a Queda do Homem* ocorre em 11 versões:

- A Bíblia de Jerusalém, Edição Paulinas (Católica).
- Bíblia Sagrada, Editora Santuário (Católica).
- Bíblia Sagrada, Edição Missionária, SBB (Protestante).
- Bíblia das Promessas – JUERP & Danprewan (Protestante).
- A Bíblia Vida Nova, Vida Nova & SBB (Protestante).
- A Bíblia de Estudos Vida, Editora Vida (Protestante).
- A Bíblia de Referências Thompson, Editora Vida (Protestante).
- La Santa Biblia, Publicaciones Españolas (Protestante).
- Bíblia de Estudos Almeida, SBB (Protestante).
- Bíblia Sagrada Internacional, Editora Vida (Protestante).
- A Bíblia de Estudos das Profecias, Editora Atos & SBB (Protestante).

b) O título *O pecado* ocorre em 4 versões:

- A Bíblia do Pão, Vozes & Santuário (Católica).

- Bíblia Sagrada, Vozes (Católica).
- La Bíblia, Edições Paulinas & Verbo divino (Católica).
- Bíblia Sagrada, Editora Alfabeto (Católica).

c) O título *A tentação e a Queda* ocorre em 3 versões:

- Sagrada Bíblia, Biblioteca de autores Cristianos (Católica).
- A Bíblia Explicada, CPAD (Protestante).
- A Bíblia Sagrada, Imprensa Batista (Protestante).

d) O título *Fora do Jardim* ocorre em uma versão:

- A Bíblia, Tradução Ecumênica, Edições Paulinas & Loyola (Ecumênica).

e) O título *Origem do Mal* ocorre em uma versão:

- Bíblia Pastoral, Paulus (Católica).

f) O título *Culpa Original* ocorre em uma versão:

- Bíblia Ave Maria, Editora Ave Maria (Católica).

g) O título *A Tentação de Adão e Eva* ocorre em uma versão:

- Bíblia Sagrada, Edições Paulinas (Católica).T

h) O Título *A Tentação de Eva* ocorre em uma versão:

- La Santa Bíblia, Sociedades Bíblicas em América Latina (Protestante).

i) Nenhum título ocorre em 3 versões:

- Bíblia do Peregrino, Paulus (Católica).
- Bíblia Mensagem de Deus, Loyola (Católica).
- Bíblia Sagrada, Novo Mundo (Protestante).

Para o leitor do texto bíblico seria fundamental que não houvesse nenhum título nas perícopes bíblicas. Mas de um montante de 26 versões bíblicas analisadas, apenas 3 possuem esta conduta. Outras 23 versões aderem a idéia da titulação. O título é sempre um reducionismo; ele direciona o leitor e interpreta previamente o texto.

Os títulos: “pecado”, “origem do mal”, “culpa original”, “a tentação de Adão e Eva” ocorrem em sete versões analisadas, todas católicas romanas.

Os títulos “a queda do homem”, “a tentação e a queda”, ocorrem em quatorze versões analisadas, das quais onze são protestantes e apenas três vezes o título ocorre em versões católico romanas.

Os títulos acima constatados levantam uma inquietação: Teria a narrativa de Gênesis 3 sido utilizada para legitimar duas grandes verdades dogmáticas: O sacramento da penitência e a doutrina da salvação? Pode-se dizer que as versões católicas predominantemente titulam esta perícopa com o tema do pecado, pois lhes interessa abstrair daí o dogma sacramental da penitência. No caso das versões protestantes, onde a maior incidência de títulos é “a queda do homem”, assim o fazem na intenção de legitimar a construção teológica da doutrina da salvação, tão fundamental para a tradição protestante.

É difícil sustentar a idéia de que os títulos das perícopes bíblicas sejam apenas uma ajuda metodológica isenta. Os títulos tem por trás de si uma

preocupação em interpretar previamente o texto. No caso da pesquisa em curso, os títulos adotados interpretam a narrativa de Gênesis 3, em uma perspectiva negativa. Os temas falam de “pecado”, “culpa”, “tentação”, “queda do homem” e “mal”. Há apenas um direcionamento temático discordante que é o trazido pela versão da Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB), que dá o seguinte título a esta perícopa: “fora do jardim”. Este título é um tema aberto, ambíguo, aponta não para o enredo que está dentro do jardim onde todo o drama negativo é tematizado. Ao apontar para “fora do jardim”, o título da narrativa de Gênesis 3 sugere que o foco está naquilo que acontece fora e não naquilo que ocorre dentro do jardim. Mas mesmo com este outro enfoque bastante discordante da grande maioria, ele continua dando um direcionamento de interpretação.

Constada esta tendência de direcionamento interpretativo através dos títulos, se pode entender a forte predominância de significados negativos existentes no senso comum, atribuídos à narrativa de Gênesis 3.

#### 1.3.1.2. Sugestões das notas de rodapé da narrativa de Gênesis 3

Não se poderá explorar exaustivamente as notas de rodapé das 26 edições bíblicas com as quais se trabalha nessa pesquisa. Pretende-se apenas demonstrar como nas notas de rodapé, assim como nos títulos das perícopas, existe já uma interpretação, uma leitura previa ao texto. Isso ocorre de forma explícita em nossa narrativa de Gênesis 3. Será feito um recorte que parece ser bastante demonstrativo, verificando como três versões bíblicas bastante populares tratam de alguns temas presentes na narrativa de Gênesis 3:

- A versão católica: BV - A Bíblia Sagrada (Editora Vozes).
- A versão protestante: BEA - Bíblia de Estudos Almeida (Sociedade Bíblica do Brasil).
- A versão Ecumênica: TEB – A Bíblia, tradução ecumênica (Paulinas e Loyola).

O recorte escolhido para esta averiguação elege os seguintes temas: A nudez do homem e da mulher, a serpente e os querubins.

#### a) A nudez

Este tema parece ser um dos temas centrais na narrativa de Gênesis 3. Veremos como ele é tratado nas notas de rodapé. Na narrativa que se está pesquisando, o tema surge primeiramente em Gn. 2, 25. “Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam.” A Bíblia de Estudo Almeida diz na nota de rodapé: “A nudez é aqui expressão de uma vida singela sem sentimento de culpa e em perfeita harmonia consigo e com o próximo. Depois, como consequência do pecado, veio a ser motivo de vergonha” (BEA, 1999, p. 21).

A Bíblia Vozes afirma o seguinte:

“[...] o verso serve de transição para o relato da queda (3,7). Descreve a situação do homem antes da queda, caracterizada pela ausência de vergonha, símbolo do relacionamento equilibrado e da mútua confiança. A harmonia original do homem contrasta com a desordem posterior a desobediência” (BV, 1982, p. 30).

A Tradução Ecumênica da Bíblia diz o seguinte:

“[...] sem excluírem toda idéia de pudor, as palavras nudez e vergonha exprimem na Bíblia sobretudo a fraqueza, a falta de proteção, a derrota (cf. Am 2.16; Mq 1,8; Sl

6,11...). O homem e a mulher aceitam-se então tais quais são, sem abusar das suas mútuas fraquezas” (TEB, 1995, p. 27).

O segundo momento em que a nudez é tematizada na narrativa de Gênesis 3 é em Gn 3.7: “Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram”.

Sobre esse verso, a Bíblia de Estudos Almeida repete o comentário que já fez de Gn. 2,25: “A nudez é aqui expressão de uma vida singela sem sentimento de culpa e em perfeita harmonia consigo e com o próximo. Depois, como conseqüência do pecado, veio a ser motivo de vergonha” (BEA, 1999, p 21).

A Bíblia Vozes afirma: “Longe de atingir a condição de divina sugerida pela serpente (v.5), o homem e a mulher, desobedecendo a palavra de Deus (2,17), descobrem sua fraqueza, significada pela nudez” (BV, 1982, p. 31).

A Tradução Ecumênica da Bíblia diz sobre este verso:

“Com este relato bem antropomórfico, no qual todas as imagens se encaixam e se equilibram, o autor mostra as conseqüências da infidelidade do homem à palavra de Deus. O que o homem e a mulher descobrem é apenas a sua fraqueza e, a partir de agora, escondem-se um do outro, como se esconderão de Deus” (TEB, 1995, p. 28).

O terceiro e último momento em que a nudez é tematizada na narrativa da pesquisa é em Gn 3.21: “Iahweh Deus fez para o homem e sua mulher túnicas de pele, e os vestiu”.

A Bíblia de Estudos Almeida anota o seguinte sobre este verso: “Notar a compaixão que se manifesta neste gesto. Apesar do pecado, o modo de agir de Deus inclui também o perdão e a promessa de salvação” (BEA, 1999, p.22).

A Bíblia Vozes não faz qualquer comentário sobre este verso.

A Tradução Ecumênica da Bíblia afirma: “Enquanto o homem só se protegia com folhas, Deus lança mão dos animais (pele), seres vivos como o homem (2.19), para dar proteção ao homem” (TEB, 1995, p. 29).

Na visão das notas de rodapé, há uma lógica na narrativa de Gênesis 3, que passa pela sexualidade humana. A nudez que expõe não só a genitália, mas toda a dimensão humana da sexualidade é interpretada como a explicitação da fraqueza e da vergonha, reconhecida após a experiência da desobediência à lahweh. As notas de rodapé vão compondo um sentido coerente com os títulos negativos atribuídos a esta perícopo. “O pecado” e “a queda do homem” são os títulos usados com mais incidência para esta narrativa, e o conteúdo destes títulos estão interligados com aquilo que as notas de rodapé atribuem à nudez. A sexualidade é, então, vista como algo negativo; é o próprio pecado. As notas de rodapé vão legitimando o sentido negativo dado pelos títulos à narrativa de Gênesis 3.

#### b) A serpente

Este é um importante personagem e elemento simbólico nesta narrativa de Gênesis 3. É ele quem conduz a maior parte do enredo da narrativa. Vamos ver então a primeira cena em que a serpente contracena:

“A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que lahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do Jardim?”

A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte.”

A serpente disse então à mulher: “Não, não morrereis!

Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como Deuses, versados no bem e no mal.” (Gn 3, 1-5).

A nota de rodapé da Bíblia de Estudos Almeida – BEA afirma:

“No Antigo Oriente, a serpente era um símbolo da sabedoria e dos poderes mágicos. Além disso, a sua astúcia era proverbial (cf. Mt 10.16). Essas características a predispunham para servir como representante de um poder maléfico e oposto aos planos de Deus, que se vale da sedução para incitar à desobediência ao mandamento divino. Por isso, mais tarde a serpente veio a ser identificada com o diabo” (BEA, 1999, p. 21).

Este comentário de rodapé deixa bem claro para o leitor que a serpente é identificada com o diabo. Ela também é representante de um poder maléfico e incita os humanos à desobediência ao Iahweh Deus. Todo este poder maléfico existe na serpente porque ela vem do oriente, onde sua sabedoria é identificada como magia. A partir destes comentários de rodapé, no Oriente (terra estrangeira em relação a Israel), magia, maldade, desobediência e diabo serão sentidos profundamente interligados na cabeça do leitor bíblico.

O comentário da Bíblia Vozes se aproxima muito da BEA: “A serpente, símbolo da fertilidade em Canaã e de força política no Egito, é a usurpadora da árvore da imortalidade na epopéia babilônica de Guilgames. Aqui é uma criatura como as outras, apenas mais astuta, que significa o demônio” (BV, 1982, p. 30). Aqui apenas o diabo é substituído pelo termo demônio. Novamente há um interesse em associar o sentido demoníaco a outras culturas: Canaã, Egito e Babilônia. Reforça-se nesta nota de rodapé a idéia de que o demônio vem do mundo cultural estranho, estrangeiro. O demônio é, então, o outro, ou seja: Canaã, Babilônia e o Egito.

A versão da TEB não entra na lógica das duas versões anteriores. Faz uma outra contextualização do personagem serpente:

“Há também aqui uma aproximação desejada pelo autor, em *nus* (*‘arummim*) de 2,25 e *astuto* (*‘arum*) de 3.1. No antigo Oriente, a serpente desempenhava um grande papel como potência de fertilidade (Canaã) e como força política (Egito); na célebre

epopéia babilônica de Guilgamesh, a serpente roubava ao herói a planta da imortalidade. Seduzidos pela astúcia da serpente (v. 4) o homem e a mulher vão adquirir um saber que efetivamente lhes revelará a nudez, isto é, a sua fraqueza (v.7)” (TEB, 1995, p. 28).

Ao reconhecer que a palavra nudez e astúcia no hebraico são muito semelhantes, a nota de rodapé abre uma associação entre estes dois elementos sem dizer a que isso possa remeter. Como nas notas de rodapé anteriores, a TEB identifica a serpente como originária de várias outras culturas. Em Canaã, ela representa potência de fertilidade, no Egito, representa força política e, na Babilônia, ela é astuta. Estes dados de outras culturas são postos, mas não são interpretados. A única aproximação que se percebe é que cedendo a sedução da serpente, o homem e a mulher conhecerão a nudez que o comentarista identifica como fraqueza.

Nenhum dos três comentários acima associa a serpente à idéia de divindade, que provavelmente correspondia a representação religiosa das culturas de onde ela procedia.

“A serpente está ligada a todos os cultos da natureza, é o símbolo da perpétua renovação. Baal e Anat foram adorados em Israel porque prometiam a chuva da primavera, as colheitas abundantes, a fecundidade dos rebanhos. Toda a história de Israel em Canaã esteve marcada pela luta entre Yavé e Baal. Este último engana Israel dizendo-lhe que é ele que traz a fecundidade e não Yavé. Em nosso relato, a serpente não seria mais que a figura destes **deuses** mentirosos que haviam traído os estrangeiros e que separam o homem de sua aliança com o único Senhor” (Castel, 1987, p.70 – trad. nossa, grifo meu).

A forte tendência das versões em identificar a serpente com o mal, com o demoníaco, com o diabólico, impede o leitor de reconhecer que nestas outras culturas do Oriente: Canaã, Egito e Babilônia, a serpente era uma representação divina, era provavelmente um Deus concorrente de lahweh.

“A figura da serpente passa agora a um novo plano: de um animal (v. 1b), e falante como um ser humano (v. 1b), chega a ser equivalente de Deus, pois sabe o que ele sabe o que implica ser ‘como Deus’ (v.5), e opõe-se ao projeto de lahweh um anti-projeto equivalente (não morrerás, v. 4b)” (Croatto, 1986, p. 103 – trad. nossa).

Vamos agora à segunda aparição da serpente na narrativa de Gênesis 3.

“lahweh Deus disse à mulher: “Que Fizeste?” E a mulher respondeu: “A serpente me seduziu e eu comi.”

Então lahweh Deus disse à serpente: “Porque fizeste isso és maldita entre os animais domésticos e todas as feras selvagens. Caminharás sobre teu ventre e comerás poeira todos os dias de tua vida.

Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn 3.13-15).

A Bíblia de Estudos Almeida faz o seguinte comentário de rodapé a respeito desse texto: “Os cristãos vêem nesta menção à descendência da mulher uma velada referência ao Messias na sua luta contra Satanás e na sua vitória final sobre as forças do mal” (BEA, 1999, p. 22). Novamente a serpente é demonizada e o comentário provoca o leitor a entender a narrativa de Gn 3 a partir do acontecimento de Jesus Cristo e não a partir dela mesma.

A Bíblia Vozes faz o seguinte comentário de rodapé sobre esta cena:

“Deus começa a punir a serpente, a primeira responsável pelo pecado. A maldição da serpente é uma etiologia que procura explicar o porquê do comportamento hostil e traiçoeiro da serpente em relação ao homem. Ela é assim porque foi amaldiçoada por Deus por haver seduzido os primeiros homens. Como a serpente, o mal ronda e ameaça o homem, mas este pode superá-lo. A expressão os *descendentes* (*semente* em hebr.) foi entendida pela tradução grega no singular, o descendente, isto é, o Messias. A vulgata afirma que é a mulher quem ferirá a cabeça da serpente. Por isso o texto foi interpretado pela Igreja Católica com relação a Jesus Cristo, que esmagou as forças do mal, e com relação a Maria, sua mãe” (BV, 1982, p. 31).

A serpente neste comentário é a única responsável pelo pecado. Ela é amaldiçoada por lahweh, pois seduziu os primeiros homens. Ao colocar esta interpretação, o comentarista cai em uma grande contradição: sendo lahweh do bem e a serpente do mal, como pode então ser atribuído a lahweh a tarefa de amaldiçoar? Será mesmo que é possível sustentar esta idéia: lahweh é do bem e a serpente é do mal?

Outro aspecto que se repete neste comentário é a relação da serpente com a narrativa da história do Messias. Isso é uma reinterpretação do símbolo fora de seu contexto narrativo.

A Tradução Ecumênica da Bíblia faz o seguinte comentário desta segunda cena que envolve a serpente:

“A serpente, o mais astucioso dos animais (*arum* 3,1), passa a ser o mais miserável deles (*arur*). A sua astúcia volta-se contra ela. Este versículo tem sido entendido de maneiras diferentes. Para uns, ele anunciaria uma luta de morte e sem fim entre a descendência da mulher e a serpente; este combate sem desfecho insere-se no contexto das sanções adotadas pelo Senhor. A tradução aqui adotada deixa possibilidade para esta interpretação. Segundo outros, o v. permite entrever um desfecho favorável, pois visa antes de tudo à serpente. A linhagem da serpente é atingida na *cabeça*, a da mulher somente no *calcanhar*; além disso, *comer pó* é sinal de derrota (Mq 7,17). O verbo aqui traduzido por *atingir* pode significar também ‘cobrir’ (Sl 139, 11; Jó 9,17). À luz dos demais livros bíblicos, a tradição cristã freqüentemente viu neste texto o ‘Protoevangelho’ que anuncia a vitória do Messias, nascido de uma mulher, o que é sugerido já pela versão gr. (*este*, um indivíduo, e não a descendência, que seria “isto”). A tradição católica reconheceu aqui um dado importante sobre o papel da mãe do Messias, donde a tradução *ipsa conteret* (ela, a mulher, te esmagará) da Vulgata” (TEB, 1995, p.28).

A versão da Tradução Ecumênica da Bíblia, como já se constatou em outras notas anteriormente analisadas, tem uma preocupação de problematizar os sentidos e ajudar o leitor a construir o seu próprio sentido do texto. Mas fica bastante evidente que nesta cena onde a serpente recebe a sua sentença há dificuldades de se

entender porque sendo ela representante do mal, do pecado, do diabólico, lahweh mantém um vínculo entre ela e a mulher. E é por esta razão que os comentários buscam no Messias Jesus, uma resposta para esta questão insolúvel. Maria como a nova mulher teria vencido o mal através de seu filho Jesus.

Ao que parece, os comentaristas das mais diferentes versões bíblicas não sabem ao final o que fazer com a serpente. Se ela é o mal, por que lahweh mantém entre ela e a mulher um vínculo, mesmo que de temor e de violência? Esta é um outra pergunta que os comentários não conseguem responder adequadamente.

Nenhum comentarista levanta a preocupação da defesa da serpente. Ela afinal não foi ouvida por lahweh e recebeu a maior sentença. Foi responsabilizada pela mulher por todo o desfecho do seu ato transgressor. Esta é uma lacuna que se pretende analisar no terceiro capítulo.

#### d) Os querubins

Esta é uma última amostragem que será feita com as notas de rodapé, identificando o quanto estas notas podem direcionar a interpretação do leitor bíblico. Vejamos o texto de Gn 3, 24: “Ele baniu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida”.

Na nota de rodapé, a Bíblia de Estudos Almeida nos diz o seguinte: “Os querubins eram considerados, no Antigo Oriente, como guardiões dos templos e dos lugares sagrados” (BEA, 1999, p. 22). Assim como a serpente, os querubins são personagens vindos de uma cultura estrangeira. Porém, na medida que cooperam com lahweh, eles são divinizados e não demonizados.

A Bíblia Vozes na nota de rodapé nos afirma o seguinte: “Querubins são seres da mitologia babilônica, metade homens e metade animais, guardas dos portais de templos e palácios (cf. Ez 28, 14-16). Aqui significam ministros de Deus. O ‘cintilar da espada’ são raios, símbolo da ira de Deus” (BV, 1982, p. 31). A narrativa de Gênesis 3 importa vários personagens da mitologia estrangeira (Babilônia, Egito e Canaã). Se o personagem coopera com a lógica de lahweh será considerado ministro de Deus. Isso demonstra que o sincretismo é perfeitamente aceitável nesta narrativa, desde que lahweh fique no topo da hierarquia. Há uma contradição no significado do personagem Querubim. Sendo os querubins ministros de Deus (que é um ser divino do bem), como podem executar a ira de Deus. A ira não deveria ser um sentimento ligado ao diabo, ao demônio, a “serpente”?

A Tradução Ecumênica da Bíblia nos diz o seguinte sobre os Querubins:

“Os Querubins (na Mesopotâmia, *karibu*) eram gênios em forma de touro ou de esfinge, que guardavam simbolicamente a entrada dos palácios, os lugares santos ou até os tronos divinos. [...] O grande deus dos semitas do oeste, o deus da tempestade, era representado brandindo o raio na sua mão” (TEB, 1995, p. 29).

Como já é de nosso conhecimento, a TEB procura uma maior isenção nos seus comentários de rodapé. Ela nos dá quase a mesma informação das versões anteriores sobre os querubins, mas procura não interpretar. É muito significativo observar que nas três versões com a quais estamos fazendo este recorte de verificação, os querubins são personagens simbólicos de outras culturas. Há uma forte ligação dos querubins com as divindades babilônicas.

É possível fazer três considerações, depois da verificação feita com as notas de rodapé das 3 versões utilizadas:

1) As notas de rodapé, a princípio são instrumentos que antecipam a interpretação que o leitor faz do texto. No caso dos símbolos aqui analisados (nudez, serpente e os querubins), as notas de rodapé, em seus comentários interpretativos, ajudam a demonizar e diabolizar as figuras, personagens, símbolos que não cooperam com lahweh, e aqueles que cooperam são divinizadas.

2) As notas de rodapé procurando ser construções mais científicas, acabam denunciando sem querer, o sincretismo cultural da narrativa. Neste sentido elas são positivas.

3) Quando as notas de rodapé interpretam os mais diferentes componentes sincréticos existentes na narrativa, valorando negativa ou positivamente os elementos culturais incorporados, elas amarram o texto limitando o leitor as suas considerações.

Bom seria se o leitor bíblico pudesse dispor do texto para a leitura sem os títulos e sem as notas de rodapé. O texto livre destes direcionamentos ajudaria o leitor a ser mais exaustivo na análise do texto, dos seus significados, dos seus detalhes, das presenças e ausências contidas nas narrativas.

### 1.3.2. O pecado e a queda: “verdades” construídas pela teologia sistemática

Apresenta-se agora uma rápida visita a alguns manuais de teologia sistemática para se verificar como estes manuais se serviram ou não da narrativa de Gênesis 3 para consolidarem a doutrina a respeito do pecado e da queda. Esta parte da pesquisa se baseará em manuais da teologia sistemática católica romana e evangelical.

Erickson é experiente professor de teologia em instituições evangélicas. Doutor pela *Northwestern University*, nos EUA, fez também pós-doutorado na Alemanha, na Universidade de Munique. Em um denso capítulo que escreve sobre o pecado ele diz:

“Pecado é rebelião e desobediência. A Bíblia entende que todas as pessoas estão em contato com a verdade de Deus. Paulo nota que isso inclui até mesmo os gentios, que, embora não tenham a revelação especial, têm a lei de Deus escrita no coração (Rm 2. 14,15). A incapacidade de crer na mensagem, particularmente quando ela é apresentada de forma expressa e exclusiva, é a desobediência ou rebelião contra Deus. Um exemplo típico é Adão e Eva. Embora lhes fosse permitido comer de todas as árvores do Jardim do Édem, Deus ordenou que não comessem da árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2.16,17). Adão e Eva rejeitaram a prerrogativa de Deus que seria a de lhes dizer o que era certo e o que era errado. Eles se rebelaram contra a autoridade de Deus e, a assim, lhe desobedeceram” (Erickson, 2002, p.238).

Esta afirmação de Erickson deixa clara a relação da doutrina do pecado com a narrativa de Gênesis 3. No entendimento de Erickson foi a desobediência de Adão e Eva que promoveu a origem do pecado.

Erickson continua a buscar em Gênesis a justificativa para a ação externa que induz os seres humanos ao pecado.

“Muitas vezes a tentação envolve indução externa. Isso aconteceu no caso de Jesus. No caso de Adão e Eva, a serpente não sugeriu diretamente que comessem da árvore proibida. Antes, ela perguntou se a fruta de todas as árvores lhes estavam franqueadas. Então afirmou: ‘É certo que não morrereis [...] como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal’ (Gn 3. 4,5). Embora o desejo de comer da árvore e de ser como Deus estivessem naturalmente presentes, também houve uma indução externa de origem satânica ” (Erickson, 2002, p. 243).

Erickson responsabiliza a serpente como um ser satânico que provoca a atitude de desobediência dos seres humanos.

Wayne Grudem é professor titular de teologia Bíblica e Sistemática na *Trinity Evangelical Divinity School*, nos EUA. Ele afirma o seguinte ao estudar a questão do pecado:

“Como representante nosso, Adão pecou, e Deus nos considerou culpados tanto quanto Adão. Deus considerou que a culpa de Adão pertencia a nós, e como Deus é o juiz supremo de todas as coisas do universo, e como seus pensamentos são sempre verdadeiros, a culpa de Adão de fato pertence a nós. Deus, com justiça, imputou a nós a culpa de Adão” (Grudem, 1999, p. 407).

Segundo o manual de teologia sistemática de Grudem, toda a culpa humana é uma herança que recebemos de Adão. A narrativa de Gênesis 3 passa a ser então fundamental para se justificar o estado de culpa, que é percebido na humanidade.

Na teologia sistemática católica romana, segundo o Manual de Francis Fiorenza e John Galvin, encontramos a seguinte afirmação a respeito do pecado original:

“Na tradição católica, o concílio de Trento contém o mais completo ensino doutrinário sobre o pecado original. O mesmo é apresentado em seu Decreto sobre o pecado original de 1546 (DS 1510-1516). Porém ele não é substancialmente nova doutrina; pela maior parte repete os ensinamentos de Cartago e Orange, que derivam da interpretação doutrinária de Agostinho. As principais afirmações do Tridentino, que são uma repetição da doutrina do século IV, são as seguintes: Adão (e Eva) os primeiros pais, pecaram, e conseqüentemente perderam a justiça e a santidade original na qual haviam sido criados, e incorreram na ira de Deus e no castigo da morte. As conseqüências desse único pecado foram subseqüentemente transmitidas a todos os seres humanos pela propagação, não imitação; todos os seres humanos nascem em estado de pecado e culpa, um estado de morte espiritual, que somente a salvação de Cristo, mediada pelo batismo, pode cancelar” (Fiorenza/Galvin, 1997, p 134).

Mais uma vez se repete aquilo que já se constatou nos manuais anteriores. O doutrina do pecado se nutrido da narrativa de Gênesis 3. Esta posição defendida

pelo Concílio de Trento e depois por vários outros teólogos, ainda se observa na conduta de vários segmentos da Igreja católica romana da atualidade. O sacramento da penitência está profundamente ligado a idéia de que é de Adão e Eva que herdamos uma natureza de pecado que precisa constantemente ser redimida, tarefa da qual a Igreja por excelência se ocupa, e por ela se legitima.

### 1.3.3. O que diz a exegese contemporânea sobre a narrativa de Gênesis 3

A narrativa de Gênesis 3 tem sido na maioria das vezes interpretada monossemicamente, isto é, amarra-se a interpretação a apenas um significado. Neste momento, será feito um outro recorte com o qual se pretende demonstrar como alguns exegetas contemporâneos interpretam o significado da personagem Serpente dentro da narrativa de Gênesis 3! A monosemia atribui a ela apenas um único significado: a força maligna. Quais as razões que levaram o cristianismo a amarrar a narrativa de Gênesis 3 a uma única interpretação, qual seja a legitimação do dogma do pecado original? Nossa hipótese é que a Igreja cristã, como uma empresa de salvação, precisou demonizar o mundo, para que o mundo dela necessitasse. A Serpente foi, então, eleita para representar o demônio, o adversário de Iahweh. Segue, então, o olhar de vários autores sobre esta figura, a Serpente: um Demônio ou um Deus; fonte do pecado ou fonte da transgressão?

#### a) Carlos Mesters

Em um dos seus livros, *Paraíso terrestre, saudade ou esperança*, Frei Carlos Mesters dedica um de seus capítulos à questão da Serpente, intitulando-o de “a serpente, símbolo do mal que afasta os homens de Deus”. Este título já define a

posição de Mesters sobre a monossemia do mito de Gênesis 3. Vamos pois verificar como Mesters desenvolve esta sua afirmação.

“A serpente era um símbolo da religião Cananéia. Os cananeus eram um povo que já morava na Palestina antes de os hebreus chegarem lá. Tinham sua religião feita de ritos, centrados em torno do culto da fertilidade. O relacionamento com a divindade era colocado exclusivamente em termos de cerimônias e de observações rituais. Não incluía nenhuma exigência ética. Não influía sobre a vida como força transformadora. Semelhante religião era mais agradável do que as duras exigências da Lei de Deus, pois chegava a oficializar e a sacralizar a prostituição que passava a ser um rito e uma ação sagrada. A prostituição era vista e praticada como tentativa mágica, ligado ao culto da fertilidade e da prostituição, a serpente era o símbolo” (Mesters, 1996, p. 58).

Mesters assume a mesma linha de interpretação com a qual a maioria das exegeses desta narrativa são construídas: lahweh é bom, o Deus dos outros é ruim. lahweh é ético, os Cananeus são a-éticos. O culto Javista é puro e não mágico, o culto dos cananeus é superstição, prostituição e magia.

“O símbolo da serpente aparece ainda na mitologia pagã daqueles tempos, roubando a Gilgamesh a planta ou a árvore da vida. Restos dessa mitologia encontra-se na Bíblia, onde a serpente é chamada Leviatã e é apresentada como símbolo do mal, contrária a Deus que quer o bem (c. Sl 73,14; 103,26; Is. 27,1; Jó 40-41). Na Bíblia, porém, o poder desse adversário é neutralizado. Deus lhe é superior e o domina totalmente. Assim, de uma maneira geral, a figura da serpente começou a ser o símbolo das forças do mal, que assumiam formas diferentes em cada época. Na época em que o autor escrevia, as forças do mal estavam concentradas na religião mágica dos cananeus, verdadeira tentação para desviar o povo do caminho da vida” (Mesters, 1996, p. 59).

Mesters, mesmo sendo um biblista contemporâneo, de tradição católico-romana, ao fazer sua proposta de interpretação do mito de Gênesis 3, no afã de construir uma nova proposta de salvação mais libertadora, entra na mesma lógica do processo de institucionalização religiosa: a minha religião é correta e a dos outros é

magia e não verdadeira. Quando Mesters afirma que a serpente significa isto e não aquilo, está na lógica da monossemia. Reduziu o símbolo apenas a um significado. Assim sendo, amarrou o símbolo e o mito com o qual está construído a apenas uma compreensão. Mesters legitima, indiretamente, toda a ação violenta que os hebreus tiveram em relação ao cananeus. Os hebreus tinham lahweh, o Deus verdadeiro, ético; os cananeus tinham um Deus (a Serpente) que não era ético, era mágico e por isso poderiam ser dominados.

#### b) Milton Schwantes

Schwantes, também um biblista contemporâneo, de tradição luterana, trabalhou exaustivamente a narrativa de Gênesis 3, em um de seus textos denominado: *Projetos de esperança – meditações sobre Gênesis 1-11*. Nesta obra, Schwantes interpreta o significado simbólico da serpente da seguinte forma:

“Não me parece muito difícil localizar historicamente este símbolo da serpente, se bem que apareça em muitos lugares e com muitos sentidos diferentes, na humanidade e no próprio mundo palestinese. Apesar disso, se poderá dizer com boa dose de acerto que a serpente de Gênesis 3 provém do mundo cultural e religioso dos egípcios. O Faraó dominava sob o signo da serpente. Desde o segundo milênio, este culto mediado pela simbologia da serpente era conhecido em Canaã. E depois não deixou de marcar sua presença. Sabemos que o símbolo da serpente estava no próprio templo de Jerusalém, não só representado pela Neustã (2Rs 18,4), mas pelos próprios serafins (Is 6) que certamente tinham algum formato de cobra, se bem que sejam seres de múltiplos significados” (Schwantes, 1989, p. 81).

Schwantes amplia um pouco mais a compreensão da Serpente dentro da narrativa de Gênesis 3. Admite que é um símbolo de múltiplos significados. Portanto aponta neste momento para a polissemia deste símbolo. Admite também que a Serpente é uma divindade que possui uma grande devoção dentro e fora da cultura

hebraica. Ou seja, o culto a serpente era comum na cultura hebraica e entre os egípcios e cananeus.

Schwantes, porém, assume também uma posição monossêmica ao identificar o culto à serpente como idólatra. Em uma cultura com vários cultos a várias divindades, a idolatria é sempre um conceito relacional, exposto a partir de um ponto de vista hierárquico. O idólatra é sempre o fiel do culto das outras religiões que estão em relação com a religião de um determinado sujeito.

