



Hipótese sobre a introdução em Judá do sacrifício expiatório Gn 2,4b-3,24; 4,1-16 e 6,5-9,17* como “eixo estrutural” de Gênesis 1-11

*Hypothesis about the introduction into Judah of the toning sacrifice Gn 2:4b-3:24; 4:1-16 and 6:5-9:17 * as the “structural axis” of Genesis 1-11*

OSVALDO LUIZ RIBEIRO^a

Resumo

O artigo consiste em um exercício de interpretação histórico-social do mito de Adão e Eva, da história de Caim e Abel e da narrativa sacerdotal do dilúvio, isoladamente e em sua relação estrutural com Gênesis 1-11. O objetivo do artigo é propor que Gn 2,4b-3,24; 4,1-16 e 6,5-9,17* constituam o eixo estrutural em torno do qual se organiza Gênesis 1-11. Metodologicamente, aplica-se análise retórica às narrativas avaliadas. Conclui-se que, em algum momento, as narrativas foram utilizadas em contexto de polêmica e conflito entre a comunidade campesina e a *golah* sacerdotal, funcionando como plataforma teológica para a instalação do sacrifício sacerdotal expiatório substitutivo em Jerusalém.

Palavras-chave: Interpretação histórico-social da Bíblia Hebraica. Exegese da Bíblia Hebraica. Gênesis 2,4b-3,24. Gênesis 4,1-6. Gênesis 6,5-9,17.

Abstract

Historical-social interpretation of the myth of Adam and Eve, the history of Cain and Abel and the priestly narrative of the flood, in isolation and in its structural relationship with Genesis 1-11. The objective of the article is to propose that Gn 2,4b-3,24; 4,1-16 and 6,5-9,17 are the*

^a Faculdade Unidade Vitória, Vitória, ES, Brasil. Doutor em Teologia e Pós-doutor em Ciências da Religião, e-mail: osvaldo@fuv.edu.br

structural axis around which Genesis 1-11 is organized. Methodologically, rhetorical analysis was applied to the narratives evaluated. It is concluded that, at some point, the narratives were used in a context of controversy and conflict between the peasant community and the sacerdotal golah, functioning as a theological platform for the installation of the substitutionary expiatory priestly sacrifice in Jerusalem.

Keywords: Historical-social interpretation of the Hebrew Bible. Exegesis of the Hebrew Bible. Genesis 2:4b-3,24. Genesis 4:1-6. Genesis 6:5-9,17.

Introdução

A despeito de o espaço de um artigo não ser suficiente para a discussão exaustiva da proposta, considero que seja suficiente para sedimentar ao menos o mínimo necessário para a sua sustentação *retórica*¹. Refiro-me à hipótese de o mito de Adão e Eva (2,4b-3,24²), a história de Caim e Abel (4,1-6) e a narrativa sacerdotal do dilúvio (6,5-9,17*) constituírem marcos estruturais de Gn 1-11³, cuja concentração teológica fundamental, polêmica em face do rito agrário, é a declaração de constituir-se o rito cruento na única forma de contornar-se a pena teológica, decorrente da condição de transgressores e maus que, segundo a teologia sacerdotal, recairia sobre a população judaíta na forma de juízo divino. Insista-se no termo “polêmica”, porque, nos termos retóricos dos textos citados, a instalação do rito cruento não se dá no vazio, mas em franca negação do rito agrário que o antecedia.

O mito de Adão e Eva

“No dia em que comeres dela, morrer morrerás” (2,17ב גַּיִם אָכְלָהּ מָוֶת מָוֶת תָּמוּת). Essa é a forma como a divindade adverte o homem que formou (2,7) e

¹ A referência é a *Relações de Força história, retórica, prova*, de Carlo Ginzburg: “as fontes não são nem janelas escancaradas, como acreditam os positivistas, nem muros que obstruem a visão, como pensam os céticos: no máximo poderíamos compará-las a espelhos deformantes. A análise da distorção específica de qualquer fonte implica já um elemento construtivo. Mas a construção [...] não é incompatível com a prova; a projeção do desejo, sem o qual não há pesquisa, não é incompatível com os desmentidos infligidos pelo princípio de realidade. O conhecimento (mesmo o conhecimento histórico) é possível” (GINZBURG, 2002, p. 44-45).

² Quando sem indicação, todas as referências se referem a Gênesis. Nesse caso, por exemplo, Gn 2,4b-3,24.

³ Para um exemplo de consideração de *structurele parallelie* entre o mito de Adão e Eva e a narrativa de Caim e Abel, cf. PEELS, 2008, p. 183.

colocou no jardim que plantara (2,8) que não comesse da árvore do conhecimento do bom e mau⁴ (2,17a). Na declaração, a frase “morrer morrerás” consiste em um idiomatismo do hebraico bíblico, adverbial, e sua função é expressar certeza, podendo ser traduzido como “certamente morreréis” (VAN DER MERWE, NAUDÉ e KROEZE, 1999, p. 153-156). Nesse caso, o que a divindade está dizendo ao recém-formado Adão é que, se ele viesse a comer da árvore do conhecimento do bom e mau, *certamente* morreria.

Ora, qualquer pessoa minimamente familiarizada com o mito de Adão e Eva sabe que Adão comeu do fruto da árvore do bom e mau (3,6). Que, promulgada na segunda pessoa do singular, posto que dirigida a Adão, e apenas a Adão, a ordem de interdito tenha sido expressamente feita apenas ao homem, e não à mulher, não vem ao caso — agora! O que vem ao caso é que Eva e Adão, nessa ordem, comeram da árvore do conhecimento do bom e do mau. Bem, caso se deva levar a sério o tabu de comer da árvore do conhecimento do bom e mau, porque, na hipótese de se comer dessa árvore, certamente se morre, então salta aos olhos o fato de que, em lugar de morrer, o casal transgressor é somente expulso do jardim⁵. Se deve morrer quem comer da árvore, porque o casal, que comeu, não morreu?

Bem, pelo simples fato de que constituem capítulo da história da recepção desse mito, e nada têm a dizer sobre sua compreensão histórico-social, deixando de lado as interpretações teológicas que transformam a declaração da divindade na referência aos construtos metafísicos, ontológicos e dogmáticos próprios das hamartiologias, soteriologias e cristologias das diversas confissões e credos, suspendamos o juízo precipitado quanto a uma eventual falta de coerência textual

⁴ Para uma discussão sobre os possíveis sentidos da expressão, em inglês, *good and evil* (טוב ורע), cf. WESTERMANN, 1994, p. 242-248. A tradução “bom e mau” se justifica pelo fato de טוב e רע constituírem hendíade, טוב significar “bom”, e não “bem”, e, seu antônimo, רע, então, corresponder ao contrário de bom, isto é, mau. Além disso, a tradução “bem e mal” parece estar vinculada a padrões metafísico-ontológicos de reflexão, o que não parece corresponder ao mundo cultural da Bíblia Hebraica. Talvez, a expressão “conhecimento do bom e mau” deva corresponder a “conhecimento do que é bom e do que é mau”, implicando autonomia para decidir o que seja bom e o que seja mau.

⁵ Quanto ao debate na passagem sobre os possíveis significados de “morrer”, cf. CASSUTO, 1998, p. 121-125; WESTERMANN, 1994, p. 222-225.

e tentemos encontrar no texto algum ginzburgiano indício⁶ de que o movimento redacional seja calculado e se encontre marcado por uma estratégia retórica que se poderia reconstituir.

O sacrifício para divina confecção das vestes de pele animal

Como, a despeito da dinâmica histórico-social entre autor e destinatário(s), tudo que ocorre em um texto é determinado pela intenção e estratégia de quem o escreve, observar o que o escritor faz suceder a Adão e Eva após seu flagrante delito pode iluminar a questão que foram vistas. Pois bem, façamos um inventário dos acontecimentos.

