UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Letras Orientais
Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos

EDSON MAGALHÃES NUNES JÚNIOR

**A terra em Gênesis 1-9:
uma leitura microscópica crítica da narrativa**

São Paulo
2017

EDSON MAGALHÃES NUNES JÚNIOR

A terra em Gênesis 1-9: uma leitura microscópica crítica da narrativa

Versão Original

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Departamento de Letras Orientais) da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Letras.

Área de Concentração: Estudos Judaicos

Orientadora: Profa. Dra. Suzana Chwartz.

São Paulo
2017

Nome: NUNES JÚNIOR, Edson Magalhães

Título: A terra em Gênesis 1-9: uma leitura microscópica crítica da narrativa

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
(Departamento de Letras Orientais) da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof.^a Dr.^a Suzana Chwartz – USP (Universidade de São Paulo)

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação
Serviço de Documentação de Letras Orientais
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo

Nunes Júnior, Edson Magalhães

A terra em Gênesis 1-9: uma leitura microscópica crítica da narrativa / Nunes Júnior, Edson Magalhães ; orientadora, Suzana Chwartz. – 2017. 140 f.

Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Versão Original

1. Bíblia Hebraica. 2. Pentateuco 3. Gênesis 4. Narrativa.

ao princípio.

AGRADECIMENTOS

À Deus, por tudo.

À meus pais, Edson e Rose, pela educação que me deram, pelos esforços sem medida para que amasse os estudos e os livros, pelo investimento constante em minha formação, pela segurança de poder viver do que sempre sonhei, pelo sonho de buscar ser o melhor que pudesse ser.

À minha esposa, Vanessa, pelo amor incondicional, pela presença constante, pela paciência, por ser a mulher virtuosa de Provérbios 31, por ser a primeira leitora, por servir por vontade, pela dose diária de confiança e ânimo que eu não tinha, por ser a melhor parte de mim.

À meus filhos, Daniel e Yossef, por entenderem e não entenderem que o papai precisava estudar e escrever, por alegrarem todos os dias, pelo amor genuíno e puro, pelo descaso com a tese, pela esperança.

À meus irmãos, Eder e Elson, pelo apoio sincero, por nunca perguntarem sobre a tese.

Aos meus sogros e cunhado, Ricardo, Cilene e Ricardo Jr, pelo apoio e presença.

À Terceira Margem do Rio (Felipe, Leonardo, Lucas e Tiago), por serem os ouvidos que escutaram as lamúrias e reclamações, pela paciência, por dividirem os mesmos sonhos, por serem o alívio e o escape, pela amizade fiel e plenamente presente.

À meu amigo, Dr. Wagner Kuhn, pelas cobranças, pelo incentivo, pela confiança extrema.

Ao UNASP, nas pessoas do Dr. Martin Kuhn, Dr. Afonso Cardoso e Pr. Paulo Martini, pelo apoio, pelo incentivo, pela liberdade de poder ensinar e trabalhar nessa instituição.

À Faculdade Adventista de Teologia, nas pessoas do Dr. Emilson dos Reis e Dr. Reinaldo Siqueira, por concederem algum tempo livre para o desenvolvimento da pesquisa.

À Associação Paulistana da IASD, na pessoa do Pr. Sidionil Biazzi, pelo encorajamento inicial.

À minha editora pessoal, Nilza Coelho, por virar noites editando, formatando e corrigindo, por sempre estar a disposição.

À meus alunos, de 2011 até 2017, por me desafiarem em sala de aula.

Ao Dr. Reinaldo Siqueira, por ter me ensinado a dar os primeiros passos no universo acadêmico, por tudo que aprendi sobre Bíblia Hebraica nas aulas e na estrada.

Ao Dr. Laurence Turner, por ser uma inspiração na seriedade e simplicidade com que trata a narrativa bíblica, por tomar tempo para conversar, ouvir e aconselhar um aspirante, mesmo a distância e via Skype.

Aos membros da banca, por aceitarem a incumbência de avaliar, tomarem tempo para ler e serem misericordiosos.

À minha orientadora, Dra. Suzana, por novamente acreditar quando não havia evidências para tanto, pelo carinho e confiança, por ter mostrado o caminho.

*“Afagar a terra;
Conhecer os desejos da terra;
Cio da terra, a propícia estação
e fecundar o chão.”*

Milton Nascimento e Chico Buarque

RESUMO

Nunes Jr., Edson Magalhães. A terra em Gênesis 1-9: uma leitura microscópica crítica da narrativa. 2017. 140 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Departamento de Letras Orientais) da Universidade de São Paulo, 2017.

A relação do homem com a terra é vital em toda cultura e também o é na Bíblia Hebraica. O eixo temático Deus-terra-homem é descortinado em Gênesis 1-9 e as bases para as dinâmicas desse vínculo são estabelecidas. O presente trabalho é uma proposta de leitura microscópica da narrativa, contemplando a terra como um personagem.

Palavras-chave: Bíblia Hebraica, Pentateuco, Gênesis, Narrativa.

ABSTRACT

The relationship between man and earth, is vital in every culture and in the Hebrew Bible. The main theme God-earth-man is presented in Genesis 1-9 and the foundation for its dynamics are established. The present dissertation is a proposal to read the biblical texts from a narrative criticism view, taking the earth as character.

Keywords: Hebrew Bible, Pentateuch, Genesis, Narrative.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 A TERRA ANTES DO HOMEM (GN 1)	16
1.1 TŌHŪ E BŌHŪ	17
1.2 YABBĀŠĀ	29
1.3 A TERRA FÉRTIL	34
1.4 O DOMÍNIO SOBRE A TERRA	39
1.5 EREŞ	46
1.6 CONCLUSÃO PARCIAL	47
2 A TERRA E O HOMEM	48
2.1 GÊNESIS 2:4 E SEU PAPEL	48
2.2 A TERRA QUE AINDA NÃO É	53
2.2.1 O que ainda não há: planta (<i>śîyah</i>) e erva (<i>‘ēseb</i>)	54
2.2.2 Porque ainda não há: chuva – <i>māṭar</i>	57
2.2.3 Porque ainda não há: o homem para lavrar a terra	60
2.3 A TERRA QUE É: O ‘ĒD QUE MOLHA A TERRA	62
2.4 A TERRA QUE É: O HOMEM	69
2.4.1 O homem e a terra	73
2.4.2 O ‘ādām	74
2.5 O JARDIM DO ÉDEN	75
2.5.1 O homem no jardim do Éden	79
2.6 ‘ĀDĀM, OS ANIMAIS E A TERRA	81
2.7 AS TERRAS	82
2.8 CONCLUSÃO PARCIAL	83
3 A TERRA VERSUS O HOMEM	86
3.1 A REVERSÃO DO RELACIONAMENTO	87
3.2 MALDIÇÃO: A TERRA VERSUS O HOMEM	92
3.3 CONEXÕES ENTRE GÊNESIS 3 E 4	97
3.4 GÊNESIS 4	98
3.4.1 Caim e a terra	98
3.4.2 Caim versus a terra	100
3.5 CONCLUSÃO PARCIAL	106

4	A TERRA REINICIADA	108
4.1	O ANÚNCIO DO DESCANSO	109
4.2	SITUAÇÃO PRÉ-DILÚVIO	110
4.3	CORRUPÇÃO E VIOLÊNCIA	111
4.4	ÁGUAS E MORTE	113
4.5	SEM MAIS MALDIÇÃO	117
4.6	BÊNÇÃOS NOVAMENTE	120
4.7	O REINÍCIO	123
4.8	CONCLUSÃO PARCIAL	124
	CONCLUSÃO	125
	REFERÊNCIAS	127

INTRODUÇÃO

A terra ocupa papel vital na experiência humana. Em diversos textos e tradições antigas que lidam com algum tipo de relato criativo cosmogônico, a terra assume um papel preponderante, conectada não somente a lugar, mas a própria origem do homem: “Que os seres humanos são nascidos da terra é uma crença universalmente disseminada” (ELIADE, 1987, p. 140). A terra é o ponto de partida da existência e o ponto final dela, já que em diversas línguas o homem é chamado de “terroso” e em diversas culturas, após sua morte, ele retorna a terra e nela é enterrado (Cf. ELIADE, 1987, p. 140-141; ELIADE, 1996, p. 239-240):

A conexão entre *homo* e *humus* não deve ser simplesmente entendida como significando que o homem é a terra porque ele é mortal, mas também pelo fato que o homem pode viver devido a ele ser nascido da – e retornar – a *Terra Mater*¹ (Eliade, 1996, p. 253).

O papel central da terra também é delineado no início da Bíblia Hebraica. Da terra o homem nasce e, de certa forma, recebe o nome (Gn 2:7). Além disso, a terra é dada ao homem para ser subjugada, cuidada e trabalhada (Gn 1:28; 2:15). A terra também é a fonte do alimento que lhe irá manter a vida (Gn 1:9-12, 29-30; 2:16). Entretanto, a terra se torna amaldiçoada (Gn 3:17) e, por fim, o homem retorna a terra após morrer (Gn 3:19).

A maldição lançada à terra no início da Bíblia Hebraica, decorre da ação humana: “maldita é a terra por tua causa” (Gn 3:17; 4:6, 10-11). A maldição manifesta-se no que ela, a terra, vai produzir – cardos e abrolhos. “A ligação entre a humanidade com o solo do qual ela foi construída, foi suplantada pela alienação que se expressa em uma silenciosa, teimosa luta entre homem e relva”² (CLINES, 1997, p. 81).

Em outros contextos que envolvem maldições, como Deuteronômio 28 e Levítico 26, a desobediência do homem aos mandamentos divinos é acompanhada de consequências diretas no vínculo do homem com a terra: “O relacionamento entre terra

¹ “The connection between *homo* and *humus* must not be understood simply to mean that man is Earth because he is mortal but also that the fact that man can live is due to his being born of – and returning to – the *Terra Mater*.”

² “[...] the bond of humanity (*’ādām*) with the soil (*’ādāmāh*) from which he was built has been supplanted by an alienation that express itself in a silent, dogged struggle between man and sod”.

e seus habitantes é contingente a boas relações entre humanos e Deus” (MCKEOWN, 2003, p.488). Parece haver uma “interação entre homem/fidelidade/transgressão – solo/fertilidade/impureza” (CHWARTS, 2014, p. 136), interação baseada em uma relação íntima entre o homem e a terra, configurada justamente em Gênesis (Cf. CHWARTS, 2014, p. 136).

A compreensão desse vínculo entre Deus, a terra e o homem, um eixo temático central que percorre toda a Bíblia Hebraica (Cf. BURGE, 2008, p. 570-575; BRUEGGEMANN, 2003, p. 3-13; etc) é repleto de dinâmicas e nuances, uma delas é justamente o papel da terra como um personagem nessa relação. Embora alguns estudiosos já compreendam a terra como uma personagem na narrativa³, ainda não há uma sistematização: “muitos estudiosos apontam que o solo é um personagem em Gênesis 1-11, mas esse insight é raramente levado adiante” (JØRSTAD, 2016, p. 713).

A delimitação inicial da pesquisa é Gênesis 1-11, reconhecidamente uma unidade literária dentro do livro de Gênesis (Cf. ALTER, 2004, p. 12; FOX, 1995, p. 5; ROMER, 2016, p. 109; entre outros). As dinâmicas do relacionamento Deus-terra-homem se desenvolvem decisivamente no início de Gênesis e irão percorrer todo o restante da Bíblia Hebraica (Cf. p. SAILHAMER, 1992, p. 81). Dentro da delimitação inicial, é possível notar que Gênesis 10:1-11:9, dentro da estrutura das gerações (*tôlédôt*), denota uma mudança de dinâmica, já que na narrativa de Gênesis 11:1-9 (parte final das “gerações” de Noé, em Gn 10:1) a trama se desenvolve a partir da recusa do homem de “encher a terra”.

A metodologia aplicada nessa pesquisa será a de uma crítica da narrativa, dentro da linha da Nova Crítica. Um dos pressupostos da Nova Crítica é o de que a forma literária e o significado literário são indivisíveis e, portanto, para entender um texto, devo prestar atenção a sua forma. Como dizia Franz Rosenzweig: “[...] o conteúdo subsiste através de sua própria e inseparável forma[...]”⁴ (BUBER e ROSENZWEIG, 1984, p. 28).

Um outro pressuposto dentro dessa linha de pesquisa é o entendimento de que a narrativa bíblica é um todo, artisticamente unificado e, portanto, deve ser lida como uma unidade literária. Basicamente, parte-se do conceito de que a obra literária é “um organismo autônomo, internamente unificada com um significado intrínseco indissociável das características formais do trabalho”⁵ (MOORE, 2016, p. 29).

³ De que tenho conhecimento, apenas Swenson (2006); Fretheim (2005) e Jørstad (2016).

⁴ “[...] *the content subsists throughout in its own inseparable form [...]*”.

⁵ “[...] *an autonomous, internally unified organism with an intrinsic meaning indissociable from the*

Em sua aplicação dessa metodologia, Meis Weiss (1984) apresenta o que ele denomina de “Método da Interpretação Total”, principalmente para analisar poemas. Entretanto, sua abordagem pode ser aplicada a narrativa também, como tentaremos fazer nessa pesquisa. A proposta de Weiss é a de analisar um texto a partir de suas palavras e frases, imagens, sentenças e sequências e por fim, em sua estrutura literária. Junto com essa linha, essa pesquisa também terá em mente os aspectos naturais de uma análise narrativa, ou seja, enredo, personagens, cenários, repetições, etc, conforme apresentado por autores como Robert Alter (2011), Adele Berlin (1994), Meir Sternberg (1987) e Bar-Efrat (1989).

Far-se-á, portanto, um comentário crítico das várias narrativas de Gênesis 1-9, buscando iluminar o nexos da relação entre Deus, o homem e a terra, a partir da ótica da terra. Será uma leitura microscópica do texto.

1. A TERRA ANTES DO HOMEM (GN 1)

A terra é previamente descrita na introdução do chamado primeiro relato criativo (Gn 1:2), com o uso de dois termos: *tōhû*¹ e *bōhû*. Os termos aparecem em conjunto por apenas três vezes na Bíblia Hebraica (Gn 1:2; Jr 4:23; Is 34:11), mas o primeiro termo, *tōhû*, aparece sozinho outras dezessete vezes (Cf. EVEN-SHOSHAN, 1989, p. 151, 1219).

A tradução de *bōhû* seria algo como vacuidade, desolação ou sem forma. *Tōhû* por sua vez, teria tradução semelhante (vacuidade e desolação), mas com conotação também de deserto, terra imprópria para cultivo, sem uso, caótica, vã (Cf. HALOT,² 2001, p. 1689-1690; CLINES, 2011, p. 592-593). As duas palavras, usadas juntas no primeiro contexto descritivo da terra (*'ereṣ*), apresentam uma realidade interessante: antes do processo criativo, a terra era desértica, vazia e desolada. Basicamente, não há vida/existência num estado pré-criativo, anterior à ação divina. A terra nada produz e é, aparentemente, estéril, uma “esterilidade primordial” (CHWARTS, 2004, p. 20). Verificar-se-á esta premissa no início do capítulo.

Quando do terceiro dia da criação (Gn 1:9-13), a terra é apresentada como sendo uma porção seca (*yabbāšā*), que será chamada de terra. Esse substantivo feminino, *yabbāšā*, derivado da raiz *ybs*, que significa secar, tornar seco, ocorre cerca de catorze vezes e carrega o sentido de terra seca (HALOT, 2001, p. 384-385; EVEN-SHOSHAN, 1989, p. 421). No mesmo dia, essa mesma porção seca recebe o comando de fazer brotar vida, vegetação, que servirá como alimentação para o homem e os animais (Gn 1:29-30).

Após a criação do homem à imagem e semelhança de Deus, a divindade lhe direciona imperativos: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra”,³ dominar sobre os animais e, principalmente, subjugar a terra (Gn 1:28).

Todos esses elementos com relação a terra em Gênesis 1 serão analisados a seguir.

¹ Todas as transliterações do hebraico seguirão o padrão proposto pela *Society of Biblical Literature*, conforme o seu livro *The SBL Handbook of Style*, 1999, p. 25-29.

² Sigla de: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Koehler e Baumgartner, 2001).

³ ARA.

1.1 TÔHÛ E BÕHÛ

Gênesis 1:2 é iniciado por uma cláusula disjuntiva que não progride com a narrativa de Gênesis 1. Na verdade, cada uma das três sentenças introduzidas pela conjunção *wāw* faz uma declaração sobre o estado da terra anterior ao primeiro ato criativo de Deus (Cf. BANDSTRA, 2008, p. 45; L'HOURL, 2016, p. 75-76).⁴ Assim, a primeira declaração sobre a terra é de sua condição pré-criativa.

“Tentativas de achar uma etimologia para *bōhû* entre outras línguas do Oriente Próximo se provaram, até agora, mal sucedidas” (GÖRG, 2006, p. 571).⁵ Há diversas teorias, inclusive a ligação com uma deusa canaanita (*Baʿav*) ou com a deusa mesopotâmica *Ba-u* (Cf. CASSUTO, 1959, p. 22).⁶ Entretanto a etimologia de *bōhû* parece estar ligada ao árabe *bahiya*, que significa “ser vazio” (Cf. TSUMURA, 2005, p. 15; DAY, 2013, p. 8; KLEIN, 1987, p. 65).

Já a palavra *tōhû* não parece estar ligada a nenhuma base hebraica, apesar de ser considerado um substantivo primário (Cf. GÖRG, 2006, p. 566). Ainda assim, dentre as suas várias possibilidades etimológicas,⁷ David Tsumura (2005, p. 10-13) aponta para o termo ugarítico *thw* (“deserto”), de onde seria derivado. Essa visão ainda é encarada com certo ceticismo, mas parece existir uma tendência de considerá-la a principal possibilidade (Cf. GÖRG, 2006, p. 567; HAMILTON, 1990, p. 108; KLEIN, 1987, p. 692). *Bōhû* e *tōhû* aparentam ser um par de palavras⁸ que ocorrem ora em linhas paralelas, ora justapostas. Além disso, como coloca Barry Bandstra (2008, p. 46):

A vocalização da conjunção como *ı*, com *qāmeš* ao invés de com *šēwā*, é típica de frases idiomáticas e tem o efeito de criar uma noção de dois componentes, o que chamamos de hendíadis.⁹

⁴ L'hour considera a expressão *tōhû wabōhû* como uma descrição antitética do que é a criação.

⁵ “Attempts to find an etymology for *bōhû* among other Near Eastern languages have so far proved unsuccessful.”

⁶ Childs (1962, p. 33) argumenta que não há qualquer evidência que qualquer uma das duas palavras tenha, em algum momento, possuído um caráter pessoal na Bíblia Hebraica.

⁷ Para um breve histórico da discussão etimológica do termo, Cf. Görg (2006, p. 565-568).

⁸ Sobre a ideia de par de palavras, Cf. W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: a guide to its techniques*, p. 128-144. Cf. Melamed (1961, p. 140-142); Berlin (1985, p. 65-72); Nunes Jr. (2016, p. 90-95); entre outros.

⁹ “The vocalization of the conjunction as *ı* with a *qamets* instead of with a *sheva* is typical of idiomatic phrases and has the effect of creating one notion out of two components, called *hendiadys*.”

Afora de Gênesis 1:2, a mesma construção aparece, como visto, mais duas vezes, uma delas em Isaías 34:11 a outra em Jeremias 4:23. E embora Umberto Cassuto afirme que a análise dessas outras ocorrências não lança luz sobre o significado das duas palavras (Cf. CASSUTO, 1959, p. 22; NIDITCH, 1985, p. 18), é necessário fazer uma incursão em suas aparições para poder melhor compreender o seu uso na Bíblia Hebraica.

Em Isaías 34:11, lemos:

וְיִרְשׁוּהָ קֶצֶד וְקִפּוֹד וְיִנְשׂוּף וְעֶרֶב יִשְׁכְּנוּ-בָהּ
וְנָטָה עָלֶיהָ קוֹ-תֶהוֹ וְאַבְנֵי-בָהוּ:

Mas o pelicano e o ouriço a possuirão; o bufo
e o corvo habitarão nela. Estender-se-á sobre
ela o cordel de *destruição* e o prumo de *ruína*.¹⁰

O contexto em que o verso aparece é de juízo de Deus sobre Edom. Nesse juízo que a divindade trará, os rios e a terra se tornarão como piche, e o pó da terra será sulfuroso (v. 9). A terra ficará em chamas dia e noite e a fumaça subirá de geração em geração (v. 10). Aves de rapina farão morada na terra e sobre ela haverá uma linha de *tōhû*, uma extensão de *bōhû*. O contexto dos versos imediatamente anteriores sugere que, nesse caso, a melhor tradução para as palavras seria algo como: desértico, vazio, não produtivo.¹¹ Essa ocorrência de *tōhû* e *bōhû*, no entanto, ocorre numa construção sintática diferente (com modificadores em ambos) de Gênesis 1:2 (Cf. RUITEN, 2005, p. 28).

Em Jeremias 4:23, lemos:

רָאִיתִי אֶת-הָאָרֶץ וְהִנֵּה-תֶהוֹ וְבָהוּ
וְאֶל-הַשָּׁמַיִם וְאֵין אוֹר:

Olhei para a terra, e ei-la sem *forma* e *vazia*;
para os céus, e não tinham luz.

O verso acima, como o anterior de Isaías, aparece num contexto de juízo. O profeta anuncia juízo contra Jerusalém e Judá e no verso 20 do mesmo capítulo, Jeremias fala de uma terra devastada, destruída, sem nada de valor. A raiz usada para descrever

¹⁰ A versão utilizada no corpo do texto será a ARA. Possíveis comentários e notas sobre tradução estarão em notas de rodapé. Em itálico estão as palavras usadas para traduzir *tōhû* e *bōhû*. Daqui em diante destacarei no texto bíblico, em itálico, as palavras em análise.

¹¹ Walton defende essa ideia de não produtividade. Para ele, o relato criativo de Gn 1 é a descrição da passagem de um estado não produtivo, portanto disfuncional, para outro produtivo e, portanto, funcional (Cf. WALTON, 2009, p. 48-50).

essa terra devastada é *šdd*. Essa raiz pode ser traduzida como devastar, pilhar, lidar violentamente com uma pessoa, ou coisa ou no sentido abstrato (Cf. HALOT, 2001, p. 1418-1420). Além disso, em suas mais de cinquenta aparições verbais, o contexto mais frequente é o de guerra. Em Isaías, ele aparece onze vezes e sempre em um contexto de guerra ou ataques inimigos. Em Jeremias, em suas vinte seis aparições, o tema de ataque bélico também predomina, inclusive, o verbo aparece concentrado em três capítulos: Jeremias 4, num ataque contra Jerusalém; Jeremias 48, contra Moabe; Jeremias 51, contra Babilônia (Cf. FREEDMAN; WELCH, 2004, p. 413-414). O principal agente de destruição é, geralmente, um exército estrangeiro, mas 33 das 40 ocorrências de *šdd*, nos escritos proféticos, apresentam YHWH como última fonte de destruição (Cf. Ibid., p. 417-418).

A mensagem do profeta continua falando da terra nos seguintes termos (Jr 4:26-28):

רֹאִיתִי וְהִנֵּה הַכְּרָמִל הַמְדִּבֵּר וְכָל-עֲרֵיוֹ נִתְּצוּ מִפְּנֵי יְהוָה מִפְּנֵי חֲרוֹן אַפָּי: כִּי-כֹה אָמַר יְהוָה שְׂמָמָה תִּהְיֶה כָל-הָאָרֶץ וְכֹל הָאֲשֶׁה: עַל-זֹאת תֵּאָבֵל הָאָרֶץ וְקִדְרֻה הַשָּׁמַיִם מִמַּעַל עַל כִּי-דִבַּרְתִּי זִמְתִּי וְלֹא נִחַמְתִּי וְלֹא-אָשׁוּב מִמִּנָּה:

Olhei ainda, e eis que a terra fértil era um *deserto*, e todas as suas cidades estavam derribadas diante do Senhor, diante do furor da sua ira. Pois assim diz o Senhor: Toda a terra será *assolada*; porém não a consumirei de todo. Por isso, a terra pranteará, e os céus acima se enegrecerão; porque falei, resolvi e não me arrependo, nem me retrato.

No verso 26, ele descreve a visão da terra/jardim frutífera, deserta e as cidades em ruínas. Ainda é possível perceber que a mensagem envolve a ideia de um estado de desolação da terra (v. 27). O verbo usado para falar dessa desolação, a raiz *šmm*, pode ser entendido como algo tornado desértico, não habitado, sem vida (Cf. HALOT, 2001, p. 1563-1566). Sobre a relação entre os versos, Tsumura (2005, p. 31) conclui: “Aqui, a frase *tōhû wabōhû* corresponde ao verbo ‘secar’ e sugere aridez e improdutividade da terra”.¹² Parece existir, portanto, um contexto comum entre Jeremias 4:23 e Gênesis 1:2 que permite entender a construção *tōhû wabōhû* como uma referência a um estado desértico da terra pré-criação (Cf. TSUMURA, 2005, p. 32), como se o profeta estivesse

¹² “Here, the phrase *tōhu wabōhu* corresponds to the verbal phrase ‘to dry up’ and suggests the ‘aridness or unproductiveness’ of the earth.”

descrevendo, em sua visão, a criação sendo desfeita (Cf. BLENKINSOPP, 2011, p. 35). Esse estado da terra descrito pelo par de palavras analisado pode então ser caracterizado por uma ausência de vida pelos contextos de Isaías e Jeremias acima.

Além disso, do uso da expressão *tōhû wabōhû* ligando Jeremias 4:23-28 e Gênesis 1, há a frase “e não tinham luz” (Jr 4:23b), que parece ser uma reversão da criação da luz no primeiro dia (Gn 1:3). Também há a construção “olhei... e eis...” (Jr 4:23, 24, 25, 26) em que o profeta vê a terra destruída e a construção similar “e viu Deus... e eis...” (Gn 1:31) em que Deus vê a terra e tudo criado como sendo muito bom. Talvez mais incisivamente, a terra que o profeta vê era fértil e se torna deserta (Jr 4:26), enquanto que a terra seca/desértica (Gn 1:2 e 9-10) se torna fértil no relato de Gênesis. Jeremias está vendo a destruição da criação e sua descrição parece remeter a um estado da terra anterior à sua criação (Cf. RUITEN, 2005, p. 27-30).

Ou seja, nas duas cenas proféticas, os juízos divinos sobre Edom (Is 34:11) e sobre Israel (Jr 4:23) parecem apontar uma espécie de retorno da terra a uma realidade desértica pré-criação, sem vida, sem produção, sem ação de Deus. Nas palavras de John Sailhamer (1990, p. 25): “A descrição da terra em Gn 1:2 se encaixa bem na visão de futuro do profeta. A terra está vazia, escura, estéril, esperando o chamado de Deus para a luz e a vida”.¹³

Assim, apesar de os textos em que *bōhû* e *tōhû* aparecem juntos não lançarem luz definitiva sobre a tradução ou entendimento específico da expressão, seu uso parece apontar um estado sem vida e sem ordem da terra (Cf. CASSUTO, 1959, p. 23).

Agora voltemos a atenção para as dezessete vezes em que *tōhû* aparece desacompanhada de *bōhû*. Dessas aparições, como já visto, apenas uma ocorre no Pentateuco, em Deuteronômio 32:10, onde lemos:

וּמְצָאָהּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר
וּבְתֵהוּ יֵלֵל יִשְׁמֵן יִסְבֶּכְנָהּ
יְבוֹנְנָהּ יִצְרְנָהּ כְּאִישׁוֹן עֵינָיו:

Achou-o numa terra deserta
e num *ermo* solitário povoado de uivos;
rodeou-o e cuidou dele,
guardou-o como a menina dos olhos.