“A arqueologia nos tem brindado com uma descoberta interessante. Foram descobertos muitos anéis com selos (veja Gn 34, 18) ou até carimbos. Nestes selos, predomina amplamente o símbolo da cobra, da serpente. Trata-se aí de milhares de achados. Podemos, pois, dizer que a devoção à serpente era difundida no Israel do tempo dos reis. Digo, pois, baseado neste argumento, que a serpente representa, em Gênesis 3, a idolatria. Esta idolatria é oficialmente promovida, ao menos desde os tempos de Salomão (1 Rs 11). Desde então o Estado judaíta, à semelhança do Estado de Israel (1 Rs 12) foi, quase continuamente, ambíguo em termos de política religiosa, em parte favorecendo o javismo, em respeito aos camponeses, e sua fé javista, e, em parte, promovendo outras divindades, em aliança com setores mais abastados e ‘internacionalizados’ da elite de Jerusalém e Judá” (Schwantes, 1989, p. 82).

Schwantes quase chega a dizer que o Estado de Israel e o Estado Judaíta, no período dos reis é politeísta, ao afirmar que há um culto dos camponeses à lahweh e outro culto das elites à Serpente. E está aqui o aspecto monossêmico da interpretação a Schwantes: a Serpente é uma divindade que atende somente aos interesses das elites, e lahweh é uma divindade que atende aos interesses dos camponeses pobres. Ao identificar a Serpente com as elites de Jerusalém e Judá, Schwantes está igualmente demonizando esta divindade. “A serpente destrói a vida em três dimensões. Aniquila a vida dos animais. Esmaga a mulher. Enterra o lavrador. É o projeto da antívida” (Schwantes, 1989, p. 81).

c) Wolfgang Gruen

Gruen é um outro biblista contemporâneo, de tradição católico-romana, e que concorda com Mesters e Schwantes em alguns aspectos de interpretação monossêmica de Gênesis 3. Admite que a serpente é uma divindade cultuada entre os cananeus, e atribui a ela as características de demonização (idolatria, tentador, razão da existência do pecado) já comuns em outros autores.

“O tentador é a serpente, muito cultuada entre os cananeus por presidir à fertilidade e à sabedoria. Para denunciar o pecado, portanto, o *J* descreve-o com traços característicos da idolatria, o grande pecado da época. Neste contexto, compreende-se melhor o papel tão negativo da mulher, como tentadora do homem. Trata-se de um tema freqüente no Antigo Testamento (cf. 2 Sm 11; Pr 7, 1-27), não tanto sob o aspecto sexual, quando do ponto de vista da integridade da fé: era através dos casamentos mistos, gravemente proibidos, mas sempre praticados mais ou menos sorrateiramente, que a idolatria dos cananeus e de outros povos pagãos acabava penetrando em Israel” (Gruen, 1983, p. 58).

Assim sendo, Gruen não consegue sair da visão monossêmica do relato, onde serpente é demonizada por ser uma divindade Cananéia. E Gruen vai mais além: considera a mulher como uma extensão da serpente em sua obra tentadora, ao atribuir a ela a responsabilidade pelos casamentos mistos, no que, no seu entender Israel, tornava-se cada vez mais idólatra. A lógica da demonização do outro está presente novamente aqui. Israel é puro, a serpente é o ídolo dos cananeus e a mulher é a porta de entrada da idolatria no mundo puro de Israel.

d) François Castel

Castel é um exegeta francês contemporâneo, que tem um método muito particular para construir os seus trabalhos de pesquisa, quando quase prontos, ele os submete a grupos de estudos de tradição católica, protestante e agnóstica. Só

depois de ouvir estes grupos faz a redação final de seu texto. Este método, com certeza, ajudou a produzir o resultado bastante polissêmico na interpretação de Gênesis 3. Castel atribui à serpente cinco grandes significados. Cada um com certeza poderá nos ajudar a construir resultados hermenêuticos bastante distintos daquele que é possível quando a serpente é simplesmente demonizada.

Castel apresenta primeiramente a serpente como monstro saído do caos:

“A maior parte das mitologias considera que a criação se fez a partir de um caos primitivo que Deus teria que vencer primeiro para assegurar a nova ordem. Em Gn 2, este tema do caos está meramente mencionado na terra ainda não cultivada, nua. A serpente, que aqui surge, seria a lembrança de todos os monstros marinhos representantes do mal primordial, como Tiamat e seus dragões vencidos por Marduk? A irrupção da serpente seria então uma réplica de Gn 1,2. Sem mais explicações, nos atreveríamos dizer que o mal existe antes do homem como uma ameaça” (Castel, 1987, p. 68 - trad. nossa).

Um segundo significado que Castel apresenta à serpente é o de ser inimigo do homem:

“Ao ler a epopéia de Gilgamés, nos encontramos com outro tipo de serpente, a criatura que arrebatou abruptamente a planta da imortalidade que nosso herói conquistou arriscando a sua vida. A serpente seria então uma criatura próxima do mundo humano que, a imagem do homem, havia desejado roubar-lhe a árvore da vida. Astuta, conhece os riscos da tarefa e prefere enviar o homem para que tome ele o seu lugar, disposta a seguir a roubar-lhe o objeto de seus desejos. A serpente seria o primeiro dos tentadores de nossa história, que espera o momento certo para tirar proveiito próprio, como na epopéia de Gilgamés, onde apropriou-se da imortalidade” (Castel, 1987, p. 68 – trad. nossa).

Um terceiro significado que Castel dá à serpente é o de guardião do jardim do Éden.

“Na mitologia, muitas vezes a árvore da vida está guardada por um monstro que impede qualquer um de chegar próximo a ela, o monstro e a serpente são

semelhantes. Então, a serpente poderia ser aquele que afasta o homem da presença da árvore da vida, que é sua principal ameaça. Esta interpretação considera a astúcia da serpente, não oferece nenhuma explicação porque a serpente foi expulsa. A não ser que Deus a castigasse por excesso de cuidado” (Castel, 1987, p. 69 – trad. nossa).

Castel também nos apresenta a serpente como uma divindade, um Deus.

“A serpente está ligada a todos os cultos da natureza, é o símbolo da perpétua renovação. Baal e Anat foram adorados em Israel porque prometiam a chuva da primavera, as colheitas abundantes, a fecundidade dos rebanhos. Toda a história de Israel em Canaã esteve marcada pela luta entre Yavé e Baal. Este último engana Israel dizendo-lhe que é ele que traz a fecundidade e não Yavé. Em nosso relato, a serpente não seria mais que a figura destes Deuses mentirosos que haviam traído os estrangeiros e que separam o homem de sua aliança com o único Senhor” (Castel, 1987, p.70 – trad. nossa).

E um quinto significado que Castel dá a serpente é o de ela ser uma figura representante do ser humano:

“Qual é o animal mais astuto que fez o Eterno? A resposta é evivente: é o homem. A serpente nada mais é do que o próprio homem, confiado em suas possibilidades, se eleva contra Deus e chega a tornar-se o próprio Deus. Assim o Faraó coroado por uma serpente, exige ser adorado como um Deus e rejeita a Yavé, o Deus de Israel” (Castel, 1987, p.70 – trad. nossa).

Castel depois de apresentar várias possibilidades de significados para a serpente em Gênesis 3, nos faz uma importante pergunta: Qual é nossa conclusão sobre qual dos significados que melhor corresponde à figura da serpente? A resposta de Castel a esta pergunta ajuda muito a entender a possibilidade de leitura polissêmica desta narrativa que se está pesquisando: “Temos que deixar o jogo acontecer no mito, deixar-se seduzir em cada ocasião pelas suas facetas. O mito interpela, interroga, sem dar resposta alguma, não abre mais do que algumas pistas”

(Castel, 1987, p. 71 – trad. nossa). Castel apresenta algumas destas pistas com as quais é possível lidar com o símbolo da serpente. Se adotarmos qualquer um dos significados por ele proposto, dentro do enredo mitológico, vamos chegar a lugares bem diferentes. Eis aí a função de uma narrativa polissêmica: abrir caminhos, dar sentidos.

“A serpente é uma realidade múltipla, mas a Bíblia insiste em fazer dela o interlocutor do homem: tem voz humana e inteligência humana. A serpente é esta vontade do homem em ser um rei divino como o faraó, frente a Deus, e inclusive sem Deus. Mas a serpente é tudo o que tenta o homem: é o poder, mas também a riqueza, a fecundidade. Escolherá o homem a Deus que fala, ou adorará aos deuses da fecundidade, que tem na serpente seu maior representante? A serpente é também esse mundo que eu gostaria que fosse estável, mas que se agita, se rompe, explode, ataca minha saúde sem que eu nada possa fazer; a serpente é o antigo caos jamais vencido. E a serpente é finalmente essa figura ambígua de tudo o que me atrai e tudo o que eu temo. A serpente é minha amiga ou minha inimiga? Tem a ambigüidade da serpente que mata, mas que, elevada por Moisés no deserto, produz a vida: esta é a serpente que encontramos por símbolo em farmácias” (Castel, 1987, p. 71 - trad. nossa).

Castel trabalha, na exegese da narrativa de Gênesis 3, a partir da polissemia do símbolo da serpente. Não há, segundo ele, um só caminho, uma só interpretação. Há muitos caminhos e muitos lugares a que podemos chegar ao mergulharmos na narrativa de Gênesis 3.

e) Lyn M. Bechtel

Bechtel é uma importante biblista feminista que muito tem ajudado no levantamento de várias hipóteses da pesquisa da narrativa de Gênesis 3. No livro intitulado *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*, Bechtel, em seu artigo “*Repensando a interpretação de Gênesis 2, 4b-3,24*” escreve sobre a serpente o seguinte:

“A ambivalente serpente é, simultaneamente, superior (porque é potencialmente perspicaz) e inferior (por causa da limitação da humilhante posição de rastejar sobre seu próprio ventre). Estas forças opostas de sua natureza só são percebidas depois que o amadurecimento começa, depois que o homem e a mulher comem o fruto do conhecimento do bem e do mal” (Bechtel, 2000, p. 103).

A primeira grande novidade trazida por Bechtel é que a serpente possui uma ambivalência. Ela não significa somente uma coisa. Ela traz consigo forças opostas que são percebidas na natureza como um todo. A contribuição específica de Bechtel é compreender a narrativa de Gênesis 3 como um processo de amadurecimento, onde os seres humanos passam da infância para a vida adulta.

“O principal é que, no mito, a serpente funciona como um símbolo, um símbolo da sexualidade masculina e feminina adulta, da continuação da vida por meio de gerações e do conhecimento maduro das forças opostas da vida: os aspectos que produzem e ameaçam a vida, os aspectos conhecidos e desconhecidos da vida, os aspectos controláveis e o incontroláveis da vida, a superioridade e a inferioridade, o potencial (sabedoria) e a limitação. Ela é um símbolo da ‘vida’. O fato de que a serpente seja um animal selvagem, ‘natural’, significa que o amadurecimento que ela encoraja acontece ‘naturalmente’, não por causa de um pecado ou de uma queda” (Bechtel, 2000, p 104).

A ambigüidade que Bechtel atribui à serpente é uma das grandes contribuições que ela acrescenta à interpretação desta narrativa. É um olhar bastante diferenciado, pois se impõe que se possa romper com a dualidade onde lahweh representa o bem e a serpente o mal. O bem e o mal fazem parte da ambigüidade constitutiva dos seres humanos e de toda a natureza. Assim sendo, podemos imaginar que a serpente representa melhor a humanidade com a qual todos são construídos. Talvez seja esta a razão pela qual a serpente sai castigada, porém vitoriosa na sua relação com os seres humanos na narrativa de Gênesis 3.

f) Severino Croatto

Croatto, um exegeta argentino também contemporâneo, recentemente falecido, apresenta em seus trabalhos sobre esta narrativa de Gênesis 3, grandes avanços no sentido da compreensão polissêmica do relato. Croatto, além de ser um grande biblista, é também um grande hermeneuta. Assim, seu olhar sobre o texto bíblico se torna mais aberto.

Croatto nos diz a respeito do recorte com o qual estamos trabalhando o seguinte:

“Pode-se ler o texto em outra perspectiva, mais atenta ao andar da narração. Pelo menos é permitido especular. Talvez o texto queira associar às duas figuras, como dois aspectos complementares do mistério da vida, o princípio feminino (a mulher) e o masculino (a serpente). A mulher é doadora de vida, a serpente vive na terra fecunda. Talvez, também, a tradição tenha escolhido, oportunamente, a mulher como interlocutora válida porque o tema em torno do qual gira a decisão é o ‘comer’. Na casa, é a *mulher* que discerne o que é bom para comer. Por isso, neste mito, longe de ser menoscabada, a mulher atua com um papel *protagônico*. Ao terminar o v. 5 (que fecha o diálogo), o leitor sabe apenas indiretamente (pelos plurais dos verbos no diálogo dos v. 1b-5) que o varão está presente, mas não sabe se escuta, se intervém. É ignorado. Se a serpente simboliza a alta sabedoria, o texto enaltece a mulher ao lhe dar tal protagonismo” (Croatto, 2000, p. 19).

Esta posição de Croatto destoa completamente da visão da maioria dos exegetas. A serpente não é vista como negativa e muito menos como símbolo do mal. Ela é positiva, ela é o símbolo da alta sabedoria. Ela é a consorte da mulher no que refere-se a sua sexualidade. Ela é o masculino que emerge da terra. Ela desperta a mulher para a sexualidade até então ausente no enredo da narrativa de Gênesis 3. Croatto, então, vê a serpente positivamente!

Em uma coisa vários exegetas concordam: esta narrativa de Gênesis 3 está no contexto em que o povo de Israel sofre uma profunda influência dos povos cananeus, babilônicos e egípcios. Croatto, porém, não assume uma postura dicotômica entre estes povos e Israel, onde Israel javista representa o bem e os outros povos com os seus Deuses, o mal, a idolatria. Croatto pergunta:

“A nudez, agora elevada ao plano do simbólico, não ‘significará’ uma identificação com os Deuses (‘nus’ nas representações) do entorno cananeu, um ambiente cultural superior aonde Israel tinha ido ‘comer’ novas formas de sabedoria e civilização? Eram esses Deuses sábios e fecundos que detinham e concebiam a sabedoria tão bem manifestada na cultura Cananéia/fenícia ou egípcia do momento” (Croatto, 2000, p. 22).

A serpente está nua, o seres humanos estão nus, os Deuses cananeus, fenícios e egípcios se apresentam nus. A nudez, tematizada neste narrativa, não corresponde à cultura judaica, nem à cultura cristã. Dificilmente se representa um profeta nu, ou um santo nu. Um ícone, imagem ou crucifixo de Jesus nú seria um escândalo para o cristianismo! Este aspecto para o qual Croatto chama a atenção é muito importante, pois começa trazer à tona a questão do politeísmo contido no enredo da narrativa de Gênesis 3. A Serpente, as Árvores e lahweh estão em um processo de convívio nada fraterno, pois nada fraterno é o convívio de Israel com os povos vizinhos a quem Israel pretende subjugar.

“A figura da serpente passa agora a um novo plano: de um animal (v. 1b), e falante como um ser humano (v. 1b), chega a ser equivalente de Deus, pois sabe o que ele sabe o que implica ser ‘como Deus’ (v.5), e opõe-se ao projeto de lahweh um antiprojeto equivalente (‘não morrerás, v. 4b). Já estamos em plena simbologia, e teremos que entender logo seu sentido. Guardemos no momento que ela nos remete ( e símbolo é essencialmente ‘remetedor’) ao mistério do divino em forma antagônica ao projeto de lahweh. Esta será uma chave de leitura” (Croatto, 1986, p. 103 – trad. nossa).

Seguiremos esta chave de leitura de Croatto. A narrativa de Gênesis 3 formula uma discussão da mais alta importância: Deus é plural ou singular? Croatto nos diz que a serpente é divina, ela traz um anteprojeto que conflita com o projeto de lahweh. O projeto de lahweh fala de proibições, de morte. O projeto da serpente fala de vida, de liberdade. Este entendimento de Croatto ajuda a desconstruir a legitimação do Javismo, como uma ideologia monoteísta. Estamos diante de uma sociedade politeísta, sincrética, onde os Deuses concorrem uns com os outros para influenciar os seres humanos.

#### 1.4. O GÊNERO LITERÁRIO DA NARRATIVA DE GÊNESIS 3

Para se poder entender um pouco melhor sobre o gênero literário a que corresponde a narrativa de Gênesis 3, se retomará inicialmente Severino Croatto, trazendo um primeiro esclarecimento sobre a diversidade de gêneros existentes na literatura Bíblica.

“Todo o texto tem uma forma. Toda a comunicação – escrita, oral, gráfica ou gestual – vem dada em moldes que o receptor capta de imediato. Em outras palavras, toda a linguagem está codificada, não só por ser linguagem senão também por ser tal forma de linguagem. O que freqüentemente se denomina de “gêneros literários” (épico, lírico, dramático, histórico, legal, sapiencial, mítico e tantos outros...). Como na música assim é na literatura, cada texto é escutado e lido dentro de um chave própria, que o faz inteligível. Não se pode escutar um samba com a chave de tango; e não se pode ler um relatório épico com a chave lírica, como seria aberrante interpretar um quadro figurativo com um código puramente simbólico” (Croatto, 1986, p. 26 – trad. nossa).

Saber então diferenciar os gêneros literários é fundamental para que se possa entrar de imediato em uma primeira sintonia com o suposto autor de um determinado

texto. Os primeiros capítulos de Gênesis ainda são lidos por muitos exegetas com a chave hermêutica histórica. Os estudos dos códigos literários do antigo Oriente foram mostrando que também a Bíblia usa uma diversidade de formas como tantas outras maneiras de iluminar a ação de Deus. Sobre esta tendência historicista, Croatto nos diz o seguinte:

“Detrás daquela preocupação ‘historicista’ se oculta uma incapacidade hermenêutica. É mais fácil pensar que o que é narrado ‘sucedeu assim’, do que pensar que é a interpretação de um acontecimento que nos obriga a reinterpretar novamente para interpretar-nos a nós mesmos. Na Bíblia há poucos textos ‘históricos’ no sentido que damos hoje a este vocábulo. Todos os textos que se apresentam como históricos são releituras de acontecimentos cujos contornos históricos (factuais) já foram transformados para poder transmitir uma pluralidade de sentidos” (Croatto, 1986, p. 26 – trad. nossa).

Qual é então o código literário que corresponde a narrativa de Gênesis 3?

Severino Croatto, diz o seguinte sobre o gênero da narrativa de Gênesis 3:

“o histórico que os relatos interpretam e elucidam está na vida do povo de Israel da época da formação destes. Falar de etiologias é dizer pouco. Se trata acima de tudo de relatos de estrutura mítica. [...] Com esta afirmação, longe de empobrecer esta linguagem, estamos assumindo toda sua nobreza e profundidade, que vai além da linguagem racional. Não há um discurso possível sobre Deus que não seja simbólico e mítico” (Croatto, 1986, p. 28 – trad. nossa).

Para Severino Croatto, não há nenhuma dúvida quanto ao gênero literário da narrativa de Gênesis 3, ela corresponde de fato ao gênero do mito.

“O mito é em Gn 2-3 o gênero literário da base, no nível em que deve situar-se o leitor para decifrar sua mensagem. [...] Nenhum dos ‘acontecimentos’ narrados tem um lugar e um tempo na geografia e na história conhecidas. Se movem em um tempo e em um lugar espaciais” (Croatto, 1986, p. 27 – trad. nossa).

#### 1.4.1. O que dizem as diferentes traduções bíblicas

Na análise que fizemos das notas de rodapé nas 26 versões bíblicas utilizadas nesta pesquisa, não encontramos nenhuma referência em relação ao gênero literário da narrativa de Gênesis 3. No contexto das notas de rodapé, podemos deduzir que não há uma preocupação em definir o gênero literário, provavelmente na firme intenção que o leitor bíblico continue a manter a idéia de que a narrativa de Gênesis 3 é de fato histórica.

#### 1.4.2. O que dizem outros exegetas contemporâneos

Para Carlos Mesters, a narrativa de Gênesis 3 é muito semelhante literariamente a tantas outras narrativas míticas da antigüidade:

“Hoje é por demais conhecido que existem muitas narrações paralelas na literatura da antigüidade, que podem ter servido ao autor bíblico como fonte informativa. [...] O autor teria construído a narração com símbolos e imagens do seu tempo. Teria recorrido ao fundo comum da cultura dos povos do Oriente Antigo. A descrição do paraíso terrestre seria o resultado de uma descoberta humana. Mas neste caso, qual seria então a diferença entre a Bíblia e os mitos da antigüidade?” (Mesters, 1996, p. 22-23).

Mesters admite que, do ponto de vista literário, estamos diante de um mito. Esta caracterização será também compartilhada por Milton Schwantes que diz:

“Quando a formulação se projeta em direção a tais dimensões últimas, tendo ao mito. Aí passa a prevalecer amplamente o simbólico. Esta linguagem é mais apropriada para captar direcionamentos últimos da esperança, quando esta se torna, literalmente, u-topia – a ausência do lugar” (Schwantes, 1989, p. 21).

François Castel afirma na introdução de seu texto *“Comienzos”* que não só a narrativa de Gênesis 3, mas todo o livro de Gênesis pertence ao gênero literário do mito: “queremos chamar atenção na leitura destes textos em confrontação com outros mitos semelhantes, mesopotâmicos, egípcios, índios, gregos” (Castel, 1987, p.6 – trad. nossa)

Lyn M. Bechtel questiona drasticamente a tendência de considerar a narrativa de Gênesis 3 como uma narrativa histórica:

“A narrativa é claramente repleta de elementos míticos e de simbolismo; no entanto, ela é geralmente interpretada como se fosse uma narrativa histórica. O modo simbólico de comunicação do mito não foi considerado adequadamente. Um mito é um produto coletivo ou grupal que conta uma verdade universal de um modo altamente simbólico. [...] Embora os mitos comuniquem por meio de símbolos, na tradicional interpretação ‘pecado e queda’, o impacto total do simbolismo das árvores, da água e do jardim tem sido, em geral, ignorado porque ele não ilumina a interpretação” (Bechtel, 2000, 90-91).

Estamos pois diante de um dos gêneros mais fascinantes da literatura bíblica e humana. O mito é ainda uma grandeza literária pouco explorada. As ciências da psiquê, da sociologia, da antropologia, da filosofia, da educação e da religião, muito poderão fazer para compreender melhor quais são as possibilidades ainda não conhecidas de significação da vida humana, contidas no interior dos mitos. Esta pesquisa caminha nesta direção e é uma contribuição entre tantas outras que já foram construídas e de outras que ainda virão.

## 1.5. RESUMO E PERSPECTIVAS

A transcrição literal da narrativa de Gênesis 3 ajudou o leitor a apropriar-se do seu conteúdo, observando os seus detalhes e principalmente excluindo de imediato acréscimos contidos da memória popular. Atribuiu-se provisoriamente o nome de “a narrativa de Gênesis 3” para designar a perícopa que foi delimitada entre Gn 2, 25 - 4,1a. Na tentativa de datar a narrativa, encontramos diferentes possibilidades que variam desde o século X aC, até o século VI aC. Esta variação tão fortemente evidente que navega entre longos 3 séculos, nos fez concluir que a datação não é exatamente o aspecto mais importante para a hermenêutica deste gênero literário. Ao se pesquisar os diferentes sentidos atribuídos à narrativa de Gênesis 3, se constatou que tanto os títulos dados a esta perícopa quanto as notas de rodapé fortalecem uma interpretação negativa prévia que evidencia o pecado e a queda como a temática central deste relato.

Ao visitar a teologia sistemática, constatou-se que o cristianismo, ao construir-se dogmaticamente, manipulou a interpretação desta narrativa. A teologia do dogma do pecado original e a teologia da salvação, uma com forte tendência católica romana e outra com tendência protestante e evangelical, valeram-se da narrativa como se ela fosse um relato histórico, do início da vida humana. Ao negativarem o ser humano com a temática do pecado e da queda, a teologia construiu a Igreja como instituição positiva, detentora da possibilidade de penitência e de salvação para os pecados humanos.

Dialogando com vários exegetas, verificou-se que há uma tendência a interpretar a narrativa de Gênesis 3 de forma monossêmica, isto é, amarra-se a narrativa a apenas um significado. Há uma grande unanimidade hoje na exegese: a

narrativa de Gênesis 3 pertence de fato ao gênero literário do mito. Não é mais possível sustentar a idéia de que esta perícopa possa ser um relato histórico. Porém alguns poucos exegetas, entre eles alguns que procedem da exegese feminista, conseguem perceber que esta narrativa precisa ser libertada para muitos significados (a polissemia). Esta é a grande possibilidade hermenêutica de um texto essencialmente simbólico, que é o caso dos textos mitológicos.

O capítulo que seguirá, tratará de forma específica a questão do gênero do mito. Vai se procurar dialogar com os vários saberes que hoje se ocupam do mito, como uma categoria de compreensão da sociedade. Para a antropologia, o conhecimento e análise dos mitos de uma determinada cultura é parte fundamental do método etnográfico. A leitura hermenêutica a partir dos mitos ajuda a interpretar as sociedades primitivas e as atuais.

## **2 MITOLOGIA: O SONHAR COLETIVO DOS POVOS**

Nas últimas décadas, ultrapassou-se a compreensão de que o mito é apenas uma construção de comunidades primitivas, que, por desconhecerem a racionalidade moderna, se deixam dirigir por estórias mentirosas. No senso comum o mito ainda significa algo que não é verídico, que não é histórico e que, portanto, não deve receber muita importância. Este é ainda um dos conceitos atribuído ao mito pelo dicionário : “Idéia falsa, que distorce a realidade ou não corresponde a ela” (Ferreira, 2000, p. 466). Esta compreensão mudou radicalmente nas últimas décadas, principalmente, com as contribuições do filósofo e historiador Mircea Eliade, dos antropólogos Claude Lévi-Strauss e Bronislaw Kaspeur Malinoswski, o sociólogo Thomas O’Dea e do biblista, hermenêuta José Severino Croatto. Para estes estudiosos, o mito contém categorias com as quais pode-se entender e interpretar melhor uma sociedade dada.

Outros mitólogos seguiram na linha do pensamento de Carl Gustav Jung. Para esses, o mito é uma forma concreta de expressar aquilo que não é concreto; é algo objetivo que expressa a subjetividade humana contida no inconsciente coletivo,

é um sonhar coletivo dos povos. Portanto, o mito é um gênero literário diferenciado. Como produção humana é composto por um conteúdo que provém do inconsciente coletivo da sociedade, que se projeta no mito, em qualquer tempo, através dos arquétipos humanos. Os aspectos simbólicos contidos nos mitos permitem a este gênero literário a grande possibilidade de ser sempre um texto em aberto para novas interpretações, atualizando-se constantemente.

Segundo Piazza (1983), existem oito ramos do saber humano que produziram conceitos diferentes para o mito: literatura, filosofia, antropologia, psicologia, psicanálise, sociologia, etnologia e a fenomenologia. Em cada um desses saberes, o mito foi entendido de uma forma diferente. Seria demasiado exaustivo dar conta do conceito de mito a partir de todos os olhares interdisciplinares que ele evoca. A presente pesquisa pretende olhar a narrativa de Gênesis 3 a partir da categoria da psicanálise. Isso impõe que se realize aqui um recorte no referencial teórico para que se estabeleça o conceito de mito. Dentre os ramos do saber mencionados por Piazza, vamos olhar o conceito de mito a partir da fenomenologia, da antropologia e da psicanálise, pois se pretende olhar o mito como *um sonho coletivo dos povos*.

## 2.1. O MITO NO PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO RELIGIOSA

É fundamental que possamos entender como se articula o processo de institucionalização do fenômeno religioso e evidenciar de imediato uma contradição existente entre ciência e religião, contida nas narrativas que falam sobre a origem do mundo. Na compreensão de Malinowski (1988), esta contradição entre ciência e religião é existente, mas não é excludente. Religião e ciência são como os lados opostos da mesma moeda.

“Não existem povos, por mais primitivos que sejam, sem religião nem magia. Assim como não existem, diga-se de passagem, quaisquer raças selvagens que não possuam atitude científica ou ciência, embora esta falha lhes seja freqüentemente imputada. Em todas as sociedades primitivas, estudadas por observadores competentes e de confiança, foram detectados dois domínios perfeitamente distintos, o Sagrado e o Profano; por outras palavras, o domínio da Magia e da Religião e o da Ciência” (Malinowski, 1988, p.19).

A oposição entre o sagrado e profano é extremamente legítima, como a oposição entre o religioso e o científico. O que não se pode admitir é que o sagrado negue o profano, e que o religioso negue o científico. Esta ambigüidade é necessária tanto para que se compreenda melhor a religião, como a sociedade e a ciência dela derivada.

#### 2.1.1. A experiência religiosa

Toda a religião conhecida se estrutura em função de uma experiência religiosa fundante.

“As organizações especificamente religiosas desenvolvem-se a partir de experiências religiosas de determinados fundadores e seus discípulos. De tais experiências surge uma forma de associação religiosa que termina numa organização religiosa institucionalizada e permanente. A experiência religiosa, como já vimos, marca o rompimento com o comum; é uma experiência carismática” (O’dea, 1969, p. 56).

Esta experiência religiosa é pessoal. Ela é, na maioria das vezes, a experiência de um indivíduo carismático. Esta experiência religiosa fundante é intensa em significado para o indivíduo que a experimentou e, a partir daí, será estabelecida uma forte distinção entre os elementos sagrados, que estarão relacionados com a experiência religiosa e os elementos profanos, que se distanciam dela. Segundo Otto (1985, p. 11), “o sagrado é antes de mais nada,

interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso”. Na construção básica da religiosidade de qualquer grupo social é necessário que se estabeleça esta distinção. O líder carismático já traz consigo vários elementos simbólicos, que ajudarão a estabelecer este distanciamento entre o sagrado e o profano.

### 2.1.2. Mitos, símbolos e ritos

A medida que o líder carismático começa a atrair seguidores, necessita contar a estes sua experiência religiosa. Para que possa ser transmitida essa experiência religiosa, a comunidade de seguidores do líder carismático constrói através de um processo complexo o seu mito fundante, que vai conter todos os elementos básicos da sua experiência religiosa.

Segundo O’Dea (1969, p. 61), “o mito é a forma primordial da expressão intelectual de atitudes e crenças religiosas”. O mundo passa a ter sentido, a partir da vivência religiosa que os mitos propiciam ao crente.

“Através do mito, os homens não apenas ‘explicam’ seu mundo, mas também simbolicamente o representam. O mito inclui uma forma de ver o mundo, uma forma que exprime coerência, juntamente com a participação emocional e humana. Os mitos são expressões sérias de uma relação com o mundo” (O’Dea, 1969, p. 61).

Para que o mito possa ser vivenciado pela comunidade dos seguidores do líder carismático, é necessário que sejam elaborados os rituais. É no rito que o mito vai adquirir vida.

“A institucionalização do ritual, a padronização de suas palavras, gestos e procedimentos, significa um tipo de participação e objetivação das atitudes originalmente subjetivas e espontâneas dos crentes. Essa objetivação e participação são necessárias a fim de preservar, sob novas condições da crescente institucionalização, a atividade expressiva original. [...] O mito é a celebração de uma realidade primordial que se torna ativamente presente e ao qual o narrador e o ouvinte se ligam por participação emocional. Através dele os homens se ligam a seu ambiente, a seus ancestrais, aos seus descendentes, ao além que é o fundamento de toda existência, ao que é permanente, além de toda mudança” (O’dea, 1969, p. 63-64).

Há portanto uma complexa relação entre símbolo, mito e o ritual no processo de institucionalização religiosa. Reimer ajuda a entender esta dinâmica:

“[...] ao lado dos símbolos como a linguagem fundamental da experiência religiosa (imagem) e dos mitos como a expressão narrativa ou discursiva de elementos religiosos (palavra), os ritos constituem a linguagem ‘gestual’ da vivência religiosa. Simbolicamente, o rito imita algum gesto primordial referido à divindade ou coloca em prática determinados conteúdos narrados em um mito. Ao mito como palavra corresponde o rito como o gesto. Trata-se de uma ação de dramatização, em que uma vivência das origens é transformada em gestos” (Reimer, 2004, p. 89).

Portanto os seguidores do líder carismático depositarão projetivamente em símbolos a densa significação de sua experiência religiosa. Os mitos e a sua ritualização através dos atos rituais de culto, manterão viva a experiência carismática do fundador religioso.

### 2.1.3. A religião

A partir de uma experiência religiosa vivida por um líder carismático, surgem os adeptos, os seguidores, os discípulos. E esses, como já vimos anteriormente, começam a construir o mito fundante da experiência religiosa, agora já socializada

pelo grupo. Como diz Odéia (1969, p. 73), “embora o carisma seja um fenômeno transitório que, para sobreviver, precisa ser incorporado em formas e cargos estabelecidos, [...] portanto a rotinização do carisma é um processo que também exige a *contenção* de carisma”. A partir dessa necessidade é que os ritos são construídos para reproduzir a experiência religiosa carismática e processar a forma de iniciação dos novos seguidores. Nesse momento do processo, os símbolos criados possuem uma densa presença de significados para os fiéis. Como afirma O’dea (1969, p.61), “o ato de culto é um ato social ou de reunião, em que o grupo restabelece sua relação com os objetos sagrados e, através destes, com o além, ao fazê-lo reforça sua solidariedade e reafirma seus valores”. Quando o culto com seus mitos e ritos se instituiu, então a experiência religiosa transformou-se em uma religião.