Ao diálogo entre a serpente e Eva (3,1-5)⁷, segue-se a infração propriamente dita: Eva come da árvore e, depois de comer, dá também do fruto a Adão, que igualmente come (3,6). A consequência imediata é que percebem que estavam nus, porque “foram abertos os olhos dos dois” (3,7a: וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם). Percebendo que estavam nus, a primeira providência que tomam é confeccionarem para si uma rudimentar vestimenta de folha de figueira (3,7b: “e costuraram folha de figueira e fizeram tangas⁸ para si”: וַיִּתְּפוּרֻן עֲלֵיהֶם תַּאֲנֶה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם: חֲגֹרֹת). Coberta a sua nudez pela tanga de figueira, ouvindo a voz do deus, e assim se dando conta de sua presença no jardim, escondem-se no meio das árvores do jardim (3,8). A divindade chama pelo homem — “onde estás?” (3,9: אַיֶּכָּה)⁹ —, que

⁶ “A proposta de um método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores [...]. Um saber de tipo venatório [...]. O que caracteriza esse saber é a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável diretamente [...]. Em suma, pode-se falar de paradigma indiciário ou divinatório, dirigido, segundo as formas de saber, para o passado, o presente ou o futuro” (GINZBURG, 2007, p. 149, 152 e 154).

⁷ Para as questões exegéticas, cf. CASSUTO, 1998, p. 138-177; WESTERMANN, 1994, p. 236-275.

⁸ Cassuto prefere “aprons” (“aventais”), mas todas as ocorrências de חֲגֹרֹת na Bíblia Hebraica (2 Sm 18,11; 1 Re 2,5; 2 Re 3,21; Is 3,24) sugerem indicar cintas ou tangas (cf. nota anterior). Para Alonso-Schökel (1997, p. 203), trata-se de “cinto, cinturão, faixa, tira”.

⁹ Argumentando a partir da construção sintática da frase, Cassuto considera que a divindade não está *procurando* pelo homem, mas se dirigindo direta e especificamente a ele (CASSUTO, 1998, p. 155). É uma interessante leitura. E a prova de que é preciso sempre prudência no trato exegético é que autor tão relevante quanto o citado pensava exatamente o contrário: “esta declaração presume que ele não sabe onde o homem está” (GUNKEL, 1997, p. 19).

responde, dizendo que ouviu a voz do deus, temeu, posto estar nu, e escondeu-se (3,10). É a deixa: uma vez que Adão acaba de confessar que percebeu que estava nu, a divindade lhe pergunta quem mostrou a ele que estava nu, e, imediatamente, se ele comeu da árvore que expressamente dissera que não comesse (3,11). Com uma única resposta, Adão responde às perguntas: a mulher lhe deu de comer da árvore, e ele comeu, de modo que, porque comera, agora se dá conta de que está nu, e, por isso, se escondeu (3,12). O deus pergunta à mulher porque ela fez o que fez, ao que Eva responde ter sido enganada pela serpente, e, então, por isso, ter comido (3,13). A partir desse ponto, inicia-se a série de anúncios de castigos que a divindade impõe aos acusados. Primeiro, a serpente (3,14-15). Depois, a mulher¹⁰ (3,16). Finalmente, o homem (3,17-19). Depois de ouvida a sentença e a pena, diz-se que o homem dá nome à mulher (3,20), em seguida ao que, fez a divindade, “para o homem e para a mulher dele, túnicas de pele (JOSIAH, 2004, p. 20-21), e os fez vestir” (3,21: וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתָנֹת עוֹר וַיַּלְבִּשֵׁם: 3,21). Tomada a providência divina de — a despeito de Adão e Eva terem se antecipado, costurando para si tangas de folha de figueira — fazer túnicas de pele para o casal condenado e sentenciado, preocupado agora com a possibilidade de, tendo se tornado como “um de nós”, isto é, “conhecedor do bom e mau” (3,22a), prover-se o homem da árvore da vida, com o que poderia viver, nesse estado, para sempre (3,22b), o deus expulsa o casal do jardim, para que ele lavrasse a terra desde onde fora formado (3,23), interditando o acesso à árvore da vida com medidas divinas (3,24).

A despeito de se tomar como correto afirmar que o *leitmotiv* de Gn 2,4b-3,24 seja a “tree of the knowledge of good and evil” (WESTERMANN, 1994, p. 242), para o que interessa à investigação específica que aqui se tenta levar a termo, parece justificado considerar um indício textual o fato de o narrador fazer constar um procedimento que se repete duas vezes no mito, a primeira vez, tendo por sujeitos o casal, e, a segunda e definitiva vez, tendo por sujeito a divindade. A referência é à confecção da roupa com que se procura cobrir a nudez dos

¹⁰ O recorte temático do artigo impede o desdobramento de questões relevantes da narrativa, para as quais se remete o leitor por meio de outras publicações: RIBEIRO, 2013, p. 312-324 e RIBEIRO, 2016, p. 105-122.

“transgressores”. Em 3,7, o narrador dá conta de que Adão e Eva costuraram tangas de folha de figueira para cobrirem a sua nudez. Quando se chega ao final da narrativa, antes de expulsá-los do jardim, desconsiderando a tanga de folha de figueira que já os cobria, a divindade faz túnicas de pele e manda que eles se vistam com elas (3,21¹¹). Gunkel se perguntava “por que folhas de figueira?” (GUNKEL, 1997, p. 18), e concluía que talvez se estivesse diante de uma questão relacionada ao formato das folhas (GUNKEL, 1997, p. 18). Por outro lado, mais à frente, quando considerara que o fato de a divindade ter feito túnicas de peles para o casal poderia apontar para o sofrimento em que a transgressão implicava (GUNKEL, 1997, p. 23), não se faz a mesma pergunta: “por que túnicas de pele?”, muito menos “por que túnicas de pele, se já haviam sido feitas tangas de folhas de figueira?”. Gunkel reserva-se a comentar a possibilidade de Gn 3,21 consistir em uma variante traditiva. Por sua vez, Cassuto, não via contradição alguma entre as tangas de folha de figueira e as túnicas de pele (CASSUTO, 1998, p. 171), e explica a necessidade de túnicas de pele pelo fato de que “aprons of leaves (...) do not last a long time” (CASSUTO, 1998, p. 171; cf. JOSIAH, 2004, p. 20-21). Por sua vez, Westermann defende a opinião de que não haja contradição, mas apenas tensão, entre Gn 3,7 e 3,21, e que, no caso do v. 21, não se está diante de uma variante traditiva (WESTERMANN, 1997, p. 268). Todavia, Westermann avança o comentário, negando expressamente que a referência às túnicas *de peles* deva ser interpretada como referência ao sacrifício¹². Contra sua opinião, Westermann informa que “na lenda fenícia de Usōos”, o motivo da elaboração de túnicas de pele aponta diretamente para o sacrifício, mas, para ratificar sua opinião, igualmente informa que na Epopeia de Gilgamesh, não (WESTERMANN, 1997, p. 270). Pode-se concluir, portanto, que o modo como o motivo da elaboração de túnicas de peles nas tradições do entorno cultural de Judá não soluciona a questão da referência ou não ao sacrifício desse mesmo motivo em Gn 3,7.21. A decisão precisa ser tomada com base nos indícios textuais, e, com base neles, nenhum dos três autores consultados e citados — Gunkel, Westermann e Cassuto —

¹¹ Para a recepção do motivo das túnicas de pele de Adão e Eva na traição judaica, cristã e islâmica, cf. RICKS, 2000, p. 203-235.

¹² Para a questão da tipologia dos sacrifícios sacerdotais na Bíblia Hebraica, cf. GILDERS, 2004.

concordariam com a posição que o presente exercício arrisca, sendo que Westermann expressamente a rejeita.