¹³ “The description of the land in Genesis 1:2, then, fits well into the prophet’s vision of the future. The land is empty, dark, and barren, awaiting God’s call to light and life.”

A construção poética hebraica neste caso se utiliza do seu principal recurso, o paralelismo. Inclusive, nesse trecho, o autor apresenta um pequeno quiasmo nas primeiras duas linhas.¹⁴ A primeira começa com um verbo no *qal* incompleto (“alcançar”; “achar o que se procura”) seguido de uma cadeia construta precedida por preposição. A segunda linha começa com uma cadeia construta, também precedida por preposição (a mesma da linha anterior) e termina com verbo no *po‘el* incompleto (“mover-se ao redor de maneira protetora”; “prover abrigo”). A última linha possui dois verbos: o primeiro no *po‘el* incompleto (“cuidar”) e o segundo no *qal* incompleto (“vigiar”; “proteger”; “manter sob o olhar”), terminando com uma cadeia construta precedida de preposição.

Os verbos parecem navegar dentro de um campo semântico similar. Mas o que é relevante para esse estudo é que o autor coloca em paralelo as construções nominais. Portanto, é importante notar que a palavra “deserto” (*yěšimōn*) aparece sempre¹⁵ em paralelo com “deserto” (*midbār*), como em Isaías 43:19; Salmo 78:40; 106:14; 107:4. A conexão das duas palavras com a palavra *tōhû* aponta, mais uma vez, para a ideia de deserto.

A presença do verbo “pairar”, no verso seguinte (Dt 32:11), aponta a possibilidade de uma ligação com Gênesis 1:2, já que o mesmo ocorre no *pi‘el* somente nesses dois textos. Quer dizer, pelo uso das duas palavras, é possível que Deuteronômio 32:10-11 esteja fazendo uma referência a Gênesis 1:2. Isso implica mais um elemento que fortalece a tese de que *tōhû* em Gênesis 1:2 poderia carregar sim a ideia de algo desértico.

A palavra *Tōhû* aparece no livro de Jó em três textos: Jó 6:18, 12:24 e 26:7. Em todos eles, é Jó quem fala. Dentro de sua resposta ao discurso acusativo de seus amigos, Jó elabora uma metáfora e nela diz (Jó 6:18):

יִלְפְּתוּ אַרְחוֹת דֶּרֶכָם
יַעֲלוּ בְתֵהוּ וַיֵּאבְדוּ:

Desviam-se as caravanas dos seus caminhos,
sobem para *lugares desolados* e perecem.

O paralelismo aqui indica um desvio de rota para o lugar onde as caravanas morrem. Não há vida, apenas morte. Em Jó 12:24, exaltando o poder de Deus, Jó assevera que ele “tira o entendimento dos cabeças dos povos da terra” e os faz “vagar

¹⁴ Divisão de linhas sugerida pelo autor desse trabalho.

¹⁵ Com exceção de Salmo 68:8, quando aparece sozinha. Suas outras aparições solitárias são uma referência a uma localização geográfica (Nm 21:20; ISm 23:19, 24 e 26:1, 3).

no *tōhû*, sem caminho”. O uso aqui, embora num contexto diferente, faz lembrar Jó 6:18 onde as caravanas se perdem. Fora do caminho, nos dois casos, está a palavra *tōhû*.

Os dois usos remetem a imagens mais concretas de um lugar ou circunstância geográfica. O último uso em Jó parece ser o menos concreto (Jó 26:7):

נָטָה צֶפֶן עַל־תְּהוֹ
תְּלָה אֶרֶץ עַל־בְּלִימָה:

Ele estende o norte sobre o *vazio*
e faz pairar a terra sobre o nada.

Num momento em que o personagem principal fala do poder de Deus, menciona que Ele “alarga o norte sobre o *tōhû*” e complementa, com paralelismo, dizendo que Ele “segura a terra sobre onde não há nada”. Apesar de ser uma imagem menos concreta, Tsumura (2005, p. 24-25) argumenta que o uso de *šāp̄ōn* (traduzido geralmente como “norte”) indicaria um lugar – baseado numa possível relação com Isaías 14:13 – ou uma montanha alta – pela conexão com o ugarítico *sqn*. Essas tentativas, no entanto, esbarram no paralelo entre *tōhû* e *bēlî-mā*¹⁶ que acrescentaria um significado abstrato não presente nos textos analisados até o momento.

Em I Samuel 12:21, *tōhû* aparece duas vezes num arranjo bem interessante:

וְלֹא תִסּוּרוּ
כִּי אֶחָדִי הִתְהוֹ
אֲנֹשֶׁר לֹא־יוֹעִילוֹ
וְלֹא יִצִּילוֹ
כִּי־תִהְיוּ הַמָּה:

Não vos desvieis; pois seguiríeis coisas *vãs*,
que *nada aproveitam* e tampouco vos podem livrar,
porque vaidade são.

Nesse texto, a construção é quiasmática (paralelismo espelho). Na primeira linha temos conjunção *waw* seguida de partícula negativa e verbo no *qal* incompleto. A segunda linha começa com conjunção e preposição seguida de *tōhû*. Na quarta linha temos a repetição, conjunção *waw* mais partícula negativa e verbo, agora no *hip'il* incompleto. A quinta linha, como a segunda, começa com conjunção, mas é seguida de *tōhû* e pronome, numa leve mudança. No centro, pronome relativo, partícula negativa e verbo no *hip'il* incompleto. Assim, *tōhû* está em paralelo com *tōhû*, e refletem o verbo

¹⁶ Palavra que também significa cessação, término, mas que, por suas ligações etimológicas, está mais ligada a ideia de uma negação, algo como o contrário de “com”, ou seja, “sem” (Cf. HALOT, 2001, p. 133).

do centro do quiasmo: lucrar, ter proveito. Portanto, *tōhû* é algo sem proveito, que não apresenta lucro.

No livro de Salmos, a única ocorrência da palavra em questão é em 107:40 e na segunda metade do verso, onde ocorre uma repetição de Jó 12:24, com a mesma fraseologia, incluindo o mesmo verbo. *Tōhû* parece, novamente, carregar o mesmo sentido, de um não caminho onde se vaga errantemente:

a) Jó 12:24

וַיִּתְעַם בְּתוֹהוּ לֹא־דֶרֶךְ:

e os faz vaguear pelos desertos sem caminho.

b) Salmo 107:40

וַיִּתְעַם בְּתוֹהוּ לֹא־דֶרֶךְ:

e os faz andar errantes, onde não há caminho.

Por fim, a grande maioria das ocorrências se encontram no livro do profeta Isaías. Como Isaías 34:10 já foi visto, restam outras dez. Em Isaías 24:10, lemos:

נִשְׁבְּרָה קְרִית־תְּהוֹ
סָגַר כָּל־בַּיִת מִבּוֹא:

Demolida está a cidade caótica, todas as casas
estão fechadas, ninguém já pode entrar.

Nesse verso do oráculo, a impressão é que a cidade-*tōhû* está sem ninguém, sem som, completamente destruída, sem vida. O contexto em que isso se dá é o juízo divino descrito nos versos anteriores, em específico Isaías 24:4-6. No verso 4, a terra lamenta¹⁷ e murcha, sugerindo cessação de produção e uma espécie de luto seguido de morte. Essa situação da terra se dá porque ela está poluída, poluída pela transgressão dos seus habitantes – eles transgrediram leis e violaram estatutos – quebrando a aliança eterna. Tal quebra que polui a terra traz sobre Israel a maldição que devora a terra e queima seus habitantes (v. 6).

¹⁷ A raiz pode ser traduzida como “lamentar” ou “estar seco, secar” (HALOT, 2001, p. 6-7).

Os versos acabam por acrescentar uma série de noções importantes que culminam na cidade-*tōhû*. O uso da raiz *’bl* para descrever uma ação da terra é relevante, pois a etimologia é incerta e pode ser tanta acádica (*abalu*, “secar”) quanto arábica (“lamentar”, “prantear”). O fato é que a palavra é usada, em algumas situações, em paralelo com uma outra raiz *ybs*, que também significa “secar, estar seco”. Isso ocorre, principalmente, quando se refere a natureza (Cf. BAUMANN, 1977, p. 44-48). A terra, condenada em virtude da transgressão de seus habitantes, seca, consumida pela maldição. A sequeidão transforma a cidade em *tōhû*, inabitada. Ao associar verbos a terra, sugestiona-se que ela é o sujeito agente.

O próximo texto de Isaías está no capítulo 29, verso 21. O contexto (Is 29:17-24) envolve a redenção que Deus trará para Israel, restaurando, inclusive, pomares do Líbano (v. 17). Em meio a essa redenção vindoura, o juízo é promulgado sobre homens maus e, entre eles, aqueles que suprimem o direito do justo com *tōhû*. O uso de *tōhû* não possui nenhum tipo de paralelismo que ajude na sua compreensão. A inferência é de que *tōhû* deva ser entendido como algo em torno de “sem base” (Cf. RINGGREN, 1998, p. 386).

Tōhû aparece por duas vezes em Isaías 40, primeiro no verso 17 e depois no 23. A seção, Isaías 40:12-31, é uma argumentação do profeta sobre a soberania divina como criador e redentor: ninguém pode mensurar o trabalho de Deus e ninguém pode se comparar à divindade (Cf. CHILDS, 2001, p. 306-308). Dentro disso, lemos Isaías 40:17:

כָּל־הַגִּוִּים כְּאֵין נִגְדוּ
מִאֲפָס יְתֵהוּ נִחְשְׁבוּ־לוֹ:

Todas as nações são perante ele como coisa que não é nada;
ele as considera menos do que nada, como um *vácuo*.

Tōhû em paralelo com “como nada” carrega um sentido mais abstrato do que as outras passagens (Cf. TSUMURA, 2005, p. 23), por estar associada a uma partícula de negação. O mesmo paralelo acontece em Isaías 40:23:

הַנּוֹתֵן רוּזְזִים לְאֵין
שֹׁפֵטִי אֶרֶץ כְּתֵהוּ עֲשֵׂה:

é ele quem reduz a nada os príncipes
e torna em *nulidade* os juízes da terra.

Nos dois casos, o paralelismo não indica uma possibilidade clara de tradução, mas passa a noção de que *tōhû* é como uma negação, carregando um sentido de esvaziamento, ou o contrário de plenitude. *Tōhû* é o nada, uma contrariedade.

Em Isaías 41:29, na seção onde YHWH denuncia os outros deuses e reclama sua soberania sobre a história (Cf. CHILDS, 2001, p. 316), também *tōhû* aparece com sentido mais abstrato, com a noção de nada:

הֵן כָּל־אֵין
אֶפֶס מַעֲשֵׂיהֶם
רוּחַ וְתִהְיוּ נִסְיָהֶם:

Eis que todos são *nada*;
as suas obras são coisa nenhuma;
as suas imagens de fundição, vento e vácuo.

No texto de Isaías 44:9, novamente falando dos ídolos e outros deuses, traz *tōhû* com um sentido também abstrato. O texto diz, basicamente, que o que faz ídolos não tem lucro (ou proveito), porque eles são *tōhû*. Tsumura coloca essas últimas três passagens – além de Isaías 29:21; 1 Samuel 12:21; Isaías 45:19; 49:4 e 59:4 – dentro de uma mesma categoria, a de sentido completamente abstrato, apontando que esse uso nunca ocorre próximo a substantivos como “terra”, “cidade” ou “terra” (Cf. TSUMURA, 2005, p. 22-28).

Isaías 45:18-19, que aparece dentro de uma seção que aborda a vinda de Ciro como um libertador de Israel que quebraria o poder de Babilônia (Cf. CHILDS, 2001, p. 348-349), exalta a YHWH como criador:

כִּי־כֵן אָמַר־יְהוָה
בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים
יֹצֵר הָאָרֶץ וְעֹשֶׂה הוּא כּוֹנֵן
לֹא־תִהְיוּ בְרָאָה לְשִׁבְתִּי יִצְרָה
אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד:
לֹא בִסְתֵר דְּבָרִתִּי
בְּמָקוֹם אֶרֶץ חֹשֶׁךְ
לֹא אֶמְרִתִּי לְזֶרַע יַעֲקֹב
תִּהְיוּ בְּקִשּׁוֹנִי
אֲנִי יְהוָה דְּבַר צֶדֶק
מִגִּיד מִיִּשְׂרָאֵל:

Porque assim diz o Senhor, que criou os céus,
o Deus que formou a terra, que a fez e a estabeleceu;
que não a criou para ser um caos, mas para ser habitada:
Eu sou o Senhor, e não há outro. Não falei em segredo,
nem em lugar algum de trevas da terra;
não disse à descendência de Jacó: Buscai-me em vão;
eu, o Senhor, falo a verdade e proclamo o que é direito.

No verso 18, a referência a Gênesis 1 é forte pelo uso dos verbos “criar” e “fazer”, que aparecem em toda narrativa criativa, além dos substantivos “escuridão, trevas”; no verso 19 e de *tōhû* nos dois versos,¹⁸ são possíveis conectores entre os dois textos.

Agora, enquanto o uso de *tōhû* no verso 18 parece ser bem claro – o profeta coloca *tōhû* em oposição a criação e lugar habitável – não se pode dizer o mesmo de *tōhu* no verso 19, mas o possível paralelismo entre *tōhû* e “trevas, escuridão” nesse verso, parece apontar para o mesmo estado pré-criação descrito em Gênesis 1:2. Em ambos os versos, a relação de *tōhû* é com palavras que remetem a Gênesis 1:1-2, com um sentido de algo inverso a criação ou pré-criativo.

Em Isaías 49:4, no meio de um “cântico do servo” (Cf. CHILDS, 2001, p. 381-382), *tōhû* aparece em paralelo com “vazio, vão, oco” (HALOT, 2001, p. 1228) e em conexão com “respiração, vaidade” (Ibid. p. 236-237):¹⁹

וְאֲנִי אֲמַרְתִּי לְרִיק יֵלְעָתִי
לְתוֹהוּ וְהִבֵּל כְּתִי כְלִיתִי
אֲכֵן מִשְׁפָּטִי אֶת־יְהוָה
וּפְעֻלָּתִי אֶת־אֱלֹהִי:

Eu mesmo disse: debalde tenho trabalhado,
inútil e vãmente gastei minhas forças;
todavia, o meu direito está perante o Senhor,
a minha recompensa, perante o meu Deus.

Embora o paralelo com *ryq* pareça trazer um sentido abstrato para *tōhû*, como argumenta Tsumura (2005, p. 23), seu uso em diversos contextos parece estar relacionado a algo literal: “Como usado originalmente, os membros da família da palavra *ryq* denotam a circunstância de um contêiner que não apresenta traços de seu conteúdo usual, assim provando estar vazio” (KEDAR-KOPFSTEIN, 2004, p. 480).²⁰ Portanto, o paralelo, mais uma vez, parece demonstrar *tōhû* em oposição a algo cheio, carregando assim um sentido de vazio que não é abstrato, mas concreto. Por fim, Isaías 59:4:

¹⁸ Duas outras conexões, o uso de “Deus” e do verbo “dizer” para a fala divina são interessantes, mas mais corriqueiras em diversos outros lugares do texto bíblico.

¹⁹ O sentido da raiz *hbl* será visto no capítulo 3 desta tese, em conexão com o nome de Abel.

²⁰ “As used originally, the members of the word Family *ryq* denote the circumstance that a container shows no trace of its usual contents, thus proving to be ‘empty’.”

אִין־קִרָא בְּצִדִּיק
וְאִין נִשְׁפָּט בְּאֱמוּנָה
בְּטוֹחַ עַל־תְּהוֹ וְדִבְר־שָׁוְא
הָרוּ עֲמַל וְהוֹלִיד אָנוּ:

Ninguém há que clame pela justiça,
ninguém que compareça em juízo pela verdade;
confiam no que é nulo e andam falando mentiras;
concebem o mal e dão à luz a iniquidade.

Nesse texto, *tōhû* está associado a raiz *šw'*: “Is 59:2-5 enumera tudo separando o povo de Yahweh. O direto paralelo de *šāwē'* no verso 4 é *tōhû*, uma palavra igualada com não ser (*’ēyn*), *hevel* (49:4), ou *rûah* com o significado de ‘nada’” (REITERER, 2004, p. 452).²¹ O paralelo de *tōhû*, nesse texto, acaba por não trazer nenhuma elucidação sobre o entendimento dessa palavra e sua possível (ou possíveis) traduções. Sobre isso, Westermann (1994, p. 103) afirma:

... isso de acordo com o terceiro grupo de textos²² no qual תהו significa vazio: I Sm 12:21 (duas vezes); Is 29:21; 40:17; 41:23; 44:9; 45:19; 59:4; há outras palavras expressando vazio que se colocam em paralelismo com תהו nessas passagens, אפם em Is 40:17, או הבל e ריק em Is 49:4. É preciso notar que em nenhuma dessas passagens “nada” ou “vazio” indica a existência de um “nada” material; antes é contrastado com uma existência significativa; é “sem significado”, “fútil” ou algo assim. O significado de תהו nos dois primeiros grupos de passagens, deserto, desperdício, devastação, é tirado da experiência; seu significado no terceiro grupo se torna inteligível a partir dos dois primeiros.²³

A análise das ocorrências de *tōhû* e *bōhû* na Bíblia Hebraica afasta qualquer possibilidade de relacioná-las a algum tipo de personificação ou alusão mitológica

²¹ “Isa. 59:2-5 enumerates everything separating the people from Yahweh. The direct parallel to *šāw’* in v. 4 is *tōhû*, a word equated with nonbeing (*’ayin*), *hebel* (49:4), or *rûah* with the meaning ‘nothingness’.”

²² Westermann divide os textos em que *tōhû* ocorre em três grupos: 1) Dt 32:10; Jó 6:18; 12:24; Sl 107:40 – nesses textos *tōhû* descreveria o deserto; 2) Gn 1:2; Jó 26:7; Is 24:10; 34:11; 40:23; 45:18; Jr 4:23 – *tōhû*, nos textos desse grupo, seria o oposto direto da criação e teria o significado de devastação, deserto, etc; 3) I Sm 12:21; Is 29:21; 40:17; 41:23; 44:9; 45:19; 49:4 e 59:4 – aqui, como visto na citação do corpo do trabalho, o significado seria de vazio, nada (Cf. WESTERMANN, 1994, p. 102-103).

²³ “... this accords with the third group of texts in which תהו means nothingness: 1 Sam 12:21* (twice); Is 29:21*; 40:17*; 41:23*; 44:9*; 45:19*; 59:4*; there are other words expressing nothingness which stand in parallelism to תהו in these passages, אפם Is 40:17* and הבל and ריק Is 49:4*. It should be noted that in none of these passages does “nothing” or “nothingness” indicate the existence of a material “nothing”; it is contrasted rather with meaningful existence; it is “meaningless,” “futile,” or some such. The meaning of תהו in the first two groups of passages, desert, waste, devastation, is drawn from experience; its meaning in the third group becomes intelligible from the first two.”

– um deus cananeu/egípcio/mesopotâmico (Cf. WESTERMANN, 1994, p. 103; VON RAD, 1973, p. 50; WALTON, 2011, p. 140) e, apesar de a origem etimológica ser incerta para ambas as palavras, uma boa parte dos textos analisados sugere que devem ser entendidas num contexto de estado desértico e de ausência de vida, algo como um *status* pré-criação (Cf. WESTERMANN, 1994, p. 103; TSUMURA, 2005, p. 35; DAY, 2013, p. 9).

Essas conclusões levaram John Walton a elaborar o argumento de que *tōhû* seria uma declaração da disfuncionalidade da terra antes da criação,²⁴ algo que Tsumura (2015, p. 356) considera uma conclusão equivocada e sem base.

Mesmo que não se considere a questão funcional, o que parece ser a tendência é que *tōhû wabōhû* descreve uma terra (*ereş*) que é ausente de vida ou de possibilidade de vida e improdutiva (Cf. HABEL, 2000, p. 38; KEISER, 2013, p. 44; FRETHEIM, 1994, p. 342), um deserto vazio (Cf. GUNKEL, 1997, p. 104; COTTER, 2003, p. 15; KIDNER, 2008, p. 42; HAMILTON, 1990, p. 109; VON RAD, 1973, p. 50). Nas palavras de L'hour (2016, p. 76): “Então, na linguagem bíblica o sintagma *tōhû wabōhû* não é nem mais nem menos do que a antítese mesmo da criação”.²⁵

Essa leitura inicial do que é a terra estabelece o ponto de partida para entender a relação entre Deus, a terra e o homem. A terra que antecede a ação criativa divina, que antecede o homem, é um deserto vazio, ausente de vida e improdutiva (Cf. OURO, 1998, p. 275), mas que se tornará habitada e produtiva depois da ação divina:

A razão porque o autor explica a terra em termos de *tōhû wabōhû*, entretanto, não é para descrever positivamente como a terra era naquele momento; antes, *tōhû wabōhû* é uma expressão negativa, mas não destrutiva. Isso significa que a frase lembra a audiência, que vivia na terra, já habitada com plantas e animais, da situação da terra como ‘não ainda’ o normal que eles conheciam por experiência. O narrador então prepara a audiência para o anúncio subsequente de que foi através do ‘decreto’ de Deus que a terra atual se tornou produtiva e habitada²⁶ (TSUMURA, 2012, p. 19-20).

²⁴ Walton faz isso para dar base ao seu argumento principal de que o relato de Gênesis 1 não trata de uma criação material, mas sim uma ordenação funcional (Cf. WALTON, 2011, p. 143; 2009, p. 48-52). Ele usa as análises de Tsumura, citando-o inclusive como o suporte técnico para suas conclusões (Cf. WALTON, 2009, p. 52; 2011, p. 143). Tsumura (2015, p. 356-357) entende que Walton interpretou errado seus argumentos e discorda de algumas de suas conclusões, inclusive a da criação funcional e não material.

²⁵ “*Dans le langage biblique le syntagme tōhû wabōhû n’est ni plus ni moins que l’antithèse même de la création*”.

²⁶ “*The reason why the author explains the Earth in terms of tohû wabohû, however, is not to describe positively how the Earth was at that moment; rather, tohû wabohû is a negative, but not destructive,*

1.2 YABBĀŠĀ

Na continuação do relato de Gênesis 1, Deus cria através de sua fala. Em determinado momento, o texto introduz o terceiro dia da criação da seguinte maneira:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקְוּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל־מָקוֹם אֶחָד וַתֵּרָא
הַיַּבְשָׁה וַיִּהְיֶה־כֵן:
וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לַיַּבְשָׁה אֶרֶץ וּלְמַקְוֵה הַמַּיִם קָרָא יַמִּים וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי־
טוֹב:

Disse também Deus: Ajuntem-se as águas
debaixo dos céus num só lugar, e apareça
a porção seca. E assim se fez. À porção seca
chamou Deus Terra e ao ajuntamento das águas,
Mares. E viu Deus que isso era bom.

A expressão “terra seca” é a tradução da palavra hebraica *yabbāšā*, que pode ter sua etimologia ligada ao siríaco *yabšā* ou ao árabe *ybs* (Cf. HALOT, 2001, p. 384-385). A raiz *ybs* é primariamente um verbo de onde derivam os substantivos *yabbāšā* e *yabbešet*, e tanto o verbo quanto os substantivos aparecem sempre em contextos semânticos similares. O verbo, por sua vez, ocorre um pouco mais de cinquenta vezes na Bíblia Hebraica e também está sempre relacionado a ideia de tornar algo seco, ou secar, tornar seco, e tanto em seu uso literal quanto metafórico mantém o mesmo sentido (Cf. PREUSS, 1986, p. 373-375).

De certa pertinência é o fato de a raiz *ybs* aparece em alguns textos em paralelo com outra raiz, *hrb* que significa “desolar, devastar, secar, tornar-se em ruínas” (HALOT, 2001, p. 349). Os paralelos ocorrem em Isaías 42:15; 44:27; Jeremias 51:36 e em Naum 1:4, e são bem claros quanto a ligação com “tornar seco”, e por isso, cabe colocá-los na sequência:

a) Isaías 42:15

אֶחָרִיב הָרִים וְגִבְעוֹת וְכָל־עֵשְׂבָם אוֹבִישׁ
וְשִׁמְתִּי נְהָרוֹת לָאֵיִם וְאֶגְמִים אוֹבִישׁ:

Os montes e outeiros devastarei e toda a sua erva farei secar;
tornarei os rios em terra firme e secarei os lagos.

expression. That means, the phrase reminds the audience, who lives on an earth, already inhabited with plants and animals, of the situation of the earth as ‘not yet’ the normal one they know by experience. The narrator thus prepares the audience for the subsequent announcement that it was by God’s fiat that the current earth became productive and inhabited.”

b) Isaías 44:27

הָאֵמַר לְצוֹלָה תִּרְבִּי
וְנִהְרַתִּיךָ אֲבִישׁ:

que digo à profundidade das águas:
seca-te e eu secarei os teus rios.

c) Jeremias 51:36

לֵכֵן כֹּה אָמַר יְהוָה
הַנִּינִי-רֹב אֶת-רִיבְךָ וְנִקְמְתִי אֶת-נִקְמַתְךָ
וְהִחַרְבְּתִי אֶת-יָמָה וְהִבְשַׁתִּי אֶת-מְקוֹרָהּ:

Pelo que assim diz o Senhor: Eis que pleitearei a tua causa
e te vingarei da vingança que se tomou contra ti; secarei
o mar e farei que se esgote o seu manancial.

d) Naum 1:4

גֹּאֲרַ בַּיָּם וַיִּבְשֻׁהוּ וְכָל-הַנְּהָרוֹת הִחְרִיב
אֲמָלַל בָּשָׁן וְכַרְמֶל וּפְרָח לְבָנוֹן אֲמָלַל:

Ele repreende o mar, e o faz secar, e minguam todos os rios;
desfalecem Basã e o Carmelo, e a flor do Líbano se murcha.

O que se nota nesses exemplos é que os paralelos com a raiz *hrb* reforçam a ideia da ação de secar. Também é possível verificar uma relação entre o uso da raiz *ybs* e as palavras para mares, rios, etc. Essa relação parece se dar de maneira semelhante a Gênesis 1:9.

