

O seco e o úmido: uma análise semiológica dos mitos de criação e dilúvio

Matthieu Casalis

INTRODUÇÃO

A superação da hermenêutica pela semiologia foi descrita recentemente como sendo um processo intimamente ligado ao surgimento do pensamento moderno(1). Ainda que a visão de mundo da hermenêutica tenha sido abalada por Dom Quixote(2) (ou mesmo pelo Cratylus!)(3), o processo na verdade não se completou a não ser com Nietzsche. Este, com sua proclamação da "Morte de Deus", desfechou um golpe mortal na hermenêutica. Com isso contribuiu decisivamente para a inauguração da era semiológica.

I. O DOMÍNIO DO SIGNIFICADO ABSOLUTO

A era hermenêutica, ou "prosa do mundo"(4) apóia-se na premissa de que os signos e coisas estão unidos por um "intrínseco" princípio de semelhança, uma aliança desejada pelo próprio Deus. Como resultado, um significante dado não se refere simplesmente a seu significado imediato, mas ao autor do princípio de semelhança divinamente instituído, "Deus", que age como o Significado Absoluto. Seu domínio constitui a principal característica da hermenêutica.

Como podemos ver no primeiro capítulo de Gênesis, em que Deus chama a luz "dia", a escuridão "noite", etc, a linguagem, especialmente o hebraico, é uma instituição divina. Ele ainda contém 'as marcas daquela atribuição de nomes originais'(5). Contudo, na era da "prosa do mundo", a propriedade de ser o *analogon* ou *imago* do Significado Absoluto não se restringe aos signos lingüísticos. Esta propriedade é compartilhada pelos próprios seres ou coisas. Isto vale particularmente no tocante ao primeiro homem, Adão, criado à "imagem" e "semelhança" de Deus (Gn 1.26). Como tal, ele mesmo age na qualidade de significante privilegiado de Deus: sua única função sobre a terra consiste em refletir, isto é, referir ao Significado Absolu-

1 FOUCAULT, Michel. *The Order of Things, An Archaeology of the Human Sciences*. New York, Pantheon Books, 1970.

2 Ibid. pp. 46-49.

3 PLATÃO. *Cratylus* 384d. Cf. JAKOBSON, Roman. A la recherche de l'essence du langage. In: BENVENISTE, F., CHOMSKY, H. e outros. *Problèmes du langage*. Paris, Gallimard, Collection Diogène, 1966, p. 25.

4 FOUCAULT. op. cit., pp. 17-45.

5 Ibid., p. 36.

to, e significá-lo. Da mesma forma, o significante "luz" não se refere a nada mais senão ao conteúdo divino: luz "é a irresistível e irrevogável declaração de vida (. . .) a promessa de que a natureza não é abandonada a si mesma. Ela se move rumo a um encontro com a graça de Deus"(6).

Estes exemplos mostram que o significante não tem qualquer valor em si mesmo. O valor único da imagem deriva do Significado Absoluto que ela representa. A relação significativa é obviamente hierárquica, à medida em que o significante está totalmente submetido ao significado. A totalidade do mundo dos signos está inteiramente penetrada pelo mesmo Significado Absoluto. O sentido global de uma dada combinação de signos — sentença ou mito — é constituído por significantes que, em totalidade, se referem ao mesmo conteúdo divino ou a seus atributos. Por isso, o sentido não será substancialmente diferente daquele de cada um de seus componentes tomados individualmente. Ele transmitirá basicamente a mesma mensagem, ou, quando muito, variantes do mesmo tema: o relato da criação (Gn 1) "significa a irrupção e revelação da compaixão divina"(7); o relato do Dilúvio dá testemunho da "graça de Deus e de sua paciência mantenedora"(8); seu epílogo refere-se à "ratificação e renovação da aliança entre Deus e a terra"(9). Já que não existe nela lugar para a diferença, a mensagem hermenêutica acaba sendo infinitamente monótona, a repetição eterna e vazia do mesmo. A informação transmitida tende a zero. É redundância por excelência.

O significante "homem" é desprovido de qualquer consistência em si mesmo, e reduzido ao ser "imagem de Deus". Contudo, sendo a expressão privilegiada do Conteúdo Absoluto, o homem adquire status e dignidade ontológicos. Ao "abordar" e "tratar" o homem como um "Tu"(10), o "Eu" divino constitui o homem como sujeito. O sujeito e seu correlato inseparável, o objeto, tornaram-se as pedras fundamentais metafísicas do pensamento ocidental. Isto porque foram instituídos e legitimados teologicamente. Na medida em que está consciente de ser um "sujeito" divinamente instituído, o hermenauta sabe que sua tarefa consiste em "fazer os signos falarem", e em "descobrir seu sentido"(11), isto é, em ocupar-se num processo de decifração "vertical", cujo resultado é sempre o mesmo.

II. A LIBERTAÇÃO DO SIGNIFICANTE

A morte de Deus é um evento de uma dimensão sem precedentes. Ainda não chegamos a perceber plenamente sua importância, porque

6 BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. v. III, 1: The Doctrine of Creation, Edinburgh, Clark, 1958, pp. 117 e 119. O grifo é nosso.

7 Ibid. p. 110. O grifo é nosso.

8 Von RAD, Gerhard. *Genesis*. Philadelphia, Westminster Press, 1961, p. 119.

9 BARTH, op. cit., p. 149.

10 Ibid. p. 194.

11 FOUCAULT, op. cit., p. 29.

"o relâmpago e trovão exigem tempo"(12). É aterrador encarar abertamente este evento, por causa das comoções radicais ligadas a ele. Como resultado da morte do Significado Absoluto, tornou-se possível, pela primeira vez na história, aventurar-se a entrar abertamente "mar adentro"(13). Este processo de libertação radical afeta todos os significantes anteriormente submetidos à repressão do Mesmo. A linguagem já não resulta mais de um direito divino de conferir nomes. A crítica radical de Nietzsche no horizonte da morte de Deus destrói para sempre a crença pacífica numa linguagem intrinsecamente semelhante. Isto pelo fato de não mais existir um Referente divino, ao qual os significantes pudessem se assemelhar. Esse processo libertador inaugura a era semiológica.

Agora que desapareceu o centro divino, a linguagem se mostra vazia e arbitrária, uma corrente desorientada de significantes vazios. Nietzsche compara esta situação com moedas que perderam suas efígies impressas. Portanto, não são mais consideradas moedas, mas simples metal(14). Esta imagem ajuda a explicar a nova era lingüística inaugurada pela morte de Deus: enquanto os signos traziam afegígie divina, dela derivavam seu valor único. Agora que se libertaram desta efígie e se tornaram simples "metal", isto é, material semiológico, os significantes "Adão", "luz", etc., e suas combinações em mitos de Criação e Dilúvio por exemplo, já não se referem mais aos conteúdos "Deus", "vida", "graça", "compaixão", etc. Como resultado, agora é possível considerar os signos em si mesmos, verificá-los em sua materialidade, isto é, reconhecê-los como termos do sistema semiológico, e considerar suas combinações míticas em si mesmas. Assim, a morte de Deus condiciona decisivamente o estabelecimento da tarefa semiológica. Tal tarefa consiste em mostrar "o que constitui signos, quais as leis que os governam"(15).

Antes da morte de Deus, os signos eram simples repetições do onipenetrante Referente. Conseqüentemente, acabam ficando vazios por excesso de "sentido". O desaparecimento do Referente acarreta o fechamento do mundo dos signos em si mesmo. Os signos estão novamente vazios, mas desta vez, por carência de sentido. Pela primeira vez, eles não se referem a nada. "Esta é a forma mais extrema de niilismo: o nada ("a falta-de-sentido"), eternamente!"(16) Este segundo tipo de vazio difere drasticamente do primeiro tipo. Enquanto a saturação dos sinais pelo Significado Absoluto impedia que eles tivessem sentido, a libertação do domínio do Mesmo rompe a magia do princípio

12 NIETZSCHE, Friedrich. *The Gay Science. The Portable Nietzsche*. New York, The Viking Press, 1968, p. 96.

13 Ibid. p. 448.

14 NIETZSCHE, Friedrich. *Das Philosophenbuch*. Paris, Aubier-Flamarion, 1969, p. 182.

15 SAUSSURE, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. New York, McGraw Hill, 1966, p. 16.

16 NIETZSCHE, Friedrich. *The Will of Power*. New York, Vintage Books, 1967, p. 36.

de semelhança e abre um espaço diferencial. Nele um número potencialmente infinito de combinações entre significantes diferentes pode dar origem a matizes incontáveis de significação. Daí que a tarefa do semiologista situa-se em forte contraste com a do hermeneuta. A questão já não é mais "fazer os signos falarem", mas sim deixar que eles falem por si mesmos. "O que vale já não é mais o sentido manifesto de cada palavra e de cada imagem, mas as relações *laterais*"(17). Na verdade esta é uma tarefa diferente. Ela não somente deixa a porta aberta à ingrata possibilidade de ambigüidade, ou mesmo do silêncio — mensagens cristalinas são mais convincentes, — mas também desafia dramaticamente o status do sujeito.

O processo de libertação da repressão do Significado afeta todos os significantes, e acima de tudo, o sujeito. O Significado e seu significante privilegiado aparecem intimamente ligados em sua dissolução, assim como em sua constituição. Contudo, a morte de Deus, por mais dramáticas que sejam suas conseqüências, é incompleta enquanto o sujeito assumir o lugar do antigo Absoluto divino. O princípio de individuação, sobre o qual está embasado o conceito de "sujeito", pertence à ordem "apolínea", isto é, à ilusão e ao sonho(18). Além disso, é contingente com relação às estruturas epistemológicas ou lingüísticas: enquanto o sujeito como função gramatical é comum ao grupo indo-europeu, é muito menos ilustrado dentro de outros grupos lingüísticos, como os Ural-altaicos(19). Essa contingência contribui para abalar a crença numa validade perene do "sujeito" e leva a considerá-lo como uma simples "ficção"(20) "algo acrescentado, inventado e projetado na base de tudo o que é"(21). O processo da morte de Deus estará completo tão-somente quando esta ficção se desvanecer. E, como resultado será realmente inaugurada a era semiológica.

Enquanto o homem permanecer em seu antigo status de sujeito divinamente instituído, não ocorrerá esta inauguração. Isto lança uma aguda negação na morte de Deus. E sugere fortemente que, embora o Significado Absoluto tenha morrido, de certa forma ele continua a viver através de seu significante privilegiado. Pelo simples fato de existir como sujeito, o homem "faz falar" pelo menos um sinal: ele mesmo. Tal sobrevivência dentro de um espaço novo e diferencial representa simultaneamente um anacronismo e uma inconsistência epistemológica: como os significantes podem não se referir a coisa alguma, a não ser a si mesmos, se ainda existe um significante referido, consciente ou

17 MERLEAU-PONTY, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Evanston, Northwestern University Press, 1968, p. 125.