Em todo caso, arrisca-se dizer que o narrador está chamando a atenção do ouvinte do mito para um fato: a divindade não considera que folha de figueira seja material apropriado para cobrir a nudez, e a consideração de Cassuto quanto a isso dever-se a pouca durabilidade das folhas de figueira não chega a (me) convencer. Conquanto obviamente controlado pelo narrador, ao juízo da divindade o material apropriado para cobrir a nudez dos primeiros pecadores só pode ser um: pele¹³. Isso (me) parece dizer uma única coisa: só a morte do animal pode cobrir a nudez evidenciada pela transgressão¹⁴. Com isso concordam todos os três autores sistematicamente citados, para fazer as túnicas de pele, não está dito, mas está pressuposto, a divindade sacrifica um ou mais animais (cf. BRUEGGEMANN, 1994, p. 364), provavelmente dois, um para a túnica de Adão, outro para a túnica de Eva. Sem o sacrifício dos animais, a nudez de Adão e Eva não pode ser coberta. Folha de figueira não cobre a nudez. Pode cobrir as genitais, mas a nudez, isto é, aquela condição revelada pela transgressão (GUNKEL, 1997, p. 15-15; CASSUTO, 1998, p. 138-177; WESTERMANN, 1997, p. 236-275), e que coloca Adão e Eva diante da sentença previamente determinada aos eventuais transgressores, não. Nesse caso, apenas o sacrifício, a morte, o sangue.

¹³ Cassuto reconhece a possibilidade, mas a relativiza, fazendo referência à concomitância dos motivos da aquisição do conhecimento e da roupa aparecerem no mito de Gilgamesh, sem que, lá, essa associação esteja presente (CASSUTO, 1998, p. 170; cf. WESTERMANN, 1997, p. 270). Quero lembrar, todavia, que o motivo do arco-íris aparece no mito sumério do dilúvio, lá representando o diadema de Ishtar, e que a apropriação deste motivo na Bíblia Hebraica altera completamente o seu significado, de sorte que não se deve tomar o sentido com que um motivo é desenvolvido em um mito como se fosse necessariamente o sentido com que será atualizado nos mitos que dele se apropriarem.

¹⁴ Naturalmente que essa declaração só faz sentido se considerarmos que a narrativa está sendo escrita no momento em que o sacrifício substitutivo está sendo implementado, ou, já tendo sido implementado, ainda enfrenta disputas com o rito agrário. Nesse sentido, permitam-me sugerir estarmos diante de narrativas mítico-literárias (cf. Ribeiro, 2005, p. 36-59). A estratégia retórico-hermenêutica do presente artigo representa o tipo de exercício de interpretação que se pode observar, por exemplo, na tese de Doutorado em Filosofia de Janice Ann Curcio, que testou ler Gênesis 22 no contexto das reformas de Esdras e Neemias (cf. CURCIO, 2010).

A postergação da pena de porte do casal infrator

Retomemos a questão com que se abriu a recapitulação do mito: a divindade havia advertido a Adão que, se comesse da árvore, morreria. Mais do que isso: se comesse da árvore, Adão *certamente* morreria. E a surpresa que apontamos era o fato de que, ao contrário do que dissera a divindade, a despeito de ter comido da árvore, Adão *não morreu*. Foi expulso do jardim, é verdade. Mas morrer, certamente não morreu...

Bem, não morreu *ele*. Adão não morreu. Nem Eva. Mas morte houve. Derramamento de sangue teve, que não se vá imaginar que a divindade tenha feito as túnicas sem matar os animais. E essa (me) parece a questão fundamental do mito: exatamente como a divindade havia dito, a sentença inapelável para a transgressão de comer da árvore do conhecimento do bom e mau é a morte do transgressor. Veremos que estamos diante da mesma estrutura teológico-discursiva da narrativa sacerdotal do dilúvio: o homem é mau desde que nasce e, por isso, deve morrer. E, da mesma forma como lá, depois que, fazendo as vezes de sacerdote (DAVILA, 1995, p. 213-214), Noé sacrifica um de cada animal puro da arca, a despeito de manter a sua opinião quanto ao caráter irreversível do homem, aplacada pelo sacrifício, a divindade suspende, no homem, mas não no animal sacrificado, sua ira e julgamento, também no mito de Adão e Eva se consubstancia o mesmo programa teológico: “the theme of sacrifice is continued in Genesis 3:21. God covered Adam and Eve with animal skins. Obviously, animals had been killed to provide this covering” (FEINBERG, 1981, p. 59). Em outras palavras: “if God *simply* wanted to cover Adam and Eve there was plenty of materials that could have been used other than animal skins. This was a symbolic sacrifice” (TOMPKINS, 2013, p. 17¹⁵). Adão e Eva estão sob a sentença divina, são réus da transgressão e sentenciados estão à morte, mas é possível substituir a morte que lhes é devida pela morte ritual de um animal, “animal whose blood, as it were, proactively covered the sin of fallen Adam and Eve” (ALLISON, 2016, p. 54).

¹⁵ No contexto, Tompkins está interessado na recepção teológica desse símbolo na soteriologia cristã, cujas implicações o presente artigo se sente livre para desconsiderar, o que, todavia, não impede que o reconhecimento do nível simbólico das túnicas de pele, apropriadamente considerado pelo autor seja reconhecido.

Não se trata das *túnicas*. Não se trata das *tangas*. Trata-se do programa sacerdotal de ritualização expiatória, imposto a todo judeu e judia, que, filhos de Eva, netos de Adão, vivem sob a mesma maldição e estão sob a mesma sentença: para eles, trabalhos forçados na terra e suor no rosto, e dores de parto, desejo pelo homem e submissão a seu domínio, para elas, enquanto que, para ambos, naturalmente, a morte. E, da mesma forma como seus pais, tais filhos de Adão e netos de Eva devem submeter-se ao mesmo rito cruento, à mesma rotina de expiação, aos mesmos sacrifícios, no templo, obviamente, no altar, naturalmente, pelas mesmas razões: sua nudez não pode ser coberta senão por sangue¹⁶.

A retórica parece(-me) clara, mas é preciso captar outro elemento que está presente no mesmo movimento retórico. O mito não está dizendo apenas que o sacrifício de animais cobre a transgressão. O mito está dizendo isso, claro, mas ele diz, ao mesmo tempo, que folha de figueira não tem o poder de fazer o mesmo. Em chave teológica, a negação da funcionalidade legislativo-judiciária da folha de figueira aponta para a negação da eficiência ritual do culto agrário. Nesse sentido, as túnicas de pele representam o culto cruento, templário, jerosolimitano, ao passo que as tangas de folha de figueira representam o culto agrário, campesino, das vilas e cidades de muito além de Jerusalém. E, considerando-se o fato de o mito dirigir-se a camponeses, o que é revelado pelo tipo de castigo que Adão recebe, a negação teológica da eficiência do culto agrário deve ser considerada fundamental, porque é função do mito, de uma única vez, convencer o camponês de que seu culto agrário não tem qualquer valor salvífico, assim como a única opção soteriológica a que o camponês tem acesso é o culto sacerdotal em Sião¹⁷.

Ora, se, de um lado, conforme sugerido, podemos perceber contato entre o mito de Adão e Eva e a narrativa sacerdotal do dilúvio quanto à apresentação do programa de sacrifício expiatório, de outro, parece justificado entrever relação entre o mesmo mito e, agora, a história de Caim e Abel, onde, da mesma forma

¹⁶ Nos termos propostos, significa dizer que a leitura pública desse mito pretendia legitimar, teológico-psicologicamente, a necessidade de todo judeu e judia realizar o rito cruento em Jerusalém. “Vendo-se” na figura de Adão e Eva, e compreendendo a insuficiência teológica da folha de figueira, a comunidade campesina devia concluir, ao menos essa é a estratégia dos operadores da leitura, que o rito cruento em Jerusalém é a única alternativa para a superação de seu estado de transgressão.

¹⁷ Cf. a nota anterior.

como na narrativa analisada, o conflito entre rito agrário e rito cruento parece controlar o discurso. No conjunto, o mito de Adão e Eva, a história de Caim e Abel e a narrativa sacerdotal do dilúvio funcionam como colunas estruturais em Gênesis 1-11, constituindo momentos em que se concentra a retórica sacerdotal: hipostasiados em Adão e Eva, e em Caim, o judeu e a judia devem reconhecer-se transgressores natos, irrecuperáveis, de sorte que se encontram sob a condenação e a sentença divina. Seu culto campesino, agrário, é inútil. De um lado, não tem qualquer valor soteriológico (Adão e Eva), e, de outro, sequer atrai os olhares divinos (Caim e Abel). Nesse estado de coisas, resta-lhes uma única saída: abandonar seu culto agrário e submeter-se ao culto cruento de Jerusalém que, de um lado, agrada sumamente ao deus (Caim e Abel) e, de outro, é eficiente para cobrir a nudez (mito de Adão e Eva), porque aplaca a ira divina (narrativa sacerdotal do dilúvio).