Quanto ao substantivo *yabbāšā*, ele aparece catorze vezes na Bíblia Hebraica, principalmente no livro de Êxodo. As ocorrências são: Gênesis 1:9, 10; Êxodo 4:9; 14:16, 22, 29; 15:19; Josué 4:22; Neemias 9:11; Salmo 66:6; Isaías 44:3; Jonas 1:9, 13; 2:11 (Cf. EVEN-SHOSHAN, 1989, p. 421). Como Gênesis 1:9-10 já foi visto, a análise inicia-se com os textos de Êxodo, onde há a maioria das ocorrências:

a) Êxodo 4:9

וְהָיָה אִם-לֹא יֵאֱמִינוּ גַם לְשׁוֹנֵי הָאֱלֹהִים וְלֹא יִשְׁמְעוּן לְקוֹלְךָ וּלְקוֹלִי
מִמִּימֵי הַיָּאָר וְשִׁפְכֶת הַיִּבְשָׁה וְהָיוּ הַמַּיִם אֲשֶׁר תִּקַּח מִן-הַיָּאָר וְהָיוּ לְדָם
בַּיּוֹשֶׁת:

Se nem ainda crerem mediante estes dois sinais, nem te ouvirem a voz, tomarás das águas do rio e as derramarás na terra seca; e as águas que do rio tomares tornar-se-ão em sangue sobre a terra.

b) Êxodo 14:16

וְאַתָּה הָרָם אֶת־מִטְרָךְ וְנָטָה אֶת־יָדְךָ עַל־הַיָּם וּבָקָעָהוּ וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל
בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבֶּשֶׁה:

E tu, levanta o teu bordão, estende a mão sobre o mar e divide-o, para que os filhos de Israel passem pelo meio do mar em seco.

c) Êxodo 14:22

וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בַּיַּבֶּשֶׁה וְהַמַּיִם לָהֶם חֹמָה מִיְּמִינָם
וּמִשְׁמָאלָם:

Os filhos de Israel entraram pelo meio do mar em seco; e as águas foram qual muro à sua direita e à sua esquerda.

d) Êxodo 14:29

וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָלְכוּ בַּיַּבֶּשֶׁה בְּתוֹךְ הַיָּם וְהַמַּיִם לָהֶם חֹמָה מִיְּמִינָם
וּמִשְׁמָאלָם:

Mas os filhos de Israel caminhavam a pé enxuto pelo meio do mar; e as águas lhes eram quais muros, à sua direita e à sua esquerda.

e) Êxodo 15:19

כִּי בָא סוּס פָּרְעֹה בָּרָכְבוֹ וּבַפָּרָשָׁיו בָּיָם
וַיָּשָׁב יְהוָה עֲלֵהֶם אֶת־יְמֵי הַיָּם
וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הָלְכוּ בַּיַּבֶּשֶׁה בְּתוֹךְ הַיָּם:

Porque os cavalos de Faraó, com seus carros e com os seus cavaleiros, entraram no mar, e o Senhor fez tornar sobre eles as águas do mar; mas os filhos de Israel passaram a pé enxuto pelo meio do mar.

Com exceção de Êxodo 4:9, *yabbāšā* ocorre em Êxodo no contexto da travessia de Israel pelo meio do mar, ao saírem do Egito. A fraseologia nos quatro versos (14:16, 22, 29 e 15:9) é muito similar e visa enfatizar a distinção entre terra seca) e mar, o que remete a Gênesis. O mar é nominado e, embora em Gênesis 1:10 “mar” esteja no plural, há também a mesma oposição entre uma parte aquosa e um seca. De certa maneira, a divisão entre o mar e a terra seca, que em Gênesis 1:9-10 cria o cenário para

o surgimento da vida e manutenção da mesma através da alimentação (Gn 1:11-13 e depois 1:29-30), em Êxodo 14:16, 22, 29 (e em forma de poesia, Êx 15:19) também cria um cenário para a vida de Israel.

O próximo grupo de textos faz referência direta ao episódio narrado em Êxodo 14. Em Josué 4:22, o povo é instado a lembrar, através das 12 colunas de pedra, às margens do Jordão, que Deus os fez passar pelo meio dele em terra seca, como fez com Israel ao sair do Egito. Em Neemias 9:11, num momento de confissão e arrependimento dos líderes de Israel que haviam retornado do exílio babilônico, a história do povo, desde Abraão, é recontada e então se recordam de como Deus abriu o mar para que passassem em terra seca. Por fim, em Salmo 66:6, há uma referência aos dois episódios (Êxodo e Josué):

הָפַךְ יָם לַיַּבֵּשָׁה
בְּנֹהַר יַעֲבְרוּ בְּרֶגֶל שָׁם
נִשְׁמְחָה-בּוֹ:

Converteu o mar em *terra seca*;
atravessaram o rio a pé;
ali, nos alegamos nele.

Em Isaías, num contexto profético, o profeta anuncia as ações de Deus para restabelecer Israel e uma dessas ações é derramar águas sobre terra seca. O contexto é metafórico, já que na sequência ele também promete derramar o seu espírito sobre os descendentes de Jacó. Ou seja, Israel receberá o espírito de Deus assim como a terra seca a chuva e as águas, e ambos florescerão (Is 44:2-4).

Por fim, aparece o uso de terra seca em Jonas. A primeira ocorrência é em uma declaração de Jonas:

וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם עֲבְרִי אֵנִי וְאֶת־יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲנִי יִרְא אֲשֶׁר־עָשָׂה
אֶת־הַיָּם וְאֶת־הַיַּבֵּשָׁה:

Ele lhes respondeu: Sou hebreu e temo ao Senhor,
o Deus do céu, que fez o mar e a *terra* (Jn 1:9).

A tríade comum, céus, terra e mar, usada na Bíblia Hebraica para descrever o universo total (Cf. TSUMURA, 2012, p. 19; DAVIDSON, 2003, p. 34) tem aqui uma troca significativa de terra por porção seca. O que parece acontecer, já que em Jonas 1:13, a narrativa foca no esforço dos homens em alcançar terra seca em virtude do mar tempestuoso, é novamente o uso de porção seca para criar uma oposição com mar. A

ocorrência em Jonas 2:11²⁷ é apenas o relato de que ele foi vomitado em terra seca.

Todas as ocorrências parecem apontar para o mesmo significado, até em virtude da oposição que se estabelece em Gn 1:9-10 entre porção seca e mar que caminha por toda a Bíblia Hebraica: terra seca.

Outro ponto que Gênesis 1:9-10 apresenta é a relação entre porção seca e terra. Sendo a nomeação das coisas algo importante dentro do relato de Gênesis 1 – uma espécie de afirmativa da soberania divina sobre a obra criativa (Cf. SARNA, 1989, p. 7-8; VON RAD, 1973, p. 53) – o fato de a narrativa apresentar terra como o nome dado a porção seca, que passa a ser vista depois da reunião das águas (chamada de “mares”, como visto), é relevante para entender o conceito da terra na Bíblia Hebraica.

Jean-Cristophe Attias e Esther Benbassa (2003, p. 9), analisando o contexto do uso das duas expressões, terra e porção seca em Gênesis 1, colocam o seguinte:

No hebraico, não há falta de palavras para terra.²⁸ A mais carregada de sentido e a mais geral é também a mais antiga: *’ereš*. No primeiro capítulo de Gênesis, a palavra é usada em oposição a céu, para se referir a terra, a qual, junto com o céu, é o produto do primeiro ato criativo da divindade. Então, em oposição a mar, se refere a terra seca que aparece através de um outro ato inicial divino de separação. Finalmente, em oposição a terra não cultivada, se refere a terra fértil que faz brotar plantas carregando sementes e árvores, a terra fecunda que dá luz ao mundo animal. É essa terra que Deus dá como herança aqueles a quem Ele criou, macho e fêmea, em Sua imagem e semelhança, e que Ele ordenou que enchessem e conquistassem.²⁹

Portanto, há a noção de uma oposição entre terra e céus e entre porção seca e mares. Essas oposições parecem culminar exatamente em terra seca ser chamada de terra em Gênesis 1:10. Essa relação entre terra e porção seca, entretanto, não parece ter sido explorada exaustivamente.

²⁷ Na ARA, Jonas 2:10.

²⁸ Apesar de haver diferença no inglês entre *earth* e *land*, mesmo que sutil, em português ela é praticamente inexistente.

²⁹ “Hebrew is not lacking in words for land/earth. The most charged with meaning and the most general is also the oldest: *erets*. In the first chapter of Genesis, the word is used, by opposition to heaven, to refer to the Earth, which along with heaven is the product of the first creative act of the Godhead. Then, by opposition to the sea, it refers to the dry land that appears through another initial act of separation. Finally, by opposition to uncultivated earth, it refers to the fertile land that sprouts seed-bearing plants and trees, the fecund earth that gives birth to the animal world. It is this land/earth that God gives as an inheritance to those whom He has created, male and female, in His image and resembling Him, and that He commands them to fill and conquer.”

Geralmente porção seca é vista em um papel secundário no que se refere ao seu relacionamento com a terra, e embora não seja objeto de estudo deste trabalho, é interessante notar que nenhuma das nomeações dos primeiros três dias recebe atenção, nem ao horizonte ser dado o nome de céus em Gênesis 1:8, nem as águas serem chamadas de mares, em Gênesis 1:10.

Voltando a visão tripartida de mundo – céus, terra, mar(es) – que é usada na Bíblia Hebraica em diversos momentos, como por exemplo, Êxodo 20:11; Salmo 146:6; Ageu 2:6; entre outros (Cf. TSUMURA, 2005, p. 63-65), pode-se concluir que não se trata de tornar porção seca em terra, mas de descrever primariamente essa terra recém “vista” do meio das águas/mares (Cf. HABEL, 2000, p. 42). Portanto, a narrativa sugere que a terra é uma porção seca sem flora e fauna antes da intervenção divina que ocorre em Gênesis 1:11-12 (Cf. KRÜGER, 2011, p. 135).

1.3 A TERRA FÉRTIL

Também no terceiro dia da criação, na segunda fala divina³⁰ dirigida à terra, o texto diz (Gn 1:11-12):

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תִּדְשָׂא הָאֲרֶץ דָּשָׂא עֹשֶׂב מִזֶּרַע זֶרַע עֵץ פְּרִי עֵץ פֶּה עֹשֶׂה פֶרִי
לְמִינֵהוּ אֲשֶׁר זָרְעוּבוּ עַל־הָאֲרֶץ וַיְהִי־כֵן:
וַתּוֹצֵא הָאֲרֶץ דָּשָׂא עֹשֶׂב מִזֶּרַע זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה־פֶרִי אֲשֶׁר זָרְעוּ־
בוּ לְמִינֵהוּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב:

E disse: Produza a terra relva, ervas que deem semente e árvores frutíferas que deem fruto segundo a sua espécie, cuja semente esteja nele, sobre a terra. E assim se fez. A terra, pois, produziu relva, ervas que davam semente segundo a sua espécie e árvores que davam fruto, cuja semente estava nele, conforme a sua espécie.
E viu Deus que isso era bom.

A ação criativa divina parece incluir a terra, a terra é instada a agir também, fazendo brotar vegetação (Cf. HABEL, 2000, p. 43; DAVIS, 2009, p. 48; SARNA, 1989, p. 9; GUILLAUME, 2009, p. 128):

³⁰ Duas falas divinas (“e disse Deus”) no mesmo dia criativo ocorrem somente no terceiro e no sexto dias (Cf. WENHAM, 1998, p. 6).

É digno de nota que no terceiro dia da criação, diferente dos primeiros dois, a palavra de Deus não faz seu trabalho criativo diretamente, mas através da mediação da terra, que já havia sido criada e que recebe o comando de produzir vegetação (RINGGREN, 1978, p. 308).

Nesse caso, a raiz *dš'* é traduzida como “brotar” e aparece somente duas vezes no texto bíblico, uma no *hip'il*, justamente em Gênesis 1:11, e outra no *qal*, em Joel 2:22 (Cf. HALOT, 2001, p. 233). A etimologia da palavra está ligada ao acádico *dešû* (“brotar”), entre outras possibilidades. Essa ligação com o acádico é interessante, visto que palavras correlacionadas, *daš'u* e *dišu*, significariam “*Adad* faz a chuva cair e a grama brotar” (Cf. RINGGREN, 1978, p. 308).

No mesmo verso, Gênesis 1:11, o substantivo derivado da raiz hebraica *dš'* aparece como aquilo que a terra vai fazer brotar: vegetação (Cf. HALOT, 2001, p. 234). Esse substantivo aparece cerca de catorze vezes na Bíblia Hebraica e a maior parte dessas ocorrências se dá em textos poéticos e proféticos.

Depois de Gênesis 1:11-12, quando o substantivo aparece duas vezes e o verbo uma, a próxima ocorrência será em Deuteronômio 32:2, no Cântico de Moisés:

יַעֲרֶף כַּמָּטֵר לִקְחֵי
תִּזְלַל כַּטֵּל אֶמְרָתִי
כְּשֹׁעִירָם עַל־דָּשָׁא
וְכִרְבִּיָּם עַל־עֵשֶׂב:

Goteje a minha doutrina como a chuva,
destile a minha palavra como o orvalho,
como chuvisco sobre a relva
e como gotas de água sobre a relva.

A “vegetação” aparece conectada com a chuva³¹ da raiz *mṭr*. O caso é de comparação simples, mas a ligação entre as duas também acontece em outros textos, como II Samuel 23:4 e Jó 38:26-27. Em II Samuel 23:4, no contexto das últimas palavras de Davi, o poema aponta o Deus de Israel como o responsável por fazer a vegetação brotar depois da chuva. Já em Jó 38:25-27, dentro da fala divina endereçada a Jó, lemos:

מִי־פֶלֶג לִשְׁטֹף תַּעֲלֶה
וְדֶרֶךְ לַחֲזִיז קָלוֹת:
לְהַמְטִיר עַל־אֶרֶץ לֹא־אִישׁ
מְדַבֵּר לֹא־אָדָם בּוֹ:
לְהַשְׁבִּיעַ שָׁאָה וּמִשְׁאָה
וּלְהַצְמִיחַ מִצָּא דָשָׁא:

³¹ Cássio Murilo Dias da Silva (2006, p. 14) propõe a tradução “chuviscos” e “garoas” para as palavras relacionadas a chuva na segunda parte do verso.

Quem abriu os regos para o aguaceiro,
ou o caminho para os relâmpagos dos trovões;
para que se faça chover sobre a terra,
onde não há ninguém, e no ermo, em que não há gente;
para dessedentar a terra deserta e assolada
e para fazer crescer os renovos da erva?

Novamente há a ligação entre a raiz *mṭr*, aqui como verbo, e vegetação. O texto trabalha justamente o conceito de que é a divindade que traz a chuva e faz brotar a vegetação da terra. Nesse caso, entretanto, a ligação parece ser mais com Gênesis 2:5, já que nos dois textos o verbo para “brotar” é da raiz *šmh*. Em todo o caso, a fertilidade da terra está associada a uma ação divina que remete ao relato criativo.

Em Jeremias 14:4-5, também temos uma ligação entre chuva e vegetação, mas a palavra para chuva nesse texto é *gešem*:

בְּעִבּוֹר הָאָדָמָה חָתָה כִּי לֹא־הָיָה גֶשֶׁם בְּאֶרֶץ בְּשׁוֹ אֲכָרִים חָפוּ רֹאשָׁם:
כִּי גַם־אֵילַת בִּשְׁדָּה יִלְדָּה וְעֶזְבֹב כִּי לֹא־הָיָה דָּשָׁא:

Por não ter havido chuva sobre a terra,
esta se acha deprimida; e, por isso,
os lavradores, decepcionados, cobrem a cabeça.
Até as cervas no campo têm suas crias
e as abandonam, porquanto não há erva.

Sem chuva , não há vegetação, como se ela, a chuva, fosse um pressuposto para a vida e fertilidade da terra. De fato, o que se percebe pelo uso da palavra *gešem*, nesse e em outros contextos, é que ela visa enfatizar uma relação entre obediência a YHWH e a bênção da chuva trazendo fertilidade à terra. Já nesse texto de Jeremias, a escassez ou ausência de chuva é uma correção divina pela desobediência (Cf. SILVA, 2006, p. 171-240). A falta de vegetação é uma consequência da atuação divina em abençoar ou punir.

Em Salmo 37:1-2 e Isaías 15:6, vemos essa mesma ideia nos dois textos com objetivos punitivos:

לְדָוִד |
אֶל־תִּתְחַר בְּמַרְעִים
אֶל־תִּקְנָא בְּעִשֵׂי עוֹלָה:
כִּי כִחָצִיר מְהֵרָה יִמְלֹ
וְכִירֶק דָּשָׁא יִבּוֹלֹן:

Salmo de Davi

Não te indignes por causa dos malfeitores,
nem tenhas inveja dos que praticam a iniquidade.
Pois eles dentro em breve definharão como a relva
e murcharão como a erva verde (Sl 37:1-2).

כִּי־מִי נִמְרִים מְשֻׁמֹּת יְהוָה
כִּי־יִבֹּשׁ חֲצִיר כָּלָה דָּשָׁא יֶרֶק לֹא הָיָה:

porque as águas de Ninrim desapareceram;
seca-se o pasto, acaba-se a erva, e já não
há verdura alguma (Is 15:6).

Os outros quatro textos em que aparece vegetação podem ser colocados em três grupos. O primeiro grupo tem Isaías 37:27 e II Reis 19:26 que são, basicamente, o mesmo texto e falam da situação do povo de Israel durante o cerco assírio no reinado de Ezequias. Nesses dois textos, os moradores, com medo, são comparados à vegetação queimada.

Um outro grupo envolve o Salmo 23:2 e Jó 6:5, já que ambos mostram “vegetação” em um contexto imagético metafórico. O Salmo 23:2 descreve o lugar onde o bom pastor leva suas ovelhas (“pastos verdejantes”), e Jó 6:5 ironiza a crítica às reclamações de Jó, dizendo que ele não reclamaria se fosse um jumento junto à vegetação.

O terceiro grupo seria de um texto apenas: Isaías 66:14, onde lemos:

וְרֵאִיתֶם וְשִׂשׁ לְבַבְכֶּם
וְעֲצָמוֹתֵיכֶם כִּדְשָׁא תִפְרֹחַנָה
וְנִודָעָה יְדֵי־הוָה אֶת־עַבְדָּיו
וְזָעַם אֶת־אֲבִיבָיו:

Vós o vereis, e o vosso coração se regozijará,
e os vossos ossos revigorarão como a erva tenra;
então, o poder do Senhor será notório aos seus servos,
e ele se indignará contra seus inimigos.

Em um contexto de promessas futuras, de restauração, há uma comparação entre ossos e vegetação, parecendo indicar que ambos irão florescer. Similar, embora não tão poético e mais direto, Joel 2:22 traz um contexto semelhante: haverá pastos verdes brotando e chuva em abundância. Importante notar que os dois textos tratam de promessas, e Joel é o único livro da Bíblia Hebraica que apresenta o verbo (“brotar”) fora de Gênesis.

Voltando a Gênesis 1:11-12, vegetação parece ser o termo geral com que o autor descreve aquilo que a terra produz e, embora seja um texto desafiador para traduzir, pela quantidade de pronomes, “planta de semente que produz semente, árvore frutífera que faça fruto”, seriam subcategorias especificadas do termo geral “vegetação”. (Cf. BANDSTRA, 2008, p. 65; HAMILTON, 1990, p. 126; SARNA, 1989, p. 9; CASSUTO, 1959, p. 40).

Na narrativa de Gênesis 1:1-2:3, a divindade aparece como sujeito dos verbos de maneira sistemática. Mesmo quando há uma fala direcionada as águas, em Gênesis 1:20, por exemplo, é a divindade que se coloca como agente no verso seguinte (Gn 1:21), mas Deus não apenas dirige sua fala a terra, a terra atua na criação da vegetação como sujeito de ação do verbo criativo (Gn 1:12). Portanto, em toda a narrativa, apenas dois agentes criativos: Deus e a terra.

Além da atuação direta da terra na produção dessa vegetação básica de dois tipos, em Gênesis 1:24 há mais uma ordem divina endereçada à terra:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ בְּהֵמָה וְרֶמֶשׂ וְחַיִּיתוֹ-אָרֶץ
לְמִינָהּ וַיְהִי-כֵן:

Disse também Deus: Produza a terra seres vivos,
conforme sua espécie: animais domésticos, répteis
e animais selváticos, segundo sua espécie. E assim se fez.

A terra é mais um vez chamada a participar do processo criativo, justamente no relato do sexto dia, que apresenta uma série de similaridades com o terceiro dia: ambos possuem duas ações divinas (1:9-10 e 11-12; 1:24-25 e 26-27); nos dois casos, há uma ordem divina para que a terra faça algo e em ambos isso ocorre na primeira criação divina do dia (1:9-10 e 1:24-25); os dois apresentam os produtos da terra de maneira similar – plantas que dão semente e árvores que produzem frutos, que carregam sementes (1:11-12 e 1:29-30). Essa relação entre os dias é reconhecida por muitos estudiosos há tempos.³²

A convocação, nesse segundo momento, se utiliza do mesmo verbo que é usado no relato do terceiro dia para descrever a ação realizada: “sair”. Em Gênesis 1:12 ele aparece para confirmar a ação comandada em Gênesis 1:11, onde o verbo “brotar” fora utilizado. Em Gênesis 1:25, o verbo “sair” é usado em paralelo com o verbo “fazer”, mas em Gênesis 1:25 é Deus quem faz os animais.

³² Cf. Sarna (1989, p. 3-4), entre outros. Segundo John Day (2013, p. 1-2), o primeiro a notar e escrever sobre isso de maneira organizada foi Herder, em 1774.

De alguma maneira, a terra participa da criação dos animais também, como uma espécie de co-criadora (Cf. FRETHEIM, 1994, p. 344-345). Essa mesma terra que participa da criação dos animais terrestres, também lhes dará o sustento para a vida através dos alimentos que ela faz brotar (Gn 1:29-30). Por isso, Norman Habel (2000, p. 43) coloca o seguinte:

No sexto dia *‘érets* é novamente ativada e vida animal emerge, incluindo animais domésticos, criaturas rastejantes e animais selvagens que são especificamente identificados como “coisas vivas da *‘érets*”. Criatura da natureza pertencem a *‘érets*. Terra é a fonte, a casa e o porto das criaturas viventes.³³

1.4 O DOMÍNIO SOBRE A TERRA

Um último ponto relevante sobre a terra no capítulo que abre o livro de Gênesis é o verso 28. Nele, após abençoar o homem – macho e fêmea – que havia criado, Deus dirige uma série de imperativos:

וַיְבָרֶךְ אֱתֶם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת-הָאָרֶץ וְכִבְשֶׁהָ וְרָדוּ בַדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף
הַשָּׁמַיִם וּבְכָל-חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל-הָאָרֶץ:

E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra.

A fala divina em Gênesis 1:28 ecoa a de Gênesis 1:26, pois em ambos há a ideia de domínio sobre os animais, inclusive com o uso da mesma raiz hebraica, *rdh*. Existe ecos também do quinto dia, com a repetição dos imperativos de Gênesis 1:22: frutificar, multiplicar e encher. Entretanto, em 1:28 há o acréscimo da ordem de subjugar a terra. Basicamente, o ser humano, criado a “imagem e semelhança” de Deus, deverá subjugar a terra e dominar sobre os seres viventes.

A raiz usada para falar da sujeição da terra é *kbš*, que aparece catorze vezes na Bíblia Hebraica. É uma raiz semítica e ocorre em muitas línguas semitas, como

³³ “On the sixth day *erets* is again activated and animal life emerges, including domestic animals, creeping creatures and wild animals that are specifically identified as ‘living things of *erets*’. Creatures of the wild belong to *erets*. Earth is the source, home and haven of living creatures.”

acádico, canaanita, árabe, etc. Em quase todas apresenta o mesmo significado do hebraico: subjugar, dominar (Cf. WAGNER, 1995, p. 52-53; HALOT, 2001, p. 460).

As ocorrências de “subjugar” podem ser divididas em quatro grupos pelo objeto ao qual se dirige o verbo. O elemento comum ao qual o verbo se refere no primeiro grupo é a terra e é formado pelos seguintes textos: Gênesis 1:28, Números 32:22, 29; Josué 18:1; 1 Crônicas 28:18. Tirando Gênesis 1:28, já visto, e que se trata de uma referência mais geral, todos os outros falam de uma terra específica conquistada nas batalhas.

Em Números 32:22, repetido em 32:29, o assunto é a divisão futura da terra e é feito um acordo com os filhos de Rúben e de Gade para que eles se juntassem ao resto do povo na conquista da terra de Canaã e quando a mesma fosse, por fim, “subjugada”, eles poderiam possuí-la. Josué 18:1 lida exatamente com a divisão da terra de Canaã e, já que naquele momento boa parte dela estava “subjugada”, Josué resolve dividi-la com as tribos que ainda não tinham recebido sua herança. A ideia sugestiva nestes textos é de que a terra está subjugada porque Deus a entregaria (e em Josué, entregou) a Israel e cumpriria sua promessa.

Por fim, nos mesmos moldes, está 1 Crônicas 22:18. Na fala de Davi para Salomão, onde ele discursa sobre a incumbência da construção do Templo, agora que toda a terra estava “subjugada” e em “paz”, se lê:

הֲלֹא יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם עִמָּכֶם וְהִנִּיחַ לָכֶם מִסְכָּב כִּי אֶתְּנֶנּוּ בְיָדִי אֶת יִשְׂרָאֵל וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵי יְהוָה
וְלִפְנֵי עַמּוֹ:

Porventura, não está convosco o Senhor, vosso Deus,
e não vos deu paz por todos lados? Pois entregou
nas minhas mãos os moradores desta terra, a qual
está sujeita perante o Senhor e perante o seu povo.

A raiz *kbš* também pode estar conectada a nações e isso ocorre apenas uma vez, em 2 Samuel 8:11. Trata-se da narrativa de diversas vitórias militares de Davi e de tudo que ele ia consagrando a Deus de “todas nações que subjugava”, culminando com o final do verso 14: “e o Senhor dava vitórias a Davi, por onde quer que ia”.³⁴ Há, portanto, a relação entre “subjugar” e o agir divino no mesmo contexto: Davi subjuga as nações porque Deus vai lhe dando vitórias.

³⁴ ARA.

Um terceiro uso tem relação com quem desempenha a ação, Deus. Acontece em Miquéias 7:19, onde o profeta promete que Deus se voltará para o povo e terá misericórdia, irá “subjugar nossas iniquidades”. A ação de subjugar é, nesse caso, não só mais abstrata que nos outros, como é feita por Deus. Em Zacarias 9:15, num oráculo de castigo às nações e a promessa de um rei para Sião, YHWH garante proteção e vitória sobre os que combatem com fundas, pois esses serão subjugados por ele. Deus subjulga homens maus, inimigos de Israel. Aqui, o uso de “subjulgar” é uma ação concreta executada por Deus. Todos os outros versos (inclusive os que serão analisados a seguir), a ação de subjugar está envolvida com alguma promessa de Deus, ou ordem dele, mas somente nesses dois versos aparece executada por ele.

O grupo mais numeroso é o que trata de “subjugar” outros homens (ou mulher – Et 7:8). Em II Crônicas 28:10, após uma guerra entre Israel e Judá, Israel vitorioso leva homens cativos e é repreendido pelo profeta Oded por “subjugar os filhos de Judá”, tornando-os em escravos, levando Deus a irar-se contra Israel. Na ocorrência dupla de Jeremias 34, versos 11 e 16, o contexto é de opressão também. Judá havia resolvido arrepender-se e liberar os escravos, mas volta atrás e retoma a escravidão logo em seguida, subjugando-os contra a vontade divina. Amós 8:4 é um oráculo contra Israel porque gosta de subjugar os miseráveis. Ainda nesse conjunto, Neemias 5:5 traz “subjulgar” relacionado à escravidão, mas agora como fruto de uma reclamação dos israelitas dirigida a Neemias, dizendo que o projeto para a reconstrução de Jerusalém fez com que eles subjugassem os filhos e os tornassem escravos. Todos esses textos tratam da realidade da escravidão e usam a raiz *kbš* num sentido de opressão.

De volta a questão de Gênesis 1:28, como entender a ordem para que o homem subjugu a terra? Seria uma declaração de hierarquia? Ou um sinal verde para a opressão da terra?³⁵ Os estudiosos tem entendido e interpretado “subjulgar” em Gênesis 1:28 de maneiras bem distintas. E o entendimento desse verbo acaba por direcionar a maneira como essa relação homem-terra vai se dar em outros contextos.