18 NIETZSCHE, Friedrich. *The Birth of Tragedy*. Garden City, N. Y., Doubleday, Anchor Books, 1956, pp. 124-125.

19 NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. New York, Vintage Books, 1966, pp. 27-28.

20 NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*, pp. 199, 297 e 298.

21 *Ibid.* p. 267.

inconscientemente, ao Significado Absoluto? Não há lugar para uma última repetição do Mesmo dentro do espaço semiológico. Nem existe qualquer lugar para uma hierarquia "vertical" restante dentro do reino das combinações "laterais".

III. A SEMIOLOGIA DOS MITOS

Este ensaio foi escrito no horizonte da morte de Deus. Visa ser uma contribuição à tarefa semiológica e à libertação do significante mítico. Necessitamos do instrumental metodológico adaptado especificamente à execução desta tarefa. Podemos encontrar este instrumental nas obras de Claude Lévi-Strauss. Inspiram-se claramente no programa semiológico delineado por Ferdinand de Saussure: "Uma ciência que estuda a vida dos signos dentro da sociedade é concebível (. . .); vou chamá-la de *semiologia*."(22) Ao ampliar o princípio saussuriano de "diferença"(23) da lingüística à mitologia, onde o "sentido mítico aparece tão logo se constitui a *dupla*"(24), Levi-Strauss constituiu decisivamente a ciência dos mitos como um ramo da semiologia. Tal ampliação é essencial à descoberta do significado mítico. Este já não está mais tão ligado a um significante mítico isolado quanto a um fonema isolado:(25)

"Vista unicamente em si mesma, toda seqüência sintagmática deve ser considerada como sem-sentido (. . .). Para superar esta dificuldade, podemos recorrer tão-somente a dois expedientes. Um consiste em dividir a seqüência sintagmática em segmentos capazes de serem superpostos (. . .). O outro expediente, que é complementar ao primeiro, consiste em sobrepor uma seqüência sintagmática em sua totalidade — em outras palavras, um mito completo — a outros mitos ou segmentos de mitos."(26)

Ambos os expedientes são de fato variações do mesmo princípio básico. Este consiste em substituir a ordem paradigmática pela ordem sintagmática. O presente ensaio irá aplicar ambos os tipos de substituição paradigmática aos exemplares míticos escolhidos entre os relatos semitas da Criação e do Dilúvio. Agora iremos tecer comentários sobre esta escolha.

O método paradigmático de Lévi-Strauss sem dúvida representa uma importante inovação na semiologia dos mitos. Mesmo sendo tão estimulante e desafiadora, foi contudo limitada quase que inteiramente

22 de SAUSSURE, op. cit., p. 16.

23 "Na linguagem existem somente diferenças". De SAUSSURE, op. cit., p. 120.

24 LÉVI-STRAUSS. *The Raw and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology*. New York, Harper and Row, Harper Torchbooks, 1969, p. 307. O grifo é nosso, Lévi-Strauss está se referindo a uma dupla de opostos.

25 CLAUDE LÉVI-STRAUSS. *Structural Anthropology*. Garden City, N. Y., Doubleday, Anchor Books, 1967, p. 204.

26 LÉVI-STRAUSS. *The Raw and the Cooked*, p. 307.

te ao reino da mitologia dos índios americanos. O material mítico do Ocidente nunca foi submetido a um tratamento em profundidade comparável à análise do mito do Édipo.(27) Lévi-Strauss aborda pessoalmente esta questão durante uma discussão ocorrida em 1963(28). A referência que fez então ao ensaio de Edmund Leach "Lévi-Strauss no Jardim do Eden"(29) mostra que nunca se excluiu totalmente a possibilidade de tais experiências. Durante a mesma discussão, Paul Ricoeur sugeriu que a semiologia dos mitos poderia tornar sua tarefa fácil demais ao restringir-se a materiais "ideais", já que são "sem-sentido" aos ocidentais.(30) Seguindo a sugestão de Ricoeur, parecia que, a fim de provar realmente a validade da semiologia dos mitos, também deveríamos considerar a situação inversa, isto é, a das narrativas sofrerem não da falta, mas de excesso de "sentido". Embora esta situação certamente não simplifique a tarefa dos semiólogo, ela lhe daria a oportunidade de contribuir à tarefa "urgentemente"(31) requerida de libertar os significantes míticos.

Neste particular, os mitos bíblicos, especialmente os mitos da Criação, são material de escolha. Eles não apenas cristalizaram durante centenas de anos interpretações hermenêuticas, mas foram também instrumento na constituição da ideologia hermenêutica como tal. Assim, ao descobrir algumas das estruturas míticas que estão por trás desta ideologia, nossa análise poderia ter a esperança de contribuir à abertura e ao estabelecimento do espaço semiológico.

1. A CRIAÇÃO EM P (32)

Seqüência 1: o estado anterior à criação (Gênesis 1.2)

A situação inicial é caracterizada por uma ausência e uma presença: ausência de terra descrita como *tohu wabohu* ("não-existente e vazio")(33); presença de escuridão e de *Tehom*, o oceano primordial e

27 LÉVI-STRAUSS, *Structural Anthropology*, pp. 202-228. *Introduction to a Science of Mythology* contém poucas referências a materiais não-índigenas (ex. *The Raw and the Cooked*, pp. 286-287-294; *Du Miel aux Cendres* (Paris, Plon, 1966, pp. 397-401; *L'Origine des Manières de Table* (Paris, Plon, 1968, pp. 394,397,402, etc.), mas nunca equivalem a uma análise em profundidade dos materiais ocidentais em si mesmos.

28 LÉVI-STRAUSS, Réponses à quelques questions. In: *Esprit*, Novembro de 1963, pp. 631-632.

29 Ibid. p. 631. (O ensaio de Leach foi reeditado sob o título "Genesis as Myth. In: *Genesis as Myth and Other Essays*. London, Grossman Publishers, Cape Editions, 1969, pp. 7-23.

30 Ibid. p. 628.

31 BARTHES, Roland. *S/Z*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, p. 4 (capa!)

32 A erudição histórico-crítica desde muito tempo identificou distintas "fontes" ou "camadas" no Pentateuco. Gn 1.2-4a foi atribuído à fonte) (sacerdotal); Gn 2.4b-25 à fonte J (Javista). Quanto a esse assunto, cf. especialmente GUNKEL, Hermann. *Genesis. Übersetzt und erklärt*. Göttingen 1902; RAD, Gerhard von. *Genesis*.

33 Apresentamos uma tradução pessoal dos termos ou versículos hebraicos citados a partir de

indiferenciado, ou o caos aquoso. Esta seqüência inicial é o lado negativo da história, onde o não-ser se transformará em ser e a indiferenciação em diferenciação.

Seqüência 2: Criação da luz (Gênesis 1.3-5)

A primeira criação segue dois passos: *Elohim* cria luz, que no princípio ainda está misturada com a escuridão numa espécie de aurora ou crepúsculo estático. Este estágio de indiferenciação termina num segundo passo, quando *Elohim* separa a luz da escuridão. Elas se alternam regularmente. Assim manifestarão o fluxo do tempo. O contraste entre os dois passos acentua a importância da separação como condição para ser.

Seqüência 3: Criação do firmamento (Gênesis 1.6-8)

A primeira seqüência criacional descrevia uma separação temporal (dia e noite). A segunda seqüência descreve uma separação espacial de *Tehom* ("oceano primordial") numa metade superior e outra inferior, mediante uma abóbada celeste. A narrativa reflete uma cosmologia em que o firmamento não é uma expansão infinita nem imaterial. Ele é uma *raqia* ("abóbada") sólida e resistente. Retendo a metade superior do oceano primordial, impede que ela inunde a terra.

A esta altura, convém relacionar paradigmaticamente o capítulo primeiro de Gênesis com o relato babilônico da criação, o *Enuma Elish* (34). Nele Marduque, Deus do ar, mata Tiamat;

"Ele a racha em duas partes como um molusco;

Uma das metades ergueu e pôs por forro, como firmamento. . ."

(IV: 137-138).

Podemos associar *Tehom* com Tiamat, personificação divina babilônica do oceano primordial. Podemos fazer isto não apenas por razões paradigmáticas, como também etimológicas: *Tehom*, que é usado tão-somente como nome próprio, sem artigo, parece ser o equivalente hebraico de Tiamat (35). A separação de *Tehom* em duas partes por *Elohim* atua como equivalente paradigmático da rachadura de Tiamat em duas metades por Marduque. Ambas as metades superiores tornam-se o oceano celeste, contido pelo firmamento. (Ainda é parte da metade superior de Tiamat, no contexto babilônico). Não podemos estabelecer de imediato nenhum equivalente entre as metades inferiores. Enquanto Tiamat parece dar origem à *Esharra*, a terra (*Enuma Elish* IV, 144-145) (36), a metade inferior de *Tehom* torna-se em "águas inferiores". (ver o diagrama seguinte)

KITTEL, Rudolf (ed.). *Bíblia Hebraica*. 12. ed. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1961.

34 PRITCHARD, James B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 2. ed. Princeton, Princeton University Press, 1955 (doravante mencionado pela sigla *ANET*), pp. 60-72. Referências posteriores no texto estão relacionadas ao número de tablete e versículo.

35 KOEHLER, Ludwig e BAUMGARTNER, Walter. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden, Brill, 1958, p. 1019.

36 Para a interpretação destes versículos, ver HEIDEL, Alexander. *The Babylonian Genesis*. 3ª ed. Chicago, University of Chicago Press, pp. 9 e 43. n. 96.

Seqüência 4: A criação da terra e dos mares (Gênesis 1.9-10)

Esta seqüência descreve uma terceira separação criacional, que ocorre dentro da metade inferior de Tehom. A separação entre terra seca e águas pode ser relacionada paradigmaticamente com o destino da metade inferior de Tiamat.

Assim como em *Enuma Elish*, a metade inferior do oceano primordial produz a terra. Mas o relato de P precisa de dois passos para produzir aquilo que *Enuma Elish* consegue em um só.

Por motivos paradigmáticos, os mares, parte da metade inferior de *Tehom*, não devem simplesmente ser localizados ao lado da terra seca, mas abaixo dela, como nos sugere Gn 7.11. Aqui o início do Dilúvio é ligado com as fontes, brotando de *Tehom*. Sob este ponto de vista, a parte aquosa de sua metade inferior torna-se a contrapartida paradigmática do *Apsu* babilônico (oceano subterrâneo de água doce).