#### 2.1.4. O sacerdote e a igreja

Os seguidores sempre têm interesses materiais quando buscam a religião. No momento em que começa a haver a rotinização do carisma, geralmente o líder carismático já morreu. Então entra um outro personagem no processo de institucionalização da religião, que é o sacerdote. Este em geral elabora uma teologia, que vai sistematizar a experiência religiosa. Weber faz as seguintes considerações ao conceituar o sacerdote:

“Denominam-se ‘sacerdotes’ os funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada, visando à influência sobre os deuses, [...] considera-se decisivo para o conceito de sacerdote a circunstância de que os funcionários exercem sua função, seja esta hereditária ou baseada em contrato individual, a serviço de uma associação com base em relações associativas de natureza qualquer, isto é, como empregados ou órgãos desta e no interesse de seus membros, em oposição aos magos, que

exercem uma profissão liberal.[...]. É possível designar como sacerdotes aqueles funcionários profissionais que, por meios de veneração, influenciam os deuses, em oposição aos magos, que forçam os demônios por meios mágicos” (Weber, 1991, p. 294).

Os sacerdotes criam doutrinas para regulamentar a participação dos fiéis na religião, sua conduta moral, etc. Segundo Bourdieu (1998, p38), “o corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante”. A necessidade de funcionários da religião (os sacerdotes) e da criação de doutrinas, regras, estatutos, exigirá que esta religião se burocratize e se crie uma forma de ser economicamente viável. É neste momento que a religião está pronta para ser Igreja.

“A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica: (I) pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas... (II) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica” (Bourdieu, 1998, p. 70).

A Igreja assim se caracteriza por estar, plenamente, institucionalizada e ter uma relação intensa com o mundo, legitimando a ordem social e política nele existente.

### 2.1.5. O profeta e a seita

No processo de institucionalização religiosa, o profeta surge no exato momento em que a Igreja não mais consegue atender às necessidades de seus seguidores. Os ritos e os símbolos vão perdendo sua densidade de significados. A profecia é também um fenômeno que ocorre em tempos de profunda crise social. Isso é o que afirma Bourdieu, quando diz:

“Na verdade, assim como o sacerdote alia-se à ordem ordinária, o profeta é o homem das situações de crise quando a ordem estabelecida ameaça romper-se ou quando o futuro inteiro parece incerto. O discurso profético tem maiores chances de surgir nos períodos de crise aberta envolvendo sociedades inteiras, ou então, apenas algumas classes, vale dizer, nos períodos em que as transformações econômicas ou morfológicas determinam, nesta ou naquela parte da sociedade, a dissolução, o enfraquecimento ou a obsolescência das tradições ou dos sistemas simbólicos que forneciam os princípios da visão de mundo e da orientação de vida.” (Bourdieu, 1998, p. 74).

O profeta é quase sempre uma pessoa independente, não ligada à instituição, que consegue perceber estas necessidades dos leigos seguidores e sua atuação provocará uma resignificação da experiência religiosa que enfraqueceu. Assim sendo, o profeta assume um discurso e uma prática contestatória à prática política e religiosa da sociedade em que está inserido.

“O decisivo para nós é a vocação ‘pessoal’. Esta é que distingue o profeta do sacerdote. Primeiro e sobretudo porque o segundo reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada, e o primeiro, ao contrário em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma.” (Weber, 1991, p. 303)

Os profetas tendem a reproduzir o fenômeno do líder carismático. Seu discurso novo e contundente produzirá seguidores e esses produzirão símbolos e ritos para reproduzir a experiência do profeta e assim constituirão uma seita.

“Seita é um movimento social espontâneo que surge sob condições capazes de ser descritas, separa-se do grupo inclusivo, passa por um período de conflito e aguda consciência de si mesma, que lhe é importante do ponto de vista de organização, atravessa outro período de isolamento e de integração no qual uma forma comunitária de vida tende a se desenvolver, aos poucos estabelece contatos com a comunidade mais ampla e finalmente apresenta a tendência a ser absorvida pelo grupo inclusivo” (Wach apud Chaffe, 1990, p. 204)

A seita caracteriza-se por ser uma experiência religiosa muito intensa, mas que não tem uma conexão maior com o mundo que a cerca. Ela então passa a ser o espaço embrionário do novo projeto, que se espera para uma sociedade em crise. Seu conteúdo doutrinário e teológico é provisório e inacabado. A colisão com o campo religioso da Igreja e do sacerdote será inevitável. Pois, à medida em que a seita busca revolucionar o mundo, estabelecendo relações sociais completamente novas, a Igreja buscará manter este mundo tal como ele sempre existiu.

Bourdieu entende que o processo de revolução política necessita ser precedido pelo processo de revolução simbólica que somente pode ser produzido pela seita e seus profetas.

“A relação que se estabelece entre a revolução política e a revolução simbólica não é simétrica. Não há dúvida de que a revolução simbólica supõe sempre uma revolução política, mas a revolução política não basta por si mesma para produzir a revolução simbólica que é necessária para dar-lhe uma linguagem adequada, condição de uma plena realização: ‘A tradição de todas as gerações mortas pesa excessivamente sobre o cérebro dos vivos. E mesmo quando parecem ocupados em transformar-se, a si mesmos e às coisas, em criar algo inteiramente novo, é justamente nestas épocas de crise revolucionária que evocam os espíritos do passado, tomando-lhes de empréstimo seus nomes, suas palavras de ordem, seus costumes, para que possam surgir sobre o novo palco da história sob o disfarce respeitável e com esta linguagem emprestada’. Enquanto a crise não tiver encontrado seu profeta, os esquemas com os quais se pensa o mundo invertido continuarão sendo o produto do mundo a ser derrubado. O profeta é quem pode contribuir para realizar a coincidência da revolução consigo própria, operando a revolução simbólica que a revolução política requer” (Bourdieu, 1998, p. 77-78).

Com o passar do tempo, tendo alcançado êxito em seu projeto social, a seita tende a institucionalizar-se, dentro do processo que já descrevemos anteriormente. Este processo de institucionalização resultará em uma nova igreja. “Toda a seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com as suas hierarquias e seus dogmas, e por essa razão, fadada a suscitar uma nova reforma” (Bourdieu, 1998, p. 60).

#### 2.1.6. A religião na relação com a ordem estabelecida

Bourdieu (1998) vê na figura do profeta, como Weber (1991) já havia também sinalizado, o elemento fundamental para que a ordem social, legitimada pela religião, possa ser quebrada. O profeta, por ser um profissional da salvação, independente de qualquer instituição racionalizada e burocratizada, consegue captar os anseios populares em tempos de crise e responder a esses anseios de forma muito mais eficaz que as Igrejas estabelecidas o podem fazer. Frente à atividade do profeta, a sociedade, legitimada pela ação da Igreja, necessita que a instituição religiosa estabelecida combata a profecia e cale o profeta. Quando a instituição não consegue calar o profeta, ele desencadeia um processo de desorganização da ordem social vigente. Para Bourdieu (1998), é através da ação contundente da profecia que poderão existir possibilidades de revoluções no campo político e econômico de uma determinada sociedade.

É então a religião, nas suas mais diferentes versões, ou seja, aquela que é praticada pelo feiticeiro, ou pelo sacerdote, ou pelo profeta, que dá legitimidade aos processos de ordenação social, ou de revolução da sociedade.

É o sistema simbólico contido nas religiões, do qual o mito é parte constitutiva, que define a composição que a sociedade vai adquirir, seja no campo econômico, seja no campo político. Então, para que a sociedade possa sofrer um processo de mudança revolucionária, é necessário que haja uma mudança significativa no sistema simbólico religioso. Sem esta mudança, a revolução não acontece. A mudança no sistema simbólico implicará em uma releitura dos mitos fundantes desta sociedade. E esta possibilidade de mudança simbólica pode ocorrer com a intervenção eficaz do profeta. Esse necessita de uma situação de profunda crise na sociedade para que sua existência se legitime.

Há, então, um processo dialético entre a religião representada pelo profeta e aquela que o sacerdote representa. Nesse sentido, a sociedade resulta sempre desta relação de tensão entre a igreja e a seita. Ora, a sociedade estará sendo legitimada pela ação do sacerdote, ora, a sociedade sofrerá transformação resultante da ação do profeta. Nessa ação dialética, a sociedade, bem como o processo religioso, se mantém vivos e constantemente renovados.

Esta rápida visita ao processo de institucionalização do fenômeno religioso contribui para a compreensão de como o mito se insere neste processo. A narrativa de Gênesis 3 tem sido um dos mitos fundantes mais significativos da história do cristianismo e da sociedade ocidental. Rever seus significados, atualizar seus sentidos, é parte do processo de rompimento do sistema simbólico com o qual esta sociedade se organiza e se legitima.

É, pois, fundamental que se faça agora um aprofundamento teórico do mito como conceito dentro do fenômeno da linguagem e da experiência humana. É o que será visto a seguir.

## 2.2. DEFINIÇÕES DE MITO

Como já foi dito, conceituar o mito dependerá muito da definição a partir de que campo do saber humano se estará falando. O olhar da pesquisa para a narrativa mitológica de Gênesis 3 será o psicanalítico, mas aqui procurar-se-á focar outras abordagens do conceito de mito.

A abordagem inicial do conceito será dada por Croatto, que dedicou boa parte da sua obra ao estudo das linguagens da experiência religiosa. O mito é uma linguagem fundamental dessa experiência. Depois se buscará em Eliade, Malinowski, O’dea, Lévi-Strauss e Jung outras contribuições sobre o conceito de mito, estabelecendo assim um diálogo do conceito pelas categorias da psicanálise, da fenomenologia e da antropologia.

### 2.2.1. O mito segundo Croatto

Um primeiro conceito que José Severino Croatto apresenta é o seguinte: “O mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa” (Croatto, 2001, p. 209). Desse conceito se pode abstrair quatro expressões básicas da criação mítica: 1) o mito é um relato, 2) o mito fala de um acontecimento originário, 3) os Deuses agem nos mitos e 4) os mitos dão sentido a uma realidade.

Segundo Croatto (2001), o mito é um texto. Ele pertence à ordem literária e deve ser interpretado como discurso. Como texto, o mito pretende dizer algo para alguém a respeito de alguma coisa. Isso manifesta a função social do discurso, bem como de toda palavra humana. O mito narra e, ao relatar um acontecimento, situa-se em um lugar e em um tempo e, conseqüentemente, apresenta-se como uma história.

O mito é um relato sobre as origens, supõe que o acontecimento relatado está no limite entre um tempo primordial e o tempo cronológico. Os Deuses são os atores protagonistas dos mitos. Os Deuses, por sua vez, surgem antes da cosmogonia. O mito é o relato dessa origem divina das coisas e das instituições. Esse é o modo como o mito expressa a experiência religiosa do originário, como manifesta a sacralidade hierofanizada naquilo que lhe concerne profundamente em sua realidade.

Segundo Croatto (2001), há implicações na definição do mito, dizendo que a construção mítica é simbólica e imaginária. O mito interpreta a realidade incorporando-a não a uma transcendência vertical, mas horizontal, remetendo-a às origens. O mito não é científico e nem tem esta pretensão; ele surge da pergunta: - por que as coisas são assim atualmente? E em seguida responde: - porque os Deuses as fizeram como estão neste momento! A realidade instaurada no acontecimento mítico deve coincidir harmoniosamente com a realidade presente da qual a realidade mítica é o sentido e o modelo.

Para Croatto (2001), o mito pode também ser recriado. Isso ocorre quando o acontecimento narrado pelo mito não instaura mais nada, e deixa de ser paradigma ou modelo de uma realidade que não existe mais. Então surgem vários caminhos para o destino dos mitos: podem morrer, podem passar para a categoria de conto ou fábula, podem ser reelaborados ou então podem ser recriados.

Para Croatto, o mito carrega consigo elementos simbólicos, que são fundamentais para que se possa entender essa categoria literária.

“A estrutura lingüística narrativa do mito faz com que ele seja um ‘dizer algo sobre alguma coisa’. [...] Portanto, a intenção da linguagem não pode ser difusa e ambígua, mas unívoca. Se um símbolo é pluriforme (a água, o fogo e tantos outros), em um determinado mito tem um sentido, ou vários, se o texto permitir. Um objeto simbólico

não tem muitas 'modalidades', ele é igualmente polissêmico enquanto remete ao transcendente 'pelo que é e como é', de uma maneira profunda mas aberta, permitindo a cada pessoa captar o sentido dele conforme sua vivência pessoal. O caráter difuso do símbolo provém do que ele é em si mesmo" (Croatto, 2001, p. 236-37).

Para Croatto (2001), a dimensão polissêmica do símbolo é delimitada no mito. Porém esta delimitação não anula a capacidade de sua polissemia. Como um mesmo mito pode ser vivenciado dentro de diferentes culturas e sociedades simultaneamente, cada uma poderá atribuir diferentes significados para os mesmos símbolos polissêmicos. Assim sendo, a polissemia de um determinado mito será tanto maior, quanto mais reinterpretado o mito for por diferente culturas. O símbolo, portanto, cumpre dentro do mito uma função hermenêutica.

"No mito, o símbolo dá sua contribuição pelo que é – transparência de sacralidade -, só que agora para interpretar uma realidade social, um acontecimento, uma instituição, uma conduta ou uma lei, um rito, um costume, a fundamentação de um templo ou a presença de fenômenos naturais" (Croatto, 2001, p. 239-41).

Símbolo e mito apelam-se mutuamente, diz Croatto (2001, p. 241). O símbolo é um componente essencial do mito. E esse, por sua vez, realiza o símbolo, já que sua tendência é ingressar no mito, embora seu caráter formal lhe permita realizar-se também na arte, na linguagem, nos sonhos. O transcendente, experimentado e canalizado numa primeira instância no símbolo, converte-se em acontecimento paradigmático que interpreta e dá sentido a realidades que afetam a vida.

Sendo o mito uma construção literária na qual elementos simbólicos são fundamentais e constitutivos deste gênero, veremos, pois, como o símbolo atua no fenômeno da linguagem humana.

“O símbolo é a representação de uma ausência. Aqui é útil o exemplo do presente. O objeto que você presenteia ‘remete’ ao afeto que você sente pela outra pessoa. Ninguém poderia confundir, e menos ainda identificar, a atitude de afeto manifestada com o objeto material que a significa (o significante). Tampouco se faz uma operação racional para ‘distinguir’ o símbolo do simbolizado. Seria o mesmo que esvaecer o símbolo mediante uma ‘tradução’, tornando-o desnecessário. O símbolo é a linguagem básica da experiência religiosa. Funda todas as outras. Tem um valor essencial que é necessário destacar mais uma vez: o símbolo ‘faz pensar’; o símbolo ‘diz sempre mais do que diz’. É linguagem do profundo, da intuição, do enigma. Por isso é a linguagem dos sonhos, da poesia, do amor, da experiência religiosa” (Croatto, 2001, p. 118).

O símbolo faz pensar! Esta é uma de suas grandes finalidades. Não há uma resposta pronta diante de qualquer símbolo. Ele remete cada um que o vivencia, a lugares sempre diferentes. O símbolo, então, tem um poder revolucionário. Ele pode desconstruir verdades estabelecidas e valores absolutizados. Vale ressaltar que é a polissemia, a grande característica do símbolo. Croatto apresenta um bom exemplo para se entender isso:

“A experiência humana do que é o fogo pode ser um exemplo ilustrativo: o fogo destrói (incêndio, vulcão, explosão), mas também purifica (crisol) ou transforma (metalurgia) e ilumina; faz tudo com uma ‘força’ irrefreável. Como o fogo não serviria como símbolo religioso? Destruição, purificação, transformação, iluminação são todos fenômenos que têm seu correlato na experiência religiosa, seja em relação com o mal (destruição), seja com a mácula (purificação), com a vítima ritual pelo pecado (sacrifício) ou com a revelação” (Croatto, 2001, p. 102).

Ao se falar em fogo, nos vem à mente vários significados. Não é possível atribuir ao fogo apenas um único sentido. Para cada indivíduo que estiver diante do fogo, ele evocará uma realidade de significado diferenciada. Isso ocorre porque o símbolo tem ligações com o inconsciente, com níveis profundos da psique, que só podem aflorar indiretamente, refletindo-se nas coisas que por analogia ajudam a evocá-los.

Resumindo, para Croatto o mito é uma construção narrativa/literária. Sua eficácia dependerá do ritual onde será vivenciado tornando verdadeiras as realidades de origem que ele evoca. Sem a ritualização, o mito não seria conhecido, entendido e aceito. Na narrativa mitológica, há a presença de personagens divinos, que compõem um cenário onde não há limites entre os céus e a terra. Os símbolos são os mais fortes construtores da narrativa mitológica. Eles trazem consigo a característica polissêmica, ou seja, são elementos abertos a múltiplos significados, porém, à medida que o mito é ritualizado, dentro de uma determinada cultura e sociedade, a polissemia dos seus símbolos é moldada pela relação projetiva que aquela sociedade atribui a cada um dos símbolos que compõe a narrativa mitológica por ela experimentada.

### 2.2.2. O mito segundo Eliade

Mircea Eliade é um dos principais estudiosos do fenômeno religioso no século XX. Há um grande mérito nos estudos de Eliade, sobretudo quando este decidiu propor uma pesquisa que vincula a história das religiões e a fenomenologia. Além disto, pode-se aceitar com bastante tranquilidade que se trata de um dos maiores estudiosos do mito vivo e sua perspectiva primitiva. Fiel a uma compreensão fenomenológica do sagrado, Eliade considera o mito como uma das manifestações legítimas do sagrado. Desta maneira, é preciso entender que Eliade vê o mito em primeiro lugar como sendo de origem sacra, mas também tendo uma forte função e aplicação cultural. Ele define o mito da seguinte forma:

“1º constitui a história dos atos dos seres sobrenaturais; 2º que esta história é considerada verdadeira e sagrada; 3º que o mito se refere sempre a uma criação, conta como algo começou a existir, ou um comportamento, uma instituição ou um modo de trabalhar foi fundado, é por isto que os mitos constituem os paradigmas de

todo ato humano significativo; 4º que conhecendo o mito conhece-se a origem das coisas, e desse modo é possível dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento exterior, abstrato, mas de um conhecimento que é vivido ritualmente, quer narrado cerimonialmente, quer efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5º quer de uma maneira ou outra, vive-se o mito no sentido em que se fica imbuído de força sagrada e exultante dos acontecimentos evocados ritualmente” (Eliade, 2000, p. 22).

Percebe-se, assim, que Eliade tem uma visão bi-dimencional do mito. Para ele, o mito tem uma face fenomenológica, bem como uma outra face antropológico-cultural. Há tanto uma preocupação do mito como uma auto-expressão do sagrado quanto como uma construção paradigmática do comportamento social.

Eliade (2000) reconhece a grande dificuldade de se chegar a uma definição de mito aceita por todos. Porém, mesmo reconhecendo essa limitação, elabora o seu próprio conceito. Para Eliade (2000), tendo como referência as sociedades arcaicas e tradicionais, o mito conta uma história sagrada, que é verdadeira porque nos fala de realidades constatáveis no mundo daqueles que o cultivam.

“O mito conta uma história sagrada: ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. Em outros termos, o mito narra como, graças as façanhas do Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser” (Eliade, 2000, p. 11).

Estas histórias ocorrem em um tempo espetacular no passado e nos falam sobre o princípio das coisas, contam façanhas dos Entes Sobrenaturais, que são sempre seus personagens.

Os mitos, quando vividos pelos seres humanos de uma determinada sociedade, fazem com que o ser humano migre do mundo profano e cronológico

para o mundo sagrado e ainda também são capazes de proporcionar àqueles que o experimentam a recuperação dos valores das origens.

Segundo Eliade (2000), viver os mitos, portanto, implica em uma experiência religiosa, pois ela se distingue da experiência normal da vida cotidiana. A religiosidade dessa experiência deve-se ao fato de que a pessoa, vivendo o mito, entra em contato direto com os Entes Sobrenaturais, realizando eventos espetaculares. O indivíduo, ao evocar os Entes Sobrenaturais, migra para o mundo dos Entes, abandonando temporariamente o mundo profano e cronológico.

Para Eliade (2000, p. 13), a principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: a educação, a arte ou a sabedoria. Essa concepção não é destituída de importância para a compreensão do homem das sociedades arcaicas e tradicionais. O mito é, portanto, um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática.

Resumindo, o elemento fundamental acrescido por Eliade ao conceito de mito, já conhecido de Severino Croatto, é o fato de que o mito nos fala de histórias que são verdadeiras para aqueles que a vivenciam no enredo mitológico. Para que isso ocorra, os mitos necessitam abrir espaço para uma irrupção do sagrado no mundo. Assim, o sagrado organiza o mundo profano e lhe dá significado.

### 2.2.3. O mito segundo O’dea

Para Thomas O’Dea, o mito tem o poder de representar simbolicamente o mundo para o ser humano.

“Através do mito, os homens não apenas ‘explicam’ seu mundo, mas também simbolicamente o representam. O mito inclui uma forma de ver o mundo, uma forma que exprime sua coerência, juntamente com a participação emocional e humana. Os mitos são expressões sérias de uma relação com o mundo” (O’Dea, 1969, p. 61).

O mito possui, então, uma força de atualização de realidades muito primitivas. Esta é uma de suas grandes funções.

“O mito é a celebração de uma realidade primordial que se torna ativamente presente e ao qual o narrador e o ouvinte se ligam por participação emocional. Através dele os homens se ligam a seu ambiente, a seus ancestrais, aos seus descendentes, ao além que é o fundamento de toda existência, ao que é permanente, além de toda mudança” (O’Dea, 1969, p. 63).

Toda a religião, portanto, tem seus mitos, que são constantemente ritualizados e que definem a característica, a identidade, a natureza, o “ethos” da experiência religiosa. A religião revive os mitos através dos seus ritos, e os mitos dão vida a cada religião.

### 2.2.4. O mito segundo Malinowski

Bronislaw Kaspeur Malinowski é certamente um dos estudiosos que mais influenciou a pesquisa do mito no século passado. O seu conceito descritivo de mito marcou tanto historiadores quanto fenomenólogos, psicólogos e sociólogos. Como

antropólogo da escola inglesa, de origem polonesa, estabeleceu aquilo que viria a ser chamado de “método antropológico”. Dedicou-se por inteiro aos estudos das culturas “primitivas”. Lecionou na Inglaterra até o ano de 1930, tendo posteriormente optado por se dirigir à América para trabalhar na Universidade de Yale. Participou de várias expedições ao Pacífico Ocidental na Nova Guiné Malinésia, realizando trabalho de campo naquelas regiões.

Conforme Malinowski, o mito atende a necessidade de ordenamento social. Sua função é a mesma que faz gerar o estatuto social e a norma. O mito busca regular e codificar a estrutura de uma cultura. Por isso, o antropólogo também diz que o “estatuto é, acima de tudo, uma parte da lei consuetudinária apoiada em elementos mitológicos retrospectivos tradicionais [...] formular o estatuto assim como codificar as normas, implica o entendimento total do papel do simbolismo na cultura” (Malinowski, 1989, p. 88). O mito exerce a função de oferecer paradigmas para o comportamento social. É o que Malinowski afirma de maneira bastante segura: “O mito entra em ação quando o rito, a cerimônia, ou a norma social ou moral exige justificação, certificado de antigüidade, realidade e santidade” (Malinowski, 1988, p. 109).

Assim, o mito se torna uma poderosa força balizadora dos destinos e atividades da humanidade atual. Estudar o mito somente do ponto de vista da história literária deveria provocar sentimentos de falta, já que não há como separar a narrativa mítica de sua função normativa, pois “[...] o mito tem valor normativo de fixar os costumes, de saciar os modos de comportamentos, de dar dignidade e importância às instituições” (Malinowski, 1995, p. 322).

Resumindo, segundo Malinowski, os mitos funcionam como uma cola cultural que torna possível a estabilização das sociedades primitivas. Deve-se lembrar,

porém, que Malinoswski não rompeu com todas as amarras do positivismo. Portanto, para ele, o fato cultural tem que ser observado diretamente, tal como nas ciências naturais. Malinowski não leva em conta que os fenômenos humanos têm sua especificidade e os fenômenos culturais não divergem disso.

#### 2.2.5. O mito segundo Lévi-Strauss

O antropólogo Claude Lévi-Strauss examinou exaustivamente centenas de mitos das mais diferentes culturas. Sua grande contribuição na formação do conceito do mito é o entendimento que há nele uma estrutura literária própria:

”A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que ele relata. O mito é linguagem; mas uma linguagem que tem lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega. [...] O valor do mito como mito persiste, a despeito da pior tradução. Qualquer que seja nossa ignorância da língua e da cultura da população onde foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo inteiro” (Lévi-Strauss, 1985, 242).

Esta afirmação de Lévi-Strauss questiona o rigor da tradução do texto bíblico. É claro, estamos falando aqui da categoria mitológica, pois o próprio Lévi-Strauss (1985) reconhece que em outros gêneros literários, como na poesia por exemplo, o trabalho da tradução é muito mais exigente. A questão central é que a narrativa mitológica tem uma vitalidade lingüística muito forte.

Para Lévi-Strauss (1985, p. 242), os mitos se estruturam a partir de três princípios básicos:

“1) Se os mitos têm um sentido, este não pode se ater aos elementos isolados que entram em sua composição, mas à maneira pela qual estes elementos se encontram combinados, 2) O mito provém da ordem da linguagem, e faz parte integrante dela; entretanto, a linguagem tal como é utilizada no mito, manifesta propriedades

específicas, 3) Essas propriedades só podem ser pesquisadas acima do nível habitual da expressão lingüística: dito de outro modo, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão lingüística de qualquer tipo”.

Os mitos, portanto, possuem uma linguagem própria, especial que Lévi-Strauss (1985) classificou em duas categorias distintas: a estrutura diacrônica e a estrutura sincrônica.

Rocha (1999, p. 84-85) ajuda muito na compreensão dessas categorias criadas por Lévi-Strauss:

“Vemos que a partitura musical, tal como o mito, permite a leitura ‘comum’, ‘normal’, linha após linha, da esquerda para a direita. Num movimento temporal que tem seqüência de princípio, meio e fim. Esta dimensão de leitura é chamada de diacrônica. Mas a partitura, para se transformar em boa música, requer um leitura sincrônica. Esta, a sincrônica, é a outra dimensão de leitura que partituras musicais e mitos exigem para se dar a conhecer. A dimensão sincrônica de leitura vai nos dar o significado daquela música na pauta como um todo. Ela pode começar por um tema. Em seguida, apresentar variações, mudanças de tonalidades, inversões, retomadas do tema, repetições, solos, etc. Os ‘movimentos’ na música estarão fortemente relacionados uns com os outros. Só captaremos isso vendo a música como totalidade. [...] Esta dimensão sincrônica de que estou falando se constitui no princípio musical denominado harmonia”.

Resumindo, a descoberta de uma estrutura sincrônica e diacrônica na narrativa dos mitos é a grande contribuição do antropólogo Lévi-Strauss para interesse específico de nossa pesquisa. A partir desse conceito o exegeta pode fazer dois tipos de leitura interpretativa: a leitura diacrônica que vai olhar as particularidades, os elementos isolados e a sincrônica que estará preocupada com o todo, com a conjugação e harmonia das partes isoladas.

### 2.2.6. O mito segundo Jung

Segundo Ulson (1988), Carl Gustav Jung foi filho de pastor protestante, médico, psiquiatra e humanista. Nascido na Suíça, vê desde sua juventude grandes transformações acontecendo no mundo a sua volta. Presenciou duas grandes guerras mundiais e a divisão do mundo entre dois universos: um capitalista e ocidental, outro comunista e oriental. Sempre se sentiu atraído por esse mistério da separação e união dos opostos. Quase todos os seus trabalhos estão orientados no sentido de melhor compreender a alma humana, isto é, os problemas psicológicos que julga essenciais.

É nos mitos que Jung encontra o material privilegiado para analisar os mistérios da alma, os acontecimentos anímicos, que posteriormente denominará de arquétipos. “Nos mitos e contos de fada, como no sonho, a alma fala de si mesma e os arquétipos se revelam em sua combinação natural como formação, transformação, eterna recriação do sentido eterno” (Jung, 2003, p. 214).

“O homem primitivo é de uma tal subjetividade que é de admirar-se o fato de não termos relacionado antes os mitos com os acontecimentos anímicos. Seu conhecimento da natureza é essencialmente a linguagem e as vestes externas do processo anímico inconsciente. Mais precisamente pelo fato de este processo ser inconsciente é que o homem pensou em tudo, menos na alma, para explicar o mito. Ele simplesmente ignorava que a alma contém todas as imagens das quais surgiram os mitos, e que nosso inconsciente é um sujeito atuante e padecente, cujo drama o homem primitivo encontra analogicamente em todos os fenômenos grandes e pequenos da natureza” (Jung, 2003, p. 18).

A interpretação dos mitos na linha junguiana só pode ser entendida quando relacionada ao conceito de inconsciente coletivo.

“A mitologia, como expressão de uma disposição humana geral, a qual dei o nome de *inconsciente coletivo*, cuja existência só é possível conhecer a partir da fenomenologia individual. Em ambos os casos, a pesquisa se desenrola em torno do indivíduo, pois sempre trata de certas formas representativas complexas, isto é, dos chamados *arquétipos*, que é preciso supor como ordenadores inconscientes das representações. É impossível distinguir a força motriz que está na origem destas formas, do fator transcendente ao qual se dá o nome de instinto. Não há, portanto, nenhuma razão para se ver no arquétipo outra coisa senão a forma do instinto humano” (Jung, 1986, p. 169).

Essa categoria de inconsciente coletivo é central na obra de Jung. O inconsciente coletivo é a camada mais profunda da mente humana. Se pensarmos a mente humana como um círculo, ele seria o seu ponto mais interior.

Outra categoria derivada do inconsciente coletivo é a dos arquétipos. Segundo Jung, os mitos são uma das formas onde os arquétipos humanos se materializam.

“O significado do termo ‘archetypus’ fica sem dúvida mais claro quando se relaciona com o mito, o ensinamento esotérico e o conto de fada. [...] Até hoje os estudiosos da mitologia contentavam-se em recorrer a idéias solares, lunares, meteorológicas, vegetais, etc. O fato de que os mitos são antes de mais nada manifestações da essência da alma foi negado de modo absoluto até nossos dias” (Jung, 2003, p. 17).

O arquétipo significa um determinado tipo de impressão psíquica, como se fosse uma marca ou imagem, um conjunto de caracteres que, em sua forma e significado, são portadores de motivos mitológicos arcaicos.

“Assim como os arquétipos ocorrem a nível etnológico, sob forma de mitos, também se encontram em cada indivíduo, nele atuando de modo mais intenso, antropomorfizando a realidade, quando a consciência é mais restrita e fraca, permitindo que a fantasia invada os fatos do mundo exterior” (Jung, 2003, p. 79).

O mito, para Jung, está ligado aos interiores da mente. Ali se origina, ali se manifesta. Reflete-se na exterioridade da cultura, nasce na interioridade psíquica, no

subconsciente humano. Está expresso em muitos lugares, a todos olha e desafia e é o mito, a linguagem por excelência da religião.

“A mentalidade primitiva não *inventa* mitos, mas os *vivencia*. Os mitos são revelações originárias da alma pré-consciente, pronunciamentos involuntários acerca do acontecimento anímico inconsciente e nada menos do que alegorias de processos físicos. Tais alegorias seriam um jogo ocioso de um intelecto não científico. Os mitos, pelo contrário, têm um significado vital. Eles não só representam, mas também são a vida anímica da tribo primitiva, a qual degenera e desaparece imediatamente depois de perder sua herança mítica, tal como um homem que perdesse sua alma. A mitologia de uma tribo é sua religião viva, cuja perda é tal como para o homem civilizado, sempre e em toda parte, uma catástrofe moral. Mas a religião é um vínculo vivo com os processos anímicos, que não dependem do consciente, mas o ultrapassam, pois acontecem no obscuro cenário anímico. Muitos desses processos inconscientes podem ser gerados indiretamente por iniciativa da consciência, mas jamais por arbítrio consciente. Outros parecem surgir espontaneamente, isto é, sem causas discerníveis e demonstráveis pela consciência” (Jung, 2003, p. 156).

Em resumo, a grande contribuição de Jung para o entendimento conceitual do mito são as categorias de *inconsciente coletivo* e de *arquétipos*. Os mitos com sua construção simbólica teriam o papel de intermediar a relação da vida consciente com a inconsciente. Nesta mediação se estabelece uma conexão com a memória arcaica da humanidade, os arquétipos. Neste sentido é impossível, para Jung, que os mitos possam cumprir a sua finalidade, sem que eles sejam ritualizados, vivenciados, experienciados.