Percebe-se, em linhas gerais, um universo de cinco grupos e embora cada autor tenha sua peculiaridade, eles acabam se agrupando pelos argumentos principais que usam. O primeiro grupo seria aquele que entende a raiz *kbš* de maneira literal, ou

³⁵ Essa é uma acusação que tem sido feita desde que Lynn White Jr. escreveu um artigo intitulado “The Historical Roots of our Ecological Crisis”, na revista *Science* em 1967. Nesse texto, ele aponta que a leitura de Gênesis 1:28, feita pelo mundo judaico-cristão, é a responsável pela degradação da natureza e consequente crise ecológica (Cf. BARR, 1972, p. 15; NEWSOM, 2000, p. 61; DAY, 2013, p. 15, entre outros).

seja, seu significado, “subjugar”, e seu uso em outras partes da Bíblia Hebraica que apontariam uma realidade dura e, de certa maneira, de um controle opressivo (Cf. HABEL, 2000, p. 46-47; REYBURN; FRY, 1998, p. 52; VON RAD, 1973, p. 60),³⁶ como coloca Daniel Hillel³⁷ (2006, loc. 5953), cientista ambiental israelense que foi professor na Hebrew University e na Columbia University:

Essa versão pode, de fato, ser construída como um comando divino para os humanos dominarem a Terra e usarem todas as coisas, viventes e não viventes, para seus próprios propósitos, sem reservas ou restrição.³⁸

O vínculo entre a a terra e a divina que se delinea com a participação ativa da terra no terceiro dia, ganha um elemento novo: o homem que deve subjugar a terra. Habel (2011, p. 40) coloca da seguinte forma:

A parceira de *Elohim* em criar outra vida, agora se torna vítima da subjugação humana; *'ereš* se torna escrava dos homens ao invés de sua mãe. E se como a humilhação da *'ereš* não fosse suficiente, toda sua prole é de novo declarada como objeto da dominação humana nas palavras finais de Gn 1:28. Da perspectiva da *'ereš*, aos humanos é dado o direito de tratar a *'ereš* e os seres da *'ereš* como partes inferiores da criação: *'ereš* não é mais parceira com Deus, mas vítima dos humanos.³⁹

O segundo grupo entende “sibjulgar” em relação ao outro verbo, “dominar”, que estaria relacionado a um contexto real (Cf. WESTERMANN, 1994, p. 160-161;

³⁶ E apenas como amostragem, Rashi (1999, p. 17-18), Nachmanides (1971, p. 54-55), Arama (2001, p. 13) e Sforno (1997, p. 14) têm a mesma linha de raciocínio, reconhecendo a natureza dura das duas palavras, *kavash* e *radah*.

³⁷ Hillel (2006, loc. 5961) aponta que o domínio irrestrito parece ser a visão de Gênesis 1, mas que deve-se ler Gênesis 2, e só então pintar um quadro completo. Em sua visão, Gênesis 2 é diametralmente oposto de Gênesis 1 no que tange a relação do homem com a terra.

³⁸ “*This version can indeed be construed as a divine ordination of humans to dominate the Earth and to use every nonliving or living thing on it for their own purposes, without reservation or restraint.*”

³⁹ “*Elohim’s partner in creating other life now becomes the victim of human ‘subduing’; Erets becomes a slave of humans rather than their mother. As if this humiliation of Erets was not enough, all her progeny are again declared to be the objects of human domination in the closing words of Gen. 1:28. From the perspective of Erets, humans are given the right to treat Erets and Erets-beings as inferior parts of creation: Erets is no longer a partner with God but a victim of humans.*”

BLINKINSOPP, 2004, p. 42-43; WENHAM, 1998, p. 38).⁴⁰ O homem deveria “subjugar” a terra como Deus a subjuga, sendo uma espécie de “pastor-rei”, uma relação com Ezequiel 34, onde esse “pastor-rei” exerce seu domínio no sentido de proteger e guiar o povo e não de oprimir-lo ou abusá-lo (Cf. BRUEGGEMANN, 2010, p. 32; COTTER, 2003, p. 18).⁴¹

Walter Brueggemann, além de manter essa linha de pensamento, também trabalha com a possibilidade de que Gênesis 1 tenha sido escrito na época do exílio babilônico e, portanto, Gênesis 1:28 e o verbo “subjugar” seriam, na verdade, uma refutação a falta de esperança exílica. Ele coloca desta maneira:

As histórias de Israel, agora moldadas em sua forma final, não são sobre esterilidade. Nem são acerca de crianças da promessa. As histórias são sobre crianças prometidas para estéréis. Esse motivo é facilmente transposto: a terra é sempre para os exilados. (...) Em nenhum outro lugar essa intencionalidade fica mais clara do que na fórmula anunciada no começo, no decreto real de Gn 1:28. É um imperativo, mas também uma afirmação. É uma demanda, mas também uma garantia. A vida de Israel é sobre uma coisa, assegurar bem-estar no controle da terra⁴² (BRUEGGEMANN, 2003, p. 136-137).

Outro grupo de estudiosos compreende que a criação efetuada em Gênesis 1 não foi completa e que Deus continua a criar ordem no caos através do homem. Nas palavras de Terence E. Fretheim (2005, p. 44): “Pois alguma desordem persistir além da atividade criativa originadora de Deus é necessário para o apropriado desenvolvimento da criação; esse elementos de desordem são ‘bons’.”⁴³

Apesar de concordar com a tradução da raiz *kbš* como “subjugar”, entendem que “mais geralmente, ‘subjugar’ envolve desenvolvimento na ordem criada” (FRETHERM, 1994, p. 346).⁴⁴ Por isso, trata-se do dever do homem de trazer uma espécie de ordem

⁴⁰ Entretanto, o próprio Claus Westermann (1994, p. 161), falecido acadêmico alemão que lecionou durante décadas na Universidade de Heidelberg, admite que *kābaš* não aparece na Bíblia Hebraica em contexto de domínio real, o que, claramente, enfraquece o argumento desse grupo.

⁴¹ David Cotter, editor da série de comentários *Berit Olam*, faz a relação também com o Salmo 23.

⁴² “Israel’s stories now shaped into final form are not about barrenness. Nor are they about children of promise. The stories are about children of promise to the barren. That motif is easily transposed: the land is always to the exiles. (...) Nowhere is that intentionality clearer than in the formula announced at the beginning in the royal decree of Gen. 1:28. It is an imperative but also an affirmation. It is demand but also guarantee. Israel’s life is about one thing, secure well-being in control over the land.”

⁴³ “For some disorder to persist beyond God’s originating creative activity is necessary for the proper development of the creation; such elements of disorder are ‘good’.”

⁴⁴ “More generally, ‘subduing’ involves development in the created order.”

dentro da criação (Cf. KEISER, 2013, p. 67-68).

Há ainda aqueles que relacionam “subjugar” de Gênesis 1:28 com “labutar a terra” de Gênesis 2:5 e 15. Consequentemente, apesar do verbo em questão aparecer sim em diversas circunstâncias de violência (conquista em guerras) e opressão (escravidão), ele precisa ser entendido no contexto de Gênesis 1 e 2 e, por isso, não carregaria o sentido duro e negativo de outros textos na Bíblia Hebraica (Cf. TURNER, 1990, p. 34; DAY, 2013, p. 15-16; HAMILTON, 1990, p. 139-140). James Barr (1972, p. 22) coloca da seguinte forma:

Duvido que mais seja intencionado aqui do que as necessidades básicas de colonização e agricultura: o homem deveria encher a terra, tomar posse dela, e tomar o controle dela. Basicamente o que é intencionado é cultivar; corresponde com o ‘trabalhar’ ou ‘cultivar’ o solo na história J, Gn 2:5, 15.⁴⁵

Essa argumentação gira em torno de dois pontos iniciais: a alimentação humana e animal era vegetariana segundo Gênesis 1:29-30 e a ordem de “subjugar” se refere somente a terra e não a toda criação (Cf. DAY, 2013, p. 15; BARR, 1972, p. 21-22).⁴⁶ O problema dessa leitura, como aponta Laurence A. Turner, é que “subjugar” não aparece em Gênesis 2 e, de fato, quando aparece em outras narrativas, mesmo com relação a terra, traz uma conotação de conquista violenta, mediante guerra (Cf. TURNER, 1990, p. 34-35).

O mesmo Turner apresenta sua proposta em uma série de argumentos: 1) nenhum uso de “subjugar” na Bíblia Hebraica se equipara ao de Gênesis 1:28, portanto, seu sentido precisa ser compreendido no decorrer da narrativa do livro; 2) em Gênesis 2:5 e 2:15, Deus dá ao homem a função de trabalhar e guardar a terra, e essas duas ocupações podem ser vistas como uma forma de subjugação; 3) trabalhar a terra, cultivá-la, plantar, etc., dá ao homem o poder de decidir aquilo que ela vai produzir e assim dominá-la, no que seria uma relação similar a de suserano e vassalo; 4) diversas palavras tem uma variedade grande de significados e, portanto, pode sim haver uma relação entre “subjugar” e o “trabalhar” de Gênesis 2:15, pois ambas estão

⁴⁵ “I doubt whether more is intended here than the basic needs of settlement and agriculture: man is to fill up the earth, take possession of it, and take control of it. Basically what is intended is tilling; it corresponds with the ‘working’ or ‘tilling’ of the ground in the J story, Genesis ii. 5, 15.”

⁴⁶ Ambos, James Barr e John Day fazem menção do artigo de Lynn White Jr. já mencionado anteriormente e colocam esses dois pontos como a resposta básica de que a interpretação de Gênesis 1:28 não deveria levar a um caos ecológico.

relacionadas ao vínculo entre homem e terra em Gênesis 1 e 2 respectivamente (Cf. TURNER, 1990, p. 34-36).

O último grupo de estudiosos argumenta que “subjugar” não pode ser entendida no mesmo sentido do que em outros momentos, pois o domínio do homem sobre a terra é dependente da vontade divina, ou seja, não seria absoluto como a palavra faz crer em todos os seus outros usos. Pelo contrário, como Gênesis 3 demonstra, domínio é obediência, responsabilidade (Cf. DAVIS, 2009, p. 59-63; MATHEWS, 1996, p. 174-175).

Nahum Sarna (1966, p. 16) coloca o seguinte, em dois momentos distintos:

A soberania humana não pode nunca ser absoluta. Ela sempre precisa estar sujeita às demandas de uma lei superior, a divinamente ordenada ordem moral do universo.⁴⁷

Então, apesar do poder dado a ele, o homem continua requerer uma sanção divina especial para participar da vegetação da terra e, embora ele ‘domine-o’ mundo animal, não lhe é permitido aqui comer carne (Gn 1:29-30; 9:3-4); (SARNA, 1989, p. 13).⁴⁸

O imperativo divino de “subjugar” estabelece uma ligação de implicações profundas. Subjugar a terra, mesmo em uma relação com Gênesis 2, parece implicar mais uma associação administrativa, de cuidado, do que algo violento e que necessite de força, como os outros usos do termo na Bíblia Hebraica. Essa subjugação é, entanto, dependente da vontade e direção divina, como, por exemplo, no estabelecimento dos limites da alimentação em Gênesis 1:29-30 (com os mesmos termos de Gênesis 1:11-12).

Por conseguinte, a partir da regulamentação da alimentação, pode-se inferir que o homem, apesar de “subjugar” a terra, não poderia arbitrar sobre tudo nela. A produção da terra, anterior ao homem, liga-a ao poder divino, pois é o imperativo divino a qual ela obedece, que lhe confere fertilidade (Gn 1:11-12).

Se o “subjugar” é conferido ao homem pela divindade, e, mesmo após a outorga desse controle ao humano, Deus continua a determinar aspectos do relacionamento entre homem e terra, implica que existe uma hierarquia muito clara e que pode ser

⁴⁷ “Human sovereignty can never quite be absolute. It must always be subject to the demands of a higher law, the divinely ordained moral order of the universe.”

⁴⁸ “Thus, despite the power given him, man still requires special divine sanction to partake of earth’s vegetation, and although he ‘rules’ the animal world, he is not here permitted to eat flesh (vv.29-30; cf. 9:3-4).”

expressa na fraseologia: “porque toda a terra é minha” (Êx 19:5); “Também a terra não se venderá em perpetuidade, porque a terra é minha; pois vós sois para mim estrangeiros e peregrinos” (Lv 25:23). O poder de dominar é dado por quem domina. A terra é outorgada ao homem por quem lhe é soberano. Por ser a “imagem e semelhança” da divindade, o homem recebe dele a tarefa de sê-lo, inclusive com relação aos seus domínios.

Os termos usados em Gênesis 1:28, “subjugar” e “dominar”, estariam interligados por uma concepção real da divindade em que o homem deve reinar de maneira responsável correspondendo à imagem do rei divino (Cf. L’HOUR, 2016, p. 190-191). Jousé 18 e 2 Samuel 8, vistos anteriormente, correlacionam o “subjugar” a terra com vitórias conquistadas por Deus.

Em Números 32:20-22, no contexto da divisão da terra de Canaã, desenvolve-se o conceito de vitórias militares dadas por Deus ao “subjugar” a terra para Israel (Cf. SMITH, 2009, p. 101-102). A terra “subjugada” será, no entanto, uma “possessão” (uma herança). Israel governa, reina, “subjuga” a terra, mas a terra é propriedade divina, em última instância. Como resume Turner (1990, p. 34), há uma relação de suzerano-vassalo entre o homem e a terra. No entanto, ela só acontece porque o suzerano divino concede ao vassalo humano poder.

1.5 EREŞ

A palavra mais comum na Bíblia Hebraica para falar da terra é *’ereş* (Cf. PAINTER, 2007, p. 172; JANZEN, 1992, p. 143-144). Ela aparece cerca de 2.500 vezes, sendo o quarto substantivo mais usado da Bíblia Hebraica (Cf. HAMILTON, 1998, p. 124). Sua etimologia está conectada ao árabe, acádico, aramaico e ugarítico (Cf. KLEIN, 1987, p. 57; HALOT, 2001, p. 90-91).

O significado de *’ereş* transita entre: terra, no sentido cósmico; terra, como uma oposição ao mar; terra em relação ao solo/chão; terra, representado um espaço geográfico específico (um território). Além desses usos mais comuns, também pode estar relacionado com o “submundo”. Essas nuances acima nem sempre são facilmente determinadas (Cf. BERGMAN; OTTOSON, 1977, p. 393).

Quando *’ereş* é usada no sentido cósmico, Terra, usualmente está em relação aos céus, apontando a grandeza de Deus ou seu caráter criativo. Com frequência,

’ereš também significa “solo” quando associada ao produto da terra, sua fertilidade e também sua infertilidade, fruto de alguma punição de YHWH (Sl 107:34; Ez 32:15; entre outros.). O uso mais concreto e facilmente identificável de *’ereš* é quando se refere a algum território específico, ou pelo uso dos qualificadores indicando direção, topografia ou relacionamento com pessoas e reinos (Cf. BERGMAN; OTTOSON, 1977, p. 394-401).

Nesses primeiros capítulos, a palavra *’ereš* transita, principalmente, entre dois significados: terra no sentido de solo e terra no sentido de mundo (Cf. WAZANA, 2013, p. 85-86). Tsumura (2005, p. 81) argumenta que quando *’ereš* está em oposição aos céus, como em Gênesis 1:1-2, pode se referir a qualquer espaço abaixo dele. Portanto, *’ereš* é um substantivo comum com amplo espectro de uso na Bíblia Hebraica, o que torna seu valor dentro do estudo relativo.

1.6 CONCLUSÃO PARCIAL

Sendo *’ereš* um termo muito comum e muito presente na Bíblia Hebraica, é mais importante perceber como foi apresentada na narrativa. Sua primeira descrição, em Gênesis 1:2, a apresenta como *tōhû* e *bōhû* e, apesar da origem e tradução incertas dessas duas palavras, por seu uso em toda Bíblia Hebraica, pode-se concluir que descrevam um estado pré-criativo em que a terra era improdutiva, infértil, desértica, um não estado, uma não existência.

No terceiro dia do relato criativo (Gn 1:9-12), Deus separa as águas e faz surgir uma “porção seca”, corroborando a descrição de Gênesis 1:2, uma terra desprovida de vida. Essa “porção seca”, que é chamada de terra por uma ordem divina, passa a produzir vegetação. A fertilidade advém da parceria criativa entre Deus e a terra.

No entanto, o vínculo de parceria entre Deus e a terra recebe um terceiro elemento, o homem. Por ordem divina, o homem deverá subjugar a terra. A ordem, expressa através do verbo *kabaš*, carrega elementos de realeza e deve ser entendida como uma concessão de poder administrativo, incluindo responsabilidade do súdito-rei para com o divino rei, o único dono da terra.

2. A TERRA E O HOMEM

Esta nova seção lida com as origens da terra e do homem de maneira peculiar em relação ao primeiro relato. Em Gênesis 2:4, o autor coloca em paralelo as duas principais raízes para a ação criativa divina no primeiro capítulo: *br'* e *'sh*. A compreensão de Gênesis 2:4 auxilia o entendimento do desenrolar da narrativa.

A terra em Gênesis 2:5 é aparentemente desértica e apresenta duas principais razões para a não existência de vegetação sobre a terra: a ausência de chuva e a não existência do homem. A primeira razão parece, no entanto, ser resolvida em Gênesis 2:6 que fala de uma “neblina” que “regava” a terra. A segunda razão é a ausência do homem para “lavar” o solo. Essa obstrução à produção e fertilidade da terra é vencida com a criação do homem. Essa origem e ligação do homem com a terra apontada no chamado segundo relato criativo é também linguística: o *'ādām* veio da *'ādāmāh*. Um substantivo masculino e um substantivo feminino que parecem ter a mesma raiz.

Além desses elementos, há agora um novo espaço terrestre, um jardim, plantado por Deus onde o homem é colocado (Gn 2:8, 15). Nesse jardim, Deus faz brotar toda sorte de alimento (Gn 2:9) que servirá de comida para o homem (Gn 2:16), porém com restrição (Gn 2:17). Esse jardim, cercado por quatro rios, parece ser uma espécie de paraíso idealizado, com fertilidade, fartura, beleza, etc.

Apesar das diferenças entre os dois relatos, no que se refere a terra e o homem, as similaridades precisam ser pontuadas para o estabelecimento de um possível paradigma.

2.1 GÊNESIS 2:4 E SEU PAPEL

Onde se inicia a segunda narrativa bíblica é morivo de debate. Von Rad (1973, p. 63), seguindo a hipótese documentária, vê o verso dividido em dois: “Essa é a gênese dos céus e da terra quando foram criados” (Gn 2:4a). Dessa forma, seria o fechamento¹ da primeira seção introduzida em Gênesis 1:1; e “quando o Senhor Deus os criou” (Gn 2:4b) seria a abertura da segunda seção, que lidaria maioritariamente com o

¹ Gunkel (1997, p. 103), em 1901 (data original de seu trabalho) trabalha a possibilidade de que 2:4a tenha sido deslocado posteriormente, pois seria o título da seção e deveria vir antes de Gn 1:1. Skinner (1910, p. 41) também segue a mesma linha, de deslocamento.

jardim do Éden.² Ainda que reconhecendo que a fórmula das genealogias (*tôlêdôt*) é usualmente um título, ele e vários autores defendem essa divisão, embora nem sempre explicitem justificativas.³

De maneira peculiar, Speiser (2008, p. 19) separa Gênesis 2:4a de 2:4b por considerar a primeira parte do verso como fonte Sacerdotal (*P*), mas sua explicação para a divisão se concentra no paralelo entre Gênesis 2:4b e 1:1 como cláusulas temporais, ou seja “no princípio” e “no dia” seriam o início dos relatos. Smith (2010, p. 129-130) também considera a classificação Sacerdotal (*P*) para 2:4a, mas leva em conta o paralelismo entre a expressão “céus e terra” e o uso do verbo criar (da raiz *br'*) em 1:1 e 2:4a. Isso faria de 2:4a um indicativo de que o que veio antes (1:1-2:3) é, na verdade, um prólogo para o que virá depois (2:4b em diante).

Há ainda autores que não consideram a hipótese documentária, mas apontam somente o paralelismo mencionado acima como determinante para a separação de Gênesis 2:4 em duas partes.⁴ Dentre esses, Ellen van Wolde (1998, p. 22-23), além da repetição de “céus e terra” e do verbo “criar”, aponta a fórmulas das genealogias como uma referência temporal que estaria em paralelo com “no princípio”. Portanto, Gênesis 2:4a seria um resumo do que foi anunciado que seria feito em Gênesis 1:1.

Outros estabelecem que a conexão entre Gênesis 2:4a com Gênesis 1:1 é importante, mas como não ignoram o uso da construção da fórmula das genealogias chegam a um meio termo: “Gn 2:4 não funciona apenas na estrutura da primeira unidade, também serve como um texto-ponte com a narrativa do Eden”⁵ (VERVENNE, 2001, p. 49). Habel (2011, p. 42), por exemplo, posiciona Gênesis 2:4a como parte ainda da primeira

² Coats (1983, p. 41-47) elabora mais longamente sobre o assunto, com conclusão parecida em relação ao pertencimento de 1:1-2:4a a fonte Sacerdotal (*P*). Sobre a fórmula *’ēllē tôlêdôt* (אֱלֹהִים תּוֹלְדוֹת), ele a vê sendo usada de maneira distinta em 2:4a do que, por exemplo, em 5:1 e outros textos, onde a mesma seria o início de uma seção (Cf. COATS, 1983, p. 70-71). Krüger (2011, p. 130-138), apesar de concordar que o texto é Sacerdotal (*P*), o enxerga terminando em 2:1 e faz um interessante exercício de questionar a seção como uma unidade totalmente Sacerdotal (*P*), colocando Gênesis 2:2-3 como uma inserção posterior.

³ Cf. Anderson (2005, p. 33, 58), Westermann (1994, p. 81), Rogerson (1999, p. 63-64), Humphreys (2001, p. 31), Brueggemann (2010, p. 40), Alter (2011, p. 175), Blenkinsopp (2011, p. 54-55), Day (2013, p. 1-2), Rendsburg (2014, p. 13), Longman III (2016, p. 46-47); entre outros.

⁴ Turner (2009, p. 16-17) e Doukhan (2016, p. 71-73) vêem esse paralelo (*inclusio*) como determinante para considerar 2:4a uma conclusão do relato que começou em Gênesis 1:1. Davidson (2015, p. 77-83, 105) corrobora essa divisão literária, mas parece ter o intuito de utilizar a fórmula como um endosso para a literalidade do relato anterior (Gn 1:1-2:3), justamente pelo uso da expressão *’ēllē tôlêdôt* (אֱלֹהִים תּוֹלְדוֹת) em narrativas históricas posteriores.

⁵ “Gen 2,4 does not only function in the structure of the first unit, it also serves as a bridge-text with the narrative of Eden.”

narrativa, mas também o vê como uma transição para o segundo relato. Ele acredita que o uso da expressão se dá para incluir o relato mítico da terra de Gênesis 1 ao relato antropocêntrico de Gênesis 2 em diante.

Por outro lado, diversos autores reconhecem a expressão as genealogias – “essas são as gerações” – como um marcador de título/cabeçalho,⁶ ou seja, início de nova seção.⁷ Como ela aparece em outros momentos com essa característica de título/cabeçalho – precisamente onze vezes (Gn 2:4; 5:1;⁸ 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1, 9;⁹ 37:2) – é considerada um organizador de seções dentro da narrativa do livro, sendo Gênesis 1:1 a única seção que não seria iniciada pela fórmula em questão.¹⁰

Dorsey (1999, p. 49) aponta mais cinco motivos para entender Gênesis 2:4 como o início de uma nova seção: 1) o relato de Gênesis 1:1-2:3 termina com o sétimo dia, que geralmente indica completude; 2) o texto de Gênesis 2:1-3 declara o fim do relato; 3) Gênesis 2:4 não apresenta um oitavo dia e nem apresenta um acréscimo à narrativa anterior no que concerne ao sétimo dia; 4) mudança no uso do nome divino, de *’ēlōhîm* para YHWH *’ēlōhîm*; 5) mudança de personagens, humor, técnica literária e mesmo de topos.

Outra nuance importante é o uso do par de palavras “céus e terra” (*haššāmayim vēhā’āreṣ*) que primeiro aparece em sua ordem tradicional¹¹ e, no final do verso, reaparece de maneira invertida, ou seja, “terra e céus” (*’ereṣ vēšāmayim*), formando um quiasma. Esse quiasma ainda inclui os verbos para “criar”.¹²

a – céus e terra

b – criar

b’ – criar

a’ – terra e céus

⁶ Andersen (1970, p. 32) descreve que cláusula declarativa sem verbo (cláusula nominal) indica título/cabeçalho para o que se segue. Waltke e O’Connor (1990, p. 130-131, 307) definem que esse tipo de cláusula identificativa tem o intuito de iniciar uma nova seção.

⁷ Cf. Mathews (1996, p. 183-184); Cotter (2003, p. 27); Bandstra (2008, p. 117); entre outros.

⁸ Nesse verso, a fórmula é levemente diferente, pois ao invés de “essas são as gerações” (*’ēllē tōlēdôt*), está: “esse é o livro das gerações de Adão” (*zē sēper tōlēdôt ’ādām*).

⁹ Tanto em 36:1, quanto em 36:9, a construção é a mesma: “e essas são as gerações de Esaú” (*wē’ēllē tōlēdôt ’ēsāw*).

¹⁰ Cf. Kidner (1979, p. 55-56); Sarna (1989, p. 16); Hamilton (1990, p. 151); Sacks (1990, p. 18); Dorsey (1999, p. 49-54); Habel (2011, p. 22); Kline (2016, p. 17); Schwartz (2016, p. 1); entre outros.

¹¹ Cf. Melamed (1961, p. 140-142); Berlin (1985, p. 65-72); Nunes Jr. (2016, p. 90-95); entre outros.

¹² Adaptado de Wenham, 1998, p. 46.

Uma das explicações para esse paralelismo invertido (quiasma) é justamente enfatizar o início de um novo momento na narrativa (Cf. CASSUTO, 1959, p. 98-99; SARNA, 1989, p. 16-17; entre outros).¹³ Desse modo, existe uma forte unidade literária interna em Gênesis 2:4 e, pela proximidade, a conexão entre Gênesis 2:4a e Gênesis 2:4b é mais forte e elaborada (quiasma entre linhas) do que a inclusão (ou moldura) da ligação entre “céus e terra” com Gênesis 1:1:

Parece preferível, entretanto, considerar 2:4 como cumprindo sua função usual aqui, que é como um título para as narrativas dos capítulos 2-4. Isso permite que se dê peso total a estrutura quiasmática do verso e o significado comum de תולדות, história¹⁴ (WENHAM, 1998, p. 49).

Além disso, as genealogias funciona consistentemente como uma introdução ao que se segue em Gênesis, tanto assim que mesmo os tradutores da Septuaginta o entenderam como um título/cabeçalho, traduzindo Gênesis 2:4 da mesma maneira como traduziram Gênesis 5:1 – “Esse é o livro da genealogia...” (MCDOWELL, 2015, p. 27-28).

A argumentação de que “essa são as gerações” em Gênesis 2:4 é diferente do restante pela presença da expressão “no dia”, criando uma cláusula temporal dependente e, portanto, sem configurar o início de uma nova seção, é refutada quando se analisa Gênesis 5:1 e Números 3:1 (grifos acrescentados):

אֵלֶּה תּוֹלְדֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בַּיּוֹם עָשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם:

Esta é a geração dos céus e da terra quando foram criados, quando o SENHOR Deus os criou (Gn 2:4).

זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדִמְיוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ:

Este é o livro da genealogia de Adão. No dia em que Deus criou o homem, à semelhança de Deus o fez (Gn 5:1).

¹³ Cassuto (1959, p. 99) coloca enfaticamente da seguinte maneira: “Nosso verso é, portanto, um todo orgânico e pertence inteiramente a seção do jardim do Éden” [“Our verse is, therefore, an organic whole and belongs enterily to the section of the Garden of Eden”].