	SEQ. 1	SEQ. 2
ENUMA ELISH	TIAMAT	ÁGUA SUPERIOR FIRMAMENTO
		ESHARRA (Terra)
	APSU	APSU

	SEQ.1	SEQ. 3	SEQ. 4
GÊNESIS 1 TEHOM	Águas superiores	Águas superiores	
	Firmamento Águas inferiores	Firmamento Água Terra	

Com a seqüência 4, chegamos ao fim do primeiro ciclo de criação. Até aqui *Elohim*, mais do que criar, o que fez foi estabelecer nítidas separações entre luz e treva, acima e abaixo, seco e úmido. Enquanto a primeira separação ocorre no tempo, as duas últimas ocorrem no espaço. Estas estruturas espaço-temporais são condições a priori para o surgimento da vida, que serão descritas nas seqüências seguintes.

Seqüência 5: Criação de plantas (Gênesis 1.11-13)

A delimitação do reino físico da criação está completo. Agora pode ocorrer a criação de seres vivos sobre a terra seca. O ambiente começa a ser habitado por plantas. Elas tornarão possível, por sua vez, tanto a vida animal, quanto a humana.

Seqüência 6: Criação das luminárias (Gênesis 1.14-19)

Esta segunda criação baseia-se em duas separações feitas anteriormente: a) a dupla sol vs lua repete e completa a separação entre dia e noite (seqüência 2); b) a criação do sol e da lua pressupõe a da abóbada celeste estabelecida como separação entre as águas de cima e de baixo (seqüência 3). O fato de que a luz do dia preexistia à criação do sol leva a supor que, antes de sua criação, a luz se irradiava a partir de lugar nenhum, por assim dizer. Ao passo que agora ela está sendo concentrada nas luminárias. Além de iluminarem o dia e a noite, o sol e a lua têm também uma função semiológica: devem ser *'otot* ("signos"), isto é, significantes para os significados "dia", "noite", e "estação". As mudanças cíclicas destes significados e suas várias combinações constituem o calendário. Este motivo equivale ao quinto bloco de *Enuma Elish*. Ali Marduque cria constelações e estrelas. Elas tornam-se signos do zodíaco. Ao passo que as várias fases da lua servem para significar o período do mês.

Assim, a criação do sol, lua e estrelas, ao mesmo tempo em que se baseia em separações efetuadas anteriormente, também as confirma.

Seqüência 7: Criação de peixes e pássaros (Gênesis 1.20-23)

Os animais criados nesta seqüência são classificados de acordo com o ambiente em que irão viver. A divisão entre animais aproveita-se das divisões entre os elementos tal como ocorrida durante as primeiras quatro seqüências: a criação dos peixes supõe a separação entre terra e mares (seqüência 4); e a criação dos pássaros supõe a delimitação espacial do firmamento (seqüência 3). A ordem em que estes animais são criados inverte a ordem das delimitações correspondentes.

O que são exatamente os misteriosos *tanninim* do vs 21? "Dragões"? "Serpentes marinhas"? Em *Enuma Elish* (I: 132-140), as serpentes e dragões são gerados diretamente por Tiamat. Um equivalente paradigmático disto podemos encontrar na ordem de *Elohim*: "Que as águas se encham de muitas espécies de seres vivos (Gn 1.20). Contudo, a diferença é que os mares, parte de *Tehom* inicial, não mais geram os monstros. Estes são criados (*bara*) diretamente por *Elohim*.

Seqüência 8: Criação dos animais terrestres (Gênesis 1.24-25).

Os mares e os céus já estão repletos de animais. Agora é a vez também da terra. Enquanto pássaros e peixes foram simplesmente catalogados sem serem classificados, os animais terrestres são divididos em três grupos: animais domésticos, animais selvagens e seres rastejantes.

Seqüência 9: Criação do homem (Gênesis 1.26-31)

O homem é criado por último. Ele é criatura situada na posição mais elevada. Isto se evidencia pelo fato de que tudo — terra, plantas, animais — já estava pronto para ele. O fato de que foi criado conforme a *selem* ("imagem") e *demut* ("semelhança") de *Elohim* enfatiza sua relação metafórica com um deus, cujo substituto na terra é ele. Ele incorpora a autoridade de *Elohim* sobre o restante da criação. O nome do homem, *adam* (v. 26), sugere também uma relação metonímica(37) com *adamah* (o "solo"). Isto se tornará explícito no relato alternativo da Criação, em Gn 2.4b-25. De qualquer forma, a criação de *adam* supõe a separação de solo seco vs água com uma intensidade ainda maior do que a criação das plantas e animais terrestres. Pois o ser do homem, tal como revelado por seu nome, consiste em ser parte do solo.

Considerações finais sobre o relato da criação de P

A leitura simultaneamente horizontal e vertical que Lévi-Strauss faz de um mito ligado a uma "partitura musical"(38) parece aplicável particularmente a Gênesis 1. Quando lemos horizontalmente este relato para as primeiras quatro seqüências, encontramos uma sucessão de separações conforme os códigos de luminosidade (luz vs escuridão), espaço (acima vs abaixo), hidrografia (seco vs úmido). O fato de que as cinco seqüências restantes serão "tocadas" novamente conforme estes códigos, introduz uma dimensão vertical segundo a qual também podemos ler a narrativa: a criação das luminárias (seqüência 6) é governada pela separação de luz vs escuridão; os animais são criados (seqüência 7) na superfície da abóbada celeste, principal instrumento na separação espacial entre águas superiores e inferiores; as plantas (seqüência 5), os peixes (seqüência 7), os animais terrestres (seqüência 8), e o homem (seqüência 9) são criados segundo a desjunção de seco vs úmido.

Códigos	Luminosidade	Espaço	Hidrografia
Disjunções	Seq. 2 luz vs escuridão	Seq. 3 acima vs abaixo	Seq. 4 seco vs úmido
Criações			Seq. 5 erva frutos
	Seq. 6 sol lua estrela		Seq. 7 peixes dragões
		Seq. 7 pássaros	Seq. 8 animais terrestres
			Seq. 9 homem

37 Estamos usando os termos "metáfora" e "metonímia" de acordo com sua definição em JAKOBSON, Roman e HALLE, Morris. *Fundamentals of Language*. The Hague, Mouton, 1971, pp. 69-96. O primeiro atua paradigmaticamente, o segundo sintagmaticamente.

38 LÉVI-STRAUSS. *Structural Anthropology*. p. 209.

Esta leitura vertical delinea a importância capital das três primeiras disjunções. Elas são um pré-requisito absoluto à criação. Enquanto o universo inicialmente é equiparado ao não-ser ou à falta de diferenciação, posteriormente chega ao ser através de um processo de diferenciação.

2. A CRIAÇÃO EM J

Seqüência 1: O estado anterior à criação (Gênesis 2.4b-6)

A seqüência inicial caracteriza-se pela presença de *adamah* ("solo") e de certa forma de umidade, cuja natureza exata não podemos determinar com segurança — vapor ou "fonte" já que a derivação e sentido de *ed* (v. 6) são obscuros³⁹. De qualquer forma, não importa como, não há umidade suficiente para garantir a vida sobre a terra. Contudo, a seqüência sugere negativamente que a vida vegetal vai começar quando Jahweh enviar, do céu, o raio sobre a terra.

Seqüência 2: A criação do homem (Gênesis 2.7)

O verbo *vasar*, que descreve *Jahweh* moldando o homem, conota a atividade do oleiro. Elementos materiais são usados com propriedade por *Jahweh*: Já que o puro pó não pode ser moldado, a ação de *Jahwen* pressupõe o acréscimo de água ao pó da terra, para assim obter barro. Como já mencionamos, o nome do homem, *adam*, atua metonimicamente como um lembrete do fato de que ele foi feito de *adamah* ("solo").

O acréscimo do sopro de vida ao barro não é um mero processo quantitativo. Produz-se uma mudança qualitativa: a irrupção da vida. A respiração se torna a metáfora da vida: Um ser vivo é referido como sendo *nepheš hayyah*. *Nepheš* é a força viva na respiração, e produzida por ela.

Um relato de criação acadêmico descreve a decisão divina de criar o homem nestes termos: "Seja ele formado de barro, animado com sangue!"⁴⁰ Tanto nos contextos bíblico, quanto acadêmico, a vida resulta de um acréscimo, que produz uma mudança qualitativa: barro mais respiração; barro mais sangue. Respiração e sangue atuam como equivalentes paradigmáticos. O sangue compartilha da relação metafórica da respiração com a vida.

Seqüência 3: A criação de plantas (Gênesis 2.8a,9-14)

Esta seqüência descreve a plantação de um *gan* ("jardim") no *Eden* ("estepe"). Os versículos 8a e 9a soam como repetição: plantação do jardim, brotação de árvores a partir do solo. Não há menção explícita de outras plantas. Mas se nos referirmos à seqüência 1, parece que está implícita a criação de arbustos e plantas selvagens, cuja ausência se notava lá.

39 KOEHLER e BAUMGARTNER. op. cit., p. 10.

40 ANET, p. 99, v. 15.

Uma condição essencial à criação de plantas é a presença de água em quantidade suficiente. O rio que corre do *Eden* fornece esta água. Quando relacionamos paradigmaticamente o capítulo 2 de Gênesis com o relato sumério de *Enki e Ninhursag*(41), aparece um paralelismo estrutural: *Enki*, o deus da água, ordena que a água seja trazida da terra, a *Ninhursag*, a mãe terra, dá origem a oito plantas. Em ambos os casos, o aparecimento da vida está condicionado pela estrutura conjuntiva: terra mais água.

Seqüência 4: O assentamento do homem (Gênesis 2.8b, 15-17)

Agora que foi plantado o jardim e as árvores crescem a partir do solo, o homem pode ser assentado por *Jahweh*. A descrição deste assentamento soa ainda mais repetitiva do que o início da seqüência precedente: o homem é assentado claramente duas vezes, uma no "jardim" (v. 8b) e outra no "solo" (v. 15)(42). Estas repetições foram notadas há muito tempo pelos exegetas(43). Elas levantam a hipótese de que esta narrativa pode manifestar uma estrutura "polifônica". Como uma partitura musical, poderia ser composta por duas vozes interligadas, uma a voz do "jardim" e a outra a do "solo"(44). Ambas relatam os episódios do plantio e do assentamento. Se classificarmos o restante das seqüências 3 e 4 conforme a estrutura "jardim" vs "solo", podemos fazer um acréscimo substancial à voz do "jardim", a saber, os v. 9b e 16-17. Levando em conta as seqüências 1 e 2, sem dúvida pertencem à voz do "solo".