### 2.2.7. Retomada

Esta breve caminhada visitando alguns pensadores possibilitou construir um entendimento mais amplo sobre o conceito e o significado do mito. Muito ainda poderia ser dito, porém, para efeito desta pesquisa, chegou-se a balizar o suficiente, que pode ser recapitulado de forma resumida da seguinte forma:

1. Segundo Croatto, o mito é uma narrativa que tem uma linguagem simbólica e que por esta razão implica em várias possibilidades de sentido (polissemia) dentro do universo da comunidade que o vivência.
2. Segundo Eliade, o mito nos fala de histórias que são verdadeiras para aqueles que as vivenciam no enredo mitológico. Para que isso ocorra, o mito necessita abrir espaço para uma irrupção do sagrado no mundo. Assim, o sagrado organiza o mundo profano e lhe dá significado.
3. Segundo O'dea, é através do mito que os homens se ligam a seu ambiente, a seus ancestrais, aos seus descendentes, ao além que é o fundamento de toda existência. O mito representa simbolicamente o mundo.
4. Segundo Malinowski, o mito funciona como uma cola cultural que torna possível a estabilização das sociedades primitivas.
5. Segundo Lévi-Strauss, há no mito uma estrutura sincrônica e diacrônica, a primeira permite olhar o mito em sua totalidade, a segunda, as suas particularidades. É através do mito que se pode perceber a estrutura de uma sociedade.
6. Segundo Jung, o entendimento conceitual do mito funda-se nas categorias de *inconsciente coletivo* e dos *arquétipos*. Os mitos com sua construção simbólica teriam o papel de mediar a vida consciente e a inconsciente dos indivíduos. Para que esta mediação ocorra é necessário que os mitos sejam vivenciados.

A pesquisa se valerá predominantemente desse último conceito de Jung, pois seria impossível se chegar a uma definição de mito que incluísse todos os enfoques acima exibidos. Isso não implicará no desprezo das demais contribuições pois elas não são excludentes.

O mito pode ser muito mais do que um elemento religioso. A partir dos seus componentes arquetípicos, ele transita entre o mundo profano e o mundo sagrado. É o que veremos a seguir.

### 2.3. A POLISSEMIA DO MITO COMO INSTRUMENTO EDUCATIVO

Heloisa Capel, professora de história antiga na Faculdade de História da Universidade Católica de Goiás, fez sua pesquisa de doutorado abordando a mitologia como instrumental educativo. Introduziu no curso de história da mesma universidade a disciplina “Mito e Teatro como prática educativa”. Esta experiência tem sido inovadora na academia. Utilizar os mitos como ferramenta educativa, é de fato algo ainda não imaginado até então.

Capel tem percebido o grande potencial multidisciplinar a que o mito pode conduzir. A antropologia, a sociologia, a filosofia, a educação, a história, a religião e a psicanálise, são já algumas áreas do saber humano, que estão buscando na mitologia novas possibilidades de análise antes desconhecidas ou desprezadas.

“Os mitos são criações imaginárias e simbólicas que se referem a crenças, tradições e acontecimentos. Genericamente, pode-se dizer que o mito constitui a história representada de cosmovisões culturais. Suas funções culturais contextualizadas são inúmeras. Encarados como fundamentais à sobrevivência de qualquer cultura pela antropologia, como base do pensamento pela filosofia, como arquétipos universais pela psicologia junguiana, como representação coletiva pela escola francesa, suas dimensões articulam inúmeras possibilidades de análise” (Capel, 2003, p. 28).

Capel propõe em seus estudos que o mito seja utilizado como um instrumental educativo. A estrutura polissêmica dos mitos permite que esta construção literária estimule a imaginação, a criação, a projeção dos sujeitos envolvidos no processo do saber. Capel afirma o seguinte sobre o mito:

“[...] o mito nos remete ao que é, nos pensa, nos sabe, devorando nossas certezas e nossos controles conhecidos, guiando-nos pelo mundo da imaginação arquetípica, sagrada, fundamental para que possamos assumir a nossa essência heróica, a que trabalha a porção divina, criativa, inscrita na dimensão humana” (Capel, 2003, p. 24).

Embora Capel trabalhe bastante com definições de mito, sua função sociológica e cultural, importa aqui demonstrar como é possível utilizar esta estrutura literária para se obter um resultado positivo no processo educacional. Os mitos são carregados de conteúdos simbólicos e os símbolos possuem uma função fundamental no processo educativo. Vejamos:

“O trabalho com os símbolos míticos auxilia no desenvolvimento no plano dos valores e sentimentos. É através dos símbolos que são favorecidas as passagens entre os níveis de consciência, entre o conhecido e o desconhecido, o manifesto e o latente, o ego e o superego” (Capel, 2003, p.44).

Capel diz que investigar as propriedades e funções dos símbolos míticos e suas possibilidades de uso na educação é, portanto, iniciar o caminho rumo a uma metodologia reflexiva, que põe em destaque as contribuições da narrativa do mito no progresso de formação de professores. O caminho reflexivo abre portas a investigação, propõe questões mobilizadoras, sugere caminhos. O uso da narrativa mítica responde a essa necessidade, a de propor meios de reflexão sobre si e sobre o mundo, sinalizando sentidos.

Capel chega à seguinte conclusão, ao propor esta pedagogia que utiliza o mito como ferramenta de trabalho:

“Troquei o medo pelo amor, sua contraparte. Troquei o exercício do poder pelo prazer de ensinar e tenho aprendido muito com esta atitude. Desnecessário dizer que absorvo as interpretações sempre novas dos alunos, surpreendo-me com a criatividade em que apresentam os conteúdos, que estabeleço com eles uma relação

mais autêntica e humana: nós não fingimos mais. E é neste encontro que aprendemos, que trocamos experiências e que nos motivamos para a história” (Capel, 2003, p. 117).

Capel nos apresenta, como exemplo, parte de uma antiga narrativa onde Perseu recebe algumas recomendações de Atena para que inicie a sua viagem:

“Para começar não use a razão escrita como guia. Em templos escuros, seres e situações irracionais se apresentarão a você. Frutos ilusórios do processo (às vezes criado por ti mesmo) alguns poderão até ser ignorados. Outros combatidos: são aqueles que habitam no mais fundo de tua alma e que ganharão tamanho e força alimentados pelo seu medo. Mantenha-se positivo, portanto. Não permita que os fantasmas de suas dúvidas o impeçam de prosseguir no caminho. Não rejeite a aventura. Recuar seria negar-se à sua oportunidade de façanhas heróicas. Os Deuses não perdoam a arrogância. O ato criador só poderá advir da rendição total de suas idéias pré-estabelecidas. Assim, reveja todos os seus valores e conceitos antes imutáveis” (Capel, 2003, p 16-7).

O mito faz criar, imaginar, transformar a realidade. Se os mitos forem utilizados como ferramenta pedagógica, o processo educativo será criativo, dará vazão à imaginação e abrirá portas para a transformação da realidade. Esta é a experiência que Capel tem demonstrado na universidade. O mito pode ser muito mais do que um elemento religioso. A partir dos seus componentes arquetípicos, ele transita entre o mundo profano e o mundo secular.

#### 2.4. OS MITOS E OS ARQUÉTIPOS HUMANOS

Para James Hollis (1998), as perguntas: Quem somos? Como foi que chegamos aqui? E para onde vamos? são perguntas repetidas em todas as línguas, entalhadas nas paredes das cavernas e nas peles dos animais, representadas nos

padrões recorrentes que marcam a passagem das estações do ano, nos ritos solenes da morte e do nascimento, na guerra e no amor. As indagações sempre estiveram presentes. Admitindo-se que desde sempre se faz estas mesmas perguntas em todos os lugares, é também admissível que em todos os lugares e em todos os tempos se encontrou respostas semelhantes para as mesmas perguntas. Esta constatação é fundamental para que se entenda a importância da teoria de Jung sobre os arquétipos que estão, segundo ele, contidos nos mitos.

Para Hollis (1998, p.10),

“[...] o mito nos leva até o fundo das reservas psíquicas da humanidade. Sejam quais forem nossas raízes culturais e religiosas, ou nossa psicologia pessoal, a familiaridade com os mitos proporciona um elo vital de ligação com o significado, cuja ausência está, tão amíúde, por trás das neuroses individuais e coletivas de nosso tempo”.

Em resumo, ao estudar mitos, estamos em busca daquilo que nos vincula mais profundamente à nossa própria natureza e ao nosso lugar no cosmo. A este conteúdo dá-se o nome de arquétipos. O que seriam então os arquétipos?

#### 2.4.1. Inconsciente coletivo e os arquétipos humanos

Introduzindo este conceito, Jung apresenta uma analogia entre o conceito de arquétipo e a idéia da evolução biológica da espécie humana, dizendo:

“Assim como o nosso corpo é um verdadeiro museu de órgãos, cada um com a sua longa evolução histórica, devemos esperar encontrar também na mente uma organização análoga. Nossa mente não poderia jamais ser um produto sem história, em situação oposta ao corpo em que existe. Por ‘história’ não estou querendo me referir àquela que a mente constrói através de referências conscientes ao passado, por meio da linguagem e de outras tradições culturais; refiro-me ao desenvolvimento

da mente no homem primitivo, cuja psique estava muito mais próxima à dos animais. Esta psique, infinitamente antiga, é a base da mente, assim como a estrutura do nosso corpo se fundamenta no molde anatômico dos mamíferos em geral. O olho treinado do anatomista ou do biólogo encontra nos nossos corpos muitos traços deste molde original. O pesquisador experiente da mente humana também pode verificar as analogias existentes entre as imagens oníricas do homem moderno e as expressões da mente primitiva, as suas 'imagens coletivas' e os seus motivos mitológicos" (Jung, 1999, p. 67).

É bastante óbvia e convincente a analogia que Jung cria para que se possa entender que, quando cada indivíduo nasce, traz consigo uma carga hereditária que está contida na sua carga genética humana construída ao longo de um processo evolutivo. Da mesma forma, cada indivíduo traz também uma carga psíquica herdada dos seus ancestrais. Então, da mesma forma como a anatomia humana evolui e agrega as conquistas realizadas ao longo da história, o mesmo ocorre com o psiquismo. A psique é construída de duas grandes camadas a que Jung denomina de inconsciente pessoal e de inconsciente coletivo.

"Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos de *inconsciente pessoal*. Este porém repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos *inconsciente coletivo*. Eu optei pelo termo 'coletivo' pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são 'cum grano salis' os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo portanto um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo. Uma existência psíquica só pode ser conhecida pela presença de conteúdos capazes de serem conscientizados. [...] Os conteúdos do inconsciente coletivo, por outro lado, são chamados arquétipos" (Jung, 2003, p. 16).

Os arquétipos, sendo então o conteúdo do inconsciente coletivo, precisam de uma materialidade para se manifestarem. Essa materialidade é encontrada nos

sonhos, nas artes, nos contos de fada e nos mitos. Jung (2003, p. 17) diz que “o significado do termo ‘*archetypus*’ fica sem dúvida mais claro quando se relaciona com o mito, o ensinamento esotérico e o conto de fada”. E afirma também que “nos mitos e nos contos de fada, como no sonho, a alma fala de si mesma e os arquétipos se revelam em sua combinação natural, como formação, transformação, eterna recriação do sentido eterno” (Jung, 2003, p.214).

Ficaria incompleto o entendimento de como ocorre este processo em que conteúdos arcaicos da psique humana se manifestam no inconsciente coletivo, através do conteúdo dos arquétipos, sem que se tenha um entendimento do papel que os símbolos ocupam nesta construção. Nas artes, nos sonhos, nos contos de fada e nos mitos, a linguagem não pode prescindir da simbologia. Veremos agora qual o papel que ocupa o símbolo neste contexto.

#### 2.4.2. Os símbolos e os arquétipos humanos

Para Jung (1999) há dois tipos de símbolos: os individuais e os culturais. Os primeiros são derivados dos conteúdos inconscientes da psique e, portanto, representam um número imenso de variações das imagens arquetípicas essenciais. Em alguns casos pode-se chegar às suas origens mais arcaicas – isto é, a idéias e imagens que vamos encontrar nos mais antigos registros e nas mais primitivas sociedades. Os símbolos culturais, por outro lado, são aqueles que foram empregados para expressar ‘verdades eternas’ e que ainda são utilizados em muitas religiões. Passam por inúmeras transformações e mesmo por um longo processo de elaboração mais ou menos consciente, tornando-se assim imagens coletivas aceitas pelas sociedades civilizadas. Estes símbolos culturais guardam, no entanto, muito da sua numinosidade original ou magia.

Jung (1999) diz que uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto “inconsciente” mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado. E nem podemos ter esperanças de defini-la ou explicá-la. Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a idéias que estão fora do alcance da nossa razão.

“Há muitos símbolos, no entanto (e entre eles alguns do maior valor), cuja natureza e origem não é individual mas sim *coletiva*. Sobretudo as imagens religiosas: o crente lhes atribui origem divina e as considera revelações feitas ao homem. O cético garante que foram inventadas. Ambos estão errados. É verdade, como diz o cético, que símbolos e conceitos religiosos foram, durante séculos, objeto de uma elaboração cuidadosa e consciente. É também certo, como julga o crente, que a sua origem está tão soterrada nos mistérios do passado que parece não ter qualquer procedência humana. Mas são, efetivamente, ‘representações coletivas’ – que procedem de sonhos primitivos e de fecundas fantasias” (Jung, 1999, p. 55).

Os símbolos são, portanto, fundamentais para que o inconsciente coletivo possa expressar os arquétipos humanos. É a característica polissêmica do símbolo que permite ao inconsciente uma grande flexibilidade de significações, ora revelando, ora escondendo os conteúdos estruturantes da psique humana.

Resumindo, Hollis (1998) diz que na mesma medida que a psique é atemporal e abarca todas coisas humanas, devemos reconhecer e admitir que as vidas que construímos são parciais, contidas pelo tempo e fragmentárias. Se pendemos à direita privilegiando as coisas conscientes, a psique nos arrasta para a esquerda a fim de nos centrar. Os sonhos, por conseguinte, confrontam-nos com nossas vidas não-vividas, não com o que somos, mas com o que poderíamos nos tornar; não com o que fizemos, mas com o que não conseguimos realizar. Quando discernimos a natureza e o motivo do trabalho onírico, podemos igualmente perceber o mesmo

processo em funcionamento no trabalho mítico. Já se disse que o sonho é a mitologia da pessoa e que o mito é o sonho de uma tribo. Ambos originam-se das profundezas da alma humana e confirmam as atividades de auto-regulação do psiquismo. Da mesma forma que os sonhos fazem parte do corretivo teleológico exercido pela psique individual, dando continuidade à misteriosa missão da natureza no íntimo de cada um de nós, também os mitos, procedendo das mesmas camadas abissais, contêm o corretivo teleológico da alma. Ao aceitarmos a premissa de que os sonhos têm sentido, podemos compreender que o trabalho dos esquizofrênicos seja significativo, não só no contexto de vida de cada indivíduo, mas também em termos da vida da tribo, posto que cada pessoa é um portador do universal.

Neste momento se demonstrará alguns paralelos e algumas interseções existentes entre as representações sociais e os mitos. Vamos dialogar com Jung, Moscovici e com Durkheim.

## 2.5. AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, OS MITOS E OS ARQUÉTIPOS

### HUMANOS

Psicólogos e outros especialistas estudam os arquétipos investigando sua presença nas artes, na literatura, nos mitos e nos sonhos. Entre os psicólogos destaca-se Carl Gustav Jung, para quem as imagens arquetípicas que se reconheciam nos sonhos de seus pacientes também podiam ser encontradas tanto nos mitos, lendas e artes dos povos antigos; como na literatura, religião e nas artes contemporâneas. Sabemos que determinadas imagens são arquetípicas porque deixam os mesmos traços de significado em todas as épocas e lugares.

Segundo Pearson citado por Capel (2003, p.78), há ainda aqueles que vêem os arquétipos como guias das jornadas humanas.

“Cada arquétipo que entra em nossa vida traz consigo uma tarefa, uma lição e, em última instância, uma dádiva. Os arquétipos, considerados em conjunto, ensinam-nos a viver. E a melhor coisa a respeito disso é que todos os arquétipos estão presentes dentro de cada um de nós. Isso significa que todos temos esse potencial humano dentro de nós”.

Partindo deste princípio, Pearson (1998) identifica doze arquétipos e os indica como guias em jornadas de crescimento pessoal, jornadas que considera heróicas, em sua essência. Dessa forma: o inocente, o órfão, o guerreiro, o carinhoso, o explorador, o destruidor, o amante, o criador, o governante, o mago, o sábio e o bobo, são guias arquetípicos que existem como energia na vida psicológica inconsciente de todas as pessoas em todos os lugares. Eles existem tanto dentro como fora da alma humana individual.

Todos estes arquétipos, bem como outros que o próprio Jung catalogou, podem ser entendidos também a partir de uma categoria bastante recente da psicologia social que se denomina *representação social*. Serge Moscovici, pensador que construiu esta teoria da *representação social*, reconhece no sociólogo Émile Durkheim a fonte inovadora deste pensamento:

“Foi Durkheim o primeiro a propor a expressão ‘representação coletiva’. Quis assim designar a especificidade do pensamento social em relação ao pensamento individual. Assim como, em seu entender, a representação individual é um fenômeno puramente psíquico, irreduzível à atividade cerebral que o permite, também a representação coletiva não se reduz à soma das representações dos indivíduos que compõem uma sociedade. Com efeito, ela é um dos sinais do primado do social sobre o individual, da superação deste por aquele” (Moscovici, 1978, p. 25).

A idéia de representação coletiva se inscreve numa visão de sociedade, na qual a coerência e as práticas são reguladas pelas crenças, saberes, normas e linguagens que ela produz, ou seja, devendo ser considerada em referência à cultura. A idéia de representação coletiva constitui uma reviravolta na concepção durkheimiana de vida social, seja porque ela apresenta um limite à história do determinismo econômico, seja porque ela combate a idéia de um determinismo instintivo, biológico. A idéia de representação coletiva define a autonomia deste meio natural ao homem, que é a sociedade.

Moscovici busca em Durkheim a seguinte afirmação: “Nunca seria exagerado repetir que tudo o que é social consiste de representações e, conseqüentemente, é produto de representações” (Durkheim apud Moscovici, 2003, p. 14). Assim sendo, as representações coletivas são a forma mais eficaz de se analisar qualquer grupo ou fenômeno social.

Moscovici (2003, p. 19) ainda amplia este conceito, dizendo:

“Para se examinar uma amostra qualquer de pensamento, de espécies de crenças, é necessário reportar-se ao conjunto de pensamentos, à representação comum, aos quais é conveniente vincular essa amostra; é somente com referência a este conjunto que poderemos julgar se uma crença, um julgamento são racionais ou irracionais, sensatos ou insensatos. [...] É necessário conceber as representações como sistema, como totalidade estruturada e não como uma reunião, um agrupamento de proposições ou de idéias isoladas”.

A representação funciona como um sistema de interpretação da realidade que rege as relações dos indivíduos como o seu meio físico e social; ela determina seus comportamentos e suas práticas. A representação é um guia para a ação, ela orienta as ações e as relações sociais. Ela é um sistema de pré-decodificação da realidade porque ela determina um conjunto de antecipações e expectativas.

As funções das representações sociais podem ser divididas em três: a) *função de saber*: elas permitem compreender e explicar a realidade, b) *função identitária*: elas definem a identidade e permitem a proteção da especificidade dos grupos, c) *função de orientação*: elas guiam os comportamentos e as práticas.

Mito e representação social são partes da mesma grandeza, possuem conceitos, finalidades e funções comuns. Em ambos os casos não se trata de materialidades, pois ambos são produtos do inconsciente coletivo. Tanto os mitos como as representações sociais são fundamentais como instrumentos de compreensão e análise de uma sociedade dada.

Os mitos sempre acompanharam as sociedades humanas ao longo da história. Sendo as sociedades primitivas construídas com menor complexidade, os seus mitos davam conta de explicar e dar sentido à vida de todos os indivíduos daquela sociedade. Para os antropólogos, conhecer os mitos de uma determinada sociedade é como abrir-lhe sua caixa-preta sócio-cultural.

Quando falamos de representações sociais, estamos falando do mesmo fenômeno, ou seja: estamos diante de um instrumental mais bem elaborado cientificamente, que pretende ajudar no entendimento e na interpretação da construção dos grupos sociais dentro de uma sociedade dada.

Tanto os mitos como as representações sociais ganharam um espaço diferenciado na academia nas últimas quatro décadas. Esta constatação levanta uma outra hipótese, ou seja, o estudo dos mitos e das representações sociais estão fortemente ligados ao mundo pós-moderno.

“A idéia moderna da racionalidade global na vida social e pessoal acabou por se desintegrar numa miríade de mini-racionalidades ao serviço de uma irracionalidade global, inabarcável e incontrolável. É possível reinventar as mini-racionalidades da vida de modo a que elas deixem de ser partes de um todo e passem a ser totalidades

presentes em múltiplas partes. É esta lógica de uma possível pós modernidade de resistência” (Sousa Santos, 2001, p. 102).

É impossível, quando estudamos qualquer sociedade, falar em mito ou representação social no singular. Uma sociedade tem mitos, tem representações sociais.

“As mini-racionalidades pós-modernas estão, pois, conscientes dessa irracionalidade global, mas estão também conscientes que só a podem combater localmente. Quando mais global for o problema, mais locais e mais multiplamente locais devem ser as soluções. Ao arquipélago destas soluções chamo eu socialismo. São soluções movediças, radicais no seu localismo. Não interessa que sejam portáteis ou mesmo soluções de bolso. Desde que expludam nos bolsos ” (Souza Santos, 2001, p. 111).

Esta visão de sociedade no plural é uma das grandes marcas da pós-modernidade. As grandes verdades universais foram fragmentadas em micro-racionalidades. Como entender então estes fragmentos se o pesquisador social não possuir uma lupa com a qual ele possa olhar detidamente as partes do todo. Esta lupa são a representação social e o mito. Eles ajudam o pesquisador a detectar o particular dentro do grande tecido social e cultural de um determinado povo. A grande novidade é que esta parte não é o indivíduo, mas sim um grupo de sujeitos que se articulam e se identificam dentro do tecido social de uma forma diferenciada. A sociedade então é o grande tecido social que é construído das várias representações sociais nela existentes e dos seus mitos que lhes dão a consistência necessária para sua manutenção.

## 2.6. O PROFETA, O MESSIAS E A JORNADA DO HERÓI MÍTICO:

Hollis (1998, p. 100-101) afirma que

“[...] muitas figuras históricas que sofreram de calúnia e martírio foram os perpetradores de um ‘crime sagrado’, de uma ofensa contra valores coletivos que, não obstante, constitui-se igualmente numa oportuna crítica daqueles valores e ganha depois ulterior aceitação dos cidadãos de uma era posterior. Nesse sentido, os criminosos sagrados como Sócrates, Jesus, Martin Luther King Jr. e outros que transgrediram as normas do tempo e do espaço locais são figuras heróicas porque agiram a partir de uma visão moral ampliada que, subseqüentemente, expande a visão de todo a tribo”.

Pode-se inferir algo similar para a serpente em Gênesis 3 e para a personagem transgressora Eva.

### 2.6.1. Aproximações entre messias, o profeta e o herói mítico

O profetismo e o messianismo são dois fenômenos religiosos que muito se aproximam. O profeta e o messias são duas categorias carismáticas. Ambos vivem uma experiência religiosa muito profunda que os credencia tanto ao trabalho profético como ao trabalho messiânico. Ambos contestam a ordem vigente e propõem alternativas ao mundo estabelecido, possuem atributos divinos e, assim, são considerados pelos seus seguidores. Outro personagem que se assemelha muito ao do profeta e ao do messias é o herói mítico. Todo personagem que se constitui em herói mítico possui uma jornada que o caracteriza. Para Hollis, (1998, p.99), “o herói é como aquele que amplia nosso senso do possível e ao mesmo tempo nos recorda os limites necessários da condição humana”. Max Weber ajuda a

perceber o quanto a tarefa do messias e do profeta se parecem com a do herói mítico.

“Profetas e messias se diferenciam do sacerdote. Este reclama autoridade porque está a serviço de uma tradição sagrada; os outros dois trazem mensagem fora da tradição sagrada, em virtude de inspiração diretamente recebida da divindade, e não auferida devido a qualquer cargo que ocupem na hierarquia religiosa. Por outro lado, o messias também não se pode confundir com o líder burocrático-legal porque o critério da escolha neste caso é a eficiência no desempenho de certas funções do organismo legal. Ora, o chefe carismático, por suas qualidades, subverte o organismo legal e substitui o critério da eficiência pelo critério de suas qualidades sobrenaturais” (Weber 1991, p. 252-53).

Ao aproximar esses três personagens, pretende-se perceber que estes passam a existir a partir de uma estrutura mitológica comum. O profeta, o messias e o herói são construídos dentro de uma lógica estrutural que é denominada de: *jornada do herói*.

#### 2.6.2. A jornada do herói, o processo criativo e a “Bela Adormecida”.

A seguir vamos acompanhar como Catford & Ray (1998) aproximam a estrutura da *jornada do herói* do processo criativo humano, muito utilizado pela pedagogia. O ato de criar, portanto, depende sempre de um longo percurso pelo qual o criador necessita passar.

Catford & Ray (1998) resumem as etapas da jornada heróica em seis fases: inocência, chamado a aventura, iniciação, aliados, rompimento e celebração. Eles consideram essas etapas como necessárias e equivalentes à jornada que leva à transformação num processo criativo.

<b>Processo Criativo</b>	<b>Jornada do Herói</b>
Preparação.....	Inocência
Frustração.....	Chamado à Aventura
Incubação.....	Iniciação
Estratégia.....	Aliados
Iluminação.....	Rompimento
Verificação.....	Celebração

Para Capel (2003), baseada nas idéias de Catford & Ray (1998), é possível interpretar a maioria dos mitos a partir das categorias da *jornada do herói*. Vamos verificar como Capel associa os seis passos da *questão criativa* à *jornada do herói*, interpretando com estes critérios a lenda da Bela Adormecida. Entendemos que este é o mesmo processo que constrói os profetas e os messias, pois eles se encontram dentro da categoria do herói mítico.

1º Passo: *Inocência*: é a primeira etapa da jornada heróica. O herói arquetípico parte de um estado de inocência e relativa ingenuidade, feliz com seu *status quo*. Não há nem sinal dos desafios que sobrevirão. Como na história da Bela Adormecida, tudo parece estar bem na terra da princesa. Os bondosos monarcas acabaram de ter uma linda filha. O príncipe está se transformando num belo rapaz. Esta fase equivale à *preparação* inicial do processo criativo. Nela existe a sensação de que tudo está bem com relação ao mundo.

2º Passo: *O chamado a aventura*: Esse paraíso não é eterno. Alguma coisa rompe os padrões familiares e desafia o herói a submeter-se a uma prova. Nesta etapa o herói tem que atravessar um umbral, cuja transposição significa o início da jornada. Esse chamado pode expressar-se como uma crise, uma doença. Essa fase

está relacionada ao desejo secreto que todos temos de crescer, de realizar nosso verdadeiro ser. Não atender a esse chamado significa voltar ao estado de inocência e segurança. Atender ao chamado é atirar-se no abismo, é saltar para o desconhecido. Na história da Bela Adormecida é a fada má, com sua maldição de que a princesa morreria aos dezesseis anos, que representa o seu chamado à aventura.

No processo criativo esta é a fase da *frustração*. Ela se baseia na convicção de que as coisas serão mais difíceis do que pareciam à primeira vista. Existe aqui uma sensação de realizar ou morrer.

3º Passo: *Iniciação*: Inicia-se a jornada. A iniciação começa com uma entrada a novos e estranhos mundos, uma jornada de aniquilamento e transformação em que o herói confronta-se com a possibilidade da morte. Nas narrativas mais comuns, assim ocorre: Em um caso, o herói se depara com a morte certa e é verdadeiramente posto à prova, para extrair de si uma força e uma sabedoria desconhecidas para sobreviver (por exemplo, histórias de cavaleiros errantes). Noutro caso, os heróis ficam fora de si e são levados aos mundos subterrâneos. Seu amadurecimento ocorre nas profundezas misteriosas, invisíveis aos olhos exteriores (por exemplo, Jonas no ventre da baleia).

Dois aspectos devem ser observados nesta etapa. O herói precisa reconhecer e testar seus próprios limites para encontrar soluções criativas que envolvam o desenvolvimento de suas potencialidades. O príncipe precisa usar a espada para combater demônios e dragões e, ao mesmo tempo, deve compreender e utilizar a força suave da flauta. A princesa, por sua vez receptivamente, sonha com o príncipe. Durante dezesseis anos nossos personagens procuram evitar que se concretizasse o destino da Bela Adormecida.

Este é o período que equivale no processo criativo a *incubação*. Nesse momento o herói entra no poço sem fundo, de onde germinam as forças secretas. Nessa fase, o herói não sabe se a situação terá uma solução. Há um desânimo, uma sensação de desistência e uma compreensão de que o problema não pode ser resolvido por vias normais. A fase de incubação inclui o rendimento ou a capitulação (do príncipe à flauta, da princesa ao sono da morte) e é este ato que possibilita a transformação.

4º Passo: *Aliados*: O herói recebe ajuda de aliados durante a jornada. Algumas vezes eles surgem diretamente do umbral e lhe oferecem amuletos ou conselhos. Em outras ocasiões, surgem durante uma crise e contribuem com a solução necessária. Podem surgir no ponto de rendição, quando o herói se dá conta que não poderá completar a jornada dentro das estruturas normais e conhecidas. Os aliados representam reservas de sabedoria que o herói tem armazenado e que aprende a usar nesse momento.

No caso da Bela adormecida, o aliado surge no umbral, sob forma da fada boa que ameniza a maldição. Surge como aliada do príncipe quando ele se encontra no fundo do poço, orientando-o no sentido de que desista do machismo típico da aventura masculina e tente uma abordagem mais suave. Ela reaparece na cerimônia de casamento para lembrar seu poder à Bela Adormecida e consolidar sua união com o príncipe.

Esta fase equivale à *estratégia* do processo criativo, uma vez que os aliados proporcionam ao herói meios de concretizar a transformação essencial. Essas fases podem se entrelaçar várias vezes durante a jornada. Os aliados também são importantes, pois transmitem uma sensação de confiança na existência de uma forma para sair do mundo subterrâneo.

5º Passo: *Rompimento*: Apesar da ajuda dos aliados, o rompimento só pode resultar da transformação do herói e de novas habilidades. No momento em que o herói reconhece e tem essa percepção profunda, ele pode transpor o umbral de retorno para o mundo normal.

Dessa maneira, na história da Bela Adormecida, embora a princesa pareça, em princípio, ser uma receptora passiva do beijo do príncipe, assim como fora uma vítima passiva da maldição da fada má, ela exorcizou seu próprio destino, sonhando com o príncipe. Assim, o beijo que rompeu o encantamento é tanto mérito dele como dela. O rompimento causado pelo príncipe só foi possível depois de ele ter substituído a espada pela flauta e de ter enfrentado as rosas de uma maneira leve, delicada.

Isto equivale à *iluminação* do processo criativo: o momento em que um novo nível de percepção ou modo de ser é atingido.

6º passo: *Celebração*. A jornada termina com o retorno do herói, carregado de dádivas e de sabedoria. Ele é julgado mais sábio, mais profundo, quase divino. O herói que regressou não é o mesmo que partiu – devido, talvez ao casamento, a mudança de estado, da criança para o adulto ou do mortal para um Deus. Assim a jornada beneficia a muitos.

O príncipe e a princesa transformam-se em rei e rainha. Seu casamento representa a sagrada união essencial do masculino e feminino simbólicos. A boa fada surge novamente para recordar que os dois reinos, são, na verdade, um só, como no poema Eros e Psique.

Esta fase equivale à *verificação* do processo criativo, em que uma nova percepção torna-se no mundo real – excetuando-se que este, embora outra vez nivelado com o caminho, esteja num nível mais elevado do que o anterior, pois a

jornada desenvolve-se em espiral, para que se inicie uma nova jornada de transformação.

## 2.7. RESUMO E PERSPECTIVAS

Neste capítulo, a preocupação da pesquisa voltou-se para a exploração do gênero literário do mito, sob várias perspectivas. Verificou-se que o mito possui uma possibilidade de abordagem conceitual interdisciplinar. Mito e religião são quase inseparáveis. Onde há religião ali estará o mito e onde houver um mito vivo ali haverá resquícios religiosos. O mito, então, faz parte do processo de institucionalização religiosa. O enfoque conceitual pretendido na pesquisa é psicanalítico, porém esta perspectiva foi atravessada pela visão fenomenológica e antropológica. Assim, dialogando com vários autores, encontrou-se o seguinte conceito: o mito é uma narrativa polissêmica que carrega consigo uma estrutura diacrônica e sincrônica, organiza e representa simbolicamente o mundo, estrutura e estabiliza as relações sociais e revela o inconsciente coletivo através dos arquétipos humanos. Com uma forte presença da psicanálise de Jung, aprofundou-se o conceito de inconsciente coletivo, onde os símbolos manifestam o seu conteúdo arquetípico, que nada mais são do que a herança arcaica da psiquê humana. Neste processo de identificação dos arquétipos, a jornada do herói ocupa um lugar de destaque. A figura do profeta é sempre antagônica à figura do sacerdote e bem próxima a do messias e do herói mítico. Assim, constatou-se que onde há a presença de um messias ou de um profeta, aí haverá um herói mítico. Este herói habita em todos os seres humanos arquetipicamente. Despertá-lo pode ser uma

tarefa pedagógica tanto desenvolvida pela religião como pela educação no ensino regular.

Sendo a narrativa de Gênesis 3 um mito, a pesquisa se utilizará de todos os elementos disponíveis acima encontrados para compor uma leitura psicanalítica, na qual se utilizará das categorias da jornada do herói, dos arquétipos, da polissemia, e do substrato diacrônico e sincrônico para analisar o sonho coletivo dos povos, contido na narrativa objeto de nossa pesquisa. A narrativa de Gênesis 3 agora deitar-se-á no divã. Vamos tentar ouvi-la.