¹⁴ “It seems preferable, though, to regard 2:4 as fulfilling its usual function here, that is, as a heading to the narratives in chaps. 2-4. This allows full weight to be given to the chiastic structure of the verse and the usual meaning of תולדות, history”.

וְאַלֶּה תּוֹלְדֹת אֶהֱרָן וּמֹשֶׁה בְּיוֹם דִּבֶּר יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי:

São estas, pois, as *gerações* de Arão e de Moisés, *no dia em que* o SENHOR falou com Moisés no monte Sinai (Nm 3:1).

Nos três casos há a presença de cláusula temporal dependente com o uso de “no dia”, mas em nenhum deles há discussão sobre ser o início de uma nova seção (Cf. MCDOWELL, 2015, p. 28). Especificamente, Números 3:1 e Gênesis 2:4 são similares em sua estrutura sintática (Cf. THOMAS, 2011, p. 65) assim como Gênesis 5:1, embora esse tenha uma variação única na fórmula.¹⁵

Nota-se que no uso de “gerações” há dois tipos de sequência textual acontecendo. O primeiro é a genealogia sequencial propriamente dita, quando nomes são elencados de maneira direta, criando uma espécie de lista (5:1; 10:1; 11:10; 25:12; 36:1, 9). O segundo é uma narrativa comum, contando uma história (2:4; 6:9; 11:27; 25:19; 37:2). Diante disso, teríamos, então, a seguinte sequência em Gênesis (Cf. CHILDS, 1979, p. 145-146; THOMAS, 2011, p. 54-61):

Gn 2:4	Céus e Terra	Narrativa
Gn 5:1	Adão	Genealogia
Gn 6:9	Noé	Narrativa
Gn 10:1	Noé	Genealogia
Gn 11:10	Sem	Genealogia
Gn 11:27	Terá	Narrativa
Gn 25:12	Ismael	Genealogia
Gn 25:19	Isaque	Narrativa
Gn 36:1	Esaú	Genealogia
Gn 36:9	Esaú	Genealogia
Gn 37:2	Jacó	Narrativa

¹⁵ Cf. nota 8 deste capítulo.

A função da fórmula, como já visto, é título/cabeçalho de seção. Entretanto, no que tange ao seu uso no início de narrativas, ela não apenas introduz uma nova seção, como também faz uma espécie de recapitulação, ligando o que vai ser narrado ao que acabou de o ser (Cf. MATHEWS, 1996, p. 33-34; DEROUCHIE, 2013, p. 225).¹⁶ Vê-se isso claramente nos dois primeiros usos da fórmula em Gênesis (2:4 e 5:1-2).

Como já visto também, Gênesis 2:4 retoma, através de uma espécie de inclusão, Gênesis 1:1. Essa inclusão se dá pelo uso do par de palavras “céus e terra” e do verbo “criar”. Ao mesmo tempo, o autor avança na narrativa ao introduzir a nova seção pelo uso da própria expressão “gerações” e de um quiasmo elaborado (visto anteriormente) terminando com a construção invertida “terra e céus”.

Em Gênesis 5:1-2, apesar do início de uma nova seção com a fórmula das genealogias, temos uma recapitulação de Gênesis 1:26-27 com a repetição de diversas palavras e expressões: “criar”, “macho e fêmea”, “imagem”. Em ambos, no uso da fórmula das gerações, há aparente conexão entre uma seção anterior e uma nova seção.

Estabelecer essa ligação entre Gênesis 2:4 com o que veio antes e o que virá a seguir é relevante para a construção da visão da relação homem-terra-Deus, como se verá no decorrer desse capítulo, pois mostra que ao passo que o chamado segundo relato da criação é um rompimento com o anterior, é também uma continuação.

2.2 A TERRA QUE AINDA NÃO É

Gênesis 2:5 não contém uma ação criativa, mas uma descrição do estado da terra antes da primeira ação divino-criativo. Esse estado parece ser um estado não produtivo, infértil (sem plantas, sem ser humano, sem água, sem vida): “a terra em si mesma continua um deserto”¹⁷ (SARNA, 1989, p. 17).

Os elementos que a impossibilitam de produzir são elencados no cenário pré-criativo: Deus ainda não enviou a chuva e não há homem para lavrar a terra. Lê-se em Gênesis 2:5:

¹⁶ DeRouchie (2013, p. 225) denomina a fórmula *tôl'êdôôt* como “título de transição”.

¹⁷ “*The earth in itself is still a desert*”.

וְכָל־שִׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרָם יִצְמַח כִּי־לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־
הָאֶרֶץ וְאָדָם אֵין לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה:

Não havia ainda nenhuma planta do campo na terra, pois ainda nenhuma erva do campo havia brotado; porque o SENHOR Deus não fizera chover sobre a terra, e também não havia homem para lavrar o solo. Mas uma neblina subia da terra e regava toda a superfície do solo.¹⁸

Antes de entender a chuva-terra, é preciso olhar o que o narrador aponta como sua produção: planta do campo e erva do campo.

2.2.1 O que ainda não há: planta (*śîyah*) e erva (*‘ēšeb*)

A primeira palavra, *śîyah*, da raiz *śyh*, é de origem incerta, mas sua raiz utilizada, maiormente, distinta da ideia de planta ou arbusto. O uso da raiz ligado a arbusto ou planta, aparece somente em Gênesis (2:5 e 21:15) e Jó (30:4 e 30:7); (Cf. HAUSMAN, 2004, p. 85-89). A tradução seria arbusto, moita, planta, algo como uma espécie selvagem que cresce em um deserto (Cf. HALOT, 2001, p. 1319-1321). A aparição em Gênesis 21:15, no episódio em que Abraão manda Hagar embora, reforça essa conclusão, já que ela se dirige ao “deserto de Berseba” (Gn 21:14). Nesse deserto, ao ficar sem água, ela esconde a criança em “arbustos”, usada no plural.

Em Jó 30:3, o texto fala de “lugar seco”, usando um adjetivo que em diversos textos tem o sentido de sequidão e secura e ocorre, em alguns deles, em paralelo com outras duas palavras comumente traduzidas como “deserto”, *midbār* e *‘ārāḇā*. Em Jeremias 50:12, ela aparece em uma espécie de lista com as duas mencionada acima, expressando a condenação da Caldéia/Babilônia, que se tornaria desértica. Já em Isaías 35, num poema falando da glória futura de Sião, *śîyyā* aparece em claro paralelismo com *midbār*, pois haverá regozijo e alegria por haver novamente florescimento em meio ao deserto. Portanto, *śîyah* seria uma espécie de arbusto de região desértica e em Gênesis 2:5 o narrador deixa claro que nem ela existia ainda sobre a terra.

¹⁸ ARA.

A segunda palavra, *‘ēšēb*, é designativo singular para um grupo coletivo de plantas e ervas que surgem no período chuvoso e desaparecem no de seca (Cf. MAIBERGER, 2001, p. 383-384; CLINES, 2011, p. 568-569).¹⁹ Ela aparece 33 vezes ao longo da Bíblia Hebraica, com concentração praticamente similar. Antes de Gênesis 2:5, *‘ēšēb* aparece em Gênesis 1 quatro vezes em dois momentos específicos.

O primeiro momento é no relato do terceiro dia da criação (Gn 1:11-12), quando Deus fala a terra para que ela faça brotar vegetação, num sentido genérico e, então, especificamente, “erva” e “árvores”, ambas caracterizadas por possuírem semente. O segundo momento se refere ao final do relato, quando Deus determina a alimentação das almas viventes, em Gênesis 1:29-30. A “erva” que possui semente e a “planta” que é verde parecem destinadas a dois grupos distintos, a primeira ao ser humano (1:29) e a segunda ao restante das almas viventes (1:30).

A expressão “erva do campo”, no entanto, não ocorre em Gênesis 1. Ela aparece também em Gênesis 3:18, que será analisado no próximo capítulo, num contexto de produção da terra após a desobediência do homem e da mulher. Em Êxodo 9: 22 e 25, na sétima praga derramada sobre o Egito, a “erva do campo” sofrerá a chuva de pedras, que também afligirá os animais e os homens. A próxima praga, dos gafanhotos, em Êxodo 10, também traz a expressão “erva do campo” em conexão com “erva da terra”. Os gafanhotos devoram as “erva da terra” e todos os frutos das árvores, e após sua passagem não sobra nada verde, nem árvore, nem “erva do campo” sobre a face da terra.

As outras ocorrências, 2 Reis 19:26, Isaías 37:27 (ambas num contexto de Ezequias), Amós 7:2 e Jeremias 12:4 tratam de cenas de juízo divino sobre Israel: por sua desobediência, eles serão como a erva do campo, ou a erva do campo se secará por falta de chuva ou pela destruição. Somente Zacarias 10:1 está num contexto de bênção, conectada à chuva que Deus enviaria. Basicamente, o uso de “erva” em Gênesis 1 e de “erva do campo” em Gênesis 2 sugere que se tratam de duas realidades botânicas diferentes.²⁰

¹⁹ Tanto Maiberger quanto Clines acrescentam que por designar plantas que aparecem nas chuvas e somem na seca, seu uso nos textos poéticos pode carregar o sentido de transitoriedade, como em Salmo 102. Maiberger aponta que a palavra em questão só aparece uma vez no plural, em Provérbios 27:5.

²⁰ Doukhan (2016, p. 73) trabalha a conexão entre Gênesis 2:5 e 3:18 para dizer que *‘ēšēb haššādē* se trata de um tipo de planta que necessita da intervenção humana para brotar, argumento semelhante ao usado por Silva (2006, p. 24) e Hamilton (1990, p. 153-154). Já Wenham (1998, p. 58) distingue ambas a partir da elaboração de *‘ēšēb haššādē* como comestível (ligando com Gn

O que o uso de "erva do campo" parece indicar, pelos contextos de suas ocorrência, é uma conexão com chuva e, principalmente, fertilidade, além de um aspecto simplório da planta em questão (Cf. MAIBERGER, 2001, p. 384-386). Ou seja, tanto uma planta desértica (planta do campo) quanto uma dependente da chuva (erva do campo) não existiam ainda. Assim, o estado descrito em Gênesis 2:5 é de infertilidade da terra, o que lembra a descrição da terra elaborada em Gênesis 1:2 com a expressão *tōhū wabōhū*: a terra que ainda não é. De fato, o ressaltado na construção do verso 5 de Gênesis 2 é a não existência:

וְכָל־שִׂיחַ הַשָּׂדֶה טָרָם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ
וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרָם יִצְמַח
כִּי לֹא הָמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ
וְאָדָם אֵין לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה:

e toda a planta do campo *ainda não* era na terra;
e toda a erva do campo *ainda não* havia brotado;
pois *não* (havia) causado a chuva, YHWH Deus, sobre a terra;
e o homem *não* (existia) para trabalhar o solo.²¹

As partículas negativas se repetem em todas as linhas dando a ênfase e o tom. A construção aponta para as ausências, assim como *tōhū wabōhū* em Gênesis 1:2. A terra de Gênesis 2:5 é, portanto, desértica e ainda infértil. E a possibilidade de reversão do estado de infertilidade é anunciada pelo autor antecipadamente: chuva, causada por Deus, e homem para trabalhar o solo.

Essa conclusão é debatida entre estudiosos. Cassuto (1959, p. 101-103), por exemplo, não vê uma conexão entre Gênesis 1:2 e Gênesis 2:5, argumentando que o uso de “erva do campo” aponta para Gênesis 3:18, quando o homem é punido em virtude da desobediência e agora deveria se alimentar da “erva do campo”. Nessa leitura, “planta do campo” estaria em paralelo, de alguma maneira, com *qôš* e *dardar*. Isso implica, segundo Cassuto, na diferenciação da vegetação descrita em Gênesis 1 e Gênesis 2:5 em diante, sendo a segunda, uma vegetação específica e a primeira, genérica. Então, de maneira nenhuma haveria uma repetição da descrição desértica e infértil da terra.²²

1:29-30) e *šîyah*, não.

²¹ Versificação e tradução própria. Ênfases em itálico acrescentadas. Wolde (1998, p. 28), entre outros, apresenta a mesma proposta de versificação.

²² Keil (2006, p. 47-48) e Mathews (1996, p. 187-194) argumentam seguindo a mesma linha de que Gênesis 2 é uma continuação de Gênesis 1.

Westermann (1994, p. 199) e Doukhan (2016, p. 73) mantém posição semelhante, argumentando em cima da continuidade²³ de Gênesis 1 e 2, mas dialogam com a possibilidade da descrição de Gênesis 2:5 se referir sim a uma realidade sem vida e até desértica.²⁴ Já outros comentaristas apontam para essa relação entre Gênesis 1:2 e Gênesis 2:5, ou apresentando um caos aquoso (1:2) e um caos terroso (2:5),²⁵ ou simplesmente percebendo uma similaridade de ambos, nos dois capítulos, na descrição do cenário anterior a ação divina de criar.²⁶

De qualquer forma, o cenário descrito antes de qualquer ação divina em Gênesis 2:5a é similar ao apresentado em Gênesis 1:2. Antes de ação divina, não há produção da terra, não há vida. A terra é infértil e seca. Entretanto, há a expectativa criada pela segunda parte do verso de que esse estado será revertido com duas ações: chuva e o homem.

2.2.2 Porque ainda não há: chuva – *māṭar*

No mesmo verso 5, o narrador inclui o primeiro motivo para não haver ainda “planta do campo e “erva do campo” ‘na terra: Deus não fez chover ainda. O verbo usado é da raiz *mṭr*, que aparece no *hif’il*. Apesar de haver uma série de palavras para designar chuva, ela é a mais frequente e genérica, aparecendo não somente na Bíblia Hebraica, mas também no siríaco, árabe, aramaico e ugarítico (Cf. ZOBEL, 1997,

²³ A questão da continuidade para eles parece estar ligada a uma negação: ou de que sejam relatos de fontes diferentes (DOUKHAN, 2016, p. 73) ou de que seja um paralelo entre as fontes (Gn 1 – Sacerdotal; e Gn 2 – Javista) para descrever uma espécie de caos (WESTERMANN, 1994, p. 199).

²⁴ Doukhan (1978, p. 60-67), em sua tese, argumenta em cima do paralelo com Gênesis 1:2, indicando que as quatro partículas negativas de Gênesis 2:5 apontam para a “terra vazia” do primeiro relato, onde foi usada a expressão *tōhū wabōhū*. Em seu recente comentário (2016, p. 73), ele aborda a questão mais sutilmente para, na sequência, afirmar que não há uma contradição cronológica entre os relatos, trabalhando na diferenciação entre as vegetações de Gênesis 1 e Gênesis 2, como Cassuto.

²⁵ Cf. Gunkel (1997, p. 4-5); Keel e Schroer (2015, p. 114); Chwartz (2014, p. 127-129). Niditch (1997, p. 52-54) não faz diferenciação entre dois “tipos” de caos, mas afirma que os dois relatos são construídos sobre o movimento caos-ordem. Cf. também Sacks (1990, p. 18-19).

²⁶ Cf. Tsumura (2005, p. 82-83); Wenham (1998, p. 57-58); Silva (2006, p. 25); Walton (2015, p. 66-68). Sarna (1989, p. 17) liga 2:5 com 1:9-10, enfatizando o aspecto infértil e seco da terra antes da criação.

p. 250-251).²⁷ As ocorrências da raiz *mṭr* como verbo e substantivo serão analisadas a seguir.

São 17 ocorrências como verbo (Cf. EVEN-SHOSHAN, 1989, p. 647), sempre em troncos de voz passiva²⁸ e 38 vezes como substantivo (Cf. Ibid.). Como em Gênesis 2:5 a ocorrência é verbal, há a relevância de se fazer uma breve análise com intuito de entender seu uso. Além do verso já citado, num contexto conectado à criação, ele aparece em Jó 38:26. Ali, num discurso divino a Jó, uma série de elementos da criação são listados, Jó 38:25-30 traz a realidade da chuva e seus correlatos. Se lê em Jó 38:25-28:

Quem abriu regos para o aguaceiro
ou caminho para os relâmpagos dos trovões;
para que se faça *chover* sobre a terra,
onde não há ninguém,
e no ermo, em que não há gente;
para dessedentar a terra deserta e assolada

e para fazer crescer os renovos da erva?
Acaso, a *chuva* tem pai?
ou quem gera as gotas do orvalho?²⁹

Destacadas estão as ocorrências da raiz *mṭr*, primeiro como verbo, no *hif'il*, e depois como substantivo. Nesse contexto, no verso 26, Deus causa a chuva na terra antes que haja homem e no deserto onde não há homem. O contexto de Jó 38:26 é similar ao de Gênesis 2:5, Silva (2006, p. 35-37) aponta que há ausência do elemento humano nos dois textos; o caráter desértico da terra é destacado em Gênesis e em Jó e o causador da chuva em ambos é o mesmo, principalmente quando a ocorrência do substantivo em Jó 38:28 é levado em conta – Deus seria o pai da chuva.

²⁷ Zobel (1997, p. 251) indica uma leve diferença entre as duas principais palavras para chover/chuva na Bíblia Hebraica, *māṭar* (מָטַר) e *gešem* (גֶּשֶׁם). Em seu estudo, Silva (2006, p. 252-253) chega a essa conclusão depois de fazer uma análise abrangente e minuciosa da ocorrência dos termos na Bíblia Hebraica. Para Silva, ambas são termos gerais, com diferenças de nuances de acordo com o texto analisado.

²⁸ CLINES (2011, p. 240) inclui os textos de todas as correções propostas pelo aparato crítico da BHS e em Ezequiel 22:24 indica um *pu'al*. Já o Halot (2001, p. 574), no mesmo texto, indica um *hof'al*, mas não inclui os outros textos das correções.

²⁹ ARA. Itálicos acrescentados: primeiro é o verbo *māṭar*; segundo é o substantivo derivado do mesmo verbo.

As outras quinze ocorrências da raiz *mṭr*, embora não estejam diretamente conectadas à criação e a Gênesis 2:5, trazem ainda nuances importantes. Entretanto, seis não são situações em que a chuva é de água. Duas delas aparecem no contexto do maná que “chovia” sobre Israel no deserto (Êx 16:4 e Sl 78:24). Outra aparição em Salmo 78:27 trabalha a mesma ideia de chuva só que ligada ao episódio das codornizes, também em Êxodo 16.³⁰ Ou seja, nesses três textos (Êx 16:4; Sl 78:24 e 27), chover está relacionado a uma bênção alimentar que viria da parte de Deus.

Três textos trabalham com o uso da raiz *mṭr* num contexto de juízo divino, ainda que não de chuva de água. Em Gênesis 19:24, é usada para falar do juízo que Deus traria sobre Sodoma e Gomorra: Deus faria chover fogo e enxofre. O Salmo 11:6 parece, de alguma forma, fazer referência a essa passagem pelo uso do verbo seguido de “fogo e enxofre” (Cf. MAYS, 1994, p. 76; WEISER, 1998, p. 157). Por fim, Êxodo 9:23 fala de uma chuva de pedra sobre o Egito. Deus faz chover juízo de fogo e enxofre ou de pedra sobre os que estão contra ele.

As últimas nove ocorrências também estão em um contexto de juízo, agora de chuva de água, propriamente. Em Gênesis 7:4, o contexto é o dilúvio e, novamente, o causador da chuva, é Deus. Deus se utiliza da chuva para destruir tudo o que existe e que ele formou da terra. Em Jó 20:23, Zofar fala que Deus mandará a chuva sobre os perversos para os aborrecer e atrapalhar. Ezequiel 38:22, fala que Deus enviará chuva abundante contra Gogue. Nos três textos, o envio de chuva abundante é causado por Deus e tem um caráter punitivo.

Curiosamente, em Amós 4:7³¹ e em Isaías 5:6, também em um contexto de juízo, a raiz *mṭr* é usada de maneira inversa nos textos anteriores. Neles, Deus reterá a chuva como forma de punição. O profeta Amós fala do juízo divino contra Samaria dizendo que Deus reteve a chuva e fez chover onde quis, fazendo com que alguns campos secassem e outros não, mas ainda assim não houve arrependimento.

Já em Isaías 5:1-7, o contexto é o do “cântico da vinha”. Nele, o profeta começa dizendo que a vinha era fértil, que o seu dono trabalhou o terreno, mas que o resultado não foi o esperado. Como juízo contra essa vinha (Is 5:6): “(...) torná-la-ei em deserto. Não será podada, nem sachada, mas crescerão nela espinheiros e abrolhos; às nuvens

³⁰ Apenas para deixar claro, *māṭar* não aparece em Êxodo 16:11-21, no relato das codornizes, mas o Salmo 78:27 revisita essa passagem usando o verbo *māṭar*.

³¹ Nesse texto são quatro ocorrências de *māṭar*.

darei ordem que não derramem chuva sobre ela.”³² Ou seja, Deus reterá a “chuva” como forma de punição.

Em todas as ocorrências da raiz *mṭr* o sujeito é sempre Deus e, em sua grande maioria, os textos em que o verbo ocorre acontecem num contexto de juízo, ou com água ou com outro elemento. Importante salientar que a chuva abundante e a retenção da chuva são usadas como punições divinas.³³

E Gênesis 2:5 não há qualquer punição, mas a chuva que ainda não caiu somente Deus pode enviar. Assim como em Gênesis 1, em Gênesis 2:5 o estado de infertilidade só será revertido pela ação divina.

2.2.3 Porque ainda não há: o homem para lavrar a terra

A última parte de Gênesis 2:5 relaciona a ausência do homem (*’ādām*) como um dos fatores para que terra ainda não tivesse nem “planta do campo”, nem “erva do campo”. Entretanto, apenas a “erva do campo” parece ser um tipo de vegetação que necessita de cuidado e de chuva, já que “planta do campo” parece se referir mais a um tipo de arbusto que cresce em regiões desérticas, portanto sem necessidade de muita água ou de lavrador.

A função primária do homem será trabalhar (*’bd*) a terra (Cf. HABEL, 2011, p. 49; WOLDE, 1994, p. 13). O verbo utilizado é da raiz *’bd*, que ocorre quase 290 vezes na Bíblia Hebraica, majoritariamente no *qal*. O significado básico quando ligado a objeto direto impessoal é cultivar, lavrar; quando sem objeto direto, sua tradução seria trabalhar; e quando com objetos diretos pessoais, servir (Cf. RINGGREN; RÜTERSWORDEN; SIMIAN-YOFRE, 1999, p. 381-387).

Nesse ponto, Newsom (2000, p. 64-65), Hiebert (2003, p. 8), Davis (2009, p. 29-30) e Habel (2011, p. 49-50) argumentam que, no caso da relação com a terra,

³² ARA.

³³ Por não ser o objetivo desse trabalho analisar a ideia da chuva somente, não serão analisados os textos em que o substantivo *māṭār* aparece. A relação entre a chuva e a soberania divina, inclusive na corroboração do fato dela ser usada como punição por desobediência ou como benção pela obediência, fica clara na leitura e estudo desses textos. Entretanto, o mesmo já foi elaborado com cuidado e profundidade por Silva (2006). Para uma maior compreensão da relação entre chuva, soberania divina e juízo, sua obra é referencial.

especificamente em Gênesis 2:5 (e 15), a melhor tradução da raiz *ʿbd* seria “servir”.³⁴ “O ser humano é visto como estando no serviço da terra, sobre o qual sua vida e seu sustento dependem. Seres humanos nesse relato estão assim colocados em uma posição de dependência da natureza ao invés de domínio”³⁵ (HIEBERT, 2003, p. 8); “A Terra não é criada para o benefício dos humanos: os humanos são criados para o benefício da Terra – e, mais especificamente, para benefício da *Adamah*”³⁶ (HABEL, 2011, p. 50).

Newsom (2000) e Habel (2011) argumentam que o jardim que é criado em Gênesis 2:8-17 seria uma espécie de floresta, uma entidade complexa e viva e, portanto, deveria ser servida e guardada. Já Davis (2009) alega que, apesar da tradução da raiz *ʿbd* ser discutível, o uso de “guarda” (da raiz *šmr*) em Gênesis 2:15 ao lado da raiz *ʿbd*, denota serviço.³⁷ Isso porque a raiz *šmr* é usada em contextos diversos, desde cuidado com rebanho (ISm 17:20) até com o irmão (Gn 4:9), mas, principalmente, em textos em que seu sentido primário é religioso, como Deuteronômio 4:40. Portanto, nas palavras de Davis (2009, p. 31):

(...) o humano não tem prioridade sobre a terra. Adão vai ao Éden como um protetor, respondendo pelo bem-estar da coisa preciosa que ele não fez; ele deve ser um observador, ciente dos limites que foram construídos dentro da ordem criada tanto como algo inevitável quanto apropriado (...). A terra instancia limites que Deus estabeleceu; nós a encontramos como uma criatura irmã que deve ser respeitada e até reverenciada.³⁸

³⁴ Collins (2006, p. 104) argumenta que as ocorrências do verbo *ʿābad* tendo a *ʾādāmāh* como objeto (Gn 2:5, 15; 3:23; 4:2, 12; Is 30:24; Zc 13:5; Pv 12:11; 28:19) demonstram ser essa uma expressão idiomática e que traduzir *ʿābad* como serviço seria um equívoco.

³⁵ “*The human being is seen to be in the service of the earth, upon which its life and livelihood depend. Human beings in this account are thus placed in a position of dependence on nature rather than dominion over it.*”

³⁶ “*Earth is not created for the benefit of humans: humans are created for the benefit of Earth – and, more specifically, to benefit Adamah.*”

³⁷ Fretheim (1994, p. 349), entre outros, também aponta essa conotação que o verbo *šmr* traz a ideia de *ʿābad*.

³⁸ “*(...) the human does not take priority over the land. Adam comes to Eden as a protector, answerable for the well-being of the precious thing that he did not make; he is to be an observer, mindful of limits that are built into the created order as both inescapable and fitting (...). The land instantiates limits that God has set; we encounter it as a fellow creature to be respected and even revered.*”

Portanto, o anúncio esboçado em Gênesis 2:5, é de que a terra não é enquanto Deus não age (Cf. KEEL; SCHROER, 2015, p. 114-115): “essa é uma imagem da *Adamah* como domínio totalmente infértil (...). E essa infértil *Adamah* é uma futura mãe”³⁹ (HABEL, 2011, p. 50).

2.3 A TERRA QUE É: O *’ĒD* QUE MOLHA A TERRA

A narrativa seguinte a Gênesis 2:5 traz a solução para os problemas que impede a terra de ser. Gênesis 2:6 e 7 vão apresentar a água e o homem e, então, a terra poderá deixar seu estado de infertilidade.

Gênesis 2:6 diz:

וַאֲדַ יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי־הָאֲדָמָה:

Mas uma neblina subia da terra e regava toda a superfície do solo.⁴⁰

A princípio, a afirmação de 2:6 parece ser uma contradição da descrição anterior. Se o Senhor Deus não enviou ainda a chuva (2:5c), como entender que há uma “neblina” que “rega” a terra? Antes de estudar o verso em si, é necessário entender que Gênesis 2:6 rompe a estrutura de Gênesis 2:5 por ser uma descrição positiva. O curso de quatro negações é interrompido e uma afirmação parece resolver o primeiro dos problemas expostos, a falta de água/chuva (Cf. KLINE, 1958, p. 150; WESTERMANN, 1994, p. 199-201; WOLDE, 1994, p. 13; FUTATO, 1998, p. 5).