	Seqüência 3 plantio	Seqüência 4 assentamento do homem
"jardim"	8a 9b	8b 16-17
"solo"	9a	15

A estrutura "jardim" vs "solo" refere-se primeiro a um código "terrestre" em que um jardim limitado ou oásis na estepe está sendo colocado em oposição ao solo em geral. Um segundo código, conotando as capacidades intelectuais do homem, também pode ser desvendado aqui. Nos vv. 16-17, a voz do "jardim" apresenta um *yahweh* auto-

41 ANET, p. 37-41. Referências posteriores ao texto serão relativas aos números dos versículos.

42 O texto massorético conserva os sufixos pronominais femininos: *le'obdah uleshomrah* ("para cultivá-la e guardá-la") que não correspondem ao masculino "jardim". Seguindo a sugestão de HUBERT, Paul. *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*. Neuchâtel, Mémoires de l'Université de Neuchâtel, 1940, p. 54, parece legítimo substituir "jardim" pelo feminino '*adamah*' ("solo").

43 Especialmente por GUNKEL que distingue uma fonte de "origem" e uma de "paraíso". Op. cit., p. 23.

44 Para uma demonstração filológica e exegética da existência das duas fontes, ver HUBERT, op. cit., pp. 48-81.

ritário, que ordena ao homem, de forma arbitrária e ameaçadora, como um pai conversando com seu filho, o que pode comer e o que não pode comer. Conseqüentemente, o homem parece ser incapaz de julgar por si mesmo. Além disto, *Yahweh* deseja manter o homem num estado de ignorância e dependência infantil, proibindo-lhe o acesso ao "conhecimento do bem e do mal." Em contraste com a atitude autoritária de *Yahweh*, na voz do "jardim", a voz do "solo" descreve *Yahweh* criando um belo ambiente para um homem a quem ele trata com ternura e respeito. A beleza e atratividade da árvore pressupõem a existência de uma pessoa que será capaz de apreciá-la, isto é, um homem maduro independente, capaz de ver o que é bonito e atraente.

Finalmente, podemos encontrar um terceiro código conotando "economia": conforme a voz do "solo", o homem é economicamente independente. Ele é capaz de ganhar o seu sustento, arando e conservando o solo (v. 15). A voz do "jardim", ao contrário, descreve um homem economicamente dependente. Ele não trabalha, não é capaz de ganhar o próprio sustento, e confia exclusivamente em *Yahweh* para lhe fornecer frutos (v. 16).

Podemos esquematizar estes três códigos da seguinte forma:

código vozes	terra	intelecto	economia
"jardim"	oásis limitado	não juízo	dependente
"solo"	solo ilimitado	juízo	independente

Seqüência 5: Criação dos animais (Gênesis 2.18-20)

Os animais têm a mesma origem do homem: são formados do solo por *Yahweh*. Esta seqüência, portanto, provavelmente pertença à mesma linha do "solo". A finalidade da criação dos animais difere notadamente do relato de P. Em P os animais deviam ser submetidos à autoridade do homem. Em J, são criados por *Yahweh* para estarem frente a frente com o homem. A rejeição do homem em aceitá-los como tal pressupõe um traço característico da linha do "solo": a capacidade de julgar. Como é que o homem reconhece que os animais são diferentes dele? Através da mediação do processo de conferir nomes, que é algo humano. *Yahweh* não parece mostrar uma mente organizada: ele atua empiricamente. Ele não sabe a priori qual dos animais será encontrado apto para ser a contrapartida do homem. Só o homem é capaz de reconhecer sua companheira. Isto pressupõe não apenas o discernimento do homem e sua capacidade de dizer não, mas também o respeito de *Yahweh* pela independência do homem. A relação entre *Yahweh* e o

homem contrasta com a que ilustram os vv. 16-17: ao invés de tentar manter o homem num estado de ignorância e dependência, *Yahweh* o trata mais como um adulto inteligente, cujas opiniões ele respeita.

Além de julgar positivamente o intelecto do homem, confirmando assim as visões da voz do "solo", esta seqüência também tem conotações sexuais: como mostrará o versículo 24, deve estar implícito que a companheira do homem também é sua parceira sexual. *Yahweh* parece estar tentando arrastar o homem para um relacionamento sexual com os animais. O fato de que o homem escolhe sua parceira sexual indica sua consciência e maturidade sexuais. Assim a voz do "solo" retrataria o homem como sendo maduro não apenas intelectual e economicamente, mas também sexualmente.

Seqüência 6: Criação da mulher (Gênesis 2.21-25)

A rejeição do homem em aceitar qualquer dos animais como seu parceiro incita *Yahweh* a tentar outra possibilidade: ao criar metonimicamente a mulher a partir da carne e dos ossos do homem, ele torna possível a exclamação do homem no v. 23. A mulher, à diferença do homem e dos animais, não é criada do barro, mas diretamente a partir da costela do homem. Por que esta costela? Notou-se uma intenção etiológica neste motivo, que explicaria a presença do umbigo (cicatriz de cirurgia à qual foi submetido o homem), ou a pequenez das costelas menores (devido ao fato de que *Yahweh* cortou-as em pedaços). Mas, nesta altura, parece bem mais vantajoso estabelecermos uma relação paradigmática com o relato sumério *Enki e Ninhursag*. Como já mencionamos, a união *Enki-Ninhursag* (deus da água — deusa da terra) transforma *Dilmun*, o "paraíso" sumério, numa terra muito fértil que produz oito plantas. *Enki* as come todas e é amaldiçoado por *Ninhursag*. Como resultado, ele fica doente. Oito doenças afetam oito de seus órgãos, entre eles uma costela (versos 265-266). Já que cada um de seus órgãos doentes é curado pelo nascimento de uma divindade, cujo nome reflete uma relação com a parte anteriormente doente do corpo de *Enki*, sua costela (*ti*) é curada pelo nascimento da deusa *Ninti*, "a senhora da costela". Como S. N. Kramer já assinalou,⁽⁴⁵⁾ já que *ti* significa "tornar vivo", *Nin-ti* também pode significar "a senhora que faz viver". Na tradição bíblica, a primeira mulher, nascida da costela do homem, é chamada *Hawwah* ("Eva"), isto é, "mãe de todos os viventes" (Gênesis 3.20) ou "a senhora que faz viver". Assim, uma substituição paradigmática estabelecida entre as tradições bíblica e suméria revela uma conexão metonímica decisiva entre os dois motivos. Até então se considerava que a tradição bíblica os unira, por razões inexplicáveis.

Outra relação metonímica é descrita nos versos 23-24. *Ish* ("homem") reconhece *Ishshah* ("mulher") como parte de si mesmo. Faz

45 KRAMER, Samuel N. *History Begins at Sumer*. Garden City, N. Y., Doubleday, Anchor Books, 1953, p. 146.

sentido supor, com Humbert,(46) que este reconhecimento não é meramente intelectual. Isto porque as conotações destes dois versículos ("ligar-se-á", ser "uma só carne", etc) são totalmente sexuais. Sendo correto isto, os versos 23-24 devem ser atribuídos à voz do "solo", que descreve o homem como um ser sexualmente maduro (cf seqüência 5). O v. 25, ao contrário, que descreve a inocência sexual de seres como que infantis, está em contraste com os versos 23-24. Devem ser atribuídos à voz do "jardim", onde o homem aparece como imaturo de um ponto de vista intelectual, econômico, e agora sexual.

Considerações finais sobre a estrutura do "solo" vs "jardim"

A estrutura "jardim" vs "solo", que embasa o relato da criação de J, manifesta-se através de quatro códigos: terra, intelecto, economia e sexualidade. (Ver a tabela à página 265). A voz do "jardim" limita o espaço da vida aode um oásis rodeado por uma estepe seca e mortas (*Eden*). Este oásis parece ser uma exceção limitada, dentro de um ambiente amaldiçoado. A vida do homem é limitada não apenas por fronteiras espaciais, como também morais. Ele se encontra envolto por um conjunto de proibições. Está sujeito a um *Yahweh* autoritário, que o trata como uma criança intelectual, econômica e sexualmente imatura. Maturidade nestes âmbitos é considerada como perigosa e dolorida. Isto se percebe na narrativa seguinte, o capítulo 3 de Gênesis: a transgressão dos limites morais força o homem a cruzar as fronteiras espaciais do oásis. E o lança nos reinos letais, dos quais até agora ele estava protegido através dos limites impostos por *Yahweh*. Todas as formas de sua atividade, seja o cultivo do solo, o desempenho de sua inteligência, ou o amor são amaldiçoadas por *Yahweh*.

Ao contrário, longe de limitar os espaços vitais e morais, a voz do "solo" descreve o *adamah* ("solo") em geral. Não há nada a ser transgredido. *Yahweh* trata o homem como uma pessoa intelectual, econômica e sexualmente madura. O cultivo do solo, inteligência e amor são valorados positivamente.

Assim, o relato da criação de J parece ter sido feito por vozes que apresentam visões antitéticas. A tensão agindo neste relato reflete uma incapacidade básica de decidir se o ambiente terrestre do homem, seu intelecto, trabalho e sexualidade devem ser valorados positiva ou negativamente. Pareceria como se o redator final da narrativa levasse em consideração visões opostas. Ele se recusa a permitir que uma suprima a outra. Assim, ele apresenta ao ouvinte ou leitor ambos os lados.

46 HUMBERT. op. cit., pp. 64-65.

Seqüências Códigos		1 anterior à criação	2 Criação do homem	3 Criação das plantas	4 Assenta- mento do homem	5 Criação dos animais	6 Criação da mulher
terra	jardim vs solo			8a,9b	8b,16-17		
		5,6	7	9a	15	19	
intelec- to	não juí- zo vs juízo				16-17		
				9a		19-20	23-24
econo- mia	depen- dente vs indepente				16-17		
					15		
sexua- lidade	imatur vs maduro						25
						20	23-24

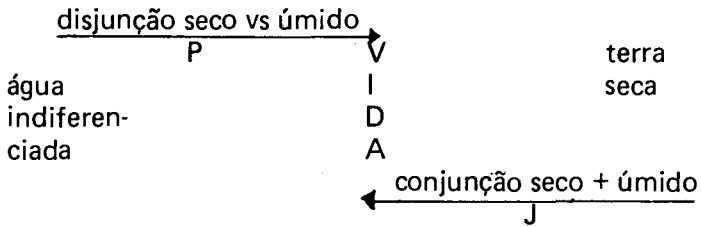
Nesta altura parece ser particularmente apropriada a definição de Lévis-Strauss do mito como sendo um "instrumental lógico" (47) visando mediar contradições. Da mesma forma que a sociedade grega arcaica era incapaz de decidir se o homem era autóctone ou nascido de dois pais, a sociedade hebraica arcaica teria hesitado entre as duas valorações opostas da condição humana. Em ambos os casos, o mito apareceria como uma tentativa de encontrar inconscientemente uma saída para o impasse, mediante a substituição do nível de criatividade artística pelo nível da lógica. Assim, a arte mítica estabeleceria uma superação no sentido hegeliano do termo *Aufhebung*: as visões opostas estão sendo simultaneamente negadas e preservadas através de uma mudança de níveis. Contudo, ainda conseguimos ouvir ambas as vozes, habilmente interligadas pelo artista, no discurso mítico.