É possível evidenciar não apenas a estrutura, mas os detalhes dessa estrutura, se analisadas as passagens mencionadas, isto é, além do mito de Adão e Eva, já tratado, também a história de Caim e Abel e a narrativa sacerdotal do dilúvio? Parece possível afirmar que sim, e é o que se fará a seguir.

A história de Caim e Abel

Embora Gondra esteja correto em afirmar que “el texto no explica realmente el porqué del rechazo y de la aceptación” (GONDAR, 2010, p. 36), deve-se convir que o único indício que Gn 4,1-16 apresenta para a distinção é o tipo de oferta que Caim e Abel apresentam, de sorte que se justifica a declaração de von Rad quanto ao fato de que a aceitação da oferta de Abel e a recusa da oferta de Caim se dá pelo fato de que Caim oferta produtos agrários, ao passo que Abel oferece sacrifício cruento (VON RAD, 1982, p. 125-126)¹⁸. Quando esta perspectiva é recusada em nome de outras potenciais explicações, estas precisam ser *pressupostas*, como, por exemplo, recusando-se a admitir que a razão da recusa da oferenda de Caim tenha se devido a “the quality of the offerings (fruits of the

¹⁸ Não se trata da única explicação que se pode localizar na história da pesquisa, o que se pode constatar, por exemplo, em GONDRA, 2010.

ground vs. the best of a flock”, Pfoh pressupõe ter-se tratado apenas da falta da humildade de primogênito de Eva (PFOH, 2009, p. 40)¹⁹. O próprio texto, então, deve ser chamado a revelar seus indícios.

Os paralelos entre as narrativas de Caim e Abel e Adão e Eva

A história de Caim e de Abel possui íntimos paralelos com o mito de Adão e Eva (GERMAN, 2014, p. 119-125)²⁰. Para revelá-los, observemos, inicialmente, a narrativa²¹. Expulsa do paraíso, Eva dá à luz a dois filhos, Caim (4,1) e Abel (4,2a). Abel tornou-se pastor de gado miúdo, e Caim tornou-se um lavrador, um “trabalhador da terra” (4,2b: עֹבֵד אֲדָמָה). Na forma de oferta ritual, de um lado, Caim oferece do fruto da terra (פְּרִי הָאֲדָמָה) à divindade (4,3), e, de outro, Abel oferece à mesma divindade sacrifício cruento, “das primícias de seu rebanho e da sua gordura” (4,4a: מִבְּכֹרֹת צֹאֲנוֹ וּמִחֵלְבֵהוּן). À luz das ofertas rituais, a divindade “prestou atenção” (ALONSO-SCHÖKEL, 1997, p. 686) em Abel e em sua oferta cruenta (4,4b), mas em Caim e em sua oferta agrária, não (4,5a). Por causa disso²², Caim é tomado de ira, e descaiu-lhe o semblante (4,5b). Diante da reação de Caim, o deus interroga-o quanto às razões de seu estado (4,6), discursando, além disso, sobre as consequências de boas e más ações (4,7). Sem que Caim apresente qualquer resposta à divindade, a cena se altera, e Caim chama Abel para ir ao campo, onde o mata (4,8). Mais tarde, a divindade quer saber de Caim onde estaria

¹⁹ Pfoh confessa estar interpretando a passagem à luz do conceito da “Yahweh’s divine patronage, as expressed throughout the Old Testament’s narrative as a whole” (PFOH, 2009, p. 38), e, talvez, *por isso*, precise encontrar o conceito de humildade *versus* falta de humildade na passagem.

²⁰ German vê “the primeval narratives of Genesis 2–4 as a literary whole” (p. 168). Para uma declaração menos incisiva, cf. WESTERMANN, 1997, p. 286, para quem há, entre Gênesis 4,2-6 e Gênesis 3 tanto paralelismos quanto diferenças.

²¹ Para uma aproximação exegética e à história da pesquisa da “story of Cain and Abel”, cf. CASSUTO, 1998, p. 178-228 e WESTERMANN, 1997, p. 279-320. Para uma aproximação no campo da narratologia, cf. VAN WOLDE, 1991, p. 25-41. Para a história da pesquisa, cf. LEWIS, 1994, p. 481-496 e KIM, 2001, p. 65-84.

²² Registre-se que não (me) satisfaz a tentativa de Cassuto de desconsiderar o fato de que é, sim, a desatenção dos olhares da divindade à sua oferta, e a atenção dos olhares do deus à oferta de Adão que faz com que aquele se revolte contra este. E quero crer que a própria narrativa deixe isso eminentemente claro (cf. CASSUTO, 1998, p. 296).

Abel, e, mentindo, este diz que não sabe, e que não é o mantenedor de seu irmão (4,9). Mas o deus sabe, e diz a Caim que o sangue de Abel denuncia seu assassino (4,10). Como veredito e sentença pelo fratricídio, a divindade declara Caim amaldiçoado (4,11), que, mesmo quando lavrada, a terra não mais lhe daria sua força (4,12a), e que Caim se tornaria andarilho e errante (אָדָם וָעָרָב) na terra (4,12b). Ouvindo o que a divindade acaba de dizer, Caim reage, declarando que seu castigo²³ é insuportável (4,13), e que, errante na terra, qualquer um o mataria (4,14). A divindade então declara que quem o matar será castigado ainda mais do que Caim estava sendo, e, como medida preventiva, lhe põe um sinal, de modo que ninguém que o encontrasse o matasse (4,15). Caim se vai, passa a habitar na terra de Nod (4,16), onde, se isto não se trata de acréscimo, encontra uma esposa, tem um filho, Enoque, e edifica uma cidade (4,17) (CASSUTO, 1998, p. 178-228 e WESTERMANN, 1997, p. 279-320).

Como se disse, os paralelos entre a história de Caim e Abel e o mito de Adão e Eva são muitos e diretos. Levando em conta os momentos em que se revelam na narrativa, pode-se falar das seguintes evidências de paralelos. Primeiro, a distinção entre mundo agrário e mundo pastoril, no mito de Adão e Eva, representada pelo conflito entre as tangas de folha de figueira e as túnicas de pele, e, na história de Caim e Abel, pela declaração específica de que um oferece sacrifício agrário, ao passo que o outro oferece sacrifício cruento. Segundo, pela divindade, a recusa teológico-ritual do rito agrário e a atenção exclusiva ao rito sacrificial cruento, num caso, como se viu, revelado pela recusa das tangas de folha de figueira e sua substituição pelas túnicas de pele, e, no outro, pela atenção dada ao sacrifício das primícias do rebanho, em detrimento da oferta de frutos da terra. Não há apenas a distinção entre os dois ritos, agrário e cruento. Há a distinção e a declaração de que a divindade não aceita e não atenta para ofertas de rito agrário. Terceiro, a maldição do solo (הָאֲדָמָה), que constitui castigo contra Adão e se repete como castigo contra Caim. Quarto²⁴, o enigmático verso 4,7, em que não apenas o

²³ "The punishment (...) seems too heavy for him" (CASSUTO, 1998, p. 308).

²⁴ Se não constituir glosa.

raríssimo termo de 3,16 e Ct 7,11 (“desejo”: *הַרְשָׁוָה*)²⁵ se repete, mas, além disso, também a sintaxe daquele verso.