Em primeiro lugar, é necessário entender o que a palavra *’ēd* significa de fato. O HALOT (2001, p. 11) indica que a tradução seria um riacho de água fresca subterrânea, algo vindo do chão. A possível etimologia seria: do acádico *edū*, inundação; do sumério *a-dé-a*, inundação da profundidade ou do árabe *’ijād*, névoa ou neblina. CLINES (2011, p. 118) traduz por riacho ou córrego e, como possibilidade, neblina. A análise, no entanto, não é tão simples, pois o termo aparece apenas duas vezes na Bíblia Hebraica, em Gênesis 2:6 e em Jó 36:27 (Cf. EVEN-SHOSHAN, 1989, p. 12), e em ambos a tradução é considerada obscura (Cf. CASSUTO, 1959, p. 103, entre outros).

³⁹ “(...) *this is an image of Adamah as a totally barren domain (...). And this barren Adamah is a future mother.*”

⁴⁰ ARA.

Estudiosos se dividem quanto ao peso etimológico para a origem de *’ēd*. Um argumento é de que *’ēd* teria sua origem num empréstimo acádico do sumério *Id*, que seria uma divindade dos rios e provavelmente chamada de *Edda* pelos semitas (Cf. ALBRIGHT, 1939, p. 102-103).⁴¹ Portanto, o conceito em Gênesis 2:6 denotaria um rio que brota de uma fonte subterrânea,⁴² corroborado por Gênesis 2:10 (Cf. CASSUTO, 1959, p. 104).

Há um outro argumento que a palavra *’ēd* estaria ligada ao acádico *edū* (inundação) e, portanto, estaria em paralelo com Gênesis 1:2, pois descreveria a terra inundada por água. Não haveriam plantas sobre a terra pois, como em Gênesis 1:2, ela estaria coberta de água, inundada por águas das profundezas.⁴³ Essa posição implica que Gênesis 2:6 não seria uma descrição da solução do problema agrário exposto em Gênesis 2:5, mas uma espécie de segunda descrição de um “caos primordial”, uma continuação de Gênesis 2:5, só que com água cobrindo todas as coisas.⁴⁴

Tsumura (2005, p. 85-106) apresenta as dificuldades das duas teorias em diversas frentes. Ele aponta, por exemplo, que o *Id* era, na grande maioria das vezes, lido como *nāru*, uma palavra comum para rio; além de apontar que o hebraico tem um cognato desse termo que também aparece em Gênesis 2, a saber, *nāhār*. Sobre a segunda teoria, ele argumenta que em Jó 36:27 a relação entre o acádico *edū* e o hebraico *’ēdô* é mais clara, mas que a redução vocálica em Gênesis 2:6, apesar de ser possível, não parece ideal.

O próprio Tsumura (2005, p. 104-106), apresenta como solução considerar *’ēd* como um empréstimo direto do sumério, sem passar pelo acádico. Sua sugestão é que viria diretamente do sumério *A.Dě* e que *’ēdô* de Jó 36:27 é um empréstimo sumério via o acádico *edū*. Embora critique a opinião da origem de *’ēd* via acádico, Tsumura (2005, p. 96-106) acaba concordando que as palavras em Gênesis 2:6 e Jó 36:27 têm a mesma origem suméria e, portanto, a mesma tradução: enchente, maré alta, etc. Todavia analisando textos sumérios, Tsumura (2005, p. 106) aponta que o termo

⁴¹ Cf. principalmente nas notas de rodapé.

⁴² Seguindo a conclusão de Albright estão: Von Rad (1973, p. 76); Sarna (1989, p. 354 n. 8); Wenham (1998, p. 58), entre outros.

⁴³ Cf. principalmente, Speiser (1955, p. 9-11). O HALOT (2001, p. 11) dá peso a essa linha e cita Speiser.

⁴⁴ Cf. Kidner (1966, p. 112-113). Nesse artigo, Kidner não chega a discutir de maneira extensa sobre a origem de *’ēd*, mas diz seguir Speiser. Sua preocupação parece ser a de apontar que não existe um caos aquoso em Gênesis 1:2 e um caos desértico em Gênesis 2:5-6, mas que ambos os textos trabalham a mesma concepção de uma terra coberta de água.

A.*Dě*, ao contrário do comumente assumido pelo uso do acádico *edū*, não implicaria necessariamente em uma inundação catastrófica, mas poderia sim ser entendido como “água inundando para fora do oceano subterrâneo” (Cf. TSUMURA, 2005, p. 106).⁴⁵

Uma outra teoria propõe uma etimologia possivelmente semítica para entender *’ēd*. Dahood (1981, p. 534-537) argumenta sobre a semelhança entre o nome do mês das “fortes chuvas” (Novembro-Dezembro) do calendário reformado eblaíta, *NI.DU*, que ele sugere que pode ser lido *ì-túm*, de onde viria a palavra semítica *ì-du*, identificada no hebraico como *’ēd*. Essa semelhança determinaria a associação de *’ēd* com a chuva. O termo semítico *ì-du*, teria relação com aspectos celestiais na nomeação dos meses, devendo ser traduzido como nuvem de chuva.⁴⁶

O argumento tem certa força, baseado em parte na relação entre Gênesis 2:6 e Jó 36:27. Em Jó 36:27-28 se lê:

כִּי יִגְרַע גִּטְפֵי-מַיִם
יִזְקֻ מִטֶּר לְאָדָם:
אֲשֶׁר-יִזְלֻ שְׁחָקִים
יִרְעֲפוּ עַלֵּי אָדָם רַב:

Porque atraí para si as gotas de água
que de seu vapor destilam chuva,
a qual as nuvens derramam
e gotejam sobre o homem abundantemente.⁴⁷

A descrição acima parece apontar que *’ēd* faz parte do processo formador da chuva. Na opinião de Dahood (1981, p. 537), Gênesis 2:6 deveria ser traduzido da seguinte maneira: “Ele fez a nuvem de chuva subir do oceano inferior”.⁴⁸ Para ele, sua proposta é a que melhor se enquadra nos versos em que *’ēd* aparece.⁴⁹ Essa proposta de tradução levaria em conta que a raiz *’lh* estaria no *hif’il* e não no *qal* e, portanto, Deus seria o agente do verbo, ou seja, o causador da nuvem de chuva (Cf. DAHOOD, 1981, p. 536; SILVA, 2006, p. 27, 29).

⁴⁵ “Water flooding out of the subterranean ocean”.

⁴⁶ Hamilton (1990, p. 155-156) parece estar inclinado a seguir essa teoria de Dahood, mas não o faz de maneira explícita ou definitiva. Ele elogia a busca pela relação do hebraico com o eblaíta e argumenta que isso enriquecerá a análise de passagens obscuras da Bíblia Hebraica.

⁴⁷ ARA.

⁴⁸ “He made a rain cloud come up from the nether ocean”.

⁴⁹ Dahood (1981, p. 537-538) aponta mais uma aparição de *’ēd*, só que como nome próprio (Gn 36:39 e 1Cr 1:50).

Futato (1998, p. 5-9) concorda com as duas direções dadas por Dahood, tanto da raiz *ʾlh*, quanto da tradução para *ʾēd*. Todavia, sua concordância não se dá na análise etimológica proposta, e sim, segundo ele, por um aspecto literário: há um problema e precisa haver uma solução. Gênesis 2:5-7 está logicamente estruturado em duas sequências claras e coerentes, segundo ele (FUTATO, 1998, p. 10):

Problema	Razão	Solução
Não há vegetação selvagem	Não há chuva	Deus manda a chuva
Não há grãos cultiváveis	Não há homem para lavrar a terra	Deus forma o homem

Os antigos *Targumim* consistentemente interpretam *ʾēd* em paralelo com a raiz do aramaico *ʾnn*, nuvem (Cf. DAHOOD, 1981, p. 537; FUTATO, 1998, p. 7; SILVA, 2006, p. 26; COLLINS, 2006, n. 6, p. 104). A conclusão de Silva (2006, p. 28) é de que *ʾēd* aparece como uma espécie de “estágio intermediário entre a formação das gotas e sua queda sobre a terra”.

Contudo a raiz *mṭr* só aparece novamente nos textos ligados ao dilúvio (Gn 7:4), é como se fosse um anúncio de enredo⁵⁰ que só se cumprirá em Gênesis 7:4, em um contexto de juízo.

Portanto, a argumentação que a palavra *ʾēd* é um paralelo a raiz *mṭr* em Gênesis 2:5-6 seria uma antecipação que tiraria a força do relato do dilúvio. Ao mesmo tempo, a tradução de Jó 36:27 apresentada por Dahood (1981, p. 536) não parece ser razoável:

כִּי יִגְרַע גֹּטְפֵי-מַיִם
יִזְקֶה מֶטֶר לְאָדָם׃

Quando ele elabora gotas do mar,
ele destila como chuva da sua nuvem de chuva

O questionamento se deve ao deslocamento preposição de um substantivo para para o outro na tradução. Ou seja, uma tradução mais literal seria:

⁵⁰ Laurence Turner (2017, p. XV-XIX) desenvolve a ideia de que a narrativa apresenta, geralmente em seu início, anúncios de como vai se desenrolar seu enredo ou certos elementos dele. Ele aplica esse conceito a todo o livro de Gênesis.

pois ele elabora gota das águas,
ele destila chuva para (da) *'ēdō*⁵¹

Portanto, não parece razoável concluir que a narrativa coloque dois substantivos como sinônimos ou mesmo como paralelos. Parece que a chuva (da raiz *mṭr*) alimenta *'ēdō* ou vice-versa, dependendo da tradução da preposição.

A extensa gama de teorias etimológicas sobre *ēd*, reforça a ideia de que a análise etimológica de uma palavra rara (e de qualquer palavra) deve levar não apenas em conta sua história e origem, mas também sua semântica dentro do contexto de uso (Cf. BARR, 1983, p. 109, 158).

O fato é que a terra era molhada/regada, solucionando a negativa exposta em Gênesis 2:5. Agora o uso do verbo “regar” (da raiz *šqh*) é bem genérico e pode indicar qualquer tipo ou quantidade de líquido em diversos contextos. Deve-se levar em conta que o verbo “regar” não aparece ligado ao verbo “chover” (raiz *mṭr*). A maior parte de suas ocorrências, na verdade, estão ligadas ao verbo “dar de beber”, no *hif'il* (Cf. HALOT, 2001, p. 1639-1640).

A relação entre as duas raízes, *šqh* e *mṭr*, talvez fique mais clara ao se observar Deuteronômio 11:10-11, onde ambas aparecem na sequência, designando contextos distintos:

¹⁰ כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בֹא-שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כָאָרֶץ מִצְרַיִם הִוא אֲשֶׁר יֵצְאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע
אֶת-זֶרְעֶךָ וְהִשְׁקִיתָ בְּרַגְלֶךָ כִּגְן הַיָּרְק:
¹¹ וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקַעֲתָ לַמֶּטֶר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה-מַּיִם:

Porque a terra que passais a possuir não é como a terra do Egito,
donde saístes, em que semeáveis a vossa semente e, com o pé,
a *regáveis* como a uma horta;
mas a terra que passais a possuir é terra de montes e vales;
da *chuva dos céus* beberá as águas⁵²

O uso da raiz *šqh*, no verso 10 de Deuteronômio 11, está associado ao Egito e com uma espécie de irrigação feita com os pés. Já a raiz *mṭr* está associada a terra prometida e com água que cairá dos céus no verso 11. De fato, o uso do verbo “regar” em Gênesis 2:6 parece apenas reforçar a ideia de que não houve “chuva”. À vista disso, *'ēd* não deve ser entendido como chuva.

⁵¹ Tradução própria. A manutenção do substantivo hebraico *'ēdō* sem tradução foi proposital.

⁵² ARA, grifos acrescentados.

Provavelmente entender *'ēd* de maneira definitiva seja um desafio dispendioso e inconclusivo. Considerando a possível ligação entre *'ēd* e o árabe *'ijād*, pode-se inferir, a partir de uma observação não científica do narrador bíblico e seu contexto cultural, que o conceito de uma névoa ou neblina, similar a uma nuvem é uma possibilidade. Não há, entretanto, como ignorar que uma etimologia semítica para *'ēd* é uma especulação sem nenhuma base sólida (Cf. TSUMURA, 2005, p. 87-89).

A ideia de que *'ēd* é uma fonte/nascente, etimologicamente mais provável, apresenta o aspecto negativo de possuir um uso geralmente associado a algo catastrófico, o que não parece ser o caso do texto de Gênesis 2:6 e nem de Jó 36:27, ainda que Tsumura argumente convincentemente do contrário.⁵³

De uma outra perspectiva, pode-se analisar Gênesis 2:5-7 e buscar uma solução semântica:

וְכָל־שִׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרָם יְהוָה בְּאֶרֶץ
וְכָל־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרָם יִצְמָח
כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ
וְאָדָם אֵין לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה:

וְאָדָם יַעֲלֶה מִן־הָאָרֶץ
וְהִשָּׂקָה אֶת־כָּל־פְּנֵי־הָאֲדָמָה:

וַיִּיצֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם עָפָר מִן־הָאֲדָמָה
וַיִּפַּח בְּאַפִּיו נִשְׁמַת חַיִּים
וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

E toda a planta do campo ainda não era na terra;
e toda a erva do campo ainda não havia brotado;
pois não (havia) causado a chuva, YHWH Deus, sobre a terra;
e o homem *não* (existia) para trabalhar o solo.

E *'ēd* subia da terra
e regava toda a face do solo.

E formou, YHWH Deus, o homem do pó do solo
e soprou em suas narinas fôlego de vida
e era o homem alma vivente.⁵⁴

Recaptulando, há um estado não produtivo da terra com duas declarações, uma concernente a “planta do campo” e outra a “erva do campo”. Segue-se a isso dois motivos para esse estado inicial de infertilidade: ausência de “chuva” e do “homem”

⁵³ Cf. nota 45 deste capítulo.

⁵⁴ Versificação e tradução própria. A intenção não é apontar um caráter poético, mas dividir as ações e facilitar a visualização do leitor.

para lavrar a terra. Alguns estudiosos ligam a chuva a planta do campo, e o homem a erva do campo, dizendo que a primeira necessita da chuva e a segunda de cultivo (Cf. CASSUTO, 1959, p. 102; GUNKEL, 1997, p. 5; entre outros).

Entretanto, como já demonstrado a “planta do campo” surge em ambientes desérticos. Ademais a frase sobre a chuva está conectada a “erva do campo”, numa cláusula adjunta causal – a oração que se inicia com *kî* está subordinada a anterior (Cf. MOSHAVI, 2010, p. 53).

Sobre o uso de duas palavras para terra (*’ereṣ* e *’ădāmāh*) em Gênesis 2:5-7, convém chamar a atenção para o balanço no uso de ambas, três vezes. Duas vezes *’ereṣ* é usada para descrever a situação da terra negativamente, em seu estado não produtivo, infértil (sem plantas, ervas e chuva) e uma para apontar um aspecto positivo, uma espécie de contribuição da *’ereṣ* para inversão de seu estado: o *’ēd* sobe dela. Já *’ădāmāh* é usada uma vez para o estado do “não ainda” ao falar da ausência do homem e duas para a reversão desse estado, confirmando que o *’ēd* a estava regando e para ser parte do processo divino de criar o homem.

Outro ponto é a presença da expressão para se referir à divindade, que aparece duas vezes, uma ligada a não ação e uma à ação. YHWH *’ēlōhîm* não causou a chuva (2:5) e moldou o homem (2:7), negativo e positivo.

Há ainda o uso sintático da sequência verbo-substantivo-complemento (vsc) e substantivo-verbo-complemento (svc),⁵⁵ que também está balanceado nessa pequena unidade literária. Considerando as seguintes orações finitas, se vê quatro orações iniciais em que a ordem é svc: “e toda a planta do campo ainda não era na terra”; “e toda a erva do campo ainda não havia brotado, pois não (havia) causado a chuva, YHWH Deus, sobre a terra”; “e o homem não (existia) para trabalhar o solo” e “e *’ēd* subia da terra”. A continuação é construída por quatro vsc: “e regava toda a face do solo”; “e formou, YHWH Deus, o homem do pó do solo”; “e soprou em suas narinas fôlego de vida” e “e era o homem alma vivente”.

Por fim, os verbos estão todos no *qal*, com exceção de “chover” e “regar”, que aparecem no *hif’îl*. Essa organização narrativa indica que apesar de Deus não causar “chuva” sobre a terra, ele faz com que *’ēd* suba e “regue” a terra. Da terra (*’ereṣ*) vem o *’ēd* (fonte? neblina?), que rega/molha a terra (*’ădāmāh*) e reverte o estado aparentemente desértico descrito em Gênesis 2:5:

⁵⁵ Moshavi (2010) faz um extenso trabalho de análise das orações verbais finitas em Gênesis, apontando uma presença marcante da sequência vsc como padrão narrativo.

Em suma, Gênesis 2:5-6 indica que não havia suporte de água para a vegetação até que 'ēd apareceu. O primeiro problema, a falta de água, foi assim resolvido por 'ēd, o qual era substancial o suficiente para regar toda a superfície do solo. Yahweh então responde a falta de um jardineiro criando o homem... (MCDOWELL, 2015, p. 37).⁵⁶

A terra participa da reversão do seu estado e não somente com o 'ēd, mas com o próprio homem.

2.4 A TERRA QUE É: O HOMEM

A narrativa da criação do homem passa por três sentenças com três verbos. Deus forma, sopra, e o homem passa a ser alma vivente (Gn 2:7):

וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עָפָר מִן-הָאֲדָמָה וַיִּפֹּחַ בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

Então, formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente.⁵⁷

O primeiro verbo da ação divina do verso é (da raiz *yṣr*). O verbo é de simples e fácil entendimento, sendo traduzido constantemente como formar, moldar, etc., ligado à ideia de cerâmica (Cf. HALOT, 2001, p. 428-429), do oleiro que faz um vaso. Entretanto, Hamilton (1990, p. 156-158) e Walton (2015, p. 71-74), principalmente pelo uso de “pó” (*‘āpār*) questionam se a ideia deveria ser realmente essa.

De fato, o uso de *yṣr* se referindo ao trabalho de um oleiro é geralmente seguido da palavra para barro ou argila (*hōmer*) já que pó (*‘āpār*) não é algo que o oleiro possa moldar (Cf. HAMILTON, 1990, p. 156): “Alguém pode moldar barro, não pó. O último é impermeável para ser moldado por sua própria natureza”⁵⁸ (WALTON, 2015, p. 73).

O verbo “formar”, entretanto, não se refere somente à cerâmica. Ele aparece relacionado a metais e ferramentas, por exemplo (Is 44:9-10; Hb 2:18) (Cf. HALOT, 2001,

⁵⁶ “In short, Gen 2:5-6 indicates that there was no water to support the vegetation until the 'ēd appeared. The first problem, the lack of water, was thus resolved by the 'ēd, which was substantial enough that it watered the entire surface of the ground. Yahweh then responded to the lack of a gardener by creating man...”

⁵⁷ ARA.

⁵⁸ “One shapes clay, not dust. The latter is impervious to being shaped by its very nature.”

p. 428-429). Há cerca de 70 ocorrências da raiz *yšr* e Deus é o sujeito em cerca de 40.⁵⁹ Nessas 40 construções, em que Deus é o sujeito da raiz *yšr*, ele forma humanos, animais, Israel, montanhas, estações, etc (Cf. HUMBERT apud WESTERMANN, 1994, p. 203; WENHAM, 1998, p. 59-61).

Esse uso variado leva Walton (2015, p. 71-72) a afirmar que a raiz *yšr* não deve ser entendido em relação ao oleiro, visto que essa seria uma ação material de criar. Ele indica ainda que a tradução pode ser “formar”, mas esse ato deve ser entendido de maneira não material – sem conexão com a imagem de um fazer cerâmico – não literal e sim metafórico. Seu argumento é o uso de “pó”, que seria um simbolismo para a mortalidade humana e não uma evidência de criação material na narrativa de Gênesis 2:7 (Cf. WALTON, 2015, p. 70-81).

Porém é relevante notar dois aspectos: que em diversos textos há um paralelo entre argila e pó; e que a raiz *yšr* é utilizada em textos relativos a criação em paralelo com “criar” e “fazer”. Sobre o primeiro aspecto, Cassuto (1959, p. 105) lista os seguintes textos:⁶⁰

אָפּן שְׁכֵנִי בְּתִי-חֹמֶר
אֲשֶׁר-בְּעֶפֶר יִסּוּדָם
יִדְכְּאוּם לִפְנֵי-עֵשׂ:

quanto mais àqueles que habitam em casas de barro,
cujo fundamento está no pó,
e são esmagados como a traça! (Jó 4:19)

זָכַר-נָא כִי-כֹחֶמֶר עָשִׂיתָנִי
וְאַל-עֶפֶר תִּשְׁיבֵנִי:

Lembra-te de que me formaste como em barro;
e queres, agora, reduzir-me a pó? (Jó 10:9)

זָכַרְתֶּם מִשְׁלֵי-אֶפֶר
לְגִבֵּי-חֹמֶר גִּבֵּיכֶם:

As vossas máximas são como provérbios de cinza,
os vossos baluartes, baluartes de barro. (Jó 13:12)

⁵⁹ Humbert (apud WESTERMANN, 1994, p. 203) menciona especificamente 63 ocorrências de *yšr*, sendo Deus o sujeito em especificamente 42. Otzen (1990, p. 258) menciona, genericamente, cerca de 70 ocorrências da raiz e seus derivados. Even-Shoshan (1989, p. 487) aponta 41 do verbo *yāšar*.

⁶⁰ Todos os textos em português retirados da ARA e o texto hebraico seguem a versificação proposta por ela.

אִם־יַצֵּבֵר כְּעֶפֶר כֶּסֶף
וְכִחְמֵר יָכִין מִלְבוּשׁ:

Se o perverso amontoar prata como pó
e acumular vestes como barro, (Jó 27:16)

הֲרַנִּי לַחְמֵר
וְאַתְּ מִשַּׁל כְּעֶפֶר וְאַפֵּר:

Deus, tu me lançaste na lama,
e me tornei semelhante ao pó e à cinza. (Jó 30:19)

Em todos “pó” está em paralelo com “argila” ou “barro” e, embora seja forçoso afirmar que se tratam de sinônimos,⁶¹ parece evidente que ambas fazem parte de um mesmo campo semântico.

O segundo aspecto é a relação entre os verbos, como, por exemplo:

כִּי כֹה אָמַר־יְהוָה בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם
הוּא הָאֱלֹהִים יֹצֵר הָאָרֶץ וְעֹשֶׂהָ
הוּא כּוֹנֵן לֹא־תְהוֹ
בְּרָאָה לְשִׁבְתָּ יִצְרָה
אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד:

Pois assim diz o SENHOR, criador dos céus
Ele é o Deus que moldou a terra e a fez
Ele a estabeleceu, não um deserto
Criou-a para habitação, moldou-a
Eu Sou o SENHOR e não há outro.⁶² (Isaías 45:18)

Nesse texto, pelo menos quatro verbos são usados para descrever ou apresentar o ser divino como criador, as raízes já mencionadas *br'*, *'sh*, *yśr* e também *kûn*. Além desses verbos, a menção da palavra *tôhû*, aparenta ser uma referência tanto a Gênesis 1 também. Em Jeremias 33:2, em outro exemplo, Deus também é apresentado como criador e sua obra é descrita com os mesmos verbos de Isaías 45:18, com exceção da raiz *br'*. No Salmo 95:5 ele forma, com suas mãos, a porção seca, da raiz *ybs̄*.

Como exposto no paralelismo entre argila e pó acima, não se trata de concluir que todos os verbos são sinônimos, mas sim que, preservando suas nuances, pertencem a um campo semântico relacionado à criação. Além disso, Deus aparece como esse

⁶¹ Desde Robert Alter, em seu livro sobre a Poesia Hebraica Bíblica (1985, p. 62-84), tem se tornado mais comum entender que o paralelismo entre as palavras não indica sinônimos, mas intensificação de uma ideia, ou especificação da mesma.

⁶² Tradução e versificação própria.

formador/moldador, não só do homem (Is 29:16; 45:9; entre outros), como também de Israel (Jr 18:1-4; Is 45:11; entre outros) e mesmo do coração (Sl 33:15), do olho (Sl 94:9) e até do espírito (Zc 12:1).

Portanto, o uso da raiz *yšr* ao longo da Bíblia Hebraica, principalmente nos textos que trazem uma referência à criação, parece dialogar com Gênesis 2:7 (Cf. SODEN, 2015, p. 47). A ideia da formação a partir do pó em Gênesis 2:7 assemelha-se ao uso feito em Eclesiastes 3:20; 12:7, Salmo 104:29-30, entre outros. Nesses textos, a associação parece se dar num contexto da brevidade da existência e não de uma perspectiva de origem material. No Salmo 103:14-16, se lê:

כִּי־הוּא יָדַע יצְרָנוּ
זָכוֹר כִּי־עָפָר אֲנַחְנוּ:
אָנוּשׁ כְּחֹצֵר יָמָיו
כְּצִיץ הַשָּׂדֶה כֹּן יִצְיץ:
כִּי רֵיחַ עֲבָרָה־בּוֹ וְאֵינָנוּ
וְלֹא־יִכְרְנוּ עוֹד מִקוֹמָנוּ:

Pois ele conhece a nossa *estrutura*
e sabe que somos *pó*.
Quanto ao homem, os seus dias são como a relva;
como a flor do campo, assim que ele floresce;
pois soprando nela o vento, desaparece;
e não conhecerá, daí em diante, o seu lugar.⁶³

O paralelo é estabelecido entre o substantivo derivado da raiz *yšr* e a palavra pó. O texto descreve a brevidade e transitoriedade da vida humana, lembrando não somente Gênesis 2:7, mas também seu eco imediato, Gênesis 3:19, que será analisado no próximo capítulo. Mesmo que a brevidade da existência seja pretendida pelo uso tanto da raiz *yšr* quanto da palavra pó, o sentido material e concreto não está descartado em todos os textos e contextos.

Com efeito, os textos parecem apontar que existe uma espécie de imagem concreta e material do oleiro que é usada com certa liberdade poética em diversos contextos (Cf. SODEN, 2015, p. 50-51; WESTERMANN, 1994, p. 203; GUNKEL, 1997, p. 6). Efetivamente nada impede, pela recorrência da temática nos textos da Bíblia Hebraica, que a matéria-prima da descrição criativa do homem seja literalmente (ou, de forma concreta) pó da terra e que a ação divina esteja relacionada concretamente à ação de um oleiro (Cf. SODEN, 2015, p. 48).

⁶³ Tradução e versificação sugestiva da ARA.

Não obstante, os diálogos intertextuais também apontam para implicações acerca da brevidade e frugalidade da vida (Cf. HAMILTON, 1990, p. 158) e dependência de Deus (Cf. DOUKHAN, 2016, p. 74).

2.4.1 O homem e a terra

O pó usado para formar/moldar o homem é da terra (*'ādāmāh*). Ele, o homem (*'ādām*), parte responsável pelo que ela, terra, ainda não era, pois não existia para cultivá-la, é feito dela. Sua função descritiva inicial, ou seu objeto de trabalho, torna-se sua origem: ele existe dela, para ela (Cf. WOLDE, 1994, p. 13-14).

A origem etimológica da palavra *'ādām* e sua possível ligação com a palavra *'ādāmāh*, é discutível (Cf. MAASS, 1977, p. 75-79; WESTERMANN, 1997, p. 31-33; WENHAM, 1998, p. 59). Isso porque o acádico *adamātu*, de onde *'ādām* e *'ādāmāh* poderiam ser derivados, não ocorre com o sentido de “homem ou humanidade” em nenhum momento, mas aparece com o sentido de “solo vermelho”. Outra palavra acádica, *adamu*, também só aparece com o sentido de sangue vermelho. Ambas, *adamātu* e *adamu*, seriam correspondentes ao hebraico *'ādāmāh* e *'ādôm*, respectivamente, mas não a *'ādām* (Cf. MAASS, 1977, p. 75-76). Uma diferente possibilidade aventada é a palavra *'ādām* estaria relacionada ao árabe *'adam*, “pele” (Cf. WESTERMANN, 1997, p. 32; HALOT, 2001, p. 14). Ainda há a alternativa de que a origem de ambas seja a raiz hebraica *'dm*, “ser vermelho” (Cf. HESS, 2003, p. 18; CHOURAQUI, 1995, p. 51).