### **3 UMA LEITURA PSICANALÍTICA DA NARRATIVA MITOLÓGICA DE GÊNESIS 3**

Como foi visto no primeiro capítulo desta pesquisa, há por parte das diferentes versões do texto bíblico na interpretação de Gênesis 3 uma forte ação institucional dogmática, centralizando *no pecado e na queda* os únicos significados da narrativa. Verificou-se que esta tendência de direcionar uma pré-interpretação está já contida nos títulos dados a esta narrativa. Na rápida análise dos manuais de teologia sistemática, nos quais as Igrejas definem e interpretam a sua doutrina, ratificou-se a idéia de que *pecado e queda* são o centro da interpretação da narrativa mítica de Gênesis 3. Na interpretação contemporânea deste texto, constatou-se que há uma forte tendência entre diversos exegetas em utilizar categorias do método histórico-crítico para a interpretação deste mito. Assim sendo, há que se responder a uma necessidade que o método determina: a datação provável do texto. Com esta exigência, cada intérprete chega a conclusões bastante diferenciadas, na medida em que não há unanimidade em relação ao tempo histórico do surgimento da

narrativa mitológica de Gênesis 3. Embora a exegese consiga ir bem mais além da teologia sistemática, pois aponta para várias outras alternativas de significados do texto, ela ainda se vincula a uma forte tendência monossêmica, já que pois, utilizando a categoria histórico-crítica, amarra o mito e seus possíveis significados ao tempo histórico por ela determinado.

No capítulo dois, no qual visitamos vários pensadores que estudam os mitos, percebeu-se que é difícil uma construção conceitual única a respeito do mito. Mas há nos diferentes conceitos muitos aspectos que são coincidentes. Na antropologia e na fenomenologia, bem como na psicanálise, os mitos são considerados estruturas narrativas literárias que prescindem da temporalidade e, por conseguinte, da datação histórica.

“O entendimento histórico do mito enxerga as narrativas dos deuses e heróis como relatos esmaecidos de pessoas e eventos reais, embora transformados pela alquimia do tempo, da transmissão oral e dos acréscimos da imaginação. Quando Von Schliemann encontrou a antiga cidade de Tróia e a suposta máscara de Agamemnon, ele nada acrescentou à grandeza da visão homérica, que se sustenta em seus próprios méritos, embora ele tenha trazido certo toque de excitação para quem acredita que os mitos têm alguma fundamentação em fatos históricos. Porém, o mito ser baseado em local, indivíduo ou evento específico ou não é fundamentalmente irrelevante para seu testemunho maior das permutas geradas pelo espírito humano” (Hollis, 1998, p. 27).

Isto se deve às descobertas que foram feitas no sentido de que os mitos contêm arquétipos da humanidade como um todo. Ao serem construídos socialmente para responder perguntas comuns a toda humanidade, as respostas encontradas se assemelham. Assim, percebe-se que os mitos, como já afirmado no capítulo dois, se constituem em *sonhos da humanidade*, que assim são construídos, dando materialidade ao inconsciente coletivo. Outro aspecto de coincidência que se constatou é que o mito faz parte da linguagem religiosa que

necessita de ritualização. É na interpretação litúrgica do mito que se manifestam os seus principais sentidos; é ali que se manifestam os arquétipos humanos. Sem o rito e a sua celebração, o mito será adormecido em sua capacidade polissêmica, não podendo mais dar sentido à vida humana, perdendo a possibilidade de estruturar as relações sociais no mundo dado, ou do mundo pretendido.

A psicanálise é uma área do conhecimento que lida com a subjetividade humana. O inconsciente é a sua principal matéria de análise e trabalho. Os sonhos com sua riqueza simbólica, os atos falhos e os contos anedóticos, são as formas predominantes pelas quais o mundo consciente se liga ao mundo inconsciente. Neste processo de conexão, a linguagem simbólica é fundamental. O psicanalista nada mais é do que um intérprete de símbolos.

A teoria mais revolucionária construída por Freud, o *complexo de Édipo*, nasce da interpretação de um mito grego já existente. Esta aproximação da psicanálise e do mito que está sendo proposta nessa pesquisa, com a finalidade de ler o mito de Gênesis 3 de uma forma alternativa, não é nada novo, pois está contida na origem da própria psicanálise. Freud já fez este exercício com os mitos gregos. Talvez o que não tem sido tão freqüente é o uso da psicanálise para interpretar mitos bíblicos, dada a forte tendência historicista da exegese bíblica e o forte dogmatismo da teologia. Eugen Drewermann, desde 1990, vem fazendo esta crítica propondo uma leitura psicanalítica dos mitos.

“Teríamos que interpretar as imagens e formas lingüísticas do mito, em vez de dogmatizá-las ou declará-las históricas. Não fazemos justiça ao discurso mítico se afirmamos que a verdade cristã simplesmente consiste em que antigos mitos dos povos de repente se tornaram fatos históricos concretos e documentados. Ou seja, se os egípcios diziam que o faraó é um filho de Deus, isto estava errado, mas de repente, no caso de Cristo, se tornou verdade histórica: a virgem deu à luz, o milagre biológico aconteceu, distinguindo-nos dos pagãos. Ou por outra: se afirmam que

Buda nasceu de uma virgem, então isto está errado, é um engano, mas no caso de Jesus é a verdade pura e simples” (Drewermann, 2004, p.140-41).

Esta é a grande contribuição que a psicanálise pode dar à leitura mítica: não entender o conteúdo mítico como histórico e sim como simbólico.

Assim como há em todos os campos de conhecimento tendências de pensamento, na psicanálise ocorre o mesmo fenômeno. Depois de Freud, vieram muitas outras contribuições que agregaram novas abordagens ainda não percebidas pelo fundador da psicanálise. Jung é uma destas grandes contribuições. Portanto, as categorias psicanalíticas adotadas nesta pesquisa virão de várias vertentes, tendo o pensamento de Jung como referencial teórico básico.

A contribuição específica que a psicanálise poderá dar na leitura mitológica é a de proporcionar a libertação da polissemia contida nestas narrativas e geralmente negada pelas instituições religiosas, que se ocupam em construir sua própria legitimidade, buscando nos mitos apenas aquilo que interessa ao seu discurso dogmático. Divorçam o mito do rito e assim o utilizam para dominar e não para libertar os seus fiéis.

### 3.1. CONCEITOS PSICANALÍTICOS FUNDAMENTAIS PARA O EXERCÍCIO DA INTERPRETAÇÃO

A proposta de leitura psicanalítica de Gênesis 3 terá como estrutura básica de análise a *jornada do herói*, com a qual se pretende desconstruir as categorias monossêmicas de sentido atribuídas aos diferentes personagens e à narrativa como um todo.

“Talvez o herói que mais tem utilidade para nós seja aquele que nos lembra de nossas limitações, da distância entre os humanos e os deuses. Seria útil então definir o herói como aquele que amplia nosso senso do possível e ao mesmo tempo nos recorda os limites necessários da condição humana” (Hollis, 1998, p. 99).

Alguns elementos básicos da psicanálise estarão contidos nos 6 passos da *jornada do herói*. Por esta razão é fundamental que alguns conceitos psicanalíticos sejam conhecidos.

### 3.1.1. O sonho

O sonho é uma experiência necessária para todos os seres humanos. Ninguém pode viver sem sonhar. Para Jung (1978, p. 7),

“Os sonhos contém imagens e associações de pensamentos que não criamos através da intenção consciente. Eles aparecem de modo espontâneo, sem nossa intervenção e revelam uma atividade psíquica alheia a nossa vontade arbitrária. O sonho é portanto um produto natural e altamente objetivo da psique, do qual podemos esperar indicações ou pelo menos pistas de certas tendências básicas do processo psíquico”.

Assim como ninguém pode criar conscientemente o conteúdo de seu sonho, ninguém pode também criar individualmente o conteúdo de um mito. Ele é produto do inconsciente coletivo dos povos. Por essa razão, é importante verificar dentro da psicanálise como é que ela define o sonho.

“Um sonho é uma realização (disfarçada) de um desejo (reprimido). Esta formulação pode ser considerada a mais concisa definição por Freud do que seja um sonho. Uma definição global dos sonhos, segundo a concepção de Freud, abrangeria o fenômeno em sua totalidade, da qual o conteúdo latente do sonho, a elaboração onírica e o sonho manifesto são várias partes componentes. A elaboração do sonho constitui a sua parte mais ‘essencial’. Somente através da compreensão de suas leis e

condições podemos atingir o conteúdo latente do sonho, o qual contém o desejo verdadeiro e disfarçado” (Nagera, 1995, p. 15).

Ao realizar uma leitura psicanalítica dos mitos, devemos ter sempre em mente que estamos lidando com uma narrativa que possui um conteúdo latente (escondido) e um conteúdo manifesto (aparente, descoberto). O conteúdo latente virá, pois, sempre nos códigos simbólicos do mito, assim como ocorre também nos sonhos.

### 3.1.2. O conteúdo manifesto do sonho

O conteúdo manifesto é aquele sempre utilizado pela leitura literalista de qualquer texto. Para a psicanálise, o conteúdo manifesto do sonho

“[...] designa o sonho antes de ser submetido à investigação analítica, tal como aparece ao sonhador que o relata. Por extensão, fala-se do conteúdo manifesto de qualquer verbalização – desde o fantasma (fantasia) à obra literária – que se pretende interpretar segundo o método analítico” (Laplanche & Pontalis, 1986, p. 205).

### 3.1.3. O conteúdo latente do sonho

O conteúdo latente na narrativa do mito, assim como nos sonhos, é aquele conteúdo que não está dito, mas está escondido na linguagem simbólica. Esse conteúdo exigirá uma percepção especializada para poder ser observado. Segundo a psicanálise, o conteúdo latente de um sonho significa um,

“[...] conjunto de significações a que chega a análise de uma produção do inconsciente, especialmente do sonho. Uma vez decifrado, o sonho deixa de aparecer como uma narrativa em imagens para se tornar uma organização de pensamentos, um discurso, que exprime vários desejos” (Laplanche & Pontalis, 1986, p. 142).

#### 3.1.4. A identificação

Vendo o mito com olhos psicanalíticos, percebe-se que há nele um enredo de personagens com algumas figuras simbólicas que possuem ou representam atributos humanos e divinos. Na relação com esses símbolos, os personagens estarão submetidos à possibilidade de rejeitar ou se identificar com aquilo que os símbolos podem lhes representar. Para a psicanálise, a identificação é um “processo psicológico pelo qual um indivíduo assimila um aspecto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo dessa pessoa. A personalidade constitui-se e diferencia-se por uma série de identificações” (Laplanche & Pontalis, 1986, p. 295).

#### 3.1.5. A projeção

Na leitura psicanalítica do mito, outro aspecto importante a considerar é o fenômeno da projeção. Ao vivenciar o mito em um ritual qualquer, o fiel que passa a ser um ator no enredo mitológico tenderá a projetar sobre o personagem que representa aspectos de sua personalidade contida em seu inconsciente. A projeção portanto é

“[...] no sentido psicanalítico, a operação pela qual o indivíduo expulsa de si e localiza no outro, pessoa ou coisa, qualidades, sentimentos, desejos e mesmo objetos, que ele desdenha ou recusa em si. Trata-se aqui de uma defesa de origem muito arcaica e que vamos encontrar em ação particularmente na paranóia, mas também em modos de pensar normais, como a superstição” (Laplanche & Pontalis, 1986, p. 478).

### 3.1.6. A pulsão sexual, a libido e o Eros

No mito que estamos analisando, a sexualidade é um fator evidente e central no enredo. É importante, portanto, conhecer como a psicanálise lida com esta energia denominada de pulsão sexual. Para a psicanálise, ela é uma

“pressão interna que [...] atua num campo muito mais vasto do que as atividades sexuais no sentido corrente do termo. Nela se verificam eminentemente algumas das características da pulsão que a diferenciam de um instinto: o seu objeto não é biologicamente predeterminado e as suas modalidades de satisfação (alvos) são variáveis, mais especialmente ligadas ao funcionamento de zonas corporais determinadas (zonas erógenas) mas suscetíveis de acompanharem as atividades mais diversas em que se apoiam. Esta diversidade das fontes somáticas da excitação sexual implica que a pulsão sexual não está desde logo unificada, mas que começa por estar fragmentada em pulsões parciais cuja satisfação é local (prazer de órgão). [...] Do ponto de vista econômico, Freud postula a existência de uma energia única nas vicissitudes da pulsão sexual: a libido. Do ponto de vista dinâmico, Freud vê na pulsão sexual um pólo necessariamente presente do conflito psíquico: ela é o objeto privilegiado do recalçamento no inconsciente” (Laplanche & Pontalis, 1986, p. 518).

Outro aspecto conceitual importante com o qual se trabalhará na leitura psicanalítica do mito é a energia libidinosa presente de formas bastante variadas em cada um dos seres humanos. Para a psicanálise, a libido é a

“energia postulada por Freud como substrato das transformações da pulsão sexual quanto ao objeto (deslocamento dos investimentos), quanto ao alvo (sublimação, por exemplo) e quanto à fonte da excitação sexual (diversidades das zonas erógenas). [...] O termo “libido’ significa em latim vontade, desejo” (Laplanche & Pontalis, 1986, p. 343).

A figura de Eros também é muito importante em nossa análise, pois esta tem uma conexão da sexualidade com o sentimento de amor. Para a psicanálise, Eros é o “termo pelo qual os gregos designavam o amor e o Deus Amor. Freud utiliza-o na

sua última teoria das pulsões para designar o conjunto das pulsões de vida em oposição às pulsões de morte” (Laplanche & Pontalis, 1986, p. 205).

Pulsão sexual, libido e Eros são elementos que ajudam na compreensão do sistema sexual humano como um todo. Em situação normal é impossível imaginar dois seres humanos do sexo oposto nus em um mesmo ambiente sem que estes elementos da sexualidade estejam envolvidos.

### 3.1.7. O *falo*

O falo é uma categoria representativa da potência da sexual masculina. É uma representação internalizada em todos os seres humanos. Esta representação é importante em nossa análise do mito de Gênesis 3, pois nas figuras e personagens mitológicos aí contidos podemos perceber a energia fálica em vários lugares. O falo

“[...] na antigüidade greco-latina, é a representação figurada do órgão masculino. Em psicanálise, o uso deste termo sublinha a função simbólica desempenhada pelo pênis na dialética intra e inter-subjetiva, enquanto o termo ‘pênis’ é sobretudo reservado para designar o órgão na sua realidade anatômica” (Laplanche & Pontalis, 1986, p. 225).

Eilberg-Schwartz (1995), em seu livro *O falo de Deus*, discute com Lacan o significado do falo. Afirma que, antes de Lacan, *falo* e pênis eram sinônimos, embora falo fosse sempre considerado um termo mais sutil. O falo é, então, o símbolo do efeito que a linguagem tem no desenvolvimento da subjetividade humana. O falo e o pênis, portanto, não são a mesma coisa. O pênis é o órgão masculino real. O falo é um símbolo da linguagem e da cultura. Eilberg-Schwartz vai bem mais longe que esta simples distinção encontrada em Lacan, afirmando que:

“Chamo de falo o pênis de Deus, de modo a rejeitar as pressuposições problemáticas nas quais se baseia a teoria lacaniana. Em outros aspectos, contudo, acho que a teoria lacaniana anteviu alguns dos resultados desta análise. Em particular, existe

uma convergência entre sua alegação de que o falo deve ser velado e o velamento do falo divino que eu analiso” (Eilberg-Schwartz, 1995, p. 47).

Esta discussão sobre o significado do falo é bastante extensa. É, portanto, para interesse de nossa leitura psicanalítica de Gênesis 3, importante perceber que essa representação está fortemente presente em vários símbolos aos quais se pode atribuir uma representação fálica. Ela terá sempre uma dimensão que liga o ser humano à sua sexualidade potencialmente masculina e ao mesmo tempo remete-o ao ser divino. Resumidamente, Eilberg-Schwartz (1995, p.47) diz: “chamo de falo o pênis de Deus”.

### 3.1.8. A associação livre

Seria impossível postular uma leitura psicanalítica de Gênesis 3 sem utilizarmos o método de associação livre. Dizer que uma serpente é um símbolo arquetípico fálico é uma afirmação que resulta de uma associação de imagens que o inconsciente realiza espontaneamente através de uma lógica não consciente. É através do método da associação livre que se pode conhecer o conteúdo latente (encoberto) dos sonhos e também será possível se perceber o mesmo conteúdo nos mitos através desse método. A psicanálise define a associação livre como o

“[...] método que consiste em exprimir indiscriminadamente todos os pensamentos que acodem ao espírito, quer a partir de um elemento dado (palavra, número, imagem de um sonho, qualquer representação), quer de forma espontânea. [...] O processo de associação livre é constitutivo da técnica psicanalítica” (Laplanche & Pontalis, 1986, p. 71).

### 3.1.9. O arquétipo *anima* e *animus*

Segundo Ulson (1988), ao desenvolver o conceito de *anima e animus*, Jung retorna à idéia primordial, encontrada em muitas mitologias, do ser bissexuado, o hermafrodita. Segundo esses mitos, o ser humano seria, originalmente, masculino e feminino, e sua diferenciação em seus opostos resultaria da vingança dos Deuses, que os separaram a fim de diminuir sua força. Entretanto, essas duas partes estariam sempre em busca da reunificação, a qual se daria através de Eros. Também Freud percebeu a profundidade dessa imagem arquetípica, defendendo a idéia de que todos os seres humanos teriam, como potência, a possibilidade de desenvolver características masculinas e femininas. Portanto, assim como nosso corpo contém biologicamente genes masculinos e femininos, também no plano psíquico teríamos reações, atitudes e comportamentos que pertenceriam a esses dois pólos.

“A *anima* é definida por Jung como sendo o arquétipo do feminino no homem, enquanto o *animus* é o arquétipo do masculino na mulher. Nos sonhos, a *anima* vem personificada por mulheres e o *animus* por homens. Esses variam de pessoa para pessoa, embora cada homem traga dentro de si uma mulher que melhor exprima a sua contraparte feminina, o mesmo acontecendo no caso da mulher” (Ulson, 1988, p. 89).

Para Jung (2003), o sexo oposto, é, até certo ponto, inerente a cada sexo. Não há, pois, um ser masculino puro, ou um ser feminino puro. O masculino e o feminino estão contidos em todos os seres humanos.

“A possessão provocada pela *anima* ou *animus* apresenta entretanto uma outra imagem. Em primeiro lugar, ao dar-se a transformação da personalidade, evidenciam-se os traços do sexo oposto: no homem, o feminino e, na mulher, o masculino. No estado de possessão ambas as figuras perdem o seu encanto e seus valores, que só possuem em estado de despreocupação em relação ao mundo (introversão), isto é,

quando constroem uma ponte para o inconsciente. Voltada para fora, a *anima* é volúvel, desmedida, caprichosa, descontrolada, emocional, às vezes demonicamente intuitiva, indelicada, perversa, mentirosa, bruxa e mística. O *animus*, pelo contrário, é rígido, cheio de princípios, legalista, dogmático, reformador do mundo, teórico, emaranhando-se em argumentos, polêmico, despótico” (Jung, 2003, p. 129).

Os arquétipos são sempre ambíguos. No caso da *anima*, é o feminino que habita no mundo masculino e no caso do *animus* é o masculino habitando no mundo feminino. Esta é uma das características fundamentais dos Deuses. Eles são seres ambíguos.

“Com o arquétipo da *anima* entramos no reino dos deuses, ou seja, na área que a metafísica reservou para si. Tudo o que é tocado pela *anima* torna-se numinoso, isto é, incondicional, perigoso, tabu, mágico. Ela é a serpente no paraíso do ser humano inofensivo, cheio de bons propósitos e intenções. Ela convence com suas razões a não lidar-se com o inconsciente, pois isto destruiria inibições morais e desencadearia forças que seria melhor permanecerem inconscientes. Como quase sempre, ela não está totalmente errada; pois a vida não é somente o lado bom, é também o lado mau. Porque a *anima* quer vida, ela quer o bem e o mau” (Jung, 2003, p. 37).

Assim, *anima* e *animus* são forças arquetípicas que ajudam o masculino e o feminino a encontrar-se com a sua totalidade. Esta busca pela totalidade é uma busca que desencadeia a necessidade de um encontro com o ser divino. É neste sentido que o ato sexual é o pleno encontro da totalidade humana, reveste-se de um atributo místico, sobrenatural, não explicável por palavras. O sexo é uma das expressões mais divinas existentes na experiência humana. O encontro com o arquétipo é, pois, um encontro com o ser divino que aquele arquétipo inspira.

### 3.1.10. O arquétipo da *grande mãe*

Segundo Ulson (1988) a experiência mais primordial do ser humano é com a sua mãe. No início da vida, o feto e a mãe se confundem numa simbiose completa, e esse fato irá marcá-lo de forma definitiva. Por ser uma vivência universal, tem impressionado o homem desde os primórdios, aparecendo em mitos, desenhos e esculturas, desde as mais arcaicas até as de hoje, através de pinturas contemporâneas ou nos sonhos e fantasias de todos nós. A mãe e seu filho são representados nas mais diversas formas, e, apesar disso, reconhecemos como pano de fundo o arquétipo da *grande mãe*.

Para Jung, a *grande mãe* é um conceito que vem da história das religiões.

“O conceito da Grande Mãe provém da História das Religiões e abrange as mais variadas manifestações do tipo de uma Deusa-Mãe. [...] O símbolo é obviamente um derivado do arquétipo materno; assim sendo, quando tentamos investigar o pano de fundo da imagem da Grande Mãe, sob o prisma da psicologia, temos necessariamente de tomar por base de nossa reflexão o arquétipo materno de um modo muito mais genérico” (Jung, 2003, p.87).

Para Ulson (1988) baseando-se na teoria do Jung, o arquétipo da *grande mãe* pode ser encontrado em vários símbolos que indiquem a presença de vida, de alimento, que abriga, que nutre ou que se relaciona de forma analógica com qualquer desses aspectos que caracteriza o maternal, no sentido mais amplo, a própria natureza, por ser origem e matriz de tudo. Como todo arquétipo, a *grande mãe* possui a ambigüidade do bem e do mal, podendo ser representada como uma Deusa, uma santa, ou como bruxas e feiticeiras.

### 3.1.11. O arquétipo do *pai*

Para Ulson (1988), o arquétipo do *pai*, embora não esteja tão presente concretamente como o da mãe no início da vida da criança, influi indiretamente. Juntamente com o arquétipo da *mãe*, forma o casal parental, de grande importância em todas as mitologias. No início da vida, ele age sobre o desenvolvimento do filho, quer diretamente, através do pai concreto ou da mãe, como animus-pai, quer como consciência coletiva, presente na cultura. Sua ação como falo se exerce sobre toda a constelação familiar, como agente organizador, limitador e disciplinador.

Assim como todo arquétipo, existe aqui no arquétipo do *pai* a ambigüidade de transitar entre o seu aspecto positivo e o negativo.

“Como pai significa, simbolicamente, o poder que fertiliza, a ordem, a lei, a instituição, a cultura, o espírito. No seu aspecto positivo, é representado pela imagem do velho sábio, com sua possibilidade de transcendência. No seu aspecto negativo, encarna o Pai Terrível, com um caráter de castrador, que esteriliza e impede o desenvolvimento do filho” (Ulson, 1988, p. 58).

### 3.1.12. O arquétipo da *sombra*

Para Ulson (1988), o arquétipo da *sombra* é expresso nos símbolos que caracterizam o mal, no sentido amplo e coletivo; em nossa cultura, toma a forma do Demônio e de toda simbologia a ele associada.

“Como personificação do negado e reprimido, a sombra busca sempre ser reconhecida para, assim, ser assimilada pelo ego através de uma constante irrupção à consciência. É o conhecido retorno do reprimido. Quando excessivamente dissociada, como todo complexo, torna-se autônoma, solapando a hegemonia do ego. Nesse caso, é vista como inimigo interno, o nosso lado sombrio, expressando nossos instintos sádicos e criminosos” (Ulson, 1988, p. 60).

O arquétipo da sombra está, portanto, sempre presente na vida de todas as pessoas, mesmo aquelas que tentam reprimi-lo. Essa repressão acaba por criar dissociações na mente do reprimido. Jung (2003, p. 31) afirma:

“[...] a sombra, porém é uma parte viva da personalidade e por isso quer comparecer de alguma forma. Não é possível anulá-la argumentando, ou torná-la inofensiva através da racionalização. Este problema é extremamente difícil, pois não desafia apenas o homem total, mas também o adverte acerca do seu desamparo e impotência”.

### 3.1.13. Os arquétipos e as relação com as divindades (outros arquétipos)

Lembre-mos aqui apenas de alguns dos inúmeros arquétipos já listados por Jung (2003) em seu livro *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Descrevemos brevemente o arquétipo *anima*, *animus*, *a grande mãe*, *o pai*, *a sombra* e *o falo*. Além desses, Jung apresenta muitos outros arquétipos: *o self*, *a criança divina*, *a terra*, *a totalidade*, *a transformação*, *a vida*, *o casal*, *o herói*, *o renascimento*, *o velho*, *o si mesmo*. Para efeito de nossa proposta de leitura psicanalítica de Gênesis 3, os arquétipos descritos são suficientes.

Uma das possibilidades que a polissemia do mito de Gênesis 3 abre é a discussão sobre a pluralidade de Deus. E é exatamente aqui que começamos a colocar esta questão. Sendo toda a imagem que possuímos de Deus uma imagem que provém dos arquétipos humanos, poderemos ter tantas imagens de Deus quantas forem o número de arquétipos que pudermos identificar.

A esse respeito Hollis diz o seguinte:

“Os deuses são as energias dinâmicas que resultam de encontros arquetípicos. Deixam seus rastros em imagens luminosas, mas as imagens são os deuses: são os recipientes temporários dessa energia divina. Como é natural para o humano ater-se à imagem para poder reter a energia, possuir o deus. Esse impulso manifesta-se

como idolatria e é uma ideologia bastarda e deturpada. Nada afasta a energia divina mais depressa que nosso desejo de retê-la e desviá-la de seu fluir evanescente. [...] Não temos como possuir os deuses, apesar de um expressivo contingente de sacerdotes e teólogos ter-se esforçado nesse sentido” (Hollis, 1998, p. 163).

Com certa ironia Hollis diz o seguinte:

“Lembro-me de uma pessoa numa platéia, perguntando certa vez para Joseph Campbell, o grande estudioso dos mitos, “Você acredita em Deus?” ao que ele respondeu: ‘Qual deles? Existem centenas de milhares, você sabe.’ Imediatamente fomos transportados para outro plano. Da ânsia de quem interrogou em arrumar um Deus que funcione sempre, em definir um conceito e, dessa forma, apaziguar o tormento psíquico, fomos lembrados que, não só os Imortais são mortais, como também as imagos de deus vêm e vão como as fases da lua, exceto que seus ciclos são mais para milenares que para mensais” (Hollis 1998, p. 14).

O estudo aprofundado dos arquétipos humanos ajudará a perceber a presença plural de divindades no enredo mitológico de Gênesis 3. Os demais conceitos psicanalíticos acima descritos ajudarão a construir a leitura psicanalítica de Gênesis 3. Não se tem a pretensão que apenas esses conceitos possam dar conta de todas as possibilidades de vocabulário psicanalítico possíveis no exercício que está sendo proposto. Porém, serão suficientes para que conjugados com os conceitos dos símbolos presentes na narrativa mitológica de Gênesis 3 se possa esboçar uma desconstrução da monossemita interpretativa que foca *o pecado e a queda* como a única possibilidade de sentido da narrativa e que subentende lahweh como único Deus.

### 3.2. OS SÍMBOLOS DA NARRATIVA DE GÊNESIS 3 E SEUS POSSÍVEIS SIGNIFICADOS

Como vimos no capítulo dois, no qual abordou-se o conceito de mito, a possibilidade de múltiplas interpretações do mito dá-se pelo fato da construção literária dispor de muitos símbolos. Os símbolos, como já foi também dito, são instrumentos da linguagem não verbal, que possuem uma capacidade polissêmica não encontrada em outra categoria lingüística. Desejar interpretar os símbolos é sempre um desafio inesgotável, pois cada significado dependerá do contexto cultural no qual um dado símbolo se apresenta. Além dos sentidos culturais, é necessário levar em conta os sentidos pessoais que são atribuídos a cada símbolo em questão. Por esta razão, os dicionários de símbolos tornam-se demasiadamente exaustivos já que para cada símbolo, encontram-se dezenas de significados. O trabalho a seguir não terá a pretensão de esgotar os sentidos para cada um dos símbolos contidos na narrativa mitológica de Gênesis 3. Serão apresentadas algumas pistas de significados, com o objetivo de demonstrar que é a polissemia do símbolo, conjugada ao enredo mitológico dos diferentes personagens, que abre a narrativa para diversificadas interpretações e atualizações.

O trabalho a seguir é fruto de uma síntese nossa, utilizando para esta tarefa o *Dicionário de Símbolos* de Chevalier & Cheerbrant, que possui uma longa descrição de possíveis significados para cada um dos símbolos abaixo elencados.

### 3.2.1. O jardim

O jardim segundo Chevalier & Cheerbrant (1990, p. 512-37) representa em diferentes culturas: o paraíso terrestre, o centro do cosmo geralmente dividido em quatro partes, um lugar paradisíaco, o luxo, a beleza, a cultura em oposição a natureza selvagem, o mundo celestial, um sonho do mundo fora do mundo.

### 3.2.2. A nudez

A nudez segundo Chevalier & Cheerbrant (1990, p. 644-46) representa em diferentes culturas: a queda de nível, pobreza e fraqueza espiritual e moral, pureza física e moral, vaidade lasciva, retorno ao estado primordial e divino, vergonha, espírito esportivo, ideal a ser atingido, vingança.

### 3.2.3. A serpente

A serpente segundo Chevalier & Cheerbrant (1990, p. 814-25) representa em diferentes culturas: a vida e a morte, a rival do homem, a obscuridade da psiquê humana, a hierofania do sagrado natural, o feminino e o masculino, a alma e a libido, o Deus primário, o Deus das trevas, a mãe do zodíaco, a divindade dos rios e das águas, os infernos e os oceanos, o sustentáculo do cosmo, o infinito do circular, o alfa e o ômega, o pai mítico de muitas dinastias, o herói mítico, a fertilidade ligada às chuvas, o relâmpago, a regeneração da vida devolvendo o cosmo ao caos, a mãe de todas as divindades femininas, a sabedoria, a juventude divina, a adivinhação, a harmonia entre o reino da sombra e da luz, a harmonia entre alma e espírito.

A serpente é, pois, um forte arquétipo da ambigüidade, da fertilidade, da dialética vital, da regeneração, da juventude, do Deus primário, do herói civilizador, da potência sexual fálica.

Freud inventou o primeiro método clínico destinado a reintegrar o homem em si mesmo, atacando censuras internas que se tornaram patogênicas. Portanto, não é de se espantar que o pai da psicanálise tenha sido tão condenado: é a repetição da condenação da serpente.

#### 3.2.4. A árvore

A árvore segundo Chevalier & Cheerbrant (1990, p. 84-90) representa em diversas culturas: o cosmo vivo em perpétua regeneração, o caminho dos humanos e dos Deuses entre o céu e a terra, a fertilidade, a ambivalência sexual do falo do pai e da fertilidade da mãe, o ser andrógono, vida/ascensão e morte/declínio de famílias, sociedades e reis.

As representações arquetípicas bastante evidentes na árvore são a *solar* que diz respeito ao *falo* e o *lunar* que diz respeito à mãe fértil; a primeira representada pelo tronco que se ergue em direção ao céu, e a segunda nos galhos onde se aninham os pássaros e que periodicamente se cobre de frutos.

#### 3.2.5. A terra

A terra segundo Chevalier & Cheerbrant (1990, p. 878-80) significa em diversas culturas: o princípio passivo, feminino, em oposição ao princípio ativo masculino do céu; a mãe de todas as coisas; o caos; a prima matéria separada das

águas; a virgem que é penetrada pela lâmina do arado, fecundada pela chuva ou pelo sangue, que são o sêmen do céu; matriz que concebe as fontes, os minerais e os metais; regeneração; renascimento.

A terra fértil e a mulher são freqüentemente comparadas na literatura: sulcos semeados, o lavrar e a penetração sexual, parto e colheita, trabalho agrícola e ato gerador, colheita dos frutos e aleitamento, o ferro do arado e o falo do homem.

A terra é divindade em várias culturas e possui atributos de santidade. É o símbolo do consciente e de sua situação de conflito, símbolo do desejo terrestre e de suas possibilidades de sublimação e de perversão. É a arena dos conflitos da consciência no ser humano.

#### 3.2.6. A porta

A porta segundo Chevalier & Cheerbrant (1990, p. 734-38) significa em várias culturas: o lugar de passagem entre dois estados, entre dois mundos, entre o conhecido e o desconhecido; a luz e as trevas; o tesouro e a pobreza extrema; o convite para a travessia, para um outro mundo; a expulsão de coisas ruins e o acolhimento de coisas boas; o lugar da iniciação (entrada), a passagem da terra para o céu; limite entre o sagrado e o profano, entre os iniciados e os pagãos, entre os incluídos e os excluídos.