A rejeição do culto agrário na narrativa de Caim e Abel

Para o objetivo imediato do presente artigo, interessa concentrarmo-nos no paralelo entre, no mito de Adão e Eva, a negação teológica da funcionalidade soteriológica do rito agrário, e, na história de Caim e Abel, por parte da divindade, a explícita recusa da oferta não cruenta do primogênito de Eva. Em ambas as narrativas, o paralelo é duplo. Nelas, distingue-se a oferta agrária da oferta cruenta. E, em ambas, a distinção resulta na afirmação da oferta cruenta e na negação da oferta agrária. No mito de Adão e Eva, tanto a mútua distinção quanto a funcionalidade salvífica das ofertas se faz de modo plástico-metafórico. A distinção é encenada. De um lado, as tangas de folha de figueira, costuradas pelos transgressores. De outro, as túnicas de pele, feitas pela própria divindade. Como se viu, as primeiras representam o culto agrário, ao passo que as segundas, o culto cruento jerosolimitano. Que o culto agrário, campesino, é rejeitado, e que o culto cruento, sacerdotal, é declarado funcional, revela-o o fato de que, a despeito de o casal transgressor ter costurado tangas para cobrir a sua nudez revelada pela transgressão, rejeitando-as, a divindade faz túnicas de pele e faz com que Adão e Eva vistam-nas. Ainda que estejamos diante de uma metáfora encenada, o sentido é bastante claro: rejeita-se o rito camponês, declara-se sua insuficiência teológica, ao mesmo tempo em que se impõe o rito sacerdotal, promulgando sua funcionalidade soteriológica.

Já a história de Caim e Abel prescinde da encenação metafórica e trabalha diretamente com a descrição explícita da recusa do rito agrário, a oferta de frutos da terra, feita por Caim, e a aceitação da oferta de gordura das primícias do rebanho, feita por Abel. Aqui não se vai chegar a tanto, mas, nos seus termos,

²⁵ “Ânsia, paixão, vontade” (ALONSO-SCHÖKEL, 1997, p. 710). Mas, porque o termo ocorre apenas aqui, um texto discutível, e em 3,16 e Ct 7,11, prefira-se Fohrer: “longing” (desejo) (FOHRER, 1973, p. 305; cf. Ribeiro, 2016, p. 105-122). O aparato crítico da BHS sugere corrupção textual em 4,7, bem como a probabilidade de constituir-se glosa com base em 3,16, de sorte que, não havendo aqui espaço para a discussão, apenas se menciona o paralelo.

McNutt expressou a ideia que aqui se defender por meio das seguintes palavras: “Cain’s sacrifice of Abel represents, ironically, a direct solution to the inferiority of his initial nonblood offering” (MCNUTT, 1999, p. 52). Outra declaração que aqui se poderia, em parte, acompanhar, é a seguinte: “na aprovação do sacrifício cruento do pastor Abel, está implícita a reacção do sacerdócio levítico contra os sacrifícios populares cananeus, nascidos num ambiente agrícola” (PACHECO, 2015, p. 63-64)²⁶. Não é razoável que se pretenda considerar que estejamos diante de simples coincidência temática. Justifica-se considerar que o paralelo seja programático, que se esteja estruturando acintosamente a composição, isto é, o conjunto das narrativas que vão sendo entretecidas e articuladas a partir de um eixo estruturante, e que, se assim for, o eixo estruturante passa pela distinção entre culto agrário e culto cruento. Se esta perspectiva for adequada para avaliar as evidências, uma vez que as duas concentrações temáticas do alegado eixo estruturante encontram-se no início da composição, ou seja, Gênesis 2,4b-3,24 e Gênesis 4,1-16, deve-se esperar encontrar os mesmos ginzburguanos indícios na seção final de Gênesis 1-11. E pode-se apostar nisso...

A narrativa sacerdotal do dilúvio

Funcionando como eixo estruturante de Gênesis 1-11, paralelos ao mito de Adão e Eva e à história de Caim e Abel se encontram em uma das duas narrativas de dilúvio, que, por sua vez, encontram-se presentemente costuradas em uma composição redacional. Preservadas em sua integralidade, quando separadas uma da outra, a narrativa na qual a divindade nomeada é Yahweh (RIBEIRO, 2004, p. 99-136; RIBEIRO, 2017) revela igualmente íntima relação terminológica e temática com as duas narrativas já analisadas.

²⁶ Explicam-se os termos de Pacheco pelo fato de considerar a composição de Gn 4,1-16 em 950 a.C. (cf. p. 57), e, por isso, perceber o conflito sacerdotal que aparece na narrativa como se dirigindo contra os cananeus. O presente exercício não o acompanha nesse sentido, mas apenas na sua adequada percepção do conflito sacerdotal presente em Gn 4,1-16, discernível no fato de tratar-se do binômio “oferta agrária” *versus* “sacrifício cruento”.

Consideremos apenas a narrativa sacerdotal do dilúvio, deixando de lado os versos que, originalmente, compunham a outra narrativa do dilúvio²⁷. A narrativa começa com a declaração teológica da divindade: o homem da terra (הָאָדָם בְּאֶרֶץ) é mau (6,5), pelo que o deus se declara arrependido de tê-los feito (6,6a). O deus é tomado de ira (6,6b) e, arrependido e em estado de fúria, declara que “lavarei o homem que criei de sobre a face do solo” (6,7: אֲמַחֵה אֶת-הָאָדָם אֲשֶׁר-בְּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה). Os homens que criou, exceto Noé, excepcionaliza o narrador, uma vez que Noé teria encontrado graça aos olhos do deus (6,8). A graça de que Noé é beneficiário único desdobra-se em instruções: Noé deve construir uma arca (6,14-16) e providenciar comida para si (6,22). Pressuposto que Noé tenha construído a arca e providenciado estoque de alimento, declarando-o, por isso, justo, a divindade instrui que entre na arca, juntamente com sua casa (7,1). Noé recebe novas instruções: deve tomar sete casais de animais puros e um casal de animal impuro (7,2), o mesmo valendo para aves (7,3), porque dentro de sete dias as chuvas cairiam, para lavar o levantado do solo (7,5a). Noé faz exatamente o que a divindade ordenara (7,5b), e entra na arca (7,7). Transcorridos os sete dias, as chuvas caem (7,10), durando quarenta dias e noites (7,12), tendo Yahweh fechado a porta da arca (7,16-17). Tudo que respirava, morreu (7,22), de modo que, como dito pelo deus, lavou-se o homem da face do solo (7,23). As chuvas cessam (8,2) e começam a escoar (8,3). Findos quarenta dias, Noé realiza procedimentos de teste com corvos e pombas, que resultam na informação de que as águas haviam baixado definitivamente (8,7-12). Noé, então, retira a cobertura da arca (8,13), constrói um altar (8,20a) e realiza um imenso sacrifício, imolando um exemplar de cada animal e de cada ave puros (8,20b). A fumaça da queima dos sacrifícios sobe até a divindade enfurecida, que é imediatamente aplacada (8,21). Sob o efeito aplacante do sacrifício, a divindade declara que, conquanto o homem continue mau, não amaldiçoará o solo de novo (8,22), mas que, durante todos os dias da terra, “semeadura e colheita, frio e calor, verão e inverno, dia e noite não descansarão” (8,23).

Considerando-se isoladamente a narrativa do dilúvio sacerdotal, é possível afirmar que o eixo teológico em torno do qual o mito gravita é a declaração de

²⁷ Para a história da pesquisa, cf. WESTERMANN, 1997, p. 384-480.

que, *conquanto* seja mau desde pequeno, e, por isso, arrependida de tê-lo feito, a divindade deve “lavá-lo” de sobre as faces do solo, isto é, matá-lo, *se e quando* um sacrifício cruento lhe é oferecido, os efeitos aplacantes do rito de sangue sobre a divindade arrependida e enfurecida de criar esse homem mau logram extraordinário sucesso, no sentido de poupar sua vida e suspender a sentença que lhe fora prescrita. É importante assinalar que o juízo divino é declarado *antes e depois* do sacrifício: o homem é mau (6,5, antes, e 8,21, depois) (STEINMETZ, 1994, p. 195). O sacrifício realizado por Noé é funcional num único e específico sentido: ele não suspende o juízo divino. O homem é mau antes e continua mau depois e a despeito do rito cruento. O que muda, todavia, é o castigo. O rito cruento suspende o castigo, seja sobre o homem mau, a morte, seja sobre o solo, a maldição.