Uma leitura paradigmática dos relatos de Criação de P e J

O ponto de partida de P é o *Tehom* indiferenciado. Ele deve ser separado segundo as três disjunções: luz vs escuridão, acima vs abaixo, secos vs úmido. Estas separações são pré-requisitos absolutos à criação da vida. A estrutura de P é totalmente disjuntiva.

47 LÉVI-STRAUSS. *Structural Anthoropology*. p. 212.

O ponto de partida de J é o deserto ou estepe sem água. As vozes do "solo" e do "jardim" concordam pelo menos com o fato de que a condição absoluta à criação da vida reside na conjunção terra-água. Esta conjunção produz barro a partir do qual pode ser formado o homem. A conjunção jardim-água possibilita a *Yahweh* plantar árvores. A estrutura de J é tão conjuntiva quanto P é disjuntiva. As estruturas das duas narrativas representam exatamente o oposto uma da outra:



Mas os dois movimentos só se opõem mutuamente quando os consideramos em seus respectivos pontos de partida. Eles visam simetricamente o mesmo alvo: um estado de equilíbrio entre o seco e o úmido, onde ambos os termos estejam juntamente presentes, ao mesmo tempo em que distintos um do outro. O fato de que os dois relatos da Criação foram conservados pela tradição bíblica mostra o quanto ambos os processos opostos devem ser considerados como complementares.(48)

3. O DILÚVIO

É conveniente incorporarmos agora o relato do Dilúvio (Gn 6.5-9.17) em nossa pesquisa. As estruturas desta narrativa parecem estar estreitamente relacionadas com as da Criação. A natureza exata e a proximidade desta relação deverão ser estabelecidas.

Existem dois mitos da Criação separados. Mas há somente um relato do Dilúvio. Contudo, aceitando as descobertas da ciência histórico-crítica, nós a consideraremos como a interligação de pelo menos duas linhas ou fontes: as tradições javista ("J") e sacerdotal ("P")(49). Em geral daremos por suposta a delimitação das duas fontes, já que, na maioria dos casos, foi confirmada por uma análise estrutural como preliminar a esta pesquisa.

48 Já que a estrutura criacional de J se restringe ao eixo seco vs úmido, também devem ser restritas a oposição P vs J e sua complementaridade. Mas outros eixos e conseqüentemente outras relações paradigmáticas são possíveis. Embora este ensaio siga somente um número limitado de oposições, o número de combinações estruturais possíveis é potencialmente infinito.

49 Cf. nota 32.

Nosso método será o mesmo da análise dos mitos de Criação: as seqüências sintagmáticas da narrativa bíblica constituirão nosso guia. Esboçaremos substituições paradigmáticas todas as vezes em que isto for conveniente.

Seqüência 1: A decisão divina de destruir a humanidade (Gênesis 6.5-8) (J) Gênesis 6.9-13(P)

Os dois relatos baseiam-se na antítese entre a retidão de Noé e a maldade da humanidade. Isto acarreta duas decisões divinas opostas: *Yahweh-Elohim* irá salvar Noé, ao passo que irá destruir o resto da humanidade.

A causa do Dilúvio dever ser buscada na maldade ou corrupção da humanidade. Um equivalente paradigmático a isto poderia ser visto na Epopéia *Atrahásias*:(50) o barulho feito pelos humanos impedia que Enlil dormisse e provocou os deuses a tomarem a decisão de destruí-los (A, i: 2-19). Maldade e barulho são equivalentes paradigmáticos, já que ambos são censurados por romperem uma relação harmoniosa entre os deuses e a humanidade.

Seqüência 2: Ordem de construir a arca (Gênesis 6.14-17 (P))

A seqüência anterior afirmava simplesmente o plano de *Elohim* de eliminar a humanidade, sem especificar os meios. Nesta seqüência, porém, temos uma descrição gradual dos mesmos: a ordem de construir uma arca implica na vinda do Dilúvio. O mesmo será explicitamente confirmado no final desta seqüência (v. 17). A associação de Noé com *Elohim* implica na dissociação com a humanidade.

Nesta altura, a narrativa bíblica deve ser relacionada com o relato babilônico do Dilúvio, conforme a Epopéia *Gilgamesh*:(51);

1) O deus da água Ea decide salvar seu afilhado Utnapishtim. Para isto ele se comunica secretamente com Utnapishtim, através da parede de sua cabana de junco. Ordena que ele construa um barco, sem revelar explicitamente a vinda do Dilúvio:

Cabana de junco, cabana de junco! Parede, parede!

Cabana de junco, ouve! Parede, reflete!

Homem de Shuruppak, filho de Ubar — Tutu

Destrói (esta) casa, constrói um navio!

Abandona tuas posses, busca a vida.

(XI, 21-25)

50 *ANET*, pp. 104-106. Referências posteriores ao texto serão relativas ao fragmento, coluna versículos.

51 *ANET*, pp. 72-99. Referências posteriores no texto serão relativas aos tabletes e números do versículo.

Contudo, na narrativa suméria do Dilúvio, o deus da água é explícito na comunicação com seu afilhado.⁵² Assim, a tradição mesopotâmica oscila entre uma referência explícita e outra ambígua ao Dilúvio. As tradições de J e P estão mais perto do relato sumério.

2) Ea mostra uma atitude basicamente ambivalente: por um lado, enquanto deus da água, ele será um instrumento de morte para a humanidade; por outro lado, irá proteger Utnapishtim. Podemos encontrar um paralelo à atitude de Ea na ambivalência de *Yahweh-Elohim*.

3) Enquanto Noé obedece cegamente à ordem divina, Utnapishtim expressa sua preocupação pela humanidade, perguntando: "(Mas o que) devo responder à cidade, ao povo e aos líderes?" (*Gilgamesh*, XI, 35). Ea leva Utnapishtim a informar seus companheiros, os homens, que ele deve unir-se ao deus da água. Este irá protegê-lo da ira de Enlil e "fará chover sobre (eles) uma chuva de trigo". (v. 48). O deus da água manifesta aqui sua ambigüidade mediante um jogo de palavras: *kukku* e *kibati* podem denotar ao mesmo tempo alimento ("farelo e trigo") e calamidade ("infelicidade e dor"). A afirmação de Ea engana a humanidade. Parece ser uma promessa de prosperidade, mas na verdade aponta para a iminência do Dilúvio a Utnapishtim.

Seqüência 3: Ordem de embarcar (Gênesis 6.18-22 (P); Gênesis 7.1-5 (J))

As categorias de animais que devem embarcar, conforme P, formam um paralelo exato com algumas categorias do relato da Criação de P: pássaros criados no quinto dia, animais domésticos e seres rastejadores criados no sexto dia. O uso de categorias de criação confere à narrativa do Dilúvio conotações que serão analisadas mais adiante, com mais detalhe.

O episódio de J não classifica os animais segundo um esquema de criação, mas conforme a oposição "puro" vs "impuro". J também indica que o Dilúvio será causado por chuva.

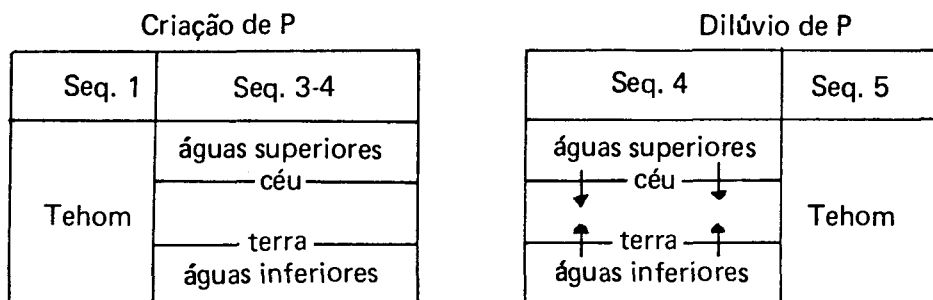
Seqüência 4: O início do Dilúvio (Gênesis 7.7,16b, 8-10,12 (J); Gênesis 7.6, 11,13-16a, (P)).

O episódio de J inclui o fechamento da porta por *Yahweh* (v.16b). Este motivo antropomórfico é a contrapartida paradigmática do episódio babilônico em que Utnapishtim mesmo fecha a porta (*Gilgamesh*, XI, 93). O Dilúvio resulta de um "aguaceiro" (*geshem*, v. 12) que dura 40 dias.

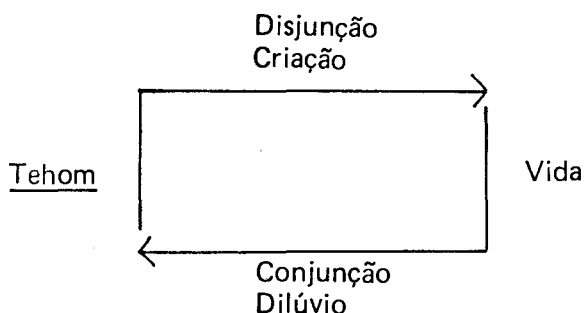
Para P, o Dilúvio não resulta somente de um aguaceiro, como em J, mas de uma irrupção simultânea das "fontes do *Tehom*" (*ma 'eye-*

52 ANET, p. 44, w 152-160.

not Tehom) e da abertura das “comportas do céu” (*arubot hashshamayim*), descritos em Gn 7.11. Este processo ocorre segundo as estruturas cosmológicas do relato de criação de P:



A terra está sendo inundada por uma conjunção das águas superiores e inferiores. Esta conjunção inverte as disjunções da Criação do segundo e terceiro dias. Abolindo as diferenciações, o cosmos volta a caos indiferenciado:



A conotação cósmica do relato de P é confirmada paradigmaticamente pela Epopéia de *Gilgamesh*. Ali o Dilúvio resulta de uma conjunção das chuvas torrenciais com a erupção das águas subterrâneas:

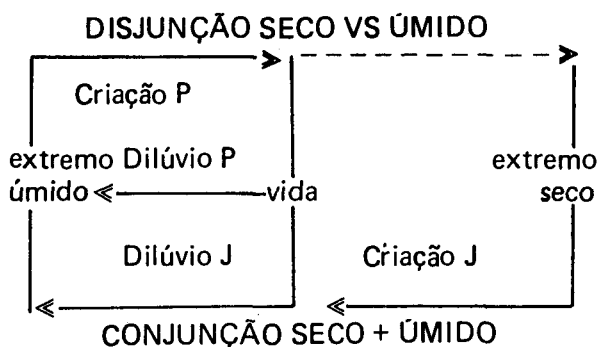
“Aquele que manda o desconforto de noite faz vir uma chuva de calamidade” (XI, 90)

Ninurta aparece e abre os diques. (XI, 102)

Este processo resulta numa ressurreição de Tiamat. Conseqüentemente, os próprios deuses são tomados de terror:

“Os deuses se acovardaram como cães, agachados contra os muros exteriores.” (XI: 115)

As conotações do relato de J são diferentes: mesmo um evento fatal, o Dilúvio, não resulta de uma inversão das disjunções da Criação, mas de um processo de conjunção da criação: terra mais água — levados ao extremo. Podemos esquematizar estas diferenças da seguinte maneira:



Este mapa sugere, pelo menos teoricamente, a possibilidade de uma passagem da vida ao extremamente seco, que até aqui não foi ainda ilustrada.