#### 3.2.7. Adão

Adão segundo Chevalier & Cheerbrant (1990, p. 11-14) significa na cultura hebraica e cristã: O primeiro homem do qual derivam todas as coisas, homem

terrestre criado por Deus com a terra, a imagem de Deus, o pecado original, o homem cósmico, síntese do universo criado. Conforme a primeira narrativa da criação de Gênesis, Adão aparece com um aspecto bissexual, um hermafrodita, simultaneamente macho e fêmea.

Adão corresponde ao arquétipo do pai e do ancestral, é a imagem do ancião de insondável sabedoria, proveniente de uma longa experiência. Pode assumir nos sonhos a figura de um profeta, de um papa, de um sábio, de um filósofo, de um patriarca ou de um peregrino.

### 3.2.8. Eva

Eva segundo Chevalier & Cheerbrant (1990, p. 410-11) significa na cultura hebraica e cristã: a vida, a mulher, a carne em oposição ao espírito representado por Adão, a transgressora, a sensibilidade do ser humano e seu elemento irracional, a concupiscência.

Eva pode representar o arquétipo da *Grande Mãe*.

### 3.2.9. Os querubins

Os querubins segundo Chevalier & Cheerbrant (1990, p. 762-63) significam em diferentes culturas: seres espirituais pertencentes hierarquicamente à ordem superior entre os tronos e os serafins; onipresença e onisciência; espíritos de forma semi-humana, semi-animal, encarregados de cuidar das portas dos templos e dos palácios como guardiães do tesouro.

Na cultura hebraica, querubim é, pois, uma divindade hierarquicamente inferior a lahweh e muito superior aos seres humanos.

### 3.2.10. Deus

Deus segundo Chevalier & Cheerbrant (1990, p. 332-33) pode ser simbolizado na cultura hebraica por: pai, juiz, o todo poderoso, o soberano, o desconhecido, o sou o que sou.

### 3.2.11. O sexo

O sexo segundo Chevalier & Cheerbrant (1990, p. 832) significa: a dualidade, a bipolaridade, a realização plena e a eliminação da tensão interna do ser; o masculino e o feminino; o sol e a lua; o *Yang* e o *Yin*; o espírito e a alma; o fogo e a água; o princípio ativo e o princípio passivo; o consciente e o inconsciente.

A união sexual significa a busca da unidade. Nos poemas místicos os poetas adotam a linguagem erótica para tentar expressar a inefável união da alma com o seu Deus.

Esta listagem dos símbolos contidos na narrativa de Gênesis 3 e alguns de seus significados reconhecidos hoje pela literatura ajudará na tarefa de percepção da polissemia possível dentro de um gênero mitológico. A partir desses diversos significados simbólicos poderemos começar a trabalhar com a *associação livre*, descobrindo assim os arquétipos contidos na narrativa de nossa pesquisa. E serão os arquétipos que nos farão constatar as diferentes forças divinas que dançam entre si dentro do enredo mitológico.

### 3.3. A NARRATIVA MITOLÓGICA DE GÊNESIS 3 NA PICTOGRAFIA

A pesquisa bibliográfica possui limites. O principal deles nessa dissertação está no fato de que o mito necessita ser ritualizado para que possa revelar seus principais arquétipos. O mito sem o rito torna-se um texto morto, sem numinosidade. Como então colocar a narrativa mitológica de Gênesis 3 no divã para dela se evidenciar os seus principais arquétipos?

A partir de uma experiência vivida por Hollis, percebemos que os maiores apelos a uma leitura polissêmica de Gênesis 3 vinham não do texto escrito, mas da pictografia que ilustra este texto. Vamos ver como foi a experiência de Hollis com a pictografia.

“Há vários anos, enquanto visitava meu filho em São Petersburgo, na Flórida, fui ver o Museu Salvador Dali. Suas pinturas surrealistas já haviam sido chocantes um dia, mas há muito faziam parte da corrente oficial da cultura moderna. Na parede do museu está sua observação: ‘A diferença entre eu e um louco é que eu não sou louco.’ Criado na cultura da Espanha, Dali estava imbuído do dogma de sua tribo, ou seja, o catolicismo romano, mas sua visão muitas vezes engloba o *mythos* mediterrâneo mais amplo. Enquanto caminhava pelo museu, ocorreu-me um pensamento como o que Jung poderia ter tido na primeira vez que percorria as alas dos esquizofrênicos na clínica do Burghözli, em Zurique: ‘Já estive aqui antes, já vi isso antes.’ O que eu via, em diversas pinturas, era a intuição de Dali de que, por baixo do caráter patriarcal da Igreja espanhola escorre o drama mais profundo da Grande Mãe. [...] O que Dali faz nessa e em inúmeras pinturas é mergulhar nas profundezas das imagens acumuladas e resgatar suas conotações arquetípicas. É essencial entender o que seja tal dimensão arquetípica” (Hollis, 1998, p. 88-9).

Esse depoimento de Hollis ajuda-nos a entender por qual razão a pictografia que ilustra Gênesis 3 sempre era mais instigante e desafiadora do que a maioria das exegeses a respeito do mesmo texto. Elas contêm claramente aquilo que se vê no sonho: um conteúdo *manifesto* e um outro *latente*. O conteúdo *manifesto* é aquele

que confere com as verdades conhecidas e estabelecidas, é o conteúdo dogmático, é o conteúdo consciente. As pessoas que apreciam somente o conteúdo *manifesto* de uma obra não são capazes de ficar diante dela mais que alguns segundos, pois tudo para elas está dito, ou então nada faz sentido. Aqueles que ficam diante de uma obra de arte por horas, dias, e sempre voltam a ela com novo interesse, esses perceberam o seu conteúdo *latente*, foram conquistados pela numinosidade dos arquétipos lá escondidos. Começam, então, a produzir associações livres. Relacionam símbolos conhecidos a significados ainda não percebidos. Ora se identificam com algum aspecto da obra em questão, ora projetam nela elementos que estão escondidos em seu inconsciente. Diante do conteúdo latente de uma obra de arte, o tempo não passa.

“Não podemos explicar as obras de arte, assim como não podemos explicar o que é um arquétipo. Elas contêm como eles, uma parte manifesta do inconsciente coletivo. Para que uma obra seja considerada como arte, é necessário que seu valor seja reconhecido por um grande número de pessoas com sensibilidade artística, isto é, que contenha algo de universal. [...] As artes tem em comum com as religiões o fato de ambas serem expressões do inconsciente profundo, que escapam aos limites da consciência. Através da obra de arte podemos entrar em contato com estratos do inconsciente coletivo e captar a energia contida nos arquétipos. Por isso, têm uma função transcendente, abrindo-nos para vivências que ultrapassam os limites do nosso ego“ (Ulson, 1988, p. 43).

O mito de Gênesis 3 será agora interpretado a partir de elementos de obras pictográficas de Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni (1475-1564), Tommazzo San Giovanni Valdano Mosaccio (1401-1428), Hans Memling (1435-1494), Ticiano Vecellio Titian (1490 – 1576), Victor Vasnetsov (1848-1926), Masolino da Panicale (1383-1440), Henry Matisse (1869-1954). A descrição que será feita sobre estas obras é apenas o olhar de um indivíduo. Tem, portanto, toda a limitação desse lugar. Mas é uma tentativa de demonstrar como cada artista projeta em suas

obras aspectos arquetípicos diferenciados. E o que é mais surpreendente: a pictografia revela em seu conteúdo latente, simbólico, arquetípico, sentidos jamais aceitos pela tradição dogmática da Igreja cristã. Assim, a pictografia tem um poder revolucionário e libertador, pois mesmo estando muitas vezes dentro dos templos cristãos, fala de verdades não dogmáticas, verdades que se explicitadas seriam tidas como heresias.

Fiz minha apreciação destas obras, revendo-as por mais de um ano, quase todos os dias. O leitor poderá também ir além de minhas impressões, pois assim ocorre com quem se deixa envolver pelo conteúdo da arte. Aqui temos um duplo apelo de leitura arquetípica, estamos diante da arte que retrata um mito.

3.3.1. Divindades árvore e serpente. A *anima* e o *animus* e a completude humana

Masolino, neste afresco, tematiza a forte cumplicidade e harmonia existente entre Eva, a árvore e a serpente. A nudez explícita, com a completa representação incluindo os órgãos sexuais masculino e feminino chamam a atenção. É também curioso não haver frutos no enredo da cena, apesar deles estarem contidos na árvore. Poderia se dizer que o fruto sempre que participa do enredo pictográfico neste mito, pode estar ocupando o lugar das genitálias escondidas. A serpente, aliada de Eva e da árvore, ergue-se falicamente acima do plano de Adão e de Eva, o que indica ser uma figura divina, superior aos seres humanos. O rosto de mulher (muito semelhante ao de Eva) em um corpo fálico de serpente pode indicar a completude entre os arquétipos *anima* e *animus*. A árvore, com seu tronco, galhos e frutos, é um outro símbolo, hermafrodita, que contém os arquétipos do *anima* e *animus*, seus galhos estendidos acima dos seres humanos podem lhe conceder atributos divinos. A Eva nua, abraçada a duas figuras que possuem o masculino e o feminino (árvore e serpente), busca no encontro com Adão a mesma completude.

**Masolino da Panicale (1383-1440)**

**A Tentação de Eva.** 1424-25. Afresco. Capela Brancacci, Santa Maria del Carmine, Florença, Itália.

Disponível em:

<http://www.abcgallery.com/M/masaccio/masolino.html>

## 3.3.2. A criança divina, o desejo da mulher e o medo do homem

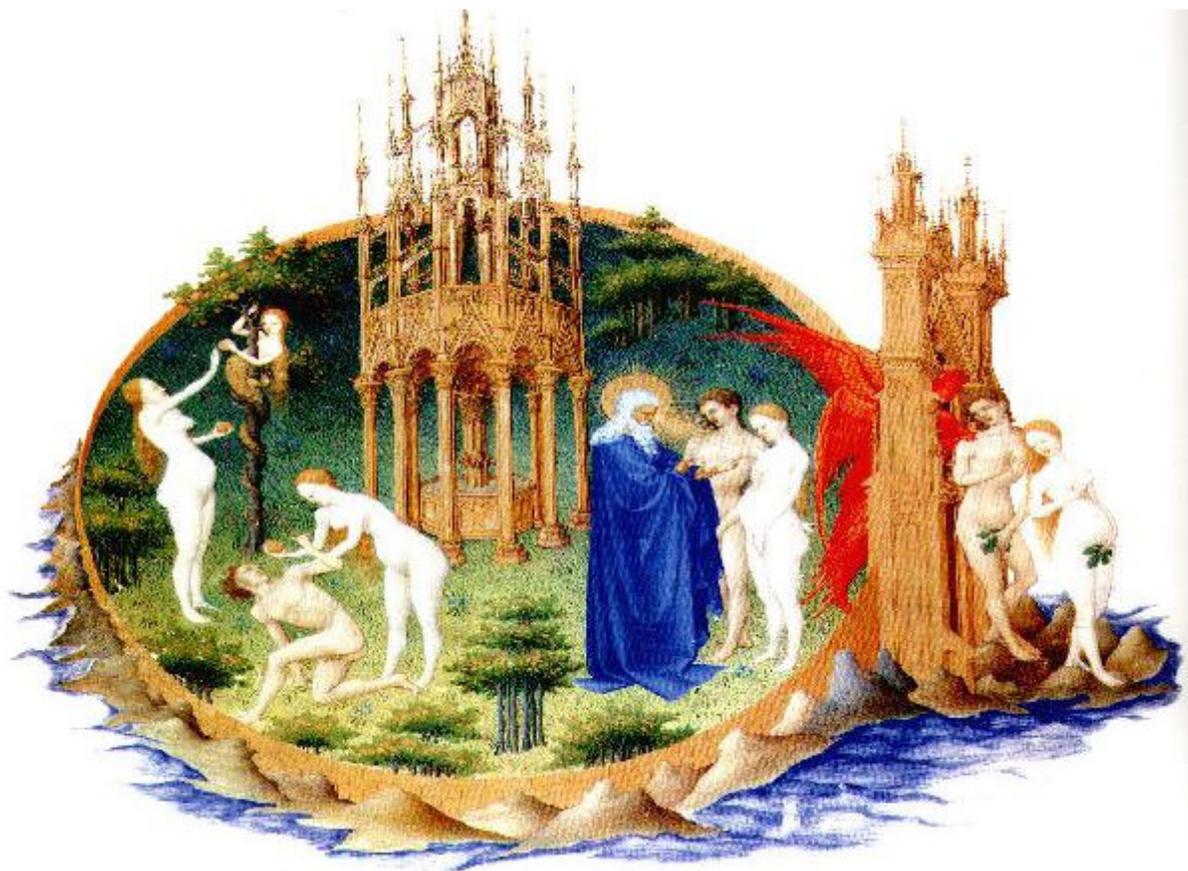


**Titian.**

**Adão e Eva**, c.1550. Óleo sobre tela. Museo del Prado, Madrid, Espanha  
Disponível em: <http://www.abcgallery.com/T/titian/titian56.html>

Titian ilustra aqui uma das cenas da narrativa mitológica de Gênesis 3, na qual Eva está colhendo das mãos de uma criança um dos frutos da árvore do bem e do mal. A figura criança sugere a uma primeira vista ocupar o lugar da serpente, mas isto não está explícito. Ao colocar o personagem criança associado à árvore proibida, o artista muda completamente as possibilidades interpretativas deste mito. Quem é a serpente? Esta é uma informação que o artista esconde, para fazer a mente de quem vê a obra produzir associações, despertar arquétipos. O rosto infantil representado no plano da obra pictográfica, acima dos seres humanos, remete ao arquétipo da *criança divina*. As genitálias masculina e feminina estão cobertas por folhas; em contrapartida, há frutos na árvore e um deles é ofertado à mulher. A postura da mulher nesta obra é de desejo e de interesse pelo fruto da árvore do bem o do mal, que pode estar representando, arquetipicamente, a *grande mãe*, o *animus* ou a *anima*. A árvore possui uma representação fálica feminina e masculina, simultaneamente. É notável a ambigüidade do toque físico de Adão no corpo nu de Eva. Ora, o toque sugere defesa de sua energia fálica, ora parece já estar cativado por esta. É mais um gesto simbólico de ambigüidade.

## 3.3.3. Um só jardim, um só útero, uma só Igreja, um só Estado, um só Deus.



Crédito da imagem: Pol de Limbourg. **Paraíso Terrestre, 1415-1416**. Iluminura do livro "Três ricas horas". Pergaminho. Museu do Conde, Chantilly.

Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/09259a.htm>

Pol de Limbourg imagina o jardim do Éden como um grande útero. A forma oval, com um orifício que interliga o ambiente interno ao externo, transportam o leitor desta obra de arte para a experiência originária de todos os seres humanos: a vida uterina. A arquitetura da torre, ao centro da imagem, e do portal, à margem direita, lembra o Estado e a Igreja, instituições que sempre demonstram sua força pelas edificações de torres (comando bélico) e portais (controle legal). No interior "úterino" vê-se quatro cenas. A primeira cena é o encontro da mulher com a figura *fálica* da serpente que a engravida com o fruto da árvore que se coloca ao lado da torre, como em uma atitude concorrente a esta. Árvore e serpente reforçam os arquétipos integrados de *anima* e *animus*. Na segunda cena, a mulher, já grávida, oferece o fruto da árvore a Adão, para que este erga-se de sua posição não fálica. Na terceira cena, Adão e a Mulher são sentenciados pela figura de lahweh, arquétipo do *Grande Pai*. Na quarta cena, Adão e Eva são expulsos do jardim (útero) pela figura arquetípica da *sombra*, representada pelo querubim. Eva, grávida, agora assume o papel arquetípico da *Grande Mãe*.

### 3.3.4 A serpente, a árvore: o falo de Deus

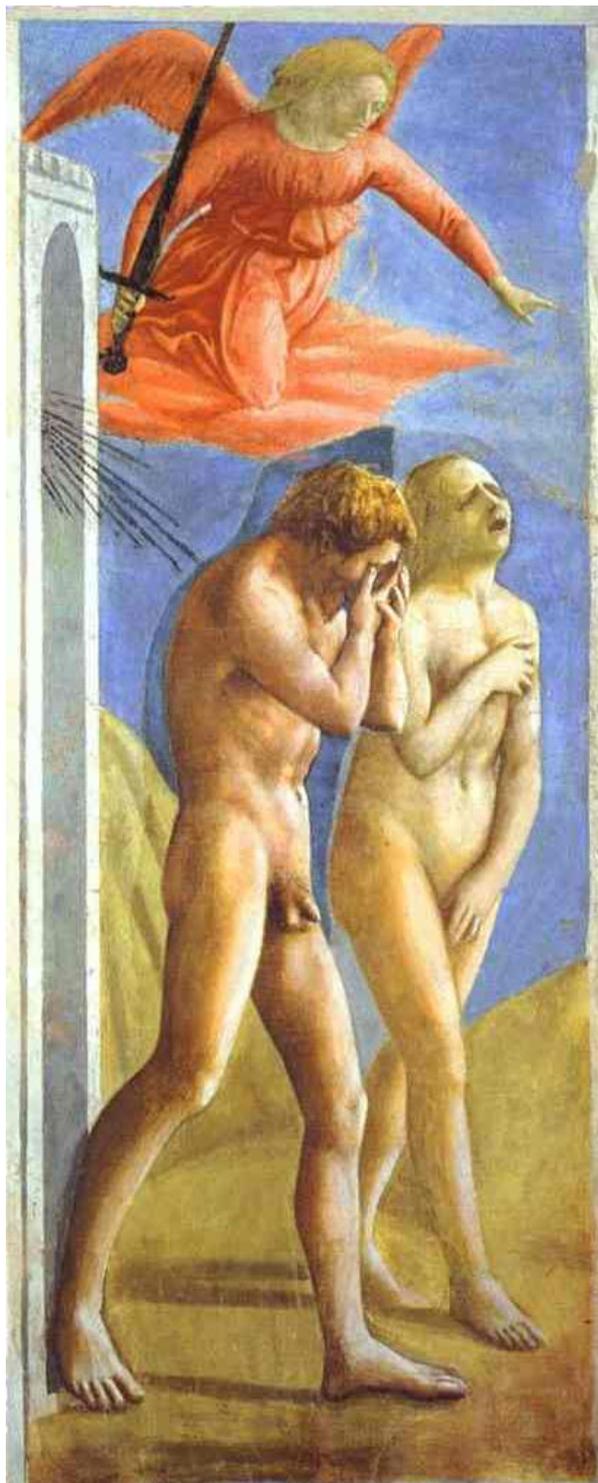


**Victor Vasnetsov.**

**A Tentação.** 1885- 96. Afresco. Catedral de São Vladimir, Kiev. Ucrânia.  
Disponível em: [www.abcgallery.com/v/vasnetsov55.html](http://www.abcgallery.com/v/vasnetsov55.html)

É muito oportuno, arquetipicamente falando, que Vasnetsov tenha ilustrado um dos portais de ingresso da Catedral de São Vladimir com uma cena da narrativa mitológica de Gênesis 3. É a cena do encontro da mulher com a serpente e a árvore. Este encontro é desenhado com uma supervalorização da figura da serpente, que aqui possui tamanho suficiente para engolir inteira a pequena Eva. A atitude de Eva é de medo e espanto, mas ao mesmo tempo de curiosidade e desejo. O portal é sempre uma figura arquetípica ambígua, pois pode acolher e pode expulsar, pode proteger e pode expor ao perigo. A serpente é um símbolo arquetípico fálico que sugere, diante da nudez de Eva, um complemento com o seu ser feminino. Quais as implicações simbólicas que esta cena poderá ter em cada indivíduo que passar por este portal? Arrisco uma possibilidade: o encontro com o sagrado (interior da catedral) possibilita a completude entre o feminino e o masculino. O homem se encontra com a *anima* e a mulher com o *animus*. A sexualidade aqui não estaria dissociada da religiosidade. Mas esta é apenas uma entre tantas associações que os ingressos a esta catedral poderão construir em suas mentes.

## 3.3.5. O portal, a sombra e a lei



Masaccio, ao retratar a expulsão de Adão e Eva do paraíso, deixa evidente alguns arquétipos importantes. No alto, o arquétipo da *sombra* que simbolicamente é representada pela figura do arcanjo que, com a espada na mão, executa a lei, representação arquetípica do *Grande Pai* que aqui neste afresco é representado por um sopro que vem de dentro do portal. O Arcanjo pode ocupar simbolicamente nesta cena um lugar de divindade, dada a sua localização no plano superior do afresco, acima dos seres humanos. Outro elemento observado nesta representação pictográfica é o portal, elemento simbólico de muita ambigüidade, pois pode acolher e expulsar, proteger e expor ao perigo. O portal é um dos passos fundamentais do arquétipo da jornada do herói, no qual o mesmo é obrigado a transpor o portal, o que significará uma mudança definitiva na vida do herói. Adão cobre o rosto com as mãos, expondo livremente sua genitália. Eva cobre sua genitália e expõe livremente o seu rosto. A expulsão do Jardim atinge a cognição do homem, a lei, e deixa inalterada a sua corporeidade. Para a mulher, a expulsão atinge a sua corporeidade e deixa inalterada a sua cognição, a lei.

**Masaccio**  
**A expulsão do Paraíso** . 1427. Afresco. Brancacci Chapel, Santa Maria del Carmine, Florence, Italy.  
 Disponível em:  
<http://www.abcgallery.com/M/masaccio/masaccio1.html>

### 3.3.6. A ambigüidade da divindade entre o bem e o mal. A individuação do humano



**Michelangelo.**

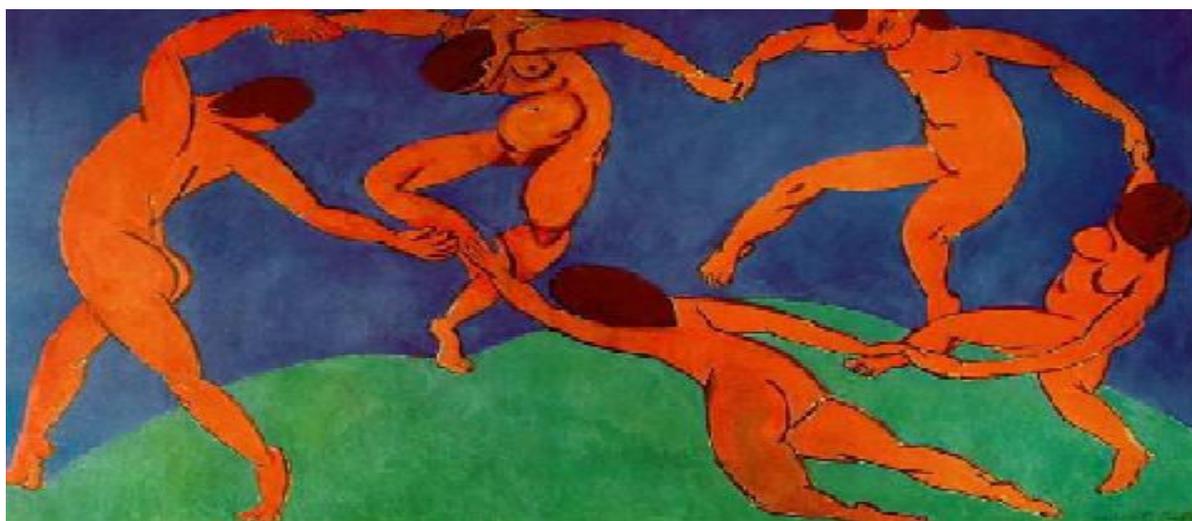
**A Queda do Homem e a Expulsão do Jardim do Éden.** 1508-1512. Afresco. Capela Sistina, Vaticano.  
Disponível em: <http://www.abcgallery.com/M/michelangelo/michelangelo34.html>

Neste afresco de Michelangelo, vê-se a ambigüidade do bem e do mal sendo tematizada. A esquerda vê-se uma cena de um prelúdio sexual, no qual o personagem Adão está com sua genitália em posição de repouso, não fálica. O corpo de Eva está demonstrando aptidão e interesse pelo ato sexual. Porém, ao deparar-se com o pênis não fálico, busca a mulher a energia fálica na serpente que ergue-se desnuda em sua direção dispondo-lhe esta energia. A serpente (símbolo fálico) com rosto de mulher, pode remeter ao arquétipo do *animus*, ou seja à essência masculina internalizada no feminino. É uma cena onde o amor e a partilha estão em evidência. Na cena à direita, Adão e Eva são expulsos pela espada do querubim, figura arquetípica da *sombra*, que tem uma serpente na base de seu tronco. É uma cena de violência e de maldade. Ao centro do afresco, há uma árvore e duas serpentes posicionadas acima dos seres humanos. Esta disposição sugere que ambos representam divindades. Na base do afresco encontramos o tronco da árvore e apenas uma cauda de serpente. Há uma cauda, dois corpos e duas cabeças, uma se dirigindo para a cena de amor e a outra para a cena de violência. É impossível saber a que corpo pertence a cauda. Michelangelo tematiza o divino como ambíguo: o bem e o mal, são a essência do humano e do divino, são inseparáveis. Todo o arquétipo é uma construção psíquica ambígua.

## 3.3.7. Celebração da liberdade do plural: a nudez sem castigo, a dança dos Deuses



**Henry Matisse** (1905-1906) acima: *Bonheur de Vivre (A felicidade de viver)*, óleo sobre tela, Hermitage Museum, Saint Peterburg. Disponível: <http://www.artsoho.net>



**Henry Matisse** (1910), *A dança*, óleo sobre tela, Hermitage Museum, Saint Peterburg. Disponível: <http://www.artsoho.net>

Henry Matisse, em suas duas obras acima expostas, tematiza a sexualidade de uma forma explícita, bela, divina. Expressa o sentimento de liberdade do corpo como talvez nenhum outro artista tenha alcançado fazer. Na obra *A felicidade de viver*, vemos várias cenas de amor entre os seres humanos. Há corpos isolados, há corpos em duplas femininas, há corpos em grupos heterogêneos. Os corpos se tocam para o amor sem fronteiras. Não há regras, não há padrão. Cada qual utiliza o corpo da forma que mais lhe dá prazer. Na obra *A dança*, que está incluída no plano de fundo da obra *A felicidade de viver*, revela a grande alegria dos corpos em brincar intensamente com este instrumento que é a casa da alma. A nudez plena, o contato entre homens e mulheres em um ritual de dança, remete o leitor pictográfico a muitos lugares onde a liberdade habita. Esta é a liberdade vivida por Adão e Eva fora do Jardim. É a plenitude do ser onde o homem encontra-se plenamente com sua *anima* e a mulher com o seu *animus*. É a nudez sem o pecado e a transgressão sem a queda.

Pode-se imaginar quanto tempo os artistas levaram para concluir cada uma destas obras acima retratadas. Seria muita pretensão de nossa parte desejar ligeira e apressadamente interpretá-las. Como já disse, a escrita destas poucas linhas sobre cada uma dessas obras demandou quase um ano de reflexão, partilha de significados com professores e colegas. Mesmo assim, percebemos o quanto ainda falta dizer a respeito de cada uma destas obras. É exatamente assim que ocorre quando estamos diante da arte do mito, ou ainda de um sonho. São conteúdos polissêmicos.

“[...] a interpretação, diremos, é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal; mantendo assim a referência inicial à exegese, isto é, à interpretação dos sentidos escondidos. Símbolo e interpretação tornam-se assim conceitos correlativos; há interpretação onde existe sentido múltiplo, e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos é tornada manifesta” (Ricoeur, 1988, p. 15-16).

Sempre haverá um sentido novo, na medida que o conteúdo interpretado for denso de simbologia. Assim é, como já se viu, o conteúdo mitológico.

Vamos agora entrar em uma viagem proporcionada pela *jornada do herói*. Vamos tentar perceber como os arquétipos e os símbolos se relacionam com os diferentes personagens do enredo mitológico de Gênesis 3. Estas relações serão obtidas através do método psicanalítico da associação livre. Ou seja, os sentidos a que vamos chegar serão fruto de um cruzamento entre arquétipos, símbolos e personagens.

Começemos esta jornada!

### 3.4. A JORNADA DO HERÓI E O ÚTERO MATERNO NA NARRATIVA MITOLÓGICA DE GÊNESIS 3

A Jornada do Herói, como foi visto no capítulo dois, se constitui em uma estrutura arquetípica muito presente na maioria dos mitos. Segundo Jung, são os mitos dos heróis que promovem o processo de individuação no ser humano.

“Independentemente da atitude de rejeição ou de aprovação da respectiva filosofia, há uma tendência compensatória em nossa psique inconsciente para produzir um símbolo do si-mesmo em seu significado cósmico. Estes esforços ocorrem nas formas arquetípicas do mito do herói, como podem ser facilmente observados em todo processo de individuação” (Jung, 2003, p. 172).

Ao evocar o herói mítico, é despertado dentro de cada um que vivência a narrativa mitológica o herói existente arquetipicamente em todos os seres humanos. Esta herança arquetípica está relacionada com a vida uterina e o nascimento, primeiro processo de individuação vivido por todos os seres humanos.

“Todas as nossas experiências de perdas relacionam-se com a Perda Original, a da conexão mãe-filho. Pois antes de começarmos a encontrar as separações inevitáveis da vida cotidiana, vivemos num estado de identificação completa com nossa mãe. Este estado ideal, esse estado sem fronteiras, esse sou-você-você-é-eu, esta fusão harmoniosa interpenetrante, esse eu estou no leite, o leite está em mim, esse isolamento à prova de frio, de solidão e das intimações de imortalidade. Uma condição conhecida por amantes, santos, psicóticos, viciados em drogas e bebês. É o que chamamos de bem-aventurança” (Viorst, 1988, p. 33)

Segundo Viorst, todos os seres humanos buscam reconquistar esta conexão com a vida uterina. Ao desejar e idealizar um paraíso, uma terra-sem-males, os humanos buscam em sua memória inconsciente atributos daquele paraíso já vivido, a vida uterina.

“Embora não nos lembremos, também jamais esquecemos. Reconhecemos um paraíso e um paraíso perdido. Reconhecemos um tempo de harmonia, de integração total, de segurança inviolável, amor incondicional [...] e um tempo em que essa integração foi irrevogavelmente rompida. Reconhecemo-lo na religião e no mito e nos contos de fadas, nas fantasias conscientes e inconscientes. Nós o reconhecemos como realidade e como sonho. E enquanto protegemos ferozmente as barreiras do eu que demarcam claramente a divisão entre você e eu, desejamos também recapturar o paraíso perdido daquela conexão perfeita” (Viorst, 1988, p. 34).

Ao se ler a narrativa mitológica de Gênesis 3 utilizando a estrutura arquetípica da *jornada do herói*, será feita uma correlação de cada passo da *jornada* com a vida gestacional do útero. Isso porque o nascimento constitui-se na primeira jornada heróica que todos os seres humanos experimentam.

A *jornada do herói* se constituirá aqui em uma estrutura que pretende desconstruir a leitura monossêmica da narrativa mitológica de Gênesis 3, abrindo pois a sua possibilidade polissêmica.

Dos personagens conhecidos da narrativa mitológica de Gênesis 3 é preciso apontar de imediato quem é o herói desta jornada. Seria, pois, lahweh, ou Adão, ou as árvores, ou a serpente ou Eva? Croatto (2000, p. 19) sugere que

“[...] a mulher é doadora de vida, a serpente vive na terra fecunda. Talvez, também, a tradição tenha escolhido, oportunamente, a mulher como interlocutora válida porque o tema em torno do qual gira a decisão é o ‘comer’. Na casa, é a mulher que discerne o que é bom para comer. Por isso, neste mito, longe de ser menoscabada, a mulher atua com um papel protagônico”.

Concordamos com Croatto quando ele indica Eva como a figura protagonista do mito de Gênesis 3. Nossa intuição é a de que Eva é a personagem que melhor responde a todas as fases pelas quais um indivíduo comum precisa passar para transformar-se em herói. Na narrativa mitológica de Gênesis 3, Eva é o personagem desta narrativa que contracena com todos os atores do mito e está presente em

todos os acontecimentos contidos na narrativa. Eva é, sem dúvida, o sujeito principal do mito e é ao redor do seu desejo que todas as coisas acontecem.

Estaremos, pois, olhando agora para a narrativa mitológica de Gênesis 3, como se de fato ela fosse apenas um sonho. Eva torna-se, para efeito analítico, a personagem sonhadora. Eva vai assumir o papel de paciente, deitando agora no divã da análise desta narrativa.

Para que se possa analisar um sonho qualquer, é necessário distinguir claramente o conteúdo manifesto do sonho de seu conteúdo latente. Como foi visto, o conteúdo manifesto é aquele que o sonhador narra, é apenas o sonho em si, sem nenhuma interpretação. O texto da narrativa mitológica de Gênesis 3, tal como está transcrito na Bíblia será então entendido como o conteúdo manifesto deste *sonho*. O conteúdo latente de um sonho é aquele que está escondido, camuflado, não dito, simbolizado. É aqui que entra o papel do analista, que através da técnica de associação livre ajudará o paciente sonhador a estabelecer conexões entre o mundo consciente e o inconsciente, sempre mediadas pela linguagem simbólica.