Alter (1996, p. 8) e Day (2013, p. 33) consideram que Gênesis 2:7 se trata de um jogo de palavras e não necessariamente de uma relação etimológica. Wenham (1998, p. 59) entende a relação entre *'ādām* e *'ādāmāh* como uma paranomásia⁶⁴ e considera que concluir uma mesma origem etimológica para elas a partir de Gênesis 2:7 é algo duvidoso.⁶⁵

De qualquer modo, a construção do texto em Gênesis 2:5, 7 e 15 indica uma forte ligação entre homem e terra, uma ligação de dependência mútua. A relação

⁶⁴ Um recurso literário em que palavras semelhantes possuem significados diferentes. Robert Alter (1996, p. 8) e John Day (2013, p. 33) também indicam que se trata de um jogo de palavras, embora não discutam etimologia.

⁶⁵ Westermann (1997, p. 32) e Maass (1977, p. 78) também concluem que a origem da etimologia de *'ādām* é incerta.

é ainda mais impactante para o leitor pela aliteração dos dois substantivos e pela constatação de que um é feminino e o outro é masculino, quase que descrevendo uma ideia uterina (Cf. BENYAMINI, 2016, p. 25). A narrativa indica que esse vínculo é profundo e relacional.

2.4.2 O *'ādām*

O substantivo *'ādām* aparece 562 vezes (Cf. MAASS, 1977, p. 79; EVEN-SHOSHAN, 1989, p. 14-16)⁶⁶ na Bíblia Hebraica e suas ocorrências em Gênesis se concentram prioritariamente nos primeiros nove capítulos, aparecendo somente duas vezes fora deles, num total de 52 aparições. Sem artigo *'ādām* ocorre 15 vezes – Gênesis 1:26; 2:5, 20; 3:17, 21; 4:25; 5:1 (2x), 2, 3, 4, 5; 6:7; 11:5 e 16:12. Com artigo, 37 vezes – Gênesis 1:27; 2:7 (2x), 8, 15, 16, 18, 19 (2x), 20, 21, 22 (2x), 23, 25; 3:8, 9, 12, 20, 22, 24; 4:1; 6:1, 2, 3, 4, 5, 6, 7; 7:21; 8:21 (2x); 9:5 (2x), 6 (3x).

A menção ao uso do substantivo *'ādām* com artigo e sem se deve ao fato de que ele pode ser uma referência à humanidade (o ser humano de maneira geral) ou ao personagem Adão. Essa distinção no uso de *'ādām*, é confusa na Bíblia Hebraica, isso porque ele aparece, ora sem artigo definido ora com artigo em Gênesis 1:26-28 onde, de maneira clara, seu sentido é genérico, ou seja, uma referência à humanidade, funcionando como um substantivo comum. Já em Gênesis 2 e 3, ele também aparece com e sem artigo, mas como referência a um indivíduo específico, em distinção a mulher, a Deus e aos animais, funcionando também como um nome próprio (Cf. HESS, 2013, p. 758-759).⁶⁷

Walton (2015, p. 59-62) argumenta que se referir a um indivíduo específico, não implica em um nome próprio. Por exemplo, o uso de *'ādām* com artigo em textos como Gênesis 2:7, 18, 21, 22 e 23, entre outros, não poderia se referir a um nome próprio, justamente pelo uso do artigo. Portanto, nesses casos, *'ādām* seria ou uma espécie de arquétipo (todos estão encarnados e os atos dele são os atos de todos), ou um representante federal (um ser humano serve de delegado eleito em nome dos demais); (Cf. WALTON, 2015, p. 59-62).

⁶⁶ Even-Shoshan (1989) separa Josué 3:16, referente ao nome de uma cidade, das outras 561 ocorrências da raiz אדם.

⁶⁷ Hess (2013) aponta, inclusive, que essa situação não é exclusividade de אדם.

Essa visão, no entanto, não exclui a certeza de que *'ādām* também é um nome próprio. Em um estudo das ocorrências de *'ādām* em Gênesis 1-5, Hess (1990, p. 1-15) aponta que apenas Gênesis 4:25; 5:1a, 3, 4 e 5 são referências contextuais claras ao nome próprio Adão, inclusive pela não utilização do artigo. Em outros momentos que *'ādām* aparece sem artigo, o contexto apontaria para a humanidade de maneira genérica ou mesmo corporativa. Todos usos de *'ādām* com artigo seriam, também, uma referência arquetípica de um indivíduo, alguém que representaria toda a humanidade (Cf. WALTON, 2015, p. 91).⁶⁸

Dois textos, entretanto, são anomalias nessa proposta de arrumação: Gênesis 1:27 e 4:1. Neles, apesar do uso do artigo, a referência seria a humanidade no geral no primeiro, e um indivíduo específico, no segundo, o que coloca em cheque a argumentação anterior.

A maior evidência de uma função representativa para o uso de *'ādām*, no entanto, não se encontra no próprio Gênesis, mas no uso que Bíblia Hebraica faz de Gênesis 2:7 como um texto comum para todos os homens, inclusive para descrever a mortalidade da raça humana (Sl 103:14, entre outros).

Apesar de talvez existir um ingrediente de representatividade, a narrativa de Gênesis 2-4 e a genealogia que se segue em Gênesis 5:1-3 sugere um indivíduo específico e histórico, no sentido de que sua história será contada. E como já pontuado anteriormente, o uso de substantivos comuns que também são próprios nem sempre é de fácil diferenciação (Cf. HESS, 2013, p. 758-759).⁶⁹

2.5 O JARDIM DO ÉDEN

Após criar o homem, Deus planta um jardim (Gn 2:8). O verbo usado é da raiz *נָטַע*, “plantar”. Seu uso se divide, basicamente, em duas categorias referentes ao sujeito: ou o homem ou Deus. Quando o homem é o sujeito, ele indica o ato literal de plantar algo, e pode se referir a vinhedos, cedros do Líbano, etc. Quando Deus

⁶⁸ Hess (2009, p. 14) argumenta que o uso de *'ādām* em Gênesis 1-4 é basicamente como substantivo comum ou como uma espécie de título. Ele afirma que *'ādām* como um nome próprio vai apenas ser usado de Gênesis 5 em diante.

⁶⁹ Hess, mais recentemente, é mais flexível quanto ao substantivo *'ādām* ser usado em Gênesis 2-3 para se referir a um indivíduo específico. Ele argumenta brevemente que haveria uma transição entre o uso comum de Gênesis 1 e o próprio em 4:25 e em diante.

é o sujeito, seu uso pode ser mais figurativo, se referindo ao povo de Israel ou a um indivíduo somente (Is 5:2; Jr 2:21; entre outros), ou também pode ser literal, indicando o cuidado divino específico para com a criação (Nm 24:6; Sl 104:16; entre outros); (Cf. REINDL; RINGGREN, 1998, p. 388-392).

“Plantar” também pode indicar juízo divino sobre Israel ou sobre as nações, com a ideia de que Deus plantou e pode arrancar pela desobediência (Jr 1:10; 18:9; 45:4), ou de que ele apenas quer plantar Israel na terra novamente (Jr 24:6; 31:28; 32:41; 42:10). A própria entrada de Israel em Canaã é descrita em Êxodo 15:17 em termos de Israel ser plantada por Deus (Cf. REINDL; RINGGREN, 1998, p. 393-394).

Deus planta um jardim (*gan*). Jardim, na Bíblia Hebraica, se refere a uma plantação de árvores esteticamente arranjadas (Is 1:30; Ez 31:4-9; Ct 4:16; 5:1; 6:2; entre outros); (Cf. ZEVIT, 2013, p. 89). A palavra ocorre 41 vezes na Bíblia Hebraica (Cf. EVEN-SHOSHAN, 1989, p. 240) e é, provavelmente, derivada da raiz *gnn*, que significa “cobrir, proteger” (Cf. HALOT, 2001, p. 198; CLINES, 2011, p. 368). As maiores concentrações estão em Gênesis (capítulos dois e três) e em Cântico dos Cânticos.

Algumas características acerca dos jardins na Bíblia Hebraica se destacam. Por exemplo, quando há alguma especificidade, as árvores que aparecem são cedros (Nm 24:6; Ez 31:8), aloés (Nm 24:6), ciprestes (Ez 31:18), palmeiras (Nm 24:6) ou carvalho (Is 1:29-30). Em outras ocorrências, não há especificação, são somente árvores (Ez 31:9) ou árvores frutíferas (Ec 2:5). Portanto não parece haver a intenção de se referir a vinhas ou outro tipo de espécie horticultural, pasto ou plantação (Cf. MEYERS, 2012, p. 147).

Em Gênesis 2:9, o texto parece corroborar a ideia de que o “jardim” era um espaço de árvores frutíferas e ornamentais: “Do solo fez o Senhor Deus brotar toda sorte de árvores agradáveis à vista e boas para alimento”. O texto indica que não eram árvores de apenas um tipo, mas uma certa variedade fica subentendida, assim como uma quantidade razoável, como parece ser o caso em Eclesiastes 2:5-6 e Ezequiel 31:9 (Cf. MEYERS, 2012, p. 147).⁷⁰

Outro detalhe que a Bíblia Hebraica apresenta sobre o “jardim” é que ele é densamente abastecido de água, curiosamente, não da chuva. A água vem de fontes

⁷⁰ Newsom (2000, p. 64) considera o fator quantidade determinante para considerar que a ideia de *gan* na Bíblia Hebraica é uma referência à floresta.

(Ct 4:12, 15), açudes (Ne 3:15; Ec 2:5-6), rios (Nm 24:6), nascentes (Is 58:11), riachos (Ct 4:15) ou poço (Ct 4:15). Em Gênesis 2, isso aparece pela primeira vez, talvez de maneira paradigmática: o rio que saía do jardim era tão abundante que podia se dividir em quatro braços (Cf. MEYERS, 2012, p. 147-148). Aqui também, apesar do aparente anúncio de enredo sobre a chuva (Gn 2:5), ela não é mencionada (Cf. TURNER, 2009, p. 18).

Por fim, “jardim” na Bíblia Hebraica está carregado a uma certa ideia de fertilidade. Em Cântico dos Cânticos, por exemplo, essa fertilidade é exuberante, mas não está conectada a agricultura, a colheitas abundantes. O fato de serem abastecidos de água e possuírem variedade de árvores, parece apontar para uma produtividade, ainda que a mesma não seja primariamente associada a colheita, mas sim a algo mais ligado a beleza e prazer (Cf. MEYERS, 2012, p. 149-150). Aliás, Gênesis 2:9, pela ordem com que as árvores do jardim são descritas, o aspecto visual está destacado.

Esse espaço especial separado, pleno de água, abundante de árvores frutíferas e exuberante, em Gênesis 2:8 e 15 parece receber o nome de sua localidade e um nome que parece carregar exatamente a ideia de exuberância: Éden. Em Gênesis 2:8 é dito que o jardim ficava no Éden e em 2:15 ele é chamado de “jardim do Éden”. A expressão “jardim no Éden” ocorre somente em Gênesis 2:8 em toda Bíblia Hebraica. Já, “jardim do Éden”, aparece cinco vezes, três delas em Gênesis 2 e 3 (2:15; 3:23 e 24). As outras são em Joel 2:3 e Ezequiel 36:35. Entretanto, depois da primeira ocorrência em Gênesis 2:8, as referências a “jardim” em Gênesis 2 e 3 (2:9, 10, 16; 3:1, 2, 3, 8 e 10) serão sempre com artigo definido (nove vezes) ou com seu nome, Éden (2:15).

O nome Éden tem algumas possibilidades etimológicas, sendo uma delas de que seria uma palavra derivada do acádico *edinu*, emprestada via sumério *edin*. Seu significado seria algo como estepe, planície, deserto e seria uma designação geográfica para a região (uma planície) entre os rios Tigre e o Eufrates (Cf. HAMILTON, 1990, p. 161; SPEISER, 2008, p. 18-20).⁷¹ Outra possibilidade é que seja uma raiz semítica comum, a partir do ugarítico *ʿdn*, significando deleite, prazer, luxúria, principalmente porque em textos como Jeremias 51:34 e Salmo 36:8, por exemplo, apareceria em sua forma hebraica plural com esse significado (Cf. CASSUTO, 1959, p. 107-108; WESTERMANN, 1994, p. 208-211).

⁷¹ Speiser mantém a posição por achar que *ʿēd* (Gn 2:6) é emprestada do acádico *edū*, portanto *ʿēden* seria apenas mais um empréstimo nessa narrativa.

Entretanto, a inscrição bilingue aramaico-acádico de *Tell Fekheriyeh*, publicada em 1982, apresenta uma descrição da deusa *Hadad* (deusa da “água-viva” e que controlaria todos os rios) como *m'dn*, em aramaico e *muṭaḥḥidu*, no acádico. No contexto de sua ocorrência nessa estátua com inscrições bilíngues, essas palavras significariam algo como enriquecer, fazer abundante, ainda que uma ideia de deleite esteja presente em alguns usos nessas línguas. De qualquer forma, por toda a descrição de Gênesis 2:10-14, pode-se entender o nome hebraico *‘ēden* a partir dessas conexões e, portanto, a descrição de um lugar com abundância de água (Cf. WALLACE, 1992, p. 281-282; TSUMURA, 2005, p. 116-125; ANDERSON, 2007, p. 186; ZEVIT, 2013, p. 86-89; DAY, 2013, p. 26).

A abundância de água em Gênesis 2:10-14 contrasta fortemente com a aridez de Gênesis 2:5, na descrição inicial da terra. Essa reversão, como visto, se dá a partir do *‘ēd*, que parece ser, em vista da etimologia proposta para *‘ēden*, um jogo de palavras: o *‘ēd* que sobe da terra, transforma a árida terra em um Jardim do Éden, abundante em água. Essa terra, que nem arbusto desértico ou erva tinha, agora tem profusão de árvores frutíferas, fertilidade abundante.⁷²

O mesmo conceito de fertilidade aparece num texto falando da promessa divina do retorno do exílio, em Isaías 51:3, onde se lê:

כִּי־נַחֲמִים יְהוָה צִיּוֹן נַחֲמֵם כָּל־חֲרָבֹתֶיהָ וַיִּשֶׂם מִדְבָּרָהּ כְּעֵדֶן וְעֲרֵבְתָהּ כְּגִן־יְהוָה שָׁשׂוֹן וְשִׂמְחָה יִמְצָא
בָּהּ תוֹדָה וְקוֹל זִמְרָה:

Porque o Senhor tem piedade de Sião; terá piedade de todos os lugares assolados dela, e fará o seu deserto como o *Éden*, e a sua solidão, como o jardim do Senhor; regozijo e alegria se acharão nela, ações de graças e som de música.⁷³

⁷² A LXX traduziu a palavra *gan*, jardim, como *paradisus*, ou seja, paraíso, uma palavra emprestada do persa, que significaria uma espécie de parque real (Cf. WENHAM, 1998, p. 61-62; WESTERMANN, 1994, p. 208-211; entre outros). Associada a essa tradução, a presença de um paraíso cheio de fertilidade e harmonia em outros relatos criativos mesopotâmicos leva a conclusão de que o jardim do Éden seria esse lugar paradisíaco, mítico (Cf. HAMILTON, 1990, p. 161-162). Entretanto, uma série de elementos diferenciam o Éden de um paraíso. Entre esses elementos temos, por exemplo, a criação do homem antes do estabelecimento do jardim e a própria indicação da ação do homem nele: trabalhar. Também não há, por exemplo, o apontamento narrativo de que o jardim fosse um lugar de prazer e deleite. Essa conclusão se dá pela relação etimológica do próprio nome Éden e é, portanto, indireta. Por fim, é importante lembrar que embora Deus plante o jardim, ele não ocupará o jardim, deixando essa tarefa ao homem (Cf. HAMILTON, 1990, p. 161-162). Além de todos esses motivos, há recentemente um trabalho de Bernard Batto (2013, p. 7-85) que aponta a ausência da realidade paradisíaca nos relatos mesopotâmicos e então, obviamente, não há como ter havido empréstimo desse motivo pelo narrador bíblico.

⁷³ ARA.

O Éden é usado para mostrar justamente a reversão de um estado desértico. Isso acaba por reforçar a ideia vista no capítulo 1 deste trabalho, de que o juízo divino transforma a terra em deserto, e a mudança desse estado, também direcionada por Deus, traz fertilidade.

2.5.1 O homem no jardim do Éden

Os impasses em Gênesis 2:5, que impedem a terra de ser fértil são invertidos, mas, não da maneira como foram anunciados. Não é a chuva que vai regar a terra, mas uma fonte subterrânea que vai proporcionar abundância de água. A ausência do homem para trabalhar a terra, apesar de parecer resolvida com a criação do mesmo em 2:7, é apenas um anúncio parcialmente resolvido, visto que toda a fertilidade – as árvores frutíferas – são plantadas por Deus (2:8-9) sem a participação do homem que, apenas depois da plantação do jardim, será colocado nele (2:15).

Gênesis 2:15 diz:

וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ בְּגֶן־עֵדֶן לְעֹבְדָהּ וּלְשֹׁמְרָהּ:

Tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar.⁷⁴

O homem é tomado por Deus. A raiz *lqh*, embora ocorra frequentemente na Bíblia Hebraica (mais de 900 vezes), aparece com Deus como sujeito poucas vezes, cerca de 50 (Cf. SEEBASS, 1997, p. 20-21). E nesses textos, parece haver uma ideia de eleição, ou de Israel (Êx 6:7; Dt 4:20; entre outros), ou dos levitas (Nm 3:12; 8:18; 18:6; entre outros), ou indivíduos específicos, como Abraão (Js 24:3) e Davi (2Sm 7:8). Em textos que falam da restauração de Israel, “tomar” também aparece (Is 51:22; 66:21; Jr 3:14; entre outros).

O verbo usado para dizer que o homem foi colocado no Éden é *nûah*. Apesar de seu uso no *hip'il* poder ser traduzido como assentar, deitar, deixar, colocar ou até mesmo pacificar (Cf. HALOT, 2001, p. 1407-1409; CLINES, 2011, p. 254-258), todas essas traduções parecem partir de seu significado principal, descansar. Em Êxodo

⁷⁴ ARA.

20:8-11 e 23:12, em textos que falam sobre o sábado, o sétimo dia, *nûaḥ* aparece em paralelo a raiz *šbt*, também traduzida como descanso (Cf. HALOT, 2001, p. 1407-1409; CLINES, 2011, p. 254-258).

A tradução para verbo *nûaḥ*, descanso, em Gênesis 2:15 é sugerida pelo *Genesis Rabbah*,⁷⁵ mas Cassuto (1959, p. 121-122) argumenta que ela não deve ser considerada, pois Gênesis 2:15 estaria em paralelo com Gênesis 2:8 e, portanto, *nûaḥ* em Gênesis 2:15 seria outro modo de descrever “colocar” (*šûm*) de Gênesis 2:8. Entretanto, ao considerar a continuação de Gênesis 2:15 e as palavras usadas, parece mais claro que *nûaḥ* como descanso deveria ser levado em consideração no contexto.

Isso porque Deus coloca o homem no jardim para trabalhar e guardar. E embora os verbos usados, tenham um sentido básico simples de trabalho e serviço, carregam em si uma carga alta de relação com outros textos como, por exemplo, "guardar" é usado em textos sobre a guarda da lei (Êx 20:6; Sl 119:57; entre outros).

Contudo, é a justaposição deles ligados a função sacerdotal no tabernáculo em Números 3:7-8; 8:26; 18:5-6 que chama a atenção (Cf. DOUKHAN, 2016, p. 78-79; WALTON, 2015, p. 105-107; MORALES, 2012, p. 99; WENHAM, 1998, p. 67). Em especial, o último texto citado, Números 18:5-6, além de colocar "guardar" e "trabalhar" como aquilo que sacerdotes irão desempenhar, o narrador também usa o verbo “tomar” para apontar a escolha dos levitas. Os três verbos usados juntos em Gênesis 2:15 também o são no contexto sacerdotal de Números 18:5-6.

Diante disso, indica-se a função do homem no jardim como algo sacerdotal. Portanto, o uso desses dois verbos, "guardar" e "trabalhar", com suas conexões sacerdotais, reforçam que a tradução de *nûaḥ* deveria seguir uma linha também mais sacerdotal, conectada ao santuário.

O uso de *nûaḥ* ao longo da Bíblia Hebraica parece indicar uma visão de que o descanso é um presente divino. Isso porque, em diversos momentos, Deus promete a Israel posse da terra e descanso de seus inimigos (Dt 12:10; 25:19; Js 21:44; entre outros); (Cf. PREUSS, 1998, p. 277-286). Não obstante, dois textos conectam esse descanso dos inimigos com o santuário: Deuteronômio 12 e 1 Reis 5. Neles, o fato de Deus ter concedido descanso a Israel deveria ser um marco para que eles estabelecessem um lugar específico para Deus. Em Deuteronômio 12:1-9, está escrito que quando Israel

⁷⁵ Genesis Rabbah 16 parece trabalhar Gênesis 2:15 nessa direção. Genesis Rabbah 16.5 faz o paralelo claro entre *nûaḥ* e *šbt*, ligando Gênesis 2:1-3 a Gênesis 2:15 (FREEDMAN; SIMON, 1961, p. 130).

possuir a terra que Deus lhes prometera, eles deverão, diferentemente das nações vizinhas, oferecer sacrifícios no lugar que Deus escolher para habitar. Depois, de Deuterônimo 12:10-14, ele repete que eles deverão levar suas ofertas, sacrifícios, dízimos, etc, ao lugar que ele, Deus, escolher, mas que isso só irá acontecer quando ele der descanso.

Em 1 Reis 5:3-5, Salomão, ao fazer uma aliança com Hirão, fala da casa que ele vai edificar a Deus, pois agora ele recebeu dele, Deus, descanso. Então, ao longo dos próximos capítulos, culminando com a inauguração do Templo em 1 Reis 8, os preparativos para a construção do Templo iniciam e são levados a cabo. Esses preparativos se iniciam em 2 Samuel 7:1-16, quando Davi recebe de Deus descanso de seus inimigos e, por isso, resolve construir uma casa para Deus (seguindo Dt 12). Tal desejo acaba por colocar em curso uma aliança entre ele e Deus. A ideia de possuir a terra prometida está associada a descanso, um presente dado por Deus.

Em outro conjunto de textos, agora com o uso do substantivo *měnûhâ*, derivado do verbo *nûah*, esse Templo é associado ao lugar de descanso de Deus onde estaria também seu trono (Sl 132:7-8, 13-14; 1Cr 28:2; entre outros). No jardim, o homem descansa, servindo como um sacerdote numa espécie de santuário (Cf. TIMMER, 2009, p. 79-86).⁷⁶

2.6 'ĀDĀM, OS ANIMAIS E A TERRA

A origem comum do homem com os animais criados em Gênesis 2:19, salienta que a singularidade do homem não está em sua origem da terra. Gênesis 2:19 narra que todos os “seres do campo” e todos os “voadores dos céus” foram “formados” da terra também. O mesmo verbo para a criação do homem em Gênesis 2:7 e o mesmo elemento terreno, embora não haja a menção ao “pó”.

A dinâmica de 2:7 e 19 é usada para enfatizar a mortalidade de ambos a partir de sua origem comum em Eclesiastes 3:18-20:

⁷⁶ Timmer desenvolve essa ideia, embora mantenha o conceito de templo separado para o momento do Sinai. Ele concorda com os paralelos, mas mantém que o Éden era um “espaço sagrado” e não um santuário, já que ele entende o Éden como uma espécie de paraíso.

Disse ainda comigo: é por causa dos filhos dos homens, para que Deus os prove, e eles vejam que são em si mesmos como os animais. Porque o que sucede aos filhos dos homens sucede aos animais; o mesmo lhes sucede: como morre um, assim morre o outro, todos têm o mesmo fôlego de vida, e nenhuma vantagem tem o homem sobre os animais; porque tudo é vaidade. Todos vão para o mesmo lugar; todos procedem do pó e ao pó tornarão.⁷⁷

Os animais e o homem comungam de diversas semelhanças: formados da *’ădāmāh*; chamados de “alma vivente” (Gn 1:24, 30; 2:7); e recebem a mesma ordem de fertilidade (Gn 1:22 e 28). A distinção entre o homem e os animais está, não esta em sua origem. Também da terra ambos vão se alimentar (Gn 1:29-30).

Em Gênesis 2, a diferença entre eles é a função do homem de trabalhar a cuidar da terra (Gn 2:5, 15) e descansar no jardim, numa espécie de sacerdócio (Gn 2:15). Em Gênesis 1:27-28, é a sua função de “imagem e semelhança”, que parece estar associada a ordem de “subjugar” e “dominar”, únicas ordens distintas daquelas dadas aos animais. Essas ordens, como visto pelo uso dos próprios verbos, carregam uma função real.

Gênesis 1 e 2 conferem ao homem um *status* real, como se ele fosse um suserano sobre ela (Gn 1); (Cf. TURNER, 1990, p. 34-35) e sacerdotal no seu trato com a terra, um tipo de sacerdote servindo num santuário.

Também em Gênesis 2:19, o homem recebe a função de nomear os animais, uma enfática diferenciação, já que em Gênesis 1:5, 8 e 10 é Deus quem nomeia (Cf. WÉNIN, 2001, p. 5-6).

2.7 AS TERRAS

Ao contrário de Gênesis 1, em que o uso de *’ereš* é quase exclusivo para se referir a terra, Gênesis 2 apresenta uma gama maior de palavras, sendo a principal delas, *’ădāmāh*. Contudo, além de *’ădāmāh* e *’ereš*, há também *šādeh* (Cf. TSUMURA, 2005, p. 80-82).⁷⁸

⁷⁷ ARA.

⁷⁸ Tsumura discute brevemente o campo semântico das palavras antes de iniciar a discussão sobre Gênesis 2:5.

Como esta seção começou em Gênesis 2:4, a palavra *'ereš* parece carregar um pouco o mesmo sentido que tinha em Gênesis 1, ou seja, um aspecto mais geral e abrangente. Em contrapartida, o uso de *'ādāmāh* ao longo de Gênesis 2, não só na formação do homem e dos animais em que aparece numa relação construída com pó, mas também no objeto de trabalho desse homem, parece ser mais restrito. Ainda em Gênesis 1, verso 30, *remeš* aparece associado a *'ereš*. Ou seja, realmente *'ereš* parece ser uma palavra de um campo semântico bem mais abrangente e que engloba, inclusive, *'ādāmāh*.

O uso de *šādeh* em Gênesis 2:5, e mesmo em outros contextos, deixa claro que ela não possui um sentido cósmico ou mesmo territorial. Parece mais tratar-se de um campo, ou planície, perto de uma cidade (Gn 33:18-19; 1Sm 20:11; entre outros). Também é usada para descrever as plantações (Jz 9:27; Rt 2:2, 3, 22; entre outros) e até o pasto para os animais (Gn 34:5; 37:12-17; entre outros); (Cf. WALLIS, 2004, p. 39-42). Dessa forma, *šādeh* parece ser uma referência mais ligada à produção da terra e, portanto, com um sentido mais restrito do que *'ereš*.

As diferentes palavras, no entanto, não parecem se anular ou se substituir. Aparentam pertencer a um mesmo campo semântico, mas com especificidades: “o jardim, o principal cenário para esta narrativa do Éden, é parte do Éden, que é parte da terra, que é parte da Terra”⁷⁹ (TSUMURA, 2005, p. 82).