Seqüência 5: A subida das águas (Gênesis 7.17b, 22-23 (J); Gênesis 7.17a, 18, 21, 24 (P))

A extinção da vida humana é descrita por J da seguinte maneira: "Tudo o que tem 'sopro de espírito de vida' (*nishmat ruah hayyim*) em sua narinas. .. morreu" (v. 22). Isto é um claro reminescente do relato de criação de J. Ali a vida humana é apresentada como um processo resultante do acréscimo de um "sopro de vida" (*nishmat hayyim*) ao barro (Gênesis 2.7). Uma quantidade de água suficiente era condição para este processo. Mas agora um excesso de água está invertendo o mesmo. Uma vez retirado o "sopro de vida", o único que resta é barro inanimado. Esta aniquilação da criação de J é confirmada paradigmaticamente pela Epopéia *Gilgamesh*: "a humanidade inteira voltou ao barro" (XI, 133).

No relato de P, a subida das águas dura muito mais tempo do que no relato de J (150 dias ao invés de 40). Resulta na destruição das várias categorias de vida, correspondentes às classificações da Criação de P.

Seqüência 6: A descida das águas do Dilúvio (Gênesis 8.1-2a, 3b-5 (P); Gênesis 8.2b-3a (J))

Esta seqüência é simétrica à seqüência 4. Descreve o inverso dos fatores que causaram o Dilúvio: "fontes de Tehom" e "comportas dos céus" são fechadas (P). O aguaceiro cessa (J).

Não são mencionados os sentimentos de Noé, à medida em que o Dilúvio vai chegando ao seu final. Esta lacuna pode ser sentida mediante uma substituição paradigmática com a Epopéia *Gilgamesh*. Ali Ut-napishtim expressa sua preocupação por uma humanidade desaparecida:

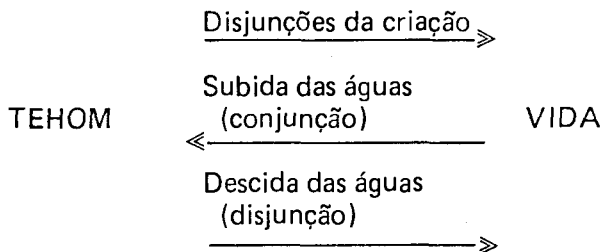
O mar se aquietou, a tempestade acalmou, o dilúvio cessou.
Olhei o tempo: chegou a calmaria
E a humanidade inteira voltara ao barro.

A paisagem estava totalmente arrasada.
 Eu abri uma comporta e a luz bateu em meu rosto.
 Curvei-me, sentei e chorei,
 enquanto as lágrimas corriam pelas minhas faces.
 (XI, 131-137)

Seqüência 7: Preparação para o desembarque (Gênesis 8.6-12, 13b (J); Gênesis 8.13a, 14-17 (P))

No relato de J, o herói não consegue ver através do buraco da porta. Ele precisa despachar o corvo(53) e a pomba, que atuam como seus auxiliares. O ramo de oliveira tenro, arrancado e trazido pela pomba em sua segunda volta, está em relação metonímica (parte pelo todo) com a nova vida reaparecendo na terra. O herói aprende de seu auxiliar que logo será tempo de desembarcar.

No episódio de P, Noé simplesmente espera que Elohim lhe diga quando deve desembarcar. Esta seqüência resulta numa repetição do relato da criação de P: a descida das águas, com o aparecimento gradual do cume das montanhas e da terra seca, duplica a separação do terceiro dia da Criação. Assim o relato do Dilúvio de P consiste em dois movimentos simétricos: uma conjunção, que inverte as disjunções da Criação, e um processo disjuntivo, que os reitera:



Este desembarque de animais resulta numa nova Criação, como se vê pela ordem de Elohim: "Que sejam fecundos e se multipliquem sobre a terra" (Gn 8.17). Isto é um eco da bênção de Elohim aos animais no quinto dia (Gn 1.22).

Seqüência 8: Epílogo (Gênesis 8.20-22 (J); Gênesis 8.18-19, 1.1-17 (P))

Ao desembarcar, conforme J, Noé oferece holocaustos. *Yahweh* "cheira" o perfume dos mesmos (Gn 8.21). Este antropomorfismo apresenta um equivalente paradigmático babilônico:

Os deuses cheiraram o perfume

Os deuses cheiraram o suave perfume

Os deuses se aglomeraram como moscas em torno do sacrifício.

(*Gilgamesh* XI: 159-161)

53 Os eruditos discordam em atribuir o envio do corvo (8.7) a J (GUNKEL. op. cit., p. 57) ou a P (von RAD. op. cit., p. 122).

O aroma causa em *Yahweh* um efeito calmante. Contudo, em Enlil causa ira, pois significa que um homem, pelos menos, conseguiu escapar da destruição (XI: 172-173). Nesta altura revela-se que Ea traiu o segredo divino. Ele se auto-justifica desafiando Enlil:

Ao invés do dilúvio

Oxalá tivesse vindo uma fome para (dizimar) a humanidade

Ao invés do dilúvio

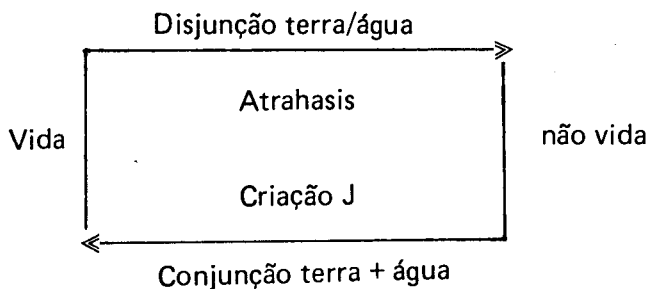
Oxalá tivesse vindo uma peste para (diminuir) a humanidade.

(XI, 185-186)

A sugestão retrospectiva de Ea, de que os deuses pudessem ter dizimado a humanidade através da fome e da peste, ao invés de destruí-la totalmente, sem dúvida chega muito tarde dentro da ordem sintagmática irreversível da Epopéia *Gilgamesh*. Mas, pelo menos paradigmaticamente sugere uma alternativa ao Dilúvio. Esta possibilidade paradigmática está ilustrada pela Epopéia *Atrahasis*. O enredo desta epopéia fragmentária parece consistir numa série de cinco pragas (fome e peste) causadas pela retenção da chuva, e conseqüente seca. O "leitmotiv" desta epopéia é: "(Acima) que Adad escasseia sua (chuva)" A, I: 11)(54) Neste processo, a proposta retrospectiva de Ea torna-se atual. Ela ilustra a possibilidade revelada pelo mapa à página 270. Ela equivale a uma inversão da conjunção de criação de J, terra mais água, isto é, numa disjunção mortal entre terra e água (ver o mapa seguinte).

Esta disjunção leva de novo o mundo ao ponto de partida do relato de Criação de J, quer dizer, um estado caracterizado pela falta de chuva (Gn 2.5).

O episódio de P deve ser relacionado com o relato da Criação de P. O abaixamento das águas e a bênção dos animais reiterava os eventos acontecidos no terceiro e quinto dias da Criação. Da mesma forma, o desembarque do homem reitera o sexto dia da Criação. Noé e sua



54 Adad é o deus da chuva.

esposa são os "primeiros" novos seres humanos. A bênção recebida de *Elohim* (Gn 9.1,7) duplica a bênção ao sexto dia (Gn 1.28). A criação integral é submetida ao "primeiro" homem em Gn 9.2, tal como em Gn 1.28. As orientações alimentares de Gn 9.3-4 reiteram as de Gn 1.29. Mas ocorre uma modificação importante: o homem não precisa mais ser vegetariano.

A promessa de *Elohim* de nunca mais voltar a destruir a terra confirma as conotações de Criação desta seqüência.

As conotações dos relatos de J e de P

Chegou o momento de descobrir as principais conotações de cada uma das duas fontes interligadas, que formam o relato do Dilúvio. Faremos isto pela consideração sucessiva dos caracteres e do estilo de cada fonte.

1) Deus

Na fonte P, *Elohim* é descrito como um ser transcendente, situado fora do mundo. A única relação com o mundo é através de ordens que dá. Já no relato da Criação de P isto era verdade. Ali o "leitmotiv" era: "Elohim disse: Haja. . . e houve. . ." etc.

A fonte J se centraliza em torno de uma divindade antropomórfica. Da mesma forma, no relato de Criação, *Yahweh* moldava o homem a partir do barro, insuflava o sopro, plantava um jardim, cortava uma costela do homem, caminhava no jardim, etc. Agora *Yahweh* se arrepende de ter criado o homem, fica irritado, fecha a porta da arca, cheira o perfume do sacrifício, fala no seu coração, etc.

2) Noé

O Noé de P é totalmente dependente das orientações de *Elohim*. Este lhe diz com muito detalhe como construir a arca, quando embarcar e quando desembarcar. Ao contrário de Utnapishtim e do Noé de J, o Noé de P compartilha a separação de *Elohim* com relação ao mundo. Isto não causa surpresa, já que seu ancestral, criado à imagem e semelhança de Deus, não tinha a íntima conexão com a terra que o Adão de J tinha. Ele não mostra nenhuma sensibilidade à beleza e os sofrimentos do mundo. O caráter de Noé parece carecer de profundidade humana. Como o primeiro homem no relato de Criação de P, ele age como um ser abstrato e desencarnado, protótipo de piedade e obediência.