No processo de análise, é imprescindível que o analista se despoje dos seus pré-conceitos morais, éticos e religiosos. Os personagens Iahweh, Serpente, Árvores, Adão e Eva, poderão assumir significados completamente diferentes daqueles que a exegese tradicional e a teologia sistemática lhes atribuíram.

Recordando, a jornada do herói mítico é construída através de seis passos: a inocência, o chamado à aventura, a iniciação, os aliados, o rompimento e a celebração.

### 3.4.1. Primeiro passo: a inocência

“Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam”  
(Gn 2, 25)

Segundo Capel (2003, p.87), o estado de inocência na *jornada do herói mítico* é uma perfeita adequação do indivíduo ao *status quo*. Não há nesta fase nenhum sinal dos desafios que sobrevirão. O herói arquetípico parte de um estado de inocência e relativa ingenuidade.

No útero vivencia-se também esta experiência. No seu interior, todas as necessidades são satisfeitas pelo corpo da mãe. O alimento, a proteção, o calor, a bolsa uterina, tudo é regulado para que o feto não sofra. Mas no útero o filho não é o outro da mãe; ele contém a mãe e a mãe o contém. O feto vive em estado de completa nomia com o mundo uterino!

Em Gênesis 2, 25, a nudez é despojada de qualquer sentimento de vergonha, ou de desejo sexual. Pode-se afirmar, portanto, que nem o homem percebia a mulher sexualmente e nem a mulher percebia o homem sexualmente, embora estivessem nus. Entre eles não havia o outro.

É este o prelúdio da narrativa mitológica de Gênesis 3. O homem e a mulher vivem na total apatia e nomia social. Nada acontece no grande útero do Jardim, nem a pulsão sexual parece estar presente. Homem e mulher estão contidos na lógica da nomia uterina do jardim.

O útero do jardim não está mais vazio, o homem e a mulher estão lá dentro prontos para o grande encontro entre o feminino e o masculino. Como o espermatozóide que corre ao encontro do óvulo.

### 3.4.2. Segundo passo: o chamado à aventura

“A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: ‘Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do Jardim?’ A mulher respondeu à serpente: ‘Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte’. A serpente disse então à mulher: ‘Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comeres, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal’” (Gn 3, 1-5).

Capel (2003, p. 87) afirma que o segundo passo da *jornada do herói* é marcada pela quebra da ordem do paraíso. Alguma coisa rompe os padrões e desafia o herói a submeter-se a uma prova. Este chamado pode expressar-se como uma crise, uma doença. Essa fase está relacionada ao desejo secreto que todos temos de crescer, de realizar nosso verdadeiro ser. Neste momento só há duas possibilidades: atender ou não ao chamado. Não atender implica em manter-se no estado de inocência; atender implicará em saltar no desconhecido.

No útero materno ocorre algo similar a esta segunda fase da jornada do herói. É quando o feto começa a movimentar-se no interior da bolsa uterina. Os movimentos do feto incomodam a sua progenitora. São os sinais vindos de dentro do corpo da mãe, que anunciam o início da ruptura entre ela e o novo ser.

Na narrativa mitológica de Gênesis 3, este é o momento em que o personagem masculino Adão é completamente afastado da narrativa. A mulher heroína, que ainda não tem um nome, tem um grande encontro com a serpente que é o mais polêmico e ambíguo personagem desta história.

A serpente, como se viu anteriormente representa, entre tantas coisas, o símbolo arquetípico fálico. É uma força divina que está agora a encantar aquela mulher que vivia na apatia e na nomia do jardim. O Falo que ergue-se diante de si,

propõe à mulher quebrar as regras, que o Deus lahweh havia estabelecido. Ao quebrar as regras, os seres humanos se transformarão em Deuses, pois abrirão os seus olhos e assumirão a ambigüidade humana das duas naturezas: a do bem e a do mal.

Foi visto no capítulo dois que a serpente, em várias culturas, é tida como uma divindade. Na narrativa mitológica de Gênesis 3, a serpente assume atributos divinos: Ela é a mais astuta, sabe o que Deus lahweh sabe. Como divindade, a Serpente vai competir com a divindade lahweh, na disputa pela influência sobre os seres humanos.

O convite feito a mulher para transgredir a ordem estabelecida por lahweh, tomou conta de seu coração. A força fálica representada pela serpente mexeu com o processo da pulsão sexual contido na mulher. Diante da serpente fálica, a mulher se percebe feminina. O processo de individuação começa e se estruturar.

O encontro com a serpente desperta um desejo até então contido: o desejo de ser também um Deus o que é ativado pela pulsão da sexualidade. E qual é o maior atributo de um Deus senão a sua capacidade criadora? E criar é sempre uma atividade que envolve energia sexual. A mulher é possuída pela força fálica da serpente, que lhe dá forças suficientes para desejar abandonar a apatia e a nomia do Jardim.

No grande útero do jardim, já se começa a sentir as primeiras dores do parto.

### 3.4.3. Terceiro passo: a iniciação.

“A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe o fruto e comeu” (Gn 3, 6a).

Segundo Capel (2003, p. 89), na *jornada do herói*, a iniciação se dá no momento em que o herói se depara com novos e estranhos mundos, confronta-se com a possibilidade da morte, extraindo assim dentro de si a força e a sabedoria desconhecidas para sobreviver.

No útero materno não há somente a apatia e a nomia. O pequeno feto começa a sentir o prazer da voz, da música e das carícias que vêm de um lugar desconhecido. No interior ele já pode deliciar-se com o prazer de chupar o dedo, de ingerir o líquido do interior da placenta, dorme, desperta. Começa a ensaiar as habilidades que precisará possuir no grande dia do seu nascimento.

Em Gn 3,6a, a heroína mulher vai ao encontro da satisfação de seu desejo. O desejo é ser também um Deus, assim como a Serpente e Iahweh o são. Para se transformar em um Deus criador, era necessário encontrar-se com a divindade da árvore do bem e do mal, pois esta já exercia sua capacidade criadora: ela produzia frutos. A árvore, como foi visto, pode arquetipicamente representar tanto o feminino como o masculino. A mulher apenas conhecia o feminino. Comer o fruto pode simbolicamente representar estar possuída pelo resultado do encontro entre o feminino e o masculino; é ser iniciada na tarefa criadora. O fruto é o resultado da sexualidade hermafrodita da árvore, e outras vezes pode representar o próprio ato sexual. Este encontro com a árvore do bem e do mal pode representar a iniciação sexual da mulher.

Nossa heroína já não é mais a mesma. Ela já entendeu que para ser um Deus criador, é necessário o encontro do feminino com o masculino. A serpente com toda sua energia fálica desperta a mulher para a grande realidade até então nunca percebida. O encontro com a divindade criadora da árvore, Ihe oferece a certeza de que a serpente estava realmente correta: Existem outros Deuses também criadores.

A proibição de lahweh de comer do fruto da árvore do bem e do mal, começa a fazer sentido. O contato com as árvores sempre impõe aos seres humanos muitas perguntas: É a pergunta pelo masculino, representado falicamente pelo tronco que se ergue com bravura; é a pergunta pelo feminino, quando se vê a árvore toda florida acolhendo em seus galhos e flores, pássaros e insetos; é a pergunta pela descendência, quando a árvore exhibe os seus lindos frutos. Uma árvore faz muitas perguntas. A árvore é uma ameaça à força nômica da divindade lahweh, que desejava manter-se como o único Deus criador.

Ao comer do fruto da árvore do bem e do mal, a mulher heroína saboreia o prazer de sua nova descoberta: Eu posso também ser uma Deusa criadora como o é esta árvore.

O Deus lahweh percebe que algo novo está acontecendo dentro do jardim, é o útero que emprenhou-se de novidades. Os seres humanos querem também ser Deuses!

#### 3.4.4. Quarto passo: os aliados

“Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu” (Gn 3,6b).

Para Capel (2003, p. 90), o herói necessita de ajuda em sua jornada, que pode ocorrer através de conselhos, de amuletos, ou pode ainda ser fruto da própria crise promovida pelo chamado ou pela iniciação. Os aliados representam reservas de sabedoria que o herói pode utilizar para enfrentar sua jornada de rompimento.

No útero materno, o cordão umbilical possui a ambigüidade contida em todos os símbolos: ao mesmo tempo que torna o feto dependente da mãe e unido a ela, também supre o feto de todas as necessidades, dando-lhe as forças necessárias

para romper com mãe. O cordão umbilical é o grande aliado do feto na vida uterina. No útero existem forças instintivas aliadas que orientam o feto para a posição correta do nascimento. Sem esta força seria impossível nascer.

Na narrativa mitológica de Gênesis 3, a heroína mulher não é serpente, apesar de ter sido profundamente atraída pela sua simbologia fálica. Ela é despertada para a sexualidade pela força fálica da serpente, mas não pode ter relações sexuais com a serpente. A heroína vai então ao encontro da árvore, pois a árvore é uma Deusa fértil que exercita sua plena sexualidade e, assim, vive a beleza de ser uma divindade criadora, um ser completo, totalmente individualizado. Mas a heroína não é uma árvore. Apesar de fixar-se na simbologia fálica de seu grandioso tronco, não pode fazer sexo com o tronco da árvore. É então que percebe um outro possível aliado. É o homem Adão que está completamente absorvido pela lógica da apatia e nomia do jardim. É um homem sem nenhum poder fálico. Então, a mulher oferece-lhe o saboroso fruto do qual acabara de comer. O homem compartilha daquele desejo, comendo do fruto da árvore do bem o do mal. Faz-se, assim, simbolicamente cúmplice de toda a caminhada da mulher, que ele não percorreu. Ambos estão agora sob a lógica da árvore: são cúmplices da lógica de uma divindade criadora.

Nossa heroína mulher tem agora grandes aliados: a serpente que despertou sua sexualidade para o masculino, a árvore como divindade criadora e o homem com quem pode completar-se sexualmente. Com todas estas forças que se associam ao desejo de tornar-se divindade criadora, nossa heroína está pronta para enfrentar o grande dragão: Aquele que a todos quer possuir, sem dar a ninguém a oportunidade do exercício da liberdade criadora. É a lógica do Deus lahweh.

O útero do jardim começa a contrair-se. As divindades em gestação estão prontas para o nascimento. Mas não há nascimento sem dor.

### 3.4.5. Quinto passo: o rompimento

“Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram. Eles ouviram o passo de lahweh Deus que passeava no jardim à brisa do dia e o homem e sua mulher se esconderam da presença de lahweh Deus, entre as árvores do jardim. lahweh Deus chamou o homem: ‘Onde estás?’, disse ele: ‘Ouvi teu passo no jardim,’ respondeu o homem; ‘tive medo porque estou nu, e me escondi.’ Ele retomou: ‘E quem te fez saber que estavas nu? Comeste, então, da árvore que te proibi de comer!’ O homem respondeu: ‘A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!’ lahweh Deus disse à mulher: ‘Que Fizeste?’ E a mulher respondeu: ‘A serpente me seduziu e eu comi.’ Então lahweh Deus disse à serpente: ‘Porque fizeste isso és maldita entre os animais domésticos e todas as feras selvagens. Caminharás sobre teu ventre e comerás poeira todos os dias de tua vida. Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar’. À mulher ele disse: ‘multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará.’ Ao homem, ele disse: ‘Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimento dele te nutrirás todos os dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás’ “ (Gn 3, 7-19).

Segundo Capel (2003, p. 91), apesar da ajuda dos aliados, o rompimento só pode resultar da transformação do herói e de novas habilidades. É hora de transpor o umbral do mundo dado para o mundo desejado.

No útero humano, são as dores de parto que provocam o desejo na mãe de que o rompimento entre ela e seu feto se acelere. A dor intensa promove o desejo do rompimento. É nesta ambigüidade que todos nascem. Para o feto, o útero se tornou uma prisão onde não há mais espaço para mover-se. Para a mãe, o ventre se

torna pesado demais para ser carregado. Nascer é, então, a única possibilidade para que a vida da mãe e do filho possam prosseguir.

Na narrativa mitológica de Gênesis 3, o primeiro sinal de que algo muito especial havia ocorrido com a heroína mulher é que, agora, depois do encontro com a árvore do bem e do mal, ela se percebe sexuada, tem interesse pelo sexo de Adão e este pelo sexo da mulher. Os olhos se abrem para aquilo que antes não viam. A pulsão sexual agora é investida de um para o outro. O homem deseja a mulher e a mulher deseja o homem. Mas eles continuam dentro da lógica do jardim. Então é necessário cobrir a genitália, para que aquilo que agora se torna visível e desejável possa ser contido provisoriamente. Adão e a mulher precisam enfrentar a lógica do Deus lahweh, que a ninguém permite viver sua possibilidade criadora. Para fazer sexo, era necessário transpor a lahweh, era necessário transpor o portal do jardim.

O enfrentamento acontece como se fosse um grande tribunal de julgamento. lahweh não suporta a concorrência com outros Deuses criadores. A heroína mulher é a primeira a ser sentenciada: terá que conhecer a dor para exercer o seu poder criador e o seu desejo será agora voltado para o homem. Será para sempre dominada por este desejo, o que constitui um aspecto normatizador do mito. Logo, os aliados também são sentenciados: O homem terá que trabalhar e suar para fecundar a terra. A terra possui uma representação simbólica de divindade feminina. A Deusa terra será fecundada com o suor do trabalho do homem, que, ao arar o chão, vai possuindo sua feminilidade. A divindade serpente, que é a primeira grande aliada, também recebe uma sentença, que a obriga manter uma relação de amor e ódio com a mulher. Esta é a natureza contida na essência da árvore do bem e do mal. Esta ambigüidade da serpente e da árvore, em ser o bem e o mal, o amor e o

ódio terá formatado a natureza da divindade humana que está simbolicamente sendo construída.

Todas as sentenças do Deus lahweh apontam para o encontro do feminino com o masculino. É o *ânimus* que é despertado na mulher e a *ânima* que é despertado no homem. A serpente, símbolo fálico, representação do masculino, nunca mais abandonará a mulher, que voltar-se-á em desejo de possuir sexualmente o homem, promovendo assim a constante gestação de novos seres humanos. Completam-se plenamente com a sua essência arquetípica do *animus*. O homem, ao arar a terra, simbolicamente, estará fertilizando o mundo inteiro, a criação inteira. É o encontro com a essência feminina. A sua sobrevivência estará condicionada à sua habilidade em lidar com feminino. Assim, completa-se simbolicamente com o seu arquétipo *anima*.

A heroína mulher, ao romper com a lógica da nomia do jardim, provoca um despertar para a fertilidade de todas as criaturas. A mulher vai incorporando, assim, o arquétipo da *Grande Mãe*.

#### 3.4.6. Sexto passo: a celebração

“O homem chamou sua mulher ‘Eva’, por ser a mãe de todos os viventes. lahweh Deus fez para o homem e sua mulher túnicas de pele, e os vestiu. Depois disse lahweh Deus: ‘Se o homem já é como nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também a árvore da vida, e coma e viva para sempre!’ E lahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado. Ele baniu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida. O homem conheceu Eva, sua mulher; ela concebeu e deu a luz a Caim” (Gn 3, 20-4,1).

Segundo Capel (2003, p. 92), a *jornada* termina com o retorno do herói, carregado de dádivas e de sabedoria. Ele é julgado mais sábio, mais profundo,

quase divino. O herói que regressou não é o mesmo que partiu – devido, talvez ao casamento, à mudança de estado de um mortal para um Deus.

Após o nascimento, o útero perde a sua finalidade, é novamente lacrado. O feto agora tem um rosto, terá um nome, se saberá o seu sexo. A criança chora, a mãe sorri. É nesta ambigüidade que é celebrado o nascimento humano. A mãe veste a criança pela primeira vez, com as roupas que a farão ter uma identidade, será única entre tantas outras pessoas. O nascimento é o final de uma trajetória heróica e o início de uma nova jornada.

Na narrativa mitológica de Gênesis 3, a heroína mulher, depois de enfrentar o grande Deus lahweh e ser sentenciada por ele, recebe o primeiro reconhecimento de sua atitude heróica. Este vem do homem Adão, que agora não só a percebe como mulher sexuada, mas lhe dá um nome. A mulher passará a existir como Eva, que significa *Vida*! A punição que o Deus lahweh tinha prometido aos que comecem do fruto proibido seria a morte. Como isso não ocorre, Adão premia a mulher com exatamente o contrário daquilo que tinha sido o prêmio prometido pelo Deus lahweh, a *vida*. A heroína mulher esperava a morte, mas foi premiada com a vida. O Deus lahweh estava blefando; o Deus serpente é quem havia falado a verdade.

O segundo reconhecimento que a heroína Eva recebe vem do próprio Deus lahweh. O ato de expulsão do Jardim ocorre porque lahweh reconhece que Adão e a Eva se tornaram Deuses como ele, conhecedores do bem e do mal. Há um detalhe muito importante na seguinte afirmação do Deus lahweh: “Se o homem já é como nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também a árvore da vida, e coma e viva para sempre!” (Gn 3,22, grifo nosso). Neste verso, além de reconhecer que Adão e Eva passam a associar-se ao panteão divino, o

próprio Deus lahweh se apresenta no plural e não no singular. Aqui há um forte indício de que estamos falando de um Israel que é ainda profundamente politeísta.

O Deus lahweh veste, então, Adão e Eva com túnicas finas, feitas de peles de animais, em um verdadeiro ritual de investidura. Vestir alguém com roupas finas é investi-lo de autoridade. Sendo Deuses, Adão e Eva são investidos como tais, pela maior autoridade do enredo mitológico, lahweh. A nudez, que no início da jornada pode significar a plena subserviência ao Deus lahweh, numa postura de nomia profunda, agora é vestida numa atitude de reconhecimento do Deus lahweh a autonomia das criaturas que passam a pertencer ao panteão divino. Adão tem pênis, Eva tem vagina, ambos podem agora exercer plenamente sua vocação criadora. Cobrir estes órgãos pode significar o reconhecimento de que eles existem. Vestir Adão e Eva é parte do ritual de individuação presidido por lahweh, onde este reconhece e investe de autoridade os novos ingressos ao panteão divino.

A heroína, porém, ainda não acabou sua celebração. O Deus lahweh convoca os querubins, que são seres divinos de culturas vizinhas a Israel, para cooperar com ele na tarefa de lacrar o caminho impossibilitando o retorno ao jardim. Ninguém mais poderá entrar, pois lá ainda permanecerá a árvore da vida, que permite a quem comer do seu fruto que viva para sempre. Sendo Eva *a vida*, ela já apropriou-se do significado da árvore da vida. Qual a necessidade que o casal teria de experimentar deste fruto, se já alcançaram o seu significado? Podem através do exercício da sexualidade, na hereditariedade dos filhos, viver eternamente! Parece que este é um novo *blefe* de lahweh; proíbe o acesso à árvore da vida, quando a vida já está posta para Adão e Eva.

Agora, fora do jardim e de todas as forças castradoras da sexualidade humana, libertos da lógica do Deus lahweh, a grande festa enfim vai ser celebrada:

Adão e Eva se relacionam sexualmente! E desta relação nasce o seu primeiro filho chamado Caim. É a divindade de Adão e Eva atuando como Deuses criadores.

E assim se conclui a jornada da heroína Eva. De uma sexualidade completamente desconhecida, castrada, negada passa a uma sexualidade plenamente desejada, exercida, gozada e frutificada.

A narrativa mitológica de Gênesis 3, olhada pela estrutura arquetípica da *jornada do herói*, ajuda a perceber que a polissemia é realmente muito rica nesta narrativa e pode trazer vários significados para aqueles que vivenciarem o mito.

### 3.5. PORTAS ABERTAS PELA POLISSEMIA DA NARRATIVA DE GÊNESIS 3

Muito pode ser dito a partir da visualização dos arquétipos humanos na narrativa mitológica de Gênesis 3. Indicaremos, porém, somente três grandes caminhos para onde a polissemia deste mito pode apontar. Outros tantos caminhos poderão ser explorados, o que se verá na conclusão final. Agora se pretende aprofundar um pouco estas três possibilidades.

#### 3.5.1. O sexo como divinização do humano e humanização do divino

A sexualidade é, com certeza, um dos elementos presentes nesta narrativa mitológica. E como o mito traz consigo dois grandes projetos, o da ordem e o da transgressão, a sexualidade, no desenho mitológico, também vai ser tratada dentro desta ambigüidade: controlar ou libertar a sexualidade. Assim inicia o mito do Jardim, segundo a delimitação de texto proposta no início dessa dissertação: “Ora, um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam”

(Gn 2,25). Essa informação nos leva a supor que homem e a mulher não exerciam sua sexualidade dentro do projeto da ordem do jardim. Esta nossa hipótese se confirma quando os seres humanos transgridem o projeto da ordem, comendo do fruto proibido. O ato seguinte ao da transgressão é o de que homem e mulher se percebem diferentes, sentem-se atraídos um pelo sexo do outro. “Abriram-se, então, os olhos de ambos; e, percebendo que estavam nus, coseram folhas de figueira e fizeram cintas para si” (Gn 3,7). Enquanto obedeciam ao projeto da ordem, sua sexualidade era de tal forma controlada que não tinham interesse sexual um pelo outro. Agora que transgrediram a ordem, o desejo sexual vem à tona. Mas enquanto continuam dentro do jardim é preciso cobrir sua sexualidade.

O projeto da ordem que controla a sexualidade prossegue seu desenho, agora se legitima na palavra da sentença que a mulher recebe depois de sua transgressão: “E à mulher disse: Multiplicarei sobremodo os sofrimentos da tua gravidez; em meio de dores darás à luz filhos; o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará” (Gn. 3,1). Esta sentença é uma tentativa desesperada de alguém que está perdendo o controle da sexualidade do outro e então trata de torná-la desprazerosa. A gravidez da mulher é fruto da sexualidade, do contato com o sexo apostado, com o masculino. A sentença à mulher fortalece o sistema patriarcal, onde o prazer da mulher não contava.

Um bom exercício para que possamos ver a sexualidade como um dos aspectos libertários proposto por este mito é lermos o texto de traz para frente:

- a) Adão e Eva tiveram filhos, *porque*
- b) Adão fez sexo com Eva, sua mulher, *porque*
- c) Foi expulso do Jardim, *porque*
- d) Começaram a ter desejo sexual um pelo outro, *porque*

- e) Comeram do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal,  
*porque*
- f) Escutaram a voz de um outro Deus (a serpente) que lhes falava do  
desejo, *porque*
- g) A vida de Adão e Eva era sem graça, eles não se desejavam,  
*porque*
- h) Mesmo estando nus eles não percebiam que tinham órgãos sexuais  
diferentes, *porque*
- i) Viviam sob a lógica da ordem do jardim, em completa apatia,  
nomia, sem crise.

E é exatamente este um dos propósitos do mito do jardim: Quebrar com a apatia, a nomia, a falta de desejo e, objetivamente, perpetuar a espécie humana! E como é possível perpetuar a espécie se o homem não tem desejo pelo sexo da mulher e se a mulher não tem desejo pelo sexo do homem?

O mito da narrativa de Gênesis 3 é adequado para ser celebrado em cultos de fertilidade. Fala da sexualidade e do poder criador. Não há na religião cristã lugar para culto da fertilidade. A sexualidade não é consagrada. Ela é, na maioria das vezes, demonizada, mal-dita. Os cultos de fertilidade são mais comuns em religiões politeístas. A negação da sexualidade pode ter uma ligação inconsciente com a necessidade da afirmação de uma divindade monoteísta. Um só Deus, Um só pênis! Uma só religião!

A sexualidade diviniza os seres humanos e pode humanizar os seres divinos.

### 3.5.2. A relação conflitiva entre igreja/sacerdote e seita/profeta

A narrativa mitológica de Gênesis 3 nos propõem duas alternativas para lidar com a ordem estabelecida no mundo criado: a primeira possibilidade é a completa rejeição desta ordem através da transgressão. A contestação ao mundo dado, é a postura assumida pelo profeta e conseqüentemente pela seita dele derivada. A segunda possibilidade que a narrativa mitológica de Gênesis 3 nos propõem é a da completa resignação e adequação à ordem estabelecida. Aqui a Igreja e o sacerdote se legitimam, ao demonizar a transgressão e todos os seus agentes como atitude pecaminosa.

Bourdieu (1998, p.74) vê na figura do profeta, como Weber (1991, p. 303) já havia também sinalizado, o elemento fundamental para que esta ordem legitimada pela religião possa ser quebrada. O profeta, por ser um profissional da salvação independente de qualquer instituição racionalizada e burocratizada, consegue captar os anseios populares em tempos de crise e responder a estes anseios de forma muito mais eficaz que as Igrejas estabelecidas o podem fazer. Frente a atividade do profeta, a sociedade legitimada pela ação da Igreja necessita que a instituição religiosa estabelecida combata a profecia, cale o profeta. Quando a instituição não consegue calar o profeta, ele desencadeia um processo de desorganização da ordem social vivente. Para Bourdieu (1998, p. 60) é somente através da ação contundente da profecia que existem possibilidades de revoluções no campo político e econômico de uma sociedade.

É então a religião, nas suas mais diferentes versões, ou seja, aquela que é praticada pelo feiticeiro, ou pelo sacerdote, ou pelo profeta, que dará legitimidade aos processos de ordenação social ou de revolução da sociedade.

É o sistema simbólico contido nas religiões que determina a composição que a sociedade vai adquirir, seja no campo econômico, seja no campo político. Então, para que a sociedade possa sofrer um processo de mudança revolucionária, é necessário que haja uma mudança significativa no sistema simbólico religioso. Sem esta mudança, a revolução não acontece. A mudança no sistema simbólico só ocorre por uma intervenção eficaz do profeta. Este necessita de uma situação de profunda crise na sociedade para que sua existência se legitime. Os mitos fazem parte deste sistema simbólico. Mudar o sistema simbólico implica em atualizar os significados arquetípicos sempre presentes nos mitos.

Há, então, um processo dialético entre a religião representada pelo profeta e aquela que o sacerdote representa. Neste sentido, a sociedade resulta sempre desta relação de tensão entre a igreja e a seita. Ora a sociedade estará sendo legitimada pela ação do sacerdote, ora a sociedade sofrerá transformação resultante da ação do profeta. Nesta ação dialética, a sociedade, bem como o processo religioso, se mantêm vivos e constantemente renovados.

Como vimos no capítulo primeiro, a narrativa mitológica de Gênesis 3 tem sido utilizada, para legitimar a Igreja como portadora da possibilidade de salvação. Para boa parte da Igreja cristã, este mito significa o paraíso perdido com a queda do pecado original. E para recuperar este paraíso, é necessário a remissão dos pecados. O pecado então tem sido a chave poderosa com a qual a Igreja se estrutura e se legitima. Pois sem o pecado institucionalizado, não há necessidade de salvação institucionalizada. O sacerdote como funcionário remunerado da Igreja

busca na narrativa mitológica de Gênesis 3 o fortalecimento da teologia do pecado e queda, que legitima a existência da Igreja cristã como empresa de salvação.

“A Igreja visa conquistar ou preservar um monopólio mais ou menos total do capital de graça institucional ou sacramental (do qual é depositária por delegação e que constitui um objeto de troca com os leigos e um instrumento de poder sobre os mesmos) pelo controle do acesso dos meios de produção, de reprodução e de distribuição dos bens de salvação” (Bourdieu, 1998, p. 58).

Na contramão do processo de institucionalização da religião e da sociedade, existe a figura do profeta. A profecia é parte integrante do processo de institucionalização religiosa, porém ela tem sempre um sinal invertido. Este sinal é o da transgressão, da desordem, da anomia. Sem esta presença ativa do profeta, a Igreja, bem como a sociedade, tendem a se tornar totalitárias, absolutistas. A profecia abre o espaço para a liberdade. Na narrativa de Gênesis 3, vamos encontrar a figura profética através do movimento de transgressão da ordem estabelecida, dentro do mundo criado pelo mito. Na visão mitológica, é a partir da ruptura promovida pela transgressão da mulher que nasce o ser humano, tal como o conhecemos: livre para decidir, livre para ser dono de sua existência, livre para o trabalho, livre para a procriação, livre para a sexualidade. É a *jornada do herói* que a todos pode transformar, bastando para isso acreditar na possibilidade da utopia.

A narrativa mitológica de Gênesis 3 não aponta para a fatalidade do que já está dado no mundo, é justamente o contrário disso, aponta para a ruptura com esse mundo. “Longe de ser fatalista, o mito de Gn 2-3 nos sugere que é possível imaginar um futuro distinto” (Croatto, 2000, p.307). Segundo este autor, a utopia é o aspecto central para a qual o mito aponta.

Na perspectiva do sacerdote e da igreja, a narrativa mitológica de Gênesis 3 fornece material farto para a teologia dogmática da queda. Aqui é o pecado que se evidencia. Para o profeta e para a seita, o mesmo mito fornece farto material arquetípico para construção de uma teologia da liberdade baseada na atitude da transgressão. Eva é, portanto, uma heroína e uma profetiza que não aceitou manter-se dentro dos padrões impostos pela lógica do jardim. Transgrediu a esta lógica, enfrentou o poder estabelecido, humanizou-se ao buscar ardentemente completar-se com o ser masculino, e assim possibilitou que o mundo fosse ampliado para além dos limites do jardim, encontrando assim a sua parte no panteão divino, onde passou a representar o arquétipo da grande mãe.

Em qualquer sociedade existe a força latente do caótico, do anômico, da transgressão e da revolução. Estas forças se opõem ao propósito da ordem social. Na religião encontramos igual oposição. É a figura do profeta, que surge sempre na contramão dos interesses do sacerdote. O profeta revoluciona, transgride, provoca a anomia e o caos, põe a instituição em risco.

Não interessa às forças eclesiásticas e nem às forças que governam a sociedade que o profeta legitime sua posição. Sendo o profeta e o sacerdote forças religiosas antagônicas, mergulhamos na narrativa mitológica de Gênesis 3 para perceber nela também a legitimidade da ação profética. A polissemia implícita permite interpretar este mito a partir de quem transgride a ordem estabelecida e demonstrar que, da mesma forma como este mito legitima a figura do sacerdote, pode também legitimar a figura do profeta. Esta contradição precisa ser mantida e recuperada. O

sacerdote sem a profecia engessa a sua mensagem nas amarras da instituição. O profeta sem o sacerdote torna a sua ação sem um efeito duradouro. O profeta derruba as edificações que envelheceram, o sacerdote reconstrói dos escombros novas casas.

Ao verificar que a transgressão é um valor positivo, abrimos a possibilidade a cada criatura humana de ser também profeta em seu meio.

Teologicamente vemos que o olhar negativo para os sentidos do mito de Gênesis 3 tem legitimado a formação de um sem-número de sacerdotes ao longo da história. É hora de olhar para Gênesis 3 de forma positiva e ver na transgressão a força da castração do *Grande Pai*, que, ao proibir, suscita o nascimento de seres humanos livres, novos profetas, novos heróis, novos Deuses.

### 3.5.3. O pluralismo religioso – uma utopia da liberdade

A narrativa mitológica de Gênesis 3 contem, como já se viu, no seu conteúdo manifesto, uma grande preocupação em defender o monoteísmo dentro de uma cultura religiosa profundamente politeísta. É o Israel do século VIII a.C. época em que alguns exegetas situam este texto (Schwantes, 1989, p. 77). Neste tempo, Israel era ainda um povo com marcas de uma religiosidade politeísta e sincrética.

“No período da existência de Israel como grandeza política monárquica, seja o reino unido sejam os reinos divididos, a adoração a Yahveh nos santuários principais de Israel (Jerusalém, Betel, Gilgal) deve ter convivido com a devoção e adoração de outras divindades. Com isso, alguns traços cútico-rituais de outras divindades devem ter sido assumidas e projetadas para o próprio Yahveh” (Reimer, 2003, p. 979).

A serpente que aparece como um personagem de grande destaque neste mito do jardim é cultuada dentro da religiosidade israelita, por vários séculos, como bem demonstra o texto de II Reis:

“3 Fez o que agrada aos olhos de lahweh, imitando tudo o que fizera Davi, seu antepassado.

4 Foi ele que aboliu os lugares altos, quebrou as estelas, cortou o poste sagrado, e reduziu a pedaços a serpente de bronze que Moisés havia feito, pois os israelitas até então ofereciam-lhe incenso, chamavam-na Noestã” (2 Reis 18, 3-4, grifo nosso).

É importante lembrar que é o próprio Moisés que introduziu esta prática de culto à serpente, que passou a ser tão popular que acabou tendo um lugar de destaque no templo de Israel.

“A diversidade religiosa passa a ser objeto de ações perseguidoras oficiais, buscando-se sempre a cumplicidade dos homens de Israel que devem denunciar quem se desvia do credo oficial afirmado desde Jerusalém. Neste contexto, duas expressões religiosas são desqualificadas: por um lado Neustã, uma divindade mágico-terapêutica do deserto instalada no templo e simbolizada na serpente de bronze, é destruída; por outro lado, a deusa feminina Asherah passa por tabuização gradativa. Textos proféticos são funcionalizados para este processo de desqualificação da diversidade rumo à singularidade monoteísta” (Reimer, 2004, p. 3).

A grande reforma religiosa promovida pelo rei Josias (II Reis 23, aprox. 625 a.C.), é já iniciada pelo rei Ezequias, pretendeu antes de mais nada fortalecer a monarquia. Uma religiosidade politeísta e sincrética fortalece a compreensão de um governo disperso e não unificado. Unificar a adoração a um único Deus, lahweh, é fundamental para unificar o governo monárquico de Ezequias e de Josias.