Ora, o paralelo com o mito de Adão e Eva é iniludível. Ainda que, exatamente como na história de Caim e Abel, as descrições do sacrifício na narrativa sacerdotal do dilúvio sejam literais, ao passo que, no mito de Adão e Eva, o sacrifício se deixe flagrar por intermédio da encenação metafórica da cobertura da nudez dos transgressores por meio das túnicas de pele feitas pela divindade, parece pertinente afirmar que é inegável que se trate, nos dois casos, de introduzir-se a doutrina da expiação substitutiva da culpa. Da mesma forma como a transgressão de Adão e Eva pode ser ritualmente coberta pelo sacrifício cruento, pelo rito de sangue, na narrativa sacerdotal do dilúvio, as implicações jurídico-teológicas decorrentes do estado de permanente maldade do homem da terra são contornadas pelo sacrifício que Noé realiza. Em ambos os casos, não se declara a suspensão do veredicto, mas apenas a *sursis* da pena capital. Adão e Eva, que deveriam morrer, não morrem, porque animais são ritualmente sacrificados em seu lugar. O homem mau dos dias pós-diluvianos não mais morrerá, porque lhe basta aplacar a ira da divindade, para o que dispõe do mesmo procedimento com que a divindade cobriu a nudez do casal transgressor, substituindo por animais aqueles que, por força da sua transgressão, deveriam morrer, e expiando nestes a morte que aqueles deveriam experimentar. Tornando-a um pouco mais específica do que ela realmente é, talvez se pudesse concluir o parágrafo com a declaração final do artigo de Kraeling: “the flood-story as such has all the earmarks of a cult-legend that was used in connection with a seasonal festival”

(KRAELING, 1929, p. 143). O sacrifício cruento no altar de Jerusalém parece um excelente candidato.

O significado da relação estrutural entre o mito de Adão e Eva, a história de Caim e Abel e a narrativa sacerdotal do dilúvio

Quando, à luz das preocupações que aqui nos afetam, analisam-se as três narrativas que analisamos, chama a nossa atenção o fato de que o mito de Adão e Eva concentra dois temas que reaparecem, um, na história de Caim e Abel, e, outro, na narrativa sacerdotal do dilúvio. Por força desse fenômeno, a história de Caim e Abel compartilha com o mito de Adão e Eva uma das duas concentrações temáticas fundamentais deste mito, enquanto a narrativa sacerdotal do dilúvio compartilha com ele a outra concentração. As duas concentrações temáticas fundamentais do mito de Adão e Eva são, de um lado, alegoricamente encenada na costura das tangas de folha de figueira, a distinção entre o rito agrário e o rito cruento, alegoricamente encenado este por meio da confecção, pela divindade, das túnicas de pele, e, de outro lado, mais uma vez alegoricamente encenada, desta vez pela decisão da divindade de desconsiderar as tangas de folha de figueira e fazer com que o casal transgressor vista as túnicas de pele, a declaração da eficiência soteriológica exclusiva do rito cruento. Assim, distinção entre rito agrário e rito cruento, de um lado, e, de outro, a declaração da eficiência soteriológica exclusiva do rito de sangue caracterizam o mito de Adão e Eva. Com a história de Caim e Abel, na forma de eco e paralelo, o mito de Adão e Eva compartilha o caráter marcadamente distintivo entre rito agrário, recusado pela divindade nos dois casos, seja, de um lado, a substituição das tangas de folha de figueira costuradas por Adão e Eva pelas túnicas de pele feitas pelo próprio deus, seja, de outro lado, pela absoluta desatenção que a divindade dá à oferta agrária de Caim, enquanto fixa seus olhos atentos à oferta cruenta de Abel. Por outro lado, com a narrativa sacerdotal do dilúvio, o mito de Adão e Eva compartilha a declaração teológica fundamental que funciona como arco emoldurante do conjunto Gênesis 1-11, isto é, a declaração de que apenas o rito de sangue, o rito de expiação substitutiva da pena, é capaz de suspender as implicações capitais da transgressão

que caracteriza aqueles que se encontram representados hipostaticamente nas personagens Adão e Eva e “povo da terra”.

A declaração de funcionalidade soteriológica exclusiva do rito cruento é anafórica: internamente ao texto, ela depende retoricamente da menção ao rito agrário, em detrimento do qual o rito de sangue é chancelado. O rito cruento é aceito pela divindade, enquanto o rito agrário, não. O sacrifício de animais é o rito apropriado, ao passo que a oferta de frutos da terra, não. Deve apontar para esse fenômeno retórico o fato de, nos dois casos, mencionar-se, primeiro, o rito agrário e, somente depois, o cruento. Primeiro, Adão e Eva costuram tangas de folha de figueira, e recusando o expediente soteriológico pretendido pelos próprios transgressores, somente depois a divindade faz as túnicas de pele e impõe ao casal condenado vesti-las. Essa sequência retórica rito agrário > rito cruento repete-se na história de Caim e Abel. Caim oferta frutos da terra, e tem a oferta recusada, ao passo que Abel oferta as primícias e a gordura de seu rebanho, e sua oferta é aceita. As tangas de Adão e Eva estão para a oferta de frutos da terra de Caim, assim como as túnicas de pele feitas pela divindade estão para a oferta de primícias e gordura do rebanho de Abel. O rito cruento é chancelado em aberta oposição, em explícita polêmica com o rito agrário. Não se trata da promulgação consensual do rito de sangue. Pelo contrário, as duas narrativas deixam transparecer que a introdução do rito cruento se dá à força de polêmica direta com os ritos agrários.

A questão é: o que isso significa? Por que, em ambas as narrativas, a introdução do rito cruento se faz em aberta polêmica, em franca negação dos ritos agrários? Para responder à pergunta, penso que não se pode prescindir de referenciais exofóricos. Como hipótese de trabalho, devo propor que o mito de Adão e Eva e a história de Caim *precisam* confrontar rito cruento e rito agrário, porque é no horizonte de produção das narrativas que o conflito entre rito cruento e rito agrário está instalado. A uma população eminentemente campesina, o grupo sacerdotal impõe a novidade do culto cruento expiatório substitutivo²⁸.

²⁸ Não é possível aprofundar os argumentos, mas sinto-me no dever de registrar que, em termos retóricos, recorro ao fenômeno de controle social por meio do mito, a partir de *A República* e das *Leis*, de Platão, nos termos da interpretação de Marcel Detienne. Segundo Detienne, nos termos

Constituído por contingente majoritariamente vinculado ao trabalho no campo, os ritos religiosos da comunidade de destino das composições marcam-se pelos símbolos, mitos e ritos próprios da agricultura. Adão e Eva são camponeses, cuja função é, ou cuidar do jardim, antes da transgressão, ou lavrar a terra, depois dela. Não é por outra razão que costuram tangas de folha de figueira. Por sua vez, Caim é declaradamente servo, trabalhador, lavrador da terra, e, naturalmente, há de querer ofertar à divindade aquilo que marca seu orgulho e sua honra. Por meio dessa avaliação, julgo proceder a conclusão de que Adão e Eva, de um lado, e Caim, de outro, hipostasiam comunidades agrárias, implicadas em práticas religiosas agrárias.

Nas duas narrativas, a instalação do rito cruento não se dá de forma pacífica. Num caso, o rito cruento substitui o rito agrário: tangas de *folha* de figueira não servem para cobrir a nudez dos transgressores, que somente por meio do rito cruento se pode contornar. No outro caso, a divindade fixa os seus olhos na oferta de tipo cruento, e despreza a oferta de tipo agrário. Não se trata de uma prateleira de possibilidades, de modo que os destinatários das composições pudessem escolher entre um tipo de rito e outro. As narrativas polemizam os dois tipos de rito, excluem a possibilidade do rito agrário e insistem, categoricamente, que o único rito válido é o cruento. Ora, isso *tem* de significar que, no horizonte de produção das histórias analisadas, a introdução do rito cruento tenha se dado em meio a aberta polêmica e clara interdição do rito agrário, o que, por sua vez, deve nos fazer imaginar que a população campesina tenha recusado o sistema de rito cruento, quando da tentativa sacerdotal de introduzi-lo na cultura campesina.