O Noé de J, ainda que siga igualmente as orientações divinas, nem por isto deixa de agir de forma independente. Como Adão no relato de Criação de J, Noé é capaz de tomar iniciativas por si mesmo, ao invés de estar sempre esperando ordens divinas. O episódio mais significativo neste sentido é a cena em que Noé determina inteligentemente, com a ajuda dos pássaros, quando é o tempo de desembarcar. Há mais um traço distintivo do Noé de J: é a descrição de Noé estendendo carinho

samente o braço para trazer a pomba de volta à arca. Isto mostra sua sensibilidade para com a Criação, da qual ele é parte, como descendente de Adão, criado do solo.

3) O estilo

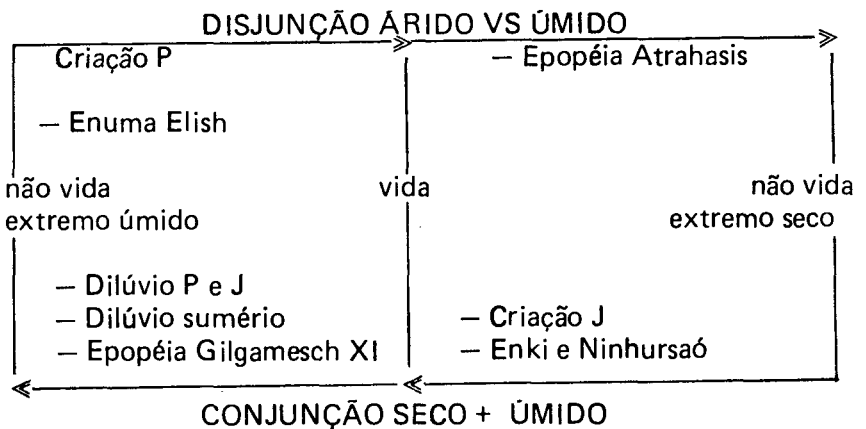
O relato de P é fatural e específico. Dá uma descrição precisa e técnica, com as medidas exatas da arca. A descrição cronológica do Dilúvio é um tanto extensa. Enumera os seres de forma que reflete as classificações sofisticadas do primeiro capítulo de Gênesis. Todos estes traços nos lembram o relato da criação de P.

O relato de J é mais ingênuo, como o indicam os numerosos antropomorfismos. É menos preciso do que P na descrição da arca ou na cronologia. Ali onde P afirmava, quase pedantemente: “toda ‘carne’ (*batsar*) expirou” (Gn 7.21 *batsar* designa especificamente o ser pecaminoso do homem, em contraste com a santidade de *Elohim*), J diz bem poeticamente: “Tudo o que tinha sopro de espírito de vida em suas narinas morreu” (Gn 7.22). O episódio encantador e gracioso dos pássaros mostra uma profunda sensibilidade à beleza dos gestos amorosos de Noé. Isto contrasta com o relato de P sobre a obediência do herói.

Em resumo, os traços distintivos de P — a transcendência de *Elohim*, a tipificação de Noé, o prosaísmo e a exatidão da descrição — conotam sobretudo um tratado teológico abstrato. Os traços distintivos de J, ao contrário — os antropomorfismos de *Yahweh*, a profundidade humana de Noé, a ingenuidade da narrativa — são as principais conotações de uma saga elegantemente poética. As tensões entre as duas fontes acentuam uma vez mais o acréscimo dentro de uma narrativa de um eixo paradigmático a um eixo sintagmático. A narrativa deve ser lida seguindo ambos os eixos.

IV. PARADIGMA

A estrutura que fundamenta as narrativas da Criação e do Dilúvio, estudadas até aqui, podem ser reunidas da seguinte maneira:



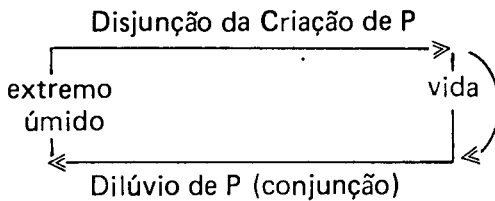
Este mapa mostra que a vida depende de dois processos simétricos: a disjunção seco versus úmido, começando a partir do extremamente úmido, e a conjunção seco mais úmido, começando a partir do extremamente seco. O que é notável é ver como, apesar de antagônicos, ambos os movimentos, na verdade, são essenciais à vida. Esta surge dentro do limite exato em que ambos se encontram e se anulam mutuamente.

A simultaneidade e a igualdade dos dois processos resultam em equilíbrio, pré-requisito absoluto à criação da vida. Ao passo que sua separação causa desequilíbrio e o domínio fatal dos extremos isolados. Nosso mapa acentua a necessidade de equilíbrio *via negativa*, quando descreve quatro formas em que o sistema pode ser catastróficamente rompido. Esta necessidade é ainda mais enfatizada positivamente quando as rupturas são invertidas e se restabelece o equilíbrio inicial.

As quatro catástrofes podem ser dispostas em pares. O primeiro par baseia-se na conjunção, o segundo na disjunção.

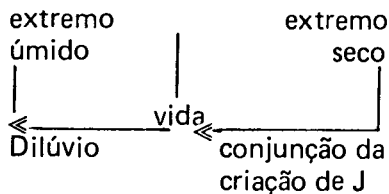
1) A superação da disjunção pela conjunção pode resultar em:

1.a. uma inversão da disjunção da Criação, isto é, num retorno ao extremamente úmido original, como no Dilúvio de P



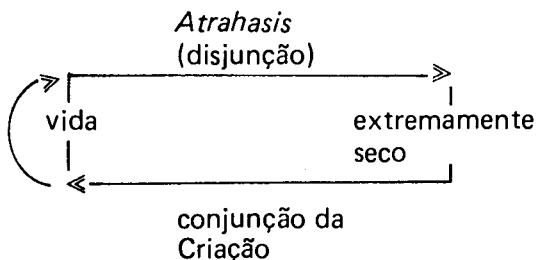
ou em:

1.b. num paroxismo da conjunção da Criação, isto é, na passagem do extremamente seco ao extremamente úmido, como no Dilúvio de J.



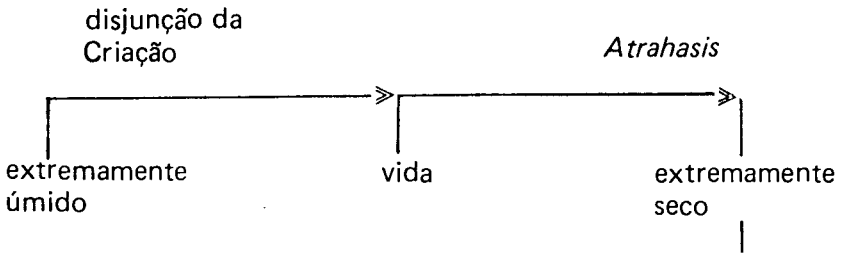
2) A superação da conjunção pela disposição pode equivaler a:

2.a. numa inversão da conjunção da Criação, isto é, num retorno ao extremamente seco original (simétrico ao Dilúvio de P),



ou em:

2.b. num paroxismo da disjunção da Criação, isto é, na passagem do extremamente úmido ao extremamente seco (simétrico ao Dilúvio de J).



Não podemos afirmar com segurança se a disjunção catastrófica da Epopéia de *Atrahasis* ilustra uma inversão ou um paroxismo. O impacto deste escrito será totalmente diferente, dependendo de se podemos provas que foram usadas estruturas de Criação conjuntivas ou disjuntivas. No primeiro caso, a seca equivaleria a uma volta ao estado anterior à Criação. No segundo caso equivaleria à inversão ao extremo oposto.

Dados os seus respectivos pontos de partida, *Enuma Elish* e P têm como preocupação principal o possível retorno de Tiamat e *Tehom*. A parte central da festa do ano novo babilônico consistia em rituais visando esconjurar a pavorosa possibilidade da ressurreição de Tiamat. Naquela ocasião era repetido solenemente seu assassinato por Mardue. Da mesma maneira devemos postular paradigmaticamente uma festa hebraica visando exorcisar o retorno do *Tehom*. Como sugeriu Humbert,(55) o Salmo 104 talvez desempenhasse uma função-chave em tal liturgia. Pois este Salmo celebra Javé como dominador sobre *Tehom* (SI 104.6-9).

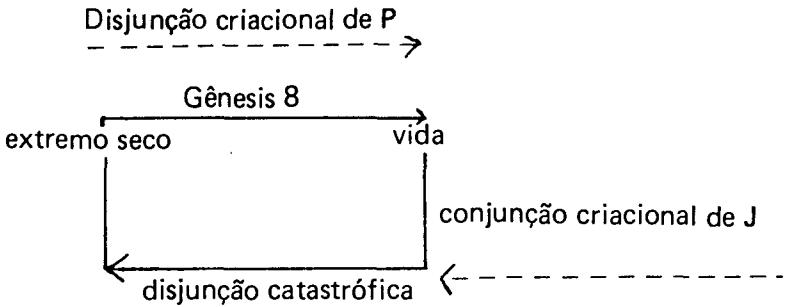
Ao contrário, porém, pelo fato de iniciar a partir do extremamente seco, esperaríamos que a tradição J estivesse preocupada sobretudo com uma possível volta da seca. De modo semelhante, causa certa surpresa que J tivesse produzido um relato de Dilúvio. Ao invés disto poderíamos esperar uma versão bíblica da Epopéia *Atrahasis*. Parece que a própria Epopéia *Atrahasis* atesta práticas simétricas às do Ano Novo babilônico, ou às da festa hebraica postulada, visando esconjurar a ameaçadora volta da seca e da *adamah* ressequida (D, II: 59). Estes rituais de fertilidade constituíam o cerne do culto cananeu de Baal, o deus da chuva. Chegou a contaminar a religião javista de Israel(56).

3) O paradigma final mostra também como o sistema pode inverter catástrofes e restaurar seu equilíbrio anterior:

55 HUMBERT, Paul. *Opuscules d'un hebraisant*. Neuchâtel, Mémoires de l'Université de Neuchâtel, 1958, pp. 60-82.

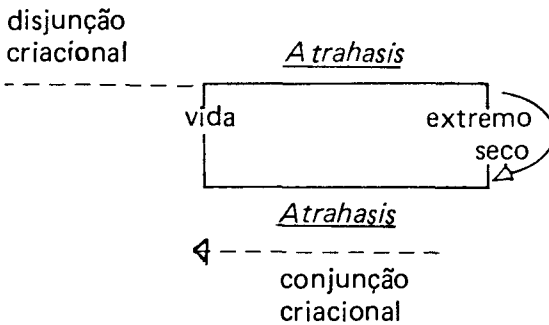
56 Ver. p. ex., Jr 2.20,23; Os 4.13-14.