“Na última década, a partir de vários incentivos, tem-se feito, porém, um caminho diferente na pesquisa. Houve na verdade uma reviravolta. Passou-se a enfatizar um desenvolvimento da religião israelita a partir de formas plurais politeístas rumo a uma singularidade monoteísta, sendo esta concebida como uma forma tardia no processo histórico de Israel. Um ponto que teve o seu perfil alterado foi a imagem dos inícios de Israel. Gradativamente foi-se afirmando a idéia de uma diversidade de grupamentos humanos na constituição do Israel das origens. Consoante à tal diversidade social impunha-se o reconhecimento de uma diversidade religiosa, que foi sendo gradativamente afunilada para dentro de uma fé monoteísta” (Reimer, 2004, p. 2).

A personagem da serpente nos faz pensar que há de fato duas grandes forças que se opõem dentro deste texto: a força da ordem, representada pela obediência cega a Iahweh, e a força da transgressão representada pela atitude de desobediência da heroína Eva. A serpente é uma divindade do contraditório que contesta a lógica da ordem e auxilia a viver a utopia fora do jardim.

Se continuarmos a pensar o mundo sempre no singular, será impossível crer na possibilidade da *Terra Sem Males*, tão almejada pelos povos Tupis Guaranis, a qual os cristãos esperam como um *Reino de Deus*. Se, porém, ousarmos pensar no plural, então nossas diferenças poderão costurar o grande corpo dos homens e das mulheres de boa vontade. E, ao fim, haverá a grande utopia: a liberdade! E então veremos Deus face a face.

Este momento poderá ser de grande alegria para alguns e de grande decepção para outros. A face que se verá de Deus, poderá não ser exatamente imaginada, poderá não ter exatamente a cor se idealizava. A face que se verá de Deus poderá não se enquadrar em nossas categorias humanas; poderá não corresponder a nenhum sistema simbólico religioso em particular.

Que decepção! E então se entenderá que o tempo inteiro em nossas vidas e em nossas religiões estávamos criando Deus a nossa imagem e semelhança. Ele, o tempo inteiro, foi plural, porque nós somos plurais. Mas sempre houve aqueles que o desejam no singular, pois onde houver um único Deus, haverá uma única Igreja e um único Estado a governar a vida e o destino de todos.

## CONCLUSÃO

A pesquisa bibliográfica realizada nesta dissertação tornou possível visualizar algumas questões que dizem respeito a outros sentidos que se pode construir a partir da narrativa mitológica de Gênesis 3. Estes novos sentidos já estão sendo apontados por alguns exegetas contemporâneos, e a leitura psicanalítica ajuda a ratificá-los e ainda a abrir novas possibilidades antes não percebidas pelos instrumentais hermenêuticos já consagrados. Antes de elencarmos algumas conclusões desse estudo, destacamos questões que são centrais para a leitura psicanalítica de Gênesis 3.

### 1. Gênesis 3 é uma narrativa mitológica

Seria impossível propor uma leitura psicanalítica em Gênesis 3 se esta narrativa não estivesse dentro do gênero literário mitológico. Como foi visto ao final do capítulo um e também ao longo do capítulo dois desta dissertação,

“[...] a narrativa é claramente repleta de elementos míticos e de simbolismo; no entanto, ela é geralmente interpretada como se fosse uma narrativa histórica. O modo simbólico de comunicação do mito não foi considerado adequadamente. Um mito é um produto coletivo ou grupal que conta uma verdade universal de um modo altamente simbólico. [...] Embora os mitos comuniquem por meio de símbolos, na tradicional interpretação ‘pecado e queda’, o impacto total do simbolismo das árvores, da água e do jardim tem sido, em geral, ignorado porque ele não ilumina a interpretação” (Bechtel, 2000, 90-91).

Gênesis 3 então se classifica dentro do gênero literário mitológico por apresentar uma linguagem simbólica, por conter um enredo entre personagens que ocupam o céu e a terra, e ainda por falar das origens da humanidade. Estes três elementos estão fortemente presentes na narrativa de Gênesis 3.

## 2. A atemporalidade do conteúdo arquetípico-mitológico

Muito se sabe da contribuição que o método histórico-crítico tem dado ao campo hermenêutico bíblico da contemporaneidade. Porém, visitando alguns antropólogos e especialistas em mitos, percebemos que o conteúdo arquetípico existente nos mitos transcende ao seu lugar histórico.

“As figuras que animam a mitologia antepassada movem-se por nossas almas, perturbam-nos o sono e às vezes atuam de maneira inquietadora. Os cenários dos antigos roteiros hoje estão visíveis nos enredos que encenamos, por mais que as variações sejam milhares. Ler essas histórias com sensibilidade e abertura é mais uma vez nos religar com as zonas atemporais do psiquismo. Quando elas acordam algo dentro de nós, os Deuses estão de volta e se movimentando no seu estilo numinoso e invisível” (Hollis, 1998, p. 165).

Este conteúdo arquetípico, é produto do inconsciente coletivo, da comunidade que o vivenciou pela primeira vez. E o inconsciente como se sabe é atemporal.

“Sabemos que o ego se relaciona com o tempo e o espaço, bem como com a História, que é passível de ser datada. No entanto, no inconsciente o tempo é outro. Poderíamos dizer, *grosso modo*, que o inconsciente pessoal ainda se liga, de forma mais direta, ao ego e ao tempo usual; porém, quando atingimos o inconsciente coletivo, escapamos à temporalidade egóica. Observamos esse fato em sonhos, mitos ou contos de fadas, em que a ação se desenrola, muitas vezes, sem se fazer menção ao tempo ou ao lugar em que se passam os acontecimentos; é o que chamamos de tempo mítico. Os Deuses são imortais e vivem na eternidade, e assim é nossa psique objetiva. O ego se esforça para organizar essas vivências dentro do espaço e do tempo; contudo, algumas vezes certos fatos escapam a esses limites de nosso mundo sensível” (Ulson, 1988, p. 39).

Este conteúdo arquetípico, proveniente de um inconsciente coletivo, é o que dá ao mito uma capacidade de transcender ao tempo histórico. Neste sentido, é possível identificar o tempo histórico em que o conteúdo do mito veio parar no texto bíblico. Querer datar o conteúdo arquetípico de um mito é uma tarefa quase impossível de ser realizada, pois nunca saberemos ao certo se estamos diante de um mito original, ou diante de uma de suas atualizações. É nesse sentido que o método histórico-crítico apresenta dificuldades na interpretação dos mitos, pois sofre sempre a tentação de ancorar o conteúdo mitológico a um contexto histórico que é estático e implica, por conseguinte, em uma hermenêutica com tendência monossêmica.

Neste sentido, a atemporalidade do conteúdo arquetípico mitológico foi visto por alguns autores do campo da antropologia e psicologia, como sendo semelhante ao conteúdo de um sonho coletivo, que um determinado grupo social vivenciou. O sonho nunca é temporal, pois navega no inconsciente humano, onde a vivência de tempo e espaço é da ordem do imaginário e do simbólico.

### 3. Os arquétipos humanos como categoria polissêmica

Nosso encontro com Jung nesta pesquisa foi desconcertante e desafiador. Desconcertante, pois nossa formação em psicanálise era a da ortodoxia freudiana, que não admite outros olhares psicanalíticos. O aspecto desafiador foi justamente quebrar com esta ortodoxia. Jung é por si só um pensador desafiante. O conteúdo de suas obras requer um longo percurso de leituras e de conhecimento interdisciplinar do ser humano. É com a sua teoria do inconsciente coletivo e dos arquétipos humanos que foi proposta aqui uma outra leitura do mito de Gênesis 3.

Ao falarmos dos arquétipos humanos como ferramenta para desconstrução da monossemia do mito de Gênesis 3, estamos apenas ousando bater à porta de um mundo ainda por muitos desconhecido. Nossa ousadia é bater nesta porta.

Os arquétipos se apresentam como resultado de um longo processo de elaboração do inconsciente coletivo humano. No capítulo dois vimos como Jung elabora esta teoria. Os símbolos contidos nos mitos, são a materialidade onde os arquétipos se manifestam.

“Todo material arquetípico deve ser associado (ou traduzido) a uma linguagem intimamente ligada ao existencial. Cada arquétipo deve estar unido a momentos ou fatos da vida daquele que a vivência, pois só assim intensificará a vida e trará uma maior ligação com a realidade. Se trabalharmos os arquétipos sem ligá-los diretamente à vida concreta e factual, eles irão produzir, inevitavelmente, uma inflação, aprofundando ainda mais a dicotomia mente-corpo” (Ulson, 1988, p. 73).

Ao se perceber por quanto tempo a narrativa mitológica de Gênesis 3 apenas evidenciou o *pecado e a queda* como seus únicos sentidos, nos motivamos a ler este mito a partir de seus principais arquétipos, na tentativa de encontrar novos

significados e de romper com a dicotomia entre corpo-mente presente na maioria das interpretações, que amaldiçoam o corpo e todos os aspectos a ele ligados.

#### 4. Os símbolos que fazem a dinâmica do mito

Quando nos colocamos diante de qualquer mito com o significado pré-determinado para cada um dos seus símbolos, o resultado da interpretação será sempre previsível, monossêmico, dogmático, pois o símbolo foi transformado em sinal.

“O que chamamos símbolo é um termo, um nome ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. [...] Assim, uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato. Esta palavra ou esta imagem têm um aspecto ‘inconsciente’ mais amplo, que nunca é precisamente definido ou de todo explicado. [...] Quando a mente explora um símbolo, é conduzida a idéias que estão fora do alcance da nossa razão” (Jung, 1999, p. 20).

Para que o mito liberte os arquétipos nele contidos, é necessário que o leitor ou o fiel religioso se proponha a vivenciá-lo, retirando a roupagem de significado que foi atribuída previamente a cada um dos símbolos e personagens da narrativa.

“As palavras tornam-se fúteis quando não se sabe o que representam. Isto se aplica especialmente à psicologia, onde se fala tanto de arquétipos como anima e o animus, o homem sábio; a Mãe Grande, etc. Pode-se saber tudo a respeito de santos, de sábios, de profetas, de todos os homens-Deuses e de todas as mães-Deusas adoradas no mundo afora. Mas se são meras imagens, cujo poder numinoso nunca experimentamos, será o mesmo que falar-se como num sonho, pois não se sabe do que se fala. As próprias palavras que usamos serão vazias e destituídas de valor. Elas só ganham sentido e vida quando se tenta levar em conta a sua numinosidade – isto é, a sua relação com o indivíduo vivo. Apenas então começa-se a compreender que todos aqueles nomes significam muito pouco – tudo o que importa é a maneira por que estão *relacionados* conosco” (Jung, 1999, p.98).

Estar aberto a novos significados fará com que o leitor e o fiel comecem a produzir associações livres entre os diferentes personagens e símbolos e entre estes e a sua própria existência humana. O símbolo carrega sempre valores ambíguos e é nesta ambigüidade que ele desempenha a sua grande tarefa: fazer o racional se ligar ao transcendente, fazer o consciente se ligar ao inconsciente e vice-versa.

“Enquanto a consciência analisa, discrimina e separa os objetos para integra-los, o inconsciente tenta unir os opostos numa função sistematizadora. [...] Poderíamos dizer que a consciência procura colocar as coisas em categorias de certo ou errado; é, portanto, digital, funcionando à maneira dos computadores. Nisso ela exclui sempre um dos pólos, que é reprimido para o inconsciente. Teríamos uma segunda possibilidade, que seria a do certo ou errado e ainda a do talvez, o qual segue as leis da probabilidade e não obedece às leis da lógica formal, como é o primeiro caso. Uma terceira possibilidade é a simbólica, na qual as polaridades não são excluídas, permanecendo integradas numa síntese totalizadora, obedecendo a lógica polivalente ou intuicionista” (Ulson, 1988, p. 50).

Essa terceira possibilidade da qual nos fala Ulson só é possível devido à polissemia e à ambigüidade do símbolo. Na narrativa mitológica de Gênesis 3 nos valem de sentidos bastante diversos para os símbolos que ali estão contidos. Não se pretendeu esgotar as possibilidades de associações livres que a riqueza simbólica nos permite fazer, mas apenas iniciamos a tarefa de desconstrução da interpretação monossêmica, que vê somente *o pecado e a queda* como únicos sentidos dessa narrativa.

## 5. Desconstrução da monossemia

A leitura psicanalítica proposta nesta dissertação para analisar a narrativa mitológica de Gênesis 3 poderá também ajudar a desconstruir a monossemia de tantos outros mitos bíblicos. O arquétipo da *jornada do herói* é um instrumento de leitura mitológica que pode ser adotado em várias outras situações em que o mito estiver presente. Quanto maior o conhecimento dos diferentes arquétipos humanos, maior será a possibilidade polissêmica de sua interpretação. Mas é sempre importante lembrar que os mitos não devem ser apenas objetos de entendimento cognitivo e sim, principalmente, de vivência ritual. Sem a experiência da ritualização mítica jamais conseguiremos nos aproximar verdadeiramente de sua numinosidade.

A maioria das principais versões bíblicas em língua portuguesa, analisadas nessa pesquisa, traz títulos na narrativa de Gênesis 3 em que o tema *pecado e queda* é predominante. O texto hebraico não possui títulos nas perícopes do texto, impossibilitando essa gritante tendência temática existente na maioria das versões. Por esta razão, concluímos que as instituições tradutoras, que abastecem o mercado consumidor das mais diferentes denominações cristãs, têm um interesse em direcionar a interpretação desta narrativa. *O pecado e a queda*, como categorias religiosas, interessam à teologia sistemática, que fala de sacramento e de penitência, na tradição Católica Romana e em doutrina de salvação, na tradição protestante. Assim sendo, titular esta narrativa *de pecado e queda* engessa este mito a um único significado que dará legitimidade a todo o processo de institucionalização religiosa do cristianismo, no qual a função sacerdotal é privilegiada.

A teologia sistemática, tanto da tradição católico-romana quanto da tradição protestante, utiliza-se em seus manuais teológicos do mito de Gênesis 3 como fonte bíblica para legitimar várias “verdades” dogmáticas, entre elas, a doutrina do sacramento da penitência e a doutrina da salvação, respectivamente, tão fundamentais no processo de institucionalização da Igreja cristã.

O fundamentalismo hoje existente nas grandes “religiões do livro” parece coincidir com a afirmação teológica do monoteísmo destas mesmas religiões. O cristianismo vive dentro de uma ambigüidade: afirma ser monoteísta, mas construiu um pequeno panteão divino contido na Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo. Três Deuses, um só Deus! Esta é a ambigüidade do cristianismo. O mito de Gênesis 3 evidencia semelhante ambigüidade. O drama do enredo mitológico se constrói a partir do desejo dos humanos em serem também Deuses. A serpente e a árvore representam arquetipicamente valores divinos que formatam através de uma relação de identificação e projeção a possibilidade dos humanos também alcançarem tal divinização. Iahweh é uma divindade que concorre com tantas outras: a serpente, a árvore do bem e do mal, a árvore da vida e, por fim, o homem e a mulher que se tornam também seres divinos. Em Gênesis 3, não é possível falar em um Deus no singular. Deus aqui é plural!

A *jornada do herói*, um forte arquétipo contido em milhares de mitos, permitiu que, nessa pesquisa, se atribuísse à mulher Eva um valor extraordinariamente positivo. Eva viveu neste mito intensamente a dinâmica do mistério da vida humana. Saiu do anonimato para a categoria de divindade, de uma mulher sem nome a uma Eva = a vida, mãe de todos os povos, o arquétipo da *grande mãe*. Ao enfrentar todos os seis passos da *jornada do herói* e ser vitoriosa ao final, ela nos convida a fazermos o mesmo. O herói mítico está contido dentro de cada um de nós. Se

ouvirmos e aceitarmos o chamado que vem a nós em vários momentos de nossa vida e se percorrermos a jornada até o seu final, cresceremos, ficaremos cada vez mais parecidos com o criador. Este é o processo da transcendência do humano, que implica na sua individuação.

A profecia é um elemento que se evidencia em todos os passos da *jornada do herói*. A transgressão que suscita o *rompimento*, quinto passo da *jornada*, é a vocação por excelência da profecia. O profeta é um ser que destoa do *status quo* vigente. O profeta é um ser incomodante, perturbador da ordem, um promovedor do caos. A transgressão de Eva foi fundamental para que o processo de individuação humana, nela representado arquetipicamente, pudesse ter acontecido. Não transgredir teria implicado em não nascer para a vida humana, para a sexualidade, para a fecundidade da terra, para a vida, enfim para a capacidade criadora. A profecia encontra em Gênesis 3 uma forte possibilidade de legitimação. O profeta, assim como o herói mítico, estão contidos dentro de todos os seres humanos como possibilidade. Para revelar esse profeta, é igualmente necessário atender ao *chamado*, e seguir os demais passos da jornada. Eva é pois a primeira profetiza bíblica. Seu exemplo de indignação com o mundo dado inspirou e tem inspirado muitos outros homens e mulheres a seguirem a mesma jornada profética.

Os arquétipos *anima* e *animus*, que são a contraparte complementar do feminino no homem e do masculino na mulher, estão fortemente presentes nos símbolos da árvore do bem e do mal e da serpente. A ambigüidade destes símbolos que ora evocam o arquétipo *anima*, ora evocam o arquétipo *animus*, são indicativos fortes para que se possa construir a partir deste mito de Gênesis 3 uma pedagogia educativa onde homem e mulher possam se perceber nesta ambigüidade entre o seu ser masculino e feminino. Se os homens se encontrarem com sua *anima* e as

mulheres com seu *animus*, teremos com certeza relações humanas muito mais saudáveis, mais intensas e mais prazerosas e conseqüentemente mais democráticas. O homem não verá mais na mulher uma ameaça, pois ele conterà o feminino *anima* e a mulher nunca mais necessitará subjugar-se ao homem pois terá dentro de si o animus desenvolvido.

A narrativa mitológica que delimitamos em Gênesis 2,25 - 4,1a, e que denominamos desde o início da pesquisa de *Gênesis 3*, tem em seu início meio e fim a sexualidade como preocupação central. A narrativa no seu todo corresponde a um rito de passagem entre a apatia sexual para uma sexualidade ativa e livre entre o homem e a mulher. Os personagens de Adão e Eva vivem toda a jornada pela qual o ser humano precisa passar para encontrar a realização plena de sua sexualidade. No início da narrativa, eles não se percebem sexuados, ao meio do enredo mitológico seus olhos são abertos e sentem atração um pelo sexo do outro, e, ao final da narrativa, já fora do jardim, eles se complementam fazendo sexo pela primeira vez.

## 6. Outras perspectivas mais livres

Há o entendimento genérico do cristianismo institucionalizado de que a prática do sexo fora do casamento é pecado e essa compreensão busca na leitura negativa de Gênesis 3 um forte aliado. Assim sendo, a Igreja cristã não promoveu nenhuma ritualização do sexo como algo positivo, exceto o casamento onde raramente se fala ou ritualiza-se a sexualidade. Não há nenhuma preocupação com a saúde sexual dos fiéis cristãos. Como conseqüência, o mundo profano tem ritualizado muito mais intensamente os arquétipos contidos no mito de Gênesis 3.

Um bom exemplo disso é o que fez Joãosinho Trinta, no Carnaval de 2004, ao adotar o mito de Gênesis 3 como parte do enredo da escola de samba *Grande Rio*. O carnavalesco queria mostrar na avenida aquilo que a Igreja sempre escondeu e demonizou. Foi censurado pela Igreja Católica Romana, pois alguns de seus carros alegóricos materializavam as cenas de nudez e sexo que sempre estiveram contidas no mito de Gênesis 3. Outro exemplo desta ritualização do mito de Gênesis 3 no espaço profano percebe-se a partir das pictografias do século XVI analisadas nesta pesquisa, onde a maçã passa a simbolizar a sexualidade. Hoje ela é uma espécie de logomarca de casas noturnas, de motéis, literatura pornográfica e também é vendida em festas populares como a *maçã do amor*. De igual forma vemos a serpente sendo utilizada em danças eróticas, ou até mesmo em práticas sexuais, dada a grande força que ela ocupa no imaginário sexual do povo.

A prática do naturismo tem crescido muito nos mais diferentes países e os depoimentos daqueles que realizam esta prática nos remetem muito fortemente aos arquétipos contidos no mito de Gênesis 3. É a nudez sendo tratada com beleza e liberdade. Hoje amplamente divulgado na internet, estes grupos ganham cada vez mais adeptos. Entre eles já existem grupos que assumem a sua identidade como cristãos, como evangélicos, pois vêem na prática do naturismo nenhuma contradição com a sua fé em Jesus Cristo. Ao contrário, conseguem através do despojamento das vestimentas e do contato com sua sexualidade integral, uma aproximação mais intensa com Deus.

No ritual da festa de Pomba Gira, da Umbanda, os arquétipos da narrativa mitológica de Gênesis 3 são intensamente ritualizados. Homens e mulheres que incorporando divindades femininas e masculinas libertam a sua energia arquetípica do animus e anima. A sexualidade está contida neste ritual de forma intensa. Os fiéis

consultam as entidades para encontrar soluções para a sua vida afetiva e sexual. A abundância de perfume feminino no ambiente cria uma pré-disposição para o amor. Um outro ritual muito similar é o da *terapia do amor*, onde a Igreja Universal do Reino de Deus semanalmente convida casais para uma experiência de ritualização da sexualidade. A *feira da Pomba Gira* e a *terapia do amor* têm o mesmo objetivo: aproximar o feminino do masculino, despertar o *animus* na mulher e a *anima* no homem.

Enfim, a sexualidade começa a reencontrar-se com o ser divino. Mulheres, que por muito tempo estiveram distantes de seu *animus*, agora começam a atuar de forma mais integral na sociedade onde antes a presença dos homens era predominante e quase exclusiva. E os homens, que por tanto tempo estiveram distantes de sua *anima*, agora muito mais próximos dela, procuram uma maior delicadeza em sua conduta, transformando seu coração e a sua alma, sendo mais cooperadores no âmbito doméstico, dividindo tarefas que antes só cabiam às mulheres.

Em um mundo globalizado, com tantos efeitos negativos, uma coisa parece emergir positivamente: é a internacionalização de tantas religiões até pouco tempo desconhecidas. Passamos a conviver com divindades nunca antes reconhecidas pelo nosso sistema simbólico religioso oficial. O *arquétipo da grande mãe*, por exemplo, emerge aqui e em tantas partes em romarias das mais diversas, arrastando multidões sedentas de uma conexão com o ser EVA, que ressurge na figura de MARIA e que hoje tem tantos nomes quantos são os números das diferentes culturas existentes em nosso planeta.

Ao longo das nossas leituras, percebeu-se que há um vício lingüístico de grafar a palavra “Deus” com a letra “D” em maiúsculo quando este Deus se refere ao

Deus judaico-cristão. Quando a referência é aos Deuses de outras tradições e culturas, a palavra Deus vem sempre grafada com a letra “d” em minúsculo. Há portanto, uma tradição que demonstra claramente um sentimento de arrogância do mundo ocidental e cristão. Ao grafar o nosso Deus com a letra “D” maiúscula e os Deuses dos outros com a letra “d” minúscula, estamos inconscientemente afirmando que o nosso Deus é verdadeiro, poderoso, importante e que os Deuses dos outros não o são. Propositamente grafamos nessa dissertação, a palavra Deus ou Deuses com a letra “D” em maiúsculo, exceto nas citações de outros autores, na tentativa de corrigir esta arrogância, muito embora não encontramos uma justificativa gramatical para esta palavra estar com a letra inicial em maiúsculo. A palavra Deus deveria sempre ser grafada com “d” minúsculo. Este tema, portanto, merece um aprofundamento de lingüistas e gramáticos.

A partir de nossa pesquisa, não é mais possível pensar em Deus no singular. Os inúmeros arquétipos humanos evocam para tantos seres divinos que é impossível conter todos os seus significados em apenas uma figura divina suprema. Sendo Deus plural, nos abrimos para dialogar respeitosamente com religiões que ainda estão nascendo e com aquelas que já são milenares. Pensar Deus no plural não implicará em abandonar o sistema simbólico religioso no qual cada um está inserido, mas sim abrir-se para a possibilidade em que o Espírito do Divino possa atuar onde bem entender e assumir os rostos, os símbolos, as representações que melhor atender as necessidades humanas dos mais diversos povos e culturas. Esta compreensão pode fazer avançar muitíssimo a prática do macro-ecumenismo.

A narrativa mitológica de Gênesis 3 é um bom exemplo de que quando os Deuses estão concorrendo entre si, disputando a influência sobre os seres humanos, quem ganha nessa disputa, são os seres humanos. Estes se tornam mais

livres da alienação que é sempre atribuída aos Deuses. Para continuar a vida é necessário abandonar o útero materno, transgredir com a sua ordem. A liberdade vai sendo alcançada na medida em que há a possibilidade de vários caminhos a serem percorridos. Os caminhos passam pela transgressão para uma vida em liberdade, fora do jardim.

## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA (TEB). São Paulo: Paulinas & Loyola, 1995.

ABRIC, J.C. A abordagem estrutural das representações sociais. In. OLIVEIRA, D.C. e Moreira. A.P., (Eds) *Estudos interdisciplinares em representação social*. Goiânia: AB Editora, 1998.

BACH, R. *A história de Fernão Capelo e Gaivota*. Rio de Janeiro: Nórdica, 1970.

BECHTEL, L. M. Repensando a interpretação de Gênesis 2, 4b – 3,24. In: BRENNER, A. (org). *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000.

BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA DE ESTUDOS ALMEIDA (BEA). São Paulo: SBB, 1999.

BÍBLIA DE JERUSALÉM (BJ). São Paulo: Paulinas, 1989.

BÍBLIA SAGRADA (BV). Petrópolis: Vozes, 1982.

BOECHAT, W. et alii. *Mitos e arquétipos do homem contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOFF, L. *Igreja carisma e poder*. São Paulo: Ática, 1994.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega*. Volume I. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

- BRENNER, A. (org.) *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- CAPEL, H. *O espelho de Atena*. Mito e reflexão. Volume II. Goiânia: Deescubra, 2003.
- CASTEL, F. *Comienzos – los once primeros capítulos del Génesis*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1987.
- CATFORD, L.; RAY, M. *O caminho do herói cotidiano*. São Paulo: Cultrix; Amana, 1998.
- CHAUÍ, M. *Repressão sexual, essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1990.
- CIMOSA, M. *Gênesis 1-11, a humanidade na sua origem*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- COMBLIN, J. *Cristãos rumo ao século XXI – nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.
- CROATTO, J. S. *Hermenêutica bíblica*. Trad. Haroldo Raimer. São Leopoldo; São Paulo: Sinodal; Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. Os deuses da opressão. In: AAVV. *A Luta dos Deuses. Os ídolos da opressão e a busca do Deus dos libertados*. 2ª. ed. Trad. A. Cunha. São Paulo: Paulinas, 1985.
- \_\_\_\_\_. *As linguagens da experiência religiosa*. Uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução: Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Crear y amar em libertad*. Estúdio de Gênesis 2:4-3:24. Buenos Aires: Ediciones la aurora, 1986.
- \_\_\_\_\_. Mito e interpretação da realidade. In: IDEM. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- \_\_\_\_\_. Quem pecou primeiro? Estudo de Gênesis 3 em perspectiva utópica. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, São Leopoldo, n. 37, p. 15-27, 2000.
- DATLLER, F. *Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- DELUNSEAU, J. *O pecado e o medo*. A culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Vol. I e II. Trad. Álvaro Morencini. São Paulo: EDUSC, 1983.

DREWERMANN, Eugen. *Religião para quê?* Buscando sentido numa época de ganância e sede de poder. Trad. Walter Schlupp. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2004.

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. *La división del trabajo social*. Barcelona: Planeta-Agostin, 1993.

EILBERG-SCHWARTZ, H. *O falo de Deus*. Trad. Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1971.

\_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ERICKSON, M. J. *Introdução à teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2002.

FARR, R. M. Representações sociais: a teoria e sua história. In. GUARESCHI, P.A.; JOUCHELOVITH, S. (Orgs) *Textos em representação social*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FERREIRA, A. B. H. *DICIONÁRIO da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

FIORENZA, F. S.; GALVIN, J. P. *Teologia Sistemática – perspectivas católico-romanas*, Vol. II, São Paulo: Paulus, 1997.

GESTRICH, R. *Adão e Eva realmente existiram?* São Leopoldo: Sinodal, 2000.

GOTTWALD, N. K. *As tribos de lahweh; uma sociologia de Israel liberto 1250-1050 a.c.*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1986.

GRAMSCI, A. *A concepção dialética da história*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

GRUDEM, W. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GRUEN, W. *O tempo que se chama hoje*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

HOLLIS, J. *Rastreamento os deuses – o lugar do mito na vida moderna*. Trad. Maria Silva Mourão Netto. São Paulo: Paulus, 1998.

JUNG, C. G. et alli. *O homem e seus símbolos*. Trad. de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

JUNG, C. G. *Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. *O eu e o inconsciente*. Trad. Dora Ferreira Silva. Petrópolis: Vozes, 1978.

\_\_\_\_\_. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 3<sup>a</sup> ed., Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e Religião*. 6<sup>a</sup>. edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS J. B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes Editora Ltda., 1986.

LELOUP, J. Y. *O corpo e seus símbolos*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

LIFSCHITZ, D. *O paraíso perdido; a Hagadá sobre Gênesis 3*. São Paulo: Paulinas, 1998.

MALINOWSKI, B. K. *Los argonautas del pacífico occidental*. Comercio Y aventura entres los indígenas de Nueva Guiné Melanésia. Barcelona: Península, 1995.

\_\_\_\_\_. *Magia, ciência e religião*. Perspectiva do Homem. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria científica da cultura*. Perspectivas do homem. Lisboa: Edições 70, 1989.

MESTERS, C. *Paraíso terrestre saudade ou esperança?* Petrópolis: Vozes, 1996.

MOSCOVICI, S. *A Representação social em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1978.

\_\_\_\_\_. Por que estudar representações sociais em psicologia. Trad. Pedro Humberto Faria Camos e Ana Raquel Rosas Torres. *Estudos, Vida e Saúde*, Goiânia: V. 30, n. 1, p.01-220, jan. 2003.

NAGERA, H. *Conceitos psicanalíticos básicos da teoria dos sonhos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

O'DEA, T. F. *Sociologia da religião*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1969.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo, Imprensa Metodista, 1985.

PADEN, W. E. *Interpretando o sagrado*. Trad. Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2001

PASSETI, E, et alii. *Modernidade, globalização e exclusão*. São Paulo: Imaginário, 1996.

- PEARSON, M. S. *O despertar do herói interior*. São Paulo: Pensamento, 1998.
- PIAZZA, W. *Introdução à fenomenologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- RAD, G. V. *Teologia do Antigo Testamento*. Vol. I. São Paulo: ASTE, 1973.
- REIMER, H. *A serpente e o monoteísmo*. In: I CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISA BÍBLICA, 2004, Goiânia, trabalhos apresentados, Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2004.
- \_\_\_\_\_. Sobre os inícios do monoteísmo no antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia. V. 13, n. 5, p. 967-987, Set./out. 2003.
- \_\_\_\_\_. Elementos e estrutura do fenômeno religioso. In: LORENZO L.; REIMER H.; SILVA, V. (Orgs.). *O sagrado e as construções de mundo*. Goiânia; Brasília: Editora UCG; Universa, 2004. p. 79-110.
- \_\_\_\_\_. “Em princípio...” sobre a linguagem mítica em Gn 1, 1-2, 4a. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 11. n. 5. P. 743-764. Set./out. 2001.
- RICOUEUR, P. *O conflito das interpretações*. Trad. M.F. Sá Correia. Porto – Portugal: RÉS, 1988.
- ROAZEN, P. *Freud e seus discípulos*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- ROCHA, E. *O que é mito*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- SCHLUCHTER, W. As origens do racionalismo ocidental. In: SOUZA, Jessé (org.). *O malandro e o protestante*. Brasília: EDUNB, 1999.
- SCHWANTES, M. *Teologia do Antigo Testamento – Anotações*. Vol. 1. São Leopoldo: 1982.
- \_\_\_\_\_. *Projetos de esperança; meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis: Sinodal, CEDI, Vozes, 1989.
- SEGALEN, M. *Ritos e Rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2002.
- SHARPE, E. F. *Análise dos sonhos*. Trad. de Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, 1971.
- SILVA, J. C. A. *Zeus e a lógica do mito*. Goiânia: Deescubra, 2003.
- SOUSA SANTOS, B. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1999.
- TERRIN, A. N. *O sagrado off limits*. A experiência religiosa e suas expressões. Trad. de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1998.
- ULSON, G. *O método junguiano*. São Paulo: Ática, 1988.

VIORST, J. *Perdas Necessárias*. São Paulo: Melhoramentos, 1999.

WACH, J. *Sociologia da religião*. Trad. Regis Barbosa. São Paulo: Paulinas, 1990.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe. Brasília: Ed. UNB, 1991.

WEIL, P. ; TOMPAKOW, R. *O corpo fala: a linguagem silenciosa da comunicação não verbal*. Petrópolis: Vozes, 1982.

WHITMONT, E. C. *Retorno da Deusa*. Trad. de Maria Silva Mourão. São Paulo: Summus, 1991.

WOORTMANN, K. *Religião e ciência no renascimento*. Brasília: EDUNB, 1997.