Sempre lidando complexamente com os elementos endofóricos e exofóricos presentes e suscitados pelas composições, e sempre na tentativa de perceber os

do modelo defendido por Platão, sozinha, a legislação não logra o efeito de introjetar-se na consciência popular, de sorte que é imperiosa a elaboração de mitoplasmas que legitimem a legislação, assim como um conjunto de estratégias no campo da hinódia, a fim de que a inculcação do “murmúrio” das leis penetre profundamente no imaginário da “cidade bela”, conforme se pode verificar no capítulo “A cidade defendida por seus mitólogos”, em Detienne, 1998, p. 151-184. Penso que o registro de faz necessário, porque significaria dizer que não é necessário recorrer-se a teorias modernas, uma vez que as estratégias que se vem de descrever, flagradas conforme se declara nas narrativas analisadas, encontram-se manualizadas em período histórico muito próximo ao seu horizonte de redação.

eventuais ginzburguanos indícios que nos podem escapar, é preciso discernir o argumento teológico que justifica a declaração categórica e polêmica de que o rito agrário não é digno de atrair os olhares da divindade (história de Caim e Abel) nem possui valor soteriológico (mito de Adão e Eva). Nesse caso, é preciso focar atenção na correlação que, agora, o mito de Adão e Eva tem com a narrativa sacerdotal do dilúvio. Entre Adão e Eva e Caim, de um lado, e entre Abel e a divindade de outro, entre as tangas de folha de figueira e as túnicas de pele, de um lado, e, de outro, a oferta de frutos da terra e de primícias e gordura do rebanho, a distinção entre rito agrário e rito cruento. A justificativa desse rito já se encontra no mito de Adão e Eva, mas o paralelo dessa justificativa não se encontra na narrativa de Caim e Abel, mas na narrativa sacerdotal do dilúvio. No caso de Adão e Eva, a função do rito cruento é a *sursis* da pena capital decretada, a morte, por meio do expediente ritual de substituir a morte dos transgressores pela morte do animal sacrificado ritualmente, o que é alegoricamente encenado pela confecção das túnicas de pele que cobrem os transgressores. Na narrativa sacerdotal do dilúvio, mais uma vez a sentença capital pode ser suspensa, por meio, de novo, da substituição do condenado transgressor, nesse caso, o homem mau, pelo sacrifício de animais puros. O que no mito de Adão e Eva está implícito alegoricamente, plasticamente, cenicamente, na narrativa sacerdotal do dilúvio está apresentado de modo narrativo-descritivo, constituindo esse conjunto uma peremptória declaração de funcionalidade soteriológica exclusiva do rito cruento. Rito esse, não se perca de vista, devido ao estado de transgressão em que se encontram tanto Adão e Eva, quanto os homens da terra pré-diluvianos. Sem a declaração de que Adão e Eva transgrediram um interdito e de que os homens da terra são maus desde sua juventude, não se revela, no rito cruento, nenhuma distinção substancial em relação ao rito agrário. Se, todavia, se parte da declaração teológica de que se está sob a sentença de morte pronunciada pelo juiz, que, nesse caso, aceita que a pena seja substitutivamente cumprida por um animal sacrificado em um rito cruento, então, nesse caso, a única possibilidade para quem, livre ou forçosamente, se submete ao jogo retórico político-religioso em questão é aceitar a imposição do rito cruento, já que rejeitá-lo é, ao mesmo tempo, rejeitar o próprio jogo (HUIZINGA, 2014), o que parece estar fora de questão, ao menos no mundo interno à narrativa. Isso deve significar, portanto, que, para introduzir o rito cruento, o corpo

sacerdotal tenha elaborado o mitoplasma (DETIENNE, 1998) da condição jurídico-teológica da população campesina: transgressores, pecadores, maus, condenados e sentenciados pelo deus-juíz, para sobre todos e cada um deles a pena de morte. Se quiserem escapar da pena capital, devem recorrer ao único expediente possível: o rito cruento (GILDERS, 2004). Isso deve significar a introdução do rito cruento sacerdotal em Jerusalém.

Se a leitura que foi feita possui alguma validade, isto é, corresponde aos fatos históricos que respondem pelo contexto e pela estratégia de elaboração das narrativas (GINZBURG, 2002) e, em última análise, para a composição de Gênesis 1-11, deve-se considerar que, distribuídas em três momentos do tecido composto, as duas concentrações teológicas fundamentais funcionam como eixo estruturante da composição. Ainda que se possa considerar que Gênesis 1-11 funcione como uma tábua das nações, distinguindo entre os povos em geral e o povo de Yahweh, não se pode deixar de considerar que essa “história dos povos” gravita em torno daquele eixo: a inalienável, mas ritualmente contornável condição de transgressores e maus que caracteriza o povo de Yahweh, que, por força disso, se encontra sob a sentença de morte, da qual graças à instrumentalidade eficiente do rito sacerdotal cruento expiatório substitutivo, pode escapar, caso se submeta à teologia, à liturgia e à autoridade sacerdotais. Porque parece ser uma conclusão natural do procedimento hermenêutico até aqui adotado que, se os personagens envolvidos com o rito agrário e submetidos retoricamente ao rito cruento representam os camponeses judaítas, então, nos mesmos textos, os personagens e referências ao rito cruento apontem para, no horizonte de produção dessas narrativas, o grupo social responsável pelos ritos cruentos, pela elaboração dos mitoplasmas teológicos que os legitimam e que submetem a população campesina a seu controle político-religioso. E que grupo social seria esse, se não o sacerdócio jerosolimitano pós-exílico?

Conclusão

Quando, à luz das preocupações que aqui nos afetam, analisam-se as três narrativas que ficamos de analisar, chama a nossa atenção o fato de que o mito de

Adão e Eva concentra dois temas que reaparecem, um, na história de Caim e Abel, e, outro, na narrativa sacerdotal do dilúvio. Por força desse fenômeno, a história de Caim e Abel compartilha com o mito de Adão e Eva uma das duas concentrações temáticas fundamentais deste mito, enquanto a narrativa sacerdotal do dilúvio compartilha com ele a outra concentração. As duas concentrações temáticas fundamentais do mito de Adão e Eva são, de um lado, alegoricamente encenada na costura das tangas de folha de figueira, a distinção entre o rito agrário e o rito cruento, alegoricamente encenado este por meio da confecção, pela divindade, das túnicas de pele, e, de outro lado, mais uma vez alegoricamente encenada, desta vez pela decisão da divindade de desconsiderar as tangas de folha de figueira e fazer com que o casal transgressor vista as túnicas de pele, a declaração da eficiência soteriológica exclusiva do rito cruento. Assim, distinção entre rito agrário e rito cruento, de um lado, e, de outro, a declaração da eficiência soteriológica exclusiva do rito de sangue caracterizam o mito de Adão e Eva. Com a história de Caim e Abel, na forma de eco e paralelo, o mito de Adão e Eva compartilha o caráter marcadamente distintivo entre rito agrário, recusado pela divindade nos dois casos, seja, de um lado, a substituição das tangas de folha de figueira costuradas por Adão e Eva pelas túnicas de pele feitas pelo próprio deus, seja, de outro lado, pela absoluta desatenção que a divindade dá à oferta agrária de Caim, enquanto fixa seus olhos atentos à oferta cruenta de Abel. Por outro lado, com a narrativa sacerdotal do dilúvio, o mito de Adão e Eva compartilha a declaração teológica fundamental que funciona como arco emoldurante do conjunto Gênesis 1-11, isto é, a declaração de que apenas o rito de sangue, o rito de expiação substitutiva da pena, é capaz de suspender as implicações capitais da transgressão que caracteriza aqueles que se encontram representados hipostaticamente nas personagens Adão e Eva e “povo da terra”. O conjunto de correlações entre as três composições estruturantes pode ser visualizado esquematicamente na Figura 1.