3.a. A inversão da conjunção catastrófica consiste no fechamento das “fontes de Tehom” e/ou das “comportas dos céus”:



Dependendo de se a conjunção catastrófica era em si mesma a inversão da disjunção da Criação (1.a) ou o paroxismo de uma conjunção da Criação (1.b), esta volta ao equilíbrio e à vida pode caminhar paralelamente à disjunção da Criação (como em P) ou simetricamente à conjunção da Criação (como em J). Em P, as conotações da Criação acentuam claramente que está ocorrendo uma reduplicação das disjunções primordiais.

3.b. A inversão da disjunção catastrófica materializa-se na volta da chuva, que acabará com a seca. Esta é a meta buscada por *Atrahasis* (D, II: 59; D, III: 21-28).



Também aqui, dependendo de se a disjunção catastrófica era em si mesma a inversão de uma conjunção de Criação (2.a) ou o paroxismo de uma disjunção de criação (2.b), tal volta ao equilíbrio e à vida talvez caminhe paralelamente à conjunção da criação ou simetricamente à disjunção da criação.

CONCLUSÃO

O presente ensaio foi escrito no horizonte da morte do Significado e da abertura do espaço semiológico. Seguiu o “princípio da diferença”, tal como aplicado por Lévi-Strauss à semiologia dos mitos: um sig-

nificante mítico não tem sentido em si mesmo. Seu sentido pode resultar somente de diferenças. Todas as vezes em que foi possível, a substituição da ordem paradigmática pela ordem sintagmática levou à constituição de "duplas" de oposições. Tais substituições ocorreram dentro do mesmo texto, bem como entre narrativas diferentes. Podemos encontrar um exemplo do primeiro tipo na leitura do relato da Criação de P. Ali descobrimos a existência de uma ordem paradigmática "vertical". Dentro do relato da Criação de J detectamos também uma estrutura paradigmática, constituída pelo entrelaçamento de duas vozes: uma do "jardim" e outra do "solo". Quanto ao relato bíblico do Dilúvio, porém, mostramos ser o resultado da combinação de uma lenda ingênua com um tratado teológico. Em cada um dos casos, o acréscimo de um eixo paradigmático sugere que, longe de serem meramente linear e unívoco, estes textos, na realidade mostram uma estrutura "tabular". Ela nos leva à constituição de uma "rede" "pluri-determinada" de significado(57).

Estabelecemos também relações entre narrativas diferentes: Criação de J e P, Dilúvio bíblico e Criação bíblica, Criação de P e Enuma Elish, Criação de J e Enki e Ninhursag, Dilúvio bíblico e Dilúvio sumério, Epopéia *Gilgamesh*, *Atrahasis*, etc. (A introdução desta última epopéia é um exemplo característico de como uma possibilidade paradigmaticamente prevista foi eventualmente ilustrada e atualizada.) O método paradigmático leva à superação das separações aparentes que existem entre narrativas individuais, e ao estabelecimento de um Texto unificado. Cada texto particular é uma parte do mesmo.

Existe um número incontável, para não dizer infinito, de formas em que podem ser efetuadas as substituições. Em cada exemplo, o acréscimo da dimensão paradigmática acarretou diferenças significativas que do contrário não teriam aparecido. Tomemos apenas um exemplo particularmente marcante: as dimensões e conotações do Dilúvio bíblico são totalmente diferentes, dependendo de se resultam de uma inversão das disjunções da Criação (como em P) ou do paroxismo da conjunção da Criação (como em J). No primeiro caso, o Dilúvio não é uma quantidade totalmente desconhecida, já que faz voltar inexoravelmente o caos primordial. Nas estruturas disjuntivas de P está profundamente encrustado o temor do mesmo. Neste último caso, as estruturas conjuntivas refletem um temor da seca que será enganado pela ocorrência de um cataclisma totalmente desconhecido, inesperado e inconcebível.

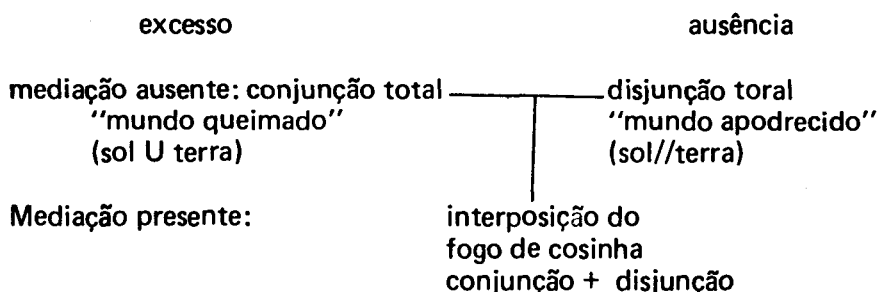
Ao desvendar alguns dos inúmeros conjuntos de oposições que estruturam o inconsciente mítico, este ensaio ilustrou e verificou a hipótese que fundamenta a semiologia dos mitos. Conforme a mesma, o mito surge de um conflito. Este seria mediado pela substituição da arte e criatividade míticas pelos impasses da lógica. Tal idéia parece particularmente relevante às oposições entre os relatos da Criação de J e P,

57 KRISTEVA, Julia. *Zemeiotiké. Recherches pour une sémanalyse*. Paris, Editions do Seuil, 1969, p. 194.

aos relatos do Dilúvio de J e P, às vozes do "solo" e "jardim", etc. Finalmente, a estrutura paradigmática integral do "Texto" mítico considerada neste ensaio pode ser vista como ilustradora desta hipótese. Nossos mitos estão estabelecendo definitivamente uma mediação no conflito entre uma conjunção excessiva e uma excessiva disjunção:



Este mapa é bastante parecido com um dos mapas principais de *The Raw and the Cooked* (58):



Há mais do que coincidência com esta semelhança:

Ambos os mapas ilustram notavelmente que a vida humana (ou a cultura) somente podem surgir dentro de um espaço limitado, isto é, o da mediação entre dois extremos cósmicos. Como o "texto" hindu, que aponta para a única posição correta do sol com relação à terra, fora da qual a terra ou irá se queimar (excessiva conjunção de sol e terra) ou apodrecer (excessiva disjunção de sol e terra), o "texto" semítico aponta para a faixa limitada dentro da qual é possível um equilíbrio entre disjunção e conjunção. Fora desta faixa a terra secará ou será inundada.

Os dois diagramas são como imagens de espelho: uma excessiva disjunção no primeiro caso produz um resultado semelhante ao acarretado pela conjunção total no último caso e vice-versa:

Isto se deve ao fato de que o mapa de Lévi-Strauss centraliza-se em torno do fogo solar, enquanto que o nosso se centraliza em torno da água. Fogo e água estão numa relação simétrica: o excesso de fogo solar caminha paralelamente à falta de água e vice-versa.

A comparação entre os dois mapas acentua também a equivalência paradigmática dos rituais xerente(60). Eles visam convencer o sol a permanecer na distância correta com relação à terra -- nem perto demais nem longe demais -- e os rituais semitas (exorcismo de Tiamat-*Tehom* e cultos de fertilidade) visando conseguir que não haja nem excesso nem carência de água.

Finalmente, a existência de uma simetria estrutural entre os dois diagramas e os rituais equivalentes sugere a possibilidade de que se possa transpor o abismo imenso que separa o "texto" dos indígenas do Brasil sobre cozinha, do "texto" semita sobre a Criação e o Dilúvio. Ambos podem se fundir num mesmo "Texto" unificado. Ao chegar a esta conclusão, parece que um de nossos propósitos iniciais, que consistia em provar a validade da semiologia dos mitos, foi na verdade conseguido: não somente os mitos indígenas supostamente sofrendo de uma falta de "sentido", mas também os mitos que pertencem às próprias raízes da cultura ocidental, e, como tais, padecendo de um excesso de "sentido", podem beneficiar-se de um tratamento semiológico. Tal tratamento parece ser particularmente apropriado no caso dos mitos bíblicos. O "sentido" hermenêutico destes mitos, que não podemos ignorar, já que tem sido parte de nosso passado ocidental durante dois mil anos, tem sido "colocado entre parênteses"; neste ponto, a tarefa semiológica parece ajudar paradoxalmente a atingir uma das metas principais do programa fenomenológico(61).

A capacidade de adotar esta visão distanciada e considerar materiais de tão extraordinária importância na formação da ideologia ocidental como se não fossem ocidentais, materiais estrangeiros, não repousa simplesmente na abertura do espaço semiológico. Também representa uma contribuição a esta tarefa. Este era nosso segundo propósito inicial: nossa leitura destes mitos ajuda a ampliar o escopo semiológico. Isto porque a ciência do "texto" mítico ocidental funde-se com a do "texto" indígena americano numa semiologia unificada dos mitos.

A semiologia dos mitos, especialmente da criação, contribuiu, além disto, de forma definitiva à tarefa urgentemente requerida de liberar os significantes míticos. Estes últimos não se referem a outra coisa senão a eles mesmos. O que acontece ali é "literalmente: nada"(62), o jogo

59 : = "em relação a . . ." ; = "Como. . ." Ibid, p. XI. A = "Água". T = "Terra". S = "Sol".

60 Ibid. p. 291.

61 Como assinalou SEBAG, Lucien. *'invention du monde chez les indiens pueblos*. Paris, François Maspère, 1971, pp. 474-475.

62 BARTHES, Roland. Introduction à l'analyse structurale des récits. In: *Communications VIII*: 27, 1966.

espontâneo e efêmero do significante consigo mesmo, um significante envolvido em combinações caleidoscópicas inumeráveis, produzindo uma variedade infinita de formas. O semiólogo deve, por assim dizer, parar sua respiração, se deseja testemunhar silenciosamente sua aparição imprevista a sua inexplicável desapareção.

Na semiologia dos mitos que estão na raiz da ideologia ocidental está implícita, sem dúvida, a libertação do significante por excelência, o sujeito. Quem deve atribuir sentido a estas narrativas já não é mais um sujeito ilusório, divinamente instituído. A ciência dos mitos é fiel à semiologia saussuriana na medida em que estuda a "linguagem" mítica como um fenômeno que ocorre independentemente do sujeito: a questão já não é mais mostrar "como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos pensam a si mesmos através dos homens sem que estes tenham consciência disto." (63) A semiologia dos mitos, especialmente criacionais, não se fundamenta simplesmente na premissa teórica de que o conceito de "sujeito" é ilusório, mas também pode contribuir ativamente à sua dissolução. Assim, ao revelar não somente a repressão à qual os signos foram submetidos, mas também ao agir eficazmente sobre ela, a semiologia dos mitos pode revelar-se não como mera teoria de signos, mas também como uma práxis ativamente envolvida na crítica ideológica e na libertação do signficante.

Tradução: Getúlio Bertelli

63 LÉVI-STRAUSS. *The Raw and the Cooked*, p. 12. O grifo é nosso.