Defendeu-se o argumento de que o mito de Adão e Eva, a história de Caim e Abel e a narrativa sacerdotal do dilúvio funcionem como eixo teológico e narrativo estruturante de Gênesis 1-11. Defendeu-se o argumento de que duas concentrações teológicas marcam essas três composições. Ao mesmo tempo presentes no mito de Adão e Eva e na história de Caim e Abel, a distinção axiológica entre rito cruento, aprovado, e rito agrário, reprovado, e, aparecendo, dessa vez, no mito de Adão e Eva e

na narrativa sacerdotal do dilúvio, a declaração teológica da funcionalidade soteriológica exclusiva do rito cruento. Defendeu-se que, nelas, as personagens e referências ao rito agrário representem, no horizonte de produção das narrativas analisadas, a comunidade campesina, ao passo que, da mesma forma, nas narrativas, as personagens e referências ao culto cruento representem, histórico-socialmente, a comunidade sacerdotal jerosolimitana pós-exílica. Defendeu-se que o que está hipostaticamente plasmado nos mitoplasmas analisados é o conflito histórico entre o campesinato de Judá e a *golah* sacerdotal, mais precisamente quando o contingente sacerdotal da *golah* assume o poder em Judá e, por questões que precisam ainda ser aprofundadas, tomou a decisão de introduzir, isto é, inaugurar, o rito cruento no Templo de Jerusalém. Defendeu-se, portanto, que esse conjunto de narrativas mítico-literárias serve-se de personagens da tradição do mundo das origens para, na forma de mitoplasmas teológico-jurídicos, na forma mítica de juízos e divinos, decretar o estado teológico de transgressão da população campesina, e, o que é fundamentalmente mais histórico-socialmente relevante, a solução sacerdotal para a condição de homens e mulheres: dirigir-se a Jerusalém e realizar o rito cruento, porque somente o rito cruento agrada ao deus, e somente o rito cruento é capaz de cobrir o pecado. Ao fim e ao cabo, não se trata de histórias sobre Adão, Eva, Caim, Abel e Noé. Trata-se da instrumentalização das personagens em mitoplasmas político-religiosos, por meio dos quais se estabelece o regime político-teológico da Judá pós-exílica. Forçoso então concluir que a composição de Gênesis 1-11 responde a operações político-teológicas precisamente desse grupo político-religioso²⁹.

²⁹ É forçoso imaginar uma “protorreção” de Gn 1-11, marcada fundamentalmente pelas narrativas de interesse imediato da recém-empossada classe sacerdotal ao poder, cujo núcleo estrutural fosse constituído basicamente das narrativas analisadas. Todavia, o esforço de demonstração da plausibilidade da hipótese imporia significativo incremento nas dimensões do já alargado artigo.

Figura 1 - Quadro esquemático das correlações compartilhadas entre o mito de Adão e Eva, a história de Caim e a narrativa sacerdotal do dilúvio



Fonte: elaborada pelo autor.

Referências

- ALLISON, C. S. The Significance of Blood Sacrifice in the Old Testament. *An International Multidisciplinary Journal*, v. 10, n. 40, 2016. p. 40-60.
- ALONSO-SCHÖKEL, L. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BRUEGGEMANN, W. *The New Interpreter's Bible*. V. 1. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- CASSUTO, U. *A commentary of the Book of Genesis*. Part I. From Adam to Noah. Genesis I – VI 8. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1998.
- CURCIO, J. A. *Genesis 22 and the socio-religious reforms of Ezra and Nehemia*. Tese (Doutorado em Filosofia) — Brunel University, London, 2010.
- DAVILA, J. R. The Flood Hero as King and Priest. *Journal of Near Eastern Studies*, v. 54, n. 3, 1995. p. 199-2014.
- DETIENNE, M. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

FEINBERG, J. S. Salvation in the Old Testament. In: FEINBERG, J. S. e FEINBERG, P. D. (org). *Tradition and Testament. Essays in Honor of Charles Lee Feinberg*. Chicago: Moody Press, 1981. p. 39-77.

FOHRER, G. (ed). *Hebrew and Aramaic dictionary of the Old Testament*. Berlin/New York: De Gruyter, 1973.

GERMAN, I. *The Textual Unity of Genesis 2–4 against the Backdrop of the History of Exegesis*. Tese (Doutorado em Teologia) — University of St. Michael, Canada, 2014.

GILDERS, W. K. *Blood ritual in the Hebrew Bible: meaning and power*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

GINZBURG, C. *Relações de força. História, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GINZBURG, C. “Sinais — raízes de um paradigma indiciário”. Em: Ginzburg, C. *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e histórica*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007. p. 143-179.

GONDAR, D. P. *Estudio exegético de Gn 4,1-16*. Tese (Doutorado em Teologia) — Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra, Pamplona, 2010.

GUNKEL, H. *Genesis*. Macon: Mercer University, 1997.

HUIZINGA, J. *Homo ludens. O jogo como elemento da cultura* São Paulo: Perspectiva, 2014.

JOSIAH, U. G. Genesis 3 and evolution of costume among Asarama people of Rivers State (Niger-Delta), Nigeria. *Arts and Design Studies*, v. 17, 2004, p. 19-24.

KIM, A. Y. Cain and Abel in the Light of Envy: a Study in the History of the Interpretation of Envy in Genesis 4.1-16. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, v. 12, n. 1, p. 65-84, 2001.

KRAELING, E. G. The Interpretation of the Name Noah in Gen. 5:29. *Journal of Biblical Literature*, v. 48, n. 3/4, p. 138-143, 1929.

LEWIS, J. P. The offering of Abel (Gen 4: 4): a history of interpretation. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 37, n. 4, p. 481-496, 1994.

McNUTT, P. M. In the shadow of Cain. *Semeia*, v. 87, p. 45-64, 1999.

PACHECO, J. F. do C. e. O Conflito Caim-Abel: Uma Leitura Exegético-Bíblica. *Forma Breve*, n. 12, 2015, p. 57-70.

PEELS, H. G. L. In het teken van Kaïn. Een theologische exegese van Genesis. *Verbum et Ecclesia*, v. 29, n. 1, p. 172-193, 2008.

PFOH, E. Genesis 4 Revisited. Some Remarks on Divine Patronage. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, v. 23, n. 1, p. 38-45, 2009.

RIBEIRO, O. L. “Dilúvio(s) – as narrativas sacerdotal e pós-sacerdotal da Bíblia Hebraica, em contexto histórico-social”. *Revista de Cultura Teológica*, n. 47, p. 99-136, 2004.

RIBEIRO, O. L. “Narrativas de funcionalidade mítico-literária”. *Revista Brasileira de Teologia*, n. 3, p. 36-59, 2005.

RIBEIRO, O. L. “Cântico dos Cânticos (7,10[11]) contra Gênesis 3,16: um caso de intertextualidade programática subversiva”. *Estudos Teológicos*, v. 53, n. 2, p. 312-324, 2013.

RIBEIRO, O. L. “‘Ah, se foras meu irmão’. A mulher como compensação pelo jugo masculino em ‘Cântico dos Cânticos’”. In: RODRIGUES, A.; MONZELI, G. A.; FERREIRA, S. R. da S. *A política no corpo. Gênero e sexualidades em disputa*. Vitória: EDUFES, 2016. p. 105-122.

RIBEIRO, O. L. Interpretação histórico-social das duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica. *Horizonte*, v. 15, n. 48, p. 1446-1479, 2017.

RICKS, S. D. The Garment of Adam in Jewish, Muslim, and Christian Tradition. In: HARY, B. H.; HAYES, H. L. e ASTEN, F. (org). *Judaism and Islam: Boundaries, Communications, and Interaction: Essays in honor of William M. Brinner*. Leiden; Boston; Köhl: Brill, 2000. p. 203-235.

STEINMETZ, D. Vineyard, farm and garden: the drunkenness of Noah in the context of Primeval History. *Journal of Biblical Literature*, v. 113, n. 2, 1994, p. 193-207.

TOMPKINS, A. Dynamics of Shame in Genesis 3 and 4: Missiological Implications for Today. *Journal of Adventist Mission Studies*, v. 9, n. 1, p. 14-19, 2013.

VAN DER MERWE, C. H. J.; NAUDÉ, J. A.; KROEZE, J. A. *A biblical Hebrew reference grammar*. 2. ed. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

VAN WOLDE, E. The story of Cain and Abel: a narrative study. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 52, 1991, p. 25-41.

VON RAD, G. *El Libro del Génesis*. 2 ed. Salamanca: Sígueme, 1982.

WESTERMANN, C. *Genesis 1-11. A Continental Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

RECEBIDO: 11/01/2018

APROVADO: 29/07/2020

RECEIVED: 01/11/2018

APPROVED: 07/29/2020