2.8 CONCLUSÃO PARCIAL

Gênesis 2:4 faz a transição entre o relato recém finalizado em Gênesis 2:3 e que tinha começado em Gênesis 1:1. Essa transição se dá construindo uma ponte entre o que foi dito e entre o que se dirá. O uso da expressão “céus e terra” e os verbos “criar” e “fazer” relembram ao leitor o que ele acabou de ler. A introdução de “essas são as gerações” e o quiasma “terra e céus” preparam o leitor para uma nova seção. Tudo isso com o uso de uma janela temporal.

Essa visão ajuda a entender que, embora se tratem de seções distintas, elas não estão desconectadas. Pelo contrário, estabelece-se que há um diálogo desde o início. A análise de Gênesis 2:5 constrói mais uma linha de interação, pois assim como

⁷⁹ “the garden, the main stage for this Eden narrative, is a part of Eden, which is a part of the land, which is a part of the earth”.

em Gênesis 1:2 a terra é descrita com nuances desérticas e improdutivas, indicando que o chamado segundo relato também apresenta a terra em termos do que ela ainda não é. Além desses elementos, ainda há a relação entre a terra e a água, tão presente em Gênesis 1 (v. 2, 9-10), e que, de maneira mais específica em Gênesis 2:6, 10-14, reproduz o relacionamento harmonioso entre eles para que exista vida em ambos.

É relevante notar que nos relatos, a terra (*ʾereṣ*) em Gênesis 1 e a terra (*ʾădāmāh*) em Gênesis 2, são parceiras criativas da divindade, participando ativamente do processo de criação dos animais (Gn. 1:24; 2:19) e sendo o palco para o surgimento das plantas (1:11-12; 2:8-9). Além disso, em ambos os capítulos, o homem é descrito em termos do seu cuidado para com a terra. Em Gênesis 1:28, pelo uso de “subjulgar”, seu domínio tem contornos de realeza. Em Gênesis 2, pelo uso dos verbos “tomar”, “descansar”, “trabalhar” e “guardar”, em 2:15, seu domínio tem contornos de sacerdócio.

Outro aspecto interessante é que a descrição negativa da terra de Gênesis 2:5, que aparece ser um anúncio do que será feito, acaba por não se cumprir de maneira exata. A terra não produziu “erva do campo” e nem “planta do campo”, mas sim árvores; não é a chuva que molha a terra, mas um *ʾēd*, que de alguma maneira dá origem a um rio que se divide em quatro. Somente se concretiza o homem que é criado a partir da terra, mas então nem é dele a primeira ação de plantar e sim de Deus. Tanto em Gênesis 1 quanto em Gênesis 2 Deus é o responsável pela comida (1:29-30) em uma parceria com a terra (Gn 1:11-12).

Em Gênesis 2:7, a relação entre a terra e o homem é realçada com um jogo de palavras único que parece indicar uma natureza comum. Em Gênesis 1, essa relação não aparece explicitamente, mas em vista de tantos pontos de contato entre os dois relatos, talvez o uso da raiz *ʾšh* na primeira pessoa do plural em Gênesis 1:26 (a única ocorrência de um verbo na primeira pessoa do plural em Gn 1) possa ser entendido como um convite divino a terra para que ela participe da criação do homem, como acontece em Gênesis 2:7.

Sobre isso, Hasel (1975, p. 59-66) aponta seis possibilidades para o entendimento desse plural em Gênesis 1:26: a) um paralelo com outras mitologias, ou seja, Deus está falando aqui com outras divindades; b) Deus está falando com terra ou com a criação; c) Deus está se dirigindo a corte celestial; d) é um plural majestático, referente a sua realeza; e) seria um plural de deliberação, como ocorre em línguas modernas; f) trata-se de um plural de completude, pois Deus estaria se dirigindo ao seu próprio ser, numa espécie de deliberação intra-divina com o Espírito

e com a Sabedoria (Pv 8). Sua conclusão é de que a última possibilidade é mais provável.

Sua refutação à ideia de um diálogo divino com a terra é argumentando que não existe nenhuma parceria entre Deus e a terra em Gênesis 1, 2 e mesmo no restante da Bíblia Hebraica. Entretanto, como apontado no capítulo 1 e no presente capítulo dessa tese, há sim uma parceria entre ambos, inclusive com uma ordem direta a terra sendo dada em Gênesis 1:11 e obedecida pela terra imediatamente em Gênesis 1:12. O homem que é pó da terra e sopro divino é parte terroso e parte divino. Portanto, há sim a possibilidade de que Gênesis 1:26 seja um diálogo entre Deus e a terra na criação do homem.⁸⁰

⁸⁰ Genesis Rabbah 8.9 parece sugerir isso (FREEDMAN; SIMON, 1961, p. 60).

3. A TERRA *VERSUS* O HOMEM

Como visto no capítulo anterior, a fórmula das genealogias é considerada um marcador de seções dentro do livro de Gênesis. A seção iniciada em Gênesis 2:4 termina em Gênesis 4:26, antes de, novamente, o marcador dar início a uma nova seção em Gênesis 5:1.

A narrativa do capítulo 2 termina como uma declaração acerca do primeiro casal: “Ora, um e outro, o homem e sua mulher, estavam nus e não se envergonhavam” (Gn 2:25). A palavra para a nudez do primeiro casal, *‘ārūmmîm*, é utilizada numa paranomasia¹ no início da narrativa seguinte, em Gênesis 3:1, para descrever a serpente, *‘ārûm*, “a mais sagaz de todos os animais selváticos”² (Cf. BAR-EFRAT, 1989, p. 202). Esse jogo de palavras baseada em aliteração e assonância, estabelece um conectivo direto, mas não é o único a ligar as narrativas.

Outro conectivo é a expressão “todo animal do campo”³ em Gênesis 2:19 e 3:1 no primeiro texto num sentido genérico, no segundo relativo, especificamente, a serpente. Há a repetição da expressão “erva do campo” em Gênesis 2:5 e depois em Gênesis 3:18, primeiro como o que não existe na terra e depois como aquilo que o homem vai comer. Em nenhum momento da narrativa de Gênesis 2-3, o surgimento da “erva do campo” é resolvido, ela não existe no início da seção (2:5) e depois é aquilo que o homem deverá comer fora do jardim (3:18), mas como ela surge não é revelado (Cf. TURNER, 2009, p. 18).

O uso do verbo “comer” é um fator coesivo entre Gênesis 2 e 3. Em Gênesis 2:16-17, ele é uma ordem divina acerca do fruto de toda a árvore do jardim, exceto uma. Em Gênesis 3:1, a serpente, um novo personagem, cita a ordem, porém de maneira enganosa. É a partir dessa citação da ordem de Gênesis 2:16-17 que a narrativa de Gênesis 3 se inicia.

Portanto, o verbo “comer” é um fio condutor da narrativa, ligando a ordem divina de Gênesis 2 à desobediência do homem e de sua mulher em Gênesis 3 e, consequentemente, a punição acerca de comer a erva do campo em Gênesis 3:18.

¹ O efeito da paranomasia (repetição de palavras próximas sonoramente), nas palavras de Bar-Efrat (1989, p. 202): “A similaridade das palavras sugere uma similaridade entre as coisas que aquelas palavras significam, ou, algumas vezes, o contraste entre elas”.

² ARA.

³ Tradução própria.

A terra, em vista da desobediência da mulher e do homem será então “amaldiçoada” (3:17) e o homem é condenado a “trabalhá-la” em Gênesis 3:23, mas fora do “jardim” (Gn 3:23-24).

Na primeira narrativa após a expulsão (Gn 4), o personagem principal é exatamente um “trabalhador” da “terra” que, em um entrevero com seu irmão, mata-o, sendo então “amaldiçoado” por Deus desde a terra (*min-’ădāmāh*).

Desta forma, a terra que em Gênesis 2 parecia desenvolver uma parceria com o homem, em Gênesis 3 e 4 acaba por ficar contra ele, em uma série de desenvolvimentos que causam desarmonia ao vínculo tripartido Deus-terra-homem.

3.1 A REVERSÃO DO RELACIONAMENTO

Depois de descrever o estado inicial da terra em Gênesis 2:5 e de mostrar a reversão desse estado em Gênesis 2:6-7, ainda que a mesma não tenha sido a partir dos elementos anunciados, como visto no capítulo anterior, o narrador apresenta um jardim, o Éden (Gn 2:8-14), e aponta que o homem foi colocado nele para o trabalhar e cuidar (Gn 2:15). De diversas maneiras, essa construção inicial será revertida no decorrer de Gênesis 3 (Cf. ADAR, 1990, p. 22).

No final de Gênesis 3, no verso 23, o homem é expulso do jardim e dirigido a “terra” – de onde ele veio a princípio (Gn 2:7) e para onde ele acabará voltando afinal (Gn 3:19) – e só então ele irá “trabalhar” a terra (Gn 3:23). O jardim parece um parêntese entre Gênesis 2:5-7 e Gênesis 3:17-19 e 23. Esse movimento espacial, terra – jardim – terra, guia a narrativa de Gênesis 2-3 (Cf. WALSH, 1977, p. 172-173). Toda a movimentação é dirigida por Deus e ele controla a dinâmica espacial. Dentro do jardim é ele quem planta e faz crescer a vegetação; já do lado de fora, é o homem que trabalhará a terra e dela fará brotar “erva do campo” para alimento.

Outro aspecto espacial é a dinâmica no interior do jardim. Ele primeiro é descrito em termos não específicos geograficamente (Gn 2:8-14), para depois apontar o centro, onde estão duas árvores especiais (Gn 2:17). Na última parte do capítulo 2 (Gn 2:18-25) também não há especificação geográfica. O capítulo 3 se desenrola, inicialmente, no centro do jardim (Gn 3:1-6), com o diálogo entre a mulher e a serpente, e a ação subsequente de comer o fruto. Porém, o segundo corpo de diálogo (Gn 3:7-21) acontece sem especificação geográfica. Em Gênesis 3:22-24, a fala divina

enuncia o movimento do centro do jardim para fora desse, especificamente, ao leste (Gn 3:24). O jardim fica ao “leste” (*miqqedem*) quando plantado (Gn 2:8), e o homem também ficará ao “leste” quando expulso do jardim (Gn 3:24). A dinâmica espacial, por conseguinte, referente ao jardim, é revertida entre os capítulos 2 e 3: o homem, colocado no jardim, é impedido de entrar nele (Cf. WALSH, 1977, p. 172-173).

A única ação não guiada divinamente, em relação ao aspecto espacial, é quando a mulher se encontra no centro do jardim, dialogando com a serpente (Gn 3:1-6). O deslocamento do ser humano ao centro lhe impedirá de voltar ao centro.

O fruto da árvore do centro do jardim é o único não liberado para o consumo. Em Gênesis 2:16-17, a primeira ordem (da raiz *šwh*)⁴ dada por Deus ao homem no jardim é acerca do que comer:

וַיֹּצֵא יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ-הַגֶּן אָכַל תֹּאכֵל:
וּמִעֵץ הַדֵּעַת טוֹב וָרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בְיוֹם אָכְלָהּ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת:

E o Senhor Deus lhe deu esta ordem: De toda árvore do jardim comerás, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás.⁵

Essa ordem é retomada pela serpente em Gênesis 3:1b:

וַיֹּאמֶר אֶל-הַנָּחָשׁ אַךְ כִּי-אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגֶּן:

e disse à mulher: É assim que Deus disse:
Não comereis de toda árvore do jardim?⁶

A citação da serpente é enganosa, pois sua reformulação da frase dita por Deus, implica que Deus havia proibido o acesso a mais de uma árvore ou mesmo todas as árvores. A construção de Gênesis 3:1 “não comereis” se opõe ao primeiro comando divino “comereis livremente” de Gênesis 2:16, por implicar que fosse uma referência a todas as árvores (Cf. SAVRAN, 1988, p. 63-64), quando o “não comerás” divino, em Gênesis 2:17, era específico.

⁴ Zevit (2013, p. 121-123) argumenta sobre o uso do verbo *šāwāh* (שָׁוָה) seguido da preposição *‘al* (עַל), algo que acontece, segundo ele, 17 vezes na Bíblia Hebraica e indicaria uma ordem que inclui restrição de movimento e comportamento.

⁵ ARA.

⁶ ARA.

Esse espaço proibido onde estava o fruto não era cercado ou guardado.⁷ A mulher tinha livre acesso a árvore do fruto proibido. De maneira reversa, após a desobediência, Deus coloca querubins com uma espada flamejante para guardar o caminho da árvore da vida, no centro do jardim.

A relação das árvores do centro do jardim, ocorre de uma maneira em Gênesis 2 e de outra em Gênesis 3. Em Gênesis 2:9, a ordem delas é: primeiro, a “árvore da vida” e, depois, a “árvore do conhecimento do bem e do mal”. Na narrativa o que as separa textualmente é a informação de que ambas estão no meio do jardim.⁸ Na ordem divina (Gn 2:16-17), apenas a “árvore do conhecimento do bem e do mal” é mencionada. No diálogo de Gênesis 3:1-6 e depois em Gênesis 3:11 fica subentendido que a referência é a “árvore do conhecimento do bem e do mal”. Em Gênesis 3:22-24, a “árvore do conhecimento do bem e do mal” não é mencionada, mas a “árvore da vida” sim. Logo, há paralelismo invertido na menção das árvores em Gênesis 2 e 3.

Outro aspecto de inversão na narrativa é quanto ao produto da terra. Esse produto é positivamente descrito como “desejável”, e “bom” para “comida”, em Gênesis 2:9. Todavia, o que a mulher considera “bom” para comida e “desejável”, é considerado negativo em Gênesis 3:6.⁹

A respeito dos animais, percebe-se certa modificação no relacionamento com o ser humano em Gênesis 2 e 3. Em Gênesis 2, ambos têm a mesma origem e o homem exerce papel de superioridade, pois Deus conduz os animais até ele para serem nomeados. Porém, em Gênesis 3, a serpente conduz o diálogo com a mulher e é por ela culpada, apontando a sutileza da inversão e uma certa ironia.

Havia harmonia e exercício de domínio do homem para com os animais, mas em Gênesis 3 a serpente subverte esse domínio, e a punição divina (Gn 3:15) assinala uma desarmonia latente, mesmo que o poder se mantenha nas mãos da humanidade (Cf. TURNER, 1990, p. 43-45).¹⁰

⁷ Walsh (1977, p. 173) aponta que essa seria uma diferença fundamental entre o relato bíblico e os do AOM, visto que o homem tem acesso direto ao centro, sem obstáculos, guardiões, etc. O herói bíblico não encontra hostilidade divina no seu deslocamento espacial.

⁸ Bauks (2016, p. 100-106) argumenta que se trata da mesma árvore, mas de duas variantes distintas.

⁹ Matskevich (2016, p. 170-172) alega que Gênesis 3:6 confirma a afirmação de Gênesis 2:9 e, ao mesmo tempo, torna a ordem de Gênesis 2:17 uma mera proibição divina com o intuito de fazer o casal desobedecer. Para ela, toda a construção aponta para uma ambiguidade comunicativa que se origina no discurso divino e não no da serpente. Entretanto, Savran (1988, p. 63-64) mostra que é o discurso da serpente que causa a ambiguidade.

¹⁰ Segundo Turner (1990, p. 45), esse poder se denota pela diferenciação nas feridas causadas (*śûp*,

Outro conjunto de reversão se dá na relação do homem (*'îš*) com a mulher (*'iššāh*). O homem primeiro aparece sozinho e é o centro das atenções da primeira parte do capítulo 2 (Gn 2:4-17). Depois, a criação da mulher (Gn 2:18-25) acontece a partir do homem, num claro jogo de palavras que lembra a sua formação dele (Gn 2:5-7): da mesma maneira que o “homem” é criado da “terra” e irá trabalhar e servir a “terra”, a mulher é criada do “homem” e irá ser para ele uma “ajudadora” (*'ēzer*). Ao final de Gênesis 2, o narrador assevera que ambos estão unidos em uma só carne (Gn 2:24). No entanto, no início de Gênesis 3, a mulher aparece sozinha no diálogo com a serpente e, apesar de ser uma auxiliadora idônea (Gn 2:18 e 20) é aquela que oferece ao homem o fruto da árvore proibida (Gn 3:6).

Há ainda ironia com a ideia da nudez, primeiro expressa em Gênesis 2:25 como algo positivo, da qual não se envergonhavam, mas depois, com os olhos abertos, a percepção da nudez parece causar vergonha (Gn 3:7).

Ao invés de ser uma reversão, a nomeação da mulher liga os dois capítulos como uma repetição. Após criada é nomeada “mulher” (Gn 2:23), e em seguida à punição divina, nomeada novamente (Gn 3:20), agora porém como Eva. Entretanto, a repetição da nomeação da mulher pelo homem, não oculta uma reversão: ela que seria uma auxiliadora para ele, agora será governada por ele (Gn 3:16).

A narrativa de Gênesis 2-3 constrói duas relações linguísticas fortes baseadas na origem e na função:

- a) o *'ādām* da *'ādāmāh* – que irá trabalhar na *'ādāmāh*.
- b) a *'iššāh* do *'îš* – que irá auxiliar o *'îš*.

Nos dois casos a pretensão é descrever um vínculo mais profundo, para além do aspecto linguístico (Cf. WOLDE, 1994, p. 13-31). Portanto, a punição da mulher, em Gênesis 3:16 é uma reversão desse relacionamento e, paralelamente, a punição do homem e a maldição da terra também (Cf. TURNER, 2009, p. 24-25).

Essas perceptíveis inversões entre Gênesis 2 e 3 levaram estudiosos a concluir que a estrutura de Gênesis 2-3 é quiasmática, ou seja, um paralelismo invertido (Cf. STEFANOVIC, 1994, p. 53-56; DORSEY, 1999, p. 50; OURO, 2002, p. 224-243, entre outros). Essa estrutura seria, principalmente, temática, como segue:

קיש), já que a semente da mulher feriria a cabeça, e a serpente, o calcanhar.

- a – A colocação do homem no Jardim do Éden (2:5-15)
- b – O mandamento divino e a organização da vida (2:16-25)
- c – Desobediência do casal no Jardim do Éden (3:1-7)
- b' – O juízo divino e a reorganização da vida (3:8-21)
- a' – A expulsão do homem do Jardim do Éden (3:22-24)¹¹

Contudo, a percepção de estruturas quiasmáticas é, muitas vezes, fruto de uma análise temática do intérprete e não de uma repetição espelhada no próprio texto:

[...]quanto menor a unidade textual sob consideração, e quanto maior a intensidade léxica da repetição, maior a probabilidade que um quiasmo esteja realmente presente como um elemento estrutural. De maneira inversa, quanto mais larga a unidade e quanto mais dependente a análise é do resumo temático, maior o perigo de que o quiasmo tenha sido criado pelo intérprete¹² (ROBERTS, 2001, p. 85-86).

As repetições de palavras e de ideias entre os capítulos proporcionam uma coesão textual e enfatizam a ideia de reversão, mas não há o destacamento de um centro na desobediência, e sim, um crescente que culmina com uma antítese do outrora apresentado: o homem posicionado no jardim é expulso do jardim. A própria serpente não

¹¹ Levemente adaptado de Ouro (2002, p. 224). Além de uma macro-estrutura quiasmática, Ouro também aponta que as micro-estruturas também seriam quiasmáticas. A estrutura de Dorsey (1999, p. 50) é diferente:

- a – criação do homem e seu relacionamento feliz com a terra (2:4-17)
- b – criação da mulher e seu relacionamento feliz com o homem (2:18-25)
- c – a serpente conversando com a mulher e a tentando (3:1-5)
- d – o pecado (3:6-13)
- c' – punição da serpente e o relacionamento com a mulher minado (3:14-15)
- b' – punição da mulher e o relacionamento com o homem minado (3:16)
- a' – punição do homem e o relacionamento com a terra minado (3:17-24)

Essa estrutura de Dorsey, colocada ao lado da de Ouro, mostra que existe uma indicação mais temática na visualização do quiasmo do que algo realmente linguístico (repetição de palavras, verbos, etc). Mary Douglas (2007, p. 14-16) também fala de uma estrutura quiasmática em Gênesis 2-3 (embora ela chame de *ring composition*). Ela divide em várias pequenas seções, baseada na repetição de algumas palavras. Entretanto, assim como os outros autores, escolhe ressaltar aquilo que acha o mais importante que, como Ouro e Dorsey, é a intervenção da serpente. Por isso, em se tratando de quiasmo, convém colocar uma série de parâmetros para que a criatividade do intérprete fique a serviço do texto e não o contrário.

¹² “[...] *the smaller the textual unit under consideration, and the greater the intensity of lexical repetition, the greater the likelihood that chiasmus is actually present as a structuring device. Conversely, the larger the unit and the more dependent the analysis is on the thematic summary, the greater the danger the chiasmus has been created by the interpreter.*”

é, se não, um personagem agente, ou seja, traz movimento à história, mas de maneira alguma tem papel de personagem principal, até por ocupar um espaço textual pequeno.

A serpente, é importante na narrativa na medida em que se contrapõe a Deus e exerce um certo domínio sobre a mulher. Todavia, a centralidade do homem nessa narrativa é clara, ao contrário de Gênesis 1, onde só Deus age, fala, etc. Em Gênesis 2-3 o homem tem papel significativo, determinante (Cf. GUNN; FEWELL, 1993, p. 110), mas não só ele. Ellen van Wolde (1998, p. 30) coloca da seguinte maneira: “O relacionamento entre o ser humano e a terra se desenvolve ao longo da estória; ele marca ambos, o princípio e o fim da estória, e é a moldura na qual o episódio do jardim é estabelecido”.¹³

Não obstante, o personagem divino continua ativo, conduzindo as ações e deslocamentos espaciais, com exceção de Gênesis 3:1-7, quando a ação é somente humana. Porém, a grande antítese (ou reversão) entre Gênesis 2 e 3, dentre várias menores apresentadas, é a relação homem-terra-Deus que se desenvolve e se desconstrói quando Deus amaldiçoa a terra em virtude da desobediência do homem e pune o homem em relação a produção da terra.

3.2 MALDIÇÃO: A TERRA *VERSUS* O HOMEM

Na relação do homem com a terra, ela é positivamente descrita em um contexto de nascimento (Gn 2:7) para depois ser negativamente descrita num contexto de morte (Gn 3:19). O trabalho é positivamente descrito como o que vai trazer fertilidade a terra (Gn 2:5), para depois ser descrito como algo que não vai, necessariamente, trazer fertilidade a terra (Gn 3:17-18). O contexto segue o padrão apontado: reversão.

A compreensão da maldição que a terra recebe é facilitada quando dentro desse contexto de reversão e antítese. A terra era algo desértico (Gn 2:5) por falta de chuva e do homem. A água deixa de ser um problema (Gn 2:6), e o homem é criado a partir da terra (Gn 2:7). Depois, Deus planta um jardim que é descrito em termos de fertilidade e abundância, com água e com o homem. Essa é a terra que adentra a narrativa de Gênesis 3.

¹³ “*The relationship between human being and earth has developed throughout the story; it marks both the beginning and the end of the story and is the framework in which the garden episode is set*”.

Após a desobediência, Deus direciona ao homem sua fala:

וְלָאָדָם אָמַר כִּי־שָׁמַעְתָּ לְקוֹל אִשְׁתֶּךָ וַתֹּאכַל מִן־הָעֵץ אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ לֵאמֹר לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ אֶרְוֶה הָאָדָמָה
בְּעֵבוֹלְךָ בְּעֵצָבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ:
וְקוֹץ וְדִרְדֵּר תַּצְמִיחַ לָהּ וְאָכְלָתָ אֶת־עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה:
בְּזָעַת אֶפְיֶךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבְבֶךָ אֶל־הָאָדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לִקְחָתָ כִּי־עָפָר אֶתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב:

E a Adão disse: Visto que atendeste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te ordenara não comesses, maldita é a terra por tua causa; em fadigas obterás dela o sustento durante os dias de tua vida. Ela produzirá também cardos e abrolhos, e tu comerás a erva do campo. No suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado; porque tu és pó e ao pó tornarás (Gn 3:17-19).¹⁴

A desobediência do homem,¹⁵ ao comer aquilo que lhe fora ordenado que não comesse (Gn 2:16-17) traz maldição sobre a terra. A raiz usada aqui é *'rr*. Essa raiz, possivelmente ligada ao acádico *arāru*, quando usado no particípio passivo, indica o que se convencionou chamar de “fórmula *'ārûr*”, ou seja, uma expressão para amaldiçoar. Geralmente a fórmula é construída pelo predicado (a raiz *'rr* no particípio passivo do *qal*) seguido do sujeito. As ocorrências dela na Bíblia Hebraica mostram que a pessoa que é amaldiçoada estava em algum tipo de relacionamento de subordinação com aquele que amaldiçoa, e a maldição acaba por se tornar uma exclusão do indivíduo da comunidade em que estava. A fórmula de maldição funciona como uma espécie de decreto proferido por uma autoridade (Cf. SCHARBERT, 1977, p. 405-418).

Em seu estudo sobre maldição na Bíblia Hebraica, Brichto (1963, p. 114-115) conclui que a fórmula de maldição é usada num sentido operacional e funcionaria como uma ordem de banimento. Sua conclusão sobre a raiz *'rr* é:

[...] essa raiz tem o sentido de impor um banimento ou barreira, uma paralisia no movimento ou outra capacidade. Correspondente ao acádico *arāru*, uma ação invocada (uma imprecação) dos deuses, o sujeito do verbo ativo na Bíblia é sempre a Deidade, uma pessoa extraordinariamente poderosa que tem seu poder derivado da Deidade, ou um líder de pessoas que agem em favor deles. O particípio passivo de *'ārûr* então se torna uma rubrica para imprecações; entretanto, a sua mera ocorrência não é uma prova da presença de uma imprecação,

¹⁴ ARA.

¹⁵ O uso da expressão “tua mulher” (*'išteḱā*) em Gênesis 3:17 indica que aqui se trata do personagem Adão.

pois também pode ser a rúbrica de um decreto, uma predição de ruína [...]”¹⁶ (BRICHTO, 1963, p. 216-217).

Assim, quando *’ārûr* é aplicado a terra ou a chuva, por exemplo, é como se fosse um decreto que impede a fertilidade para o homem. Quando aplicada ao homem ou a animais, impede a fertilidade deles mesmos, como pode-se ver em Deuteronômio 28:16-20 (Cf. BRICHTO, 1963, p. 78-79, 114-115).

O texto de Gênesis 3:17 aponta a causa da maldição, o homem, mas não explica diretamente a natureza da maldição em termos do que ela vai causar a terra. Entretanto, apresenta imediatamente a consequência para o homem, em “fadiga” (*’iṣābôn*) ele vai comer da terra.

O substantivo acima é derivado da raiz *’ṣb* e ocorre majoritariamente em textos poéticos. Suas únicas ocorrências no Pentateuco são em Gênesis 3:16-17 e 5:29. O verbo carrega um significado de angústia mental ou emocional e isso pode ser atestado por suas ocorrências ao lado de substantivos como coração (Gn 6:6) e espírito (Is 54:6) ou em oposição à alegria (Ne 8:10). Somente em Eclesiastes 10:9 o verbo parece se referir a um tipo de sofrimento físico (Cf. MEYERS, 2001, p. 279).

Quanto ao substantivo “fadiga”, ele também aparece conectado a sofrimento mental ou emocional (Pv 10:10; Jó 9:28, entre outros), mas, em um grupo de textos ele parece ser uma referência a trabalho físico (Is 14:3; 58:3; Sl 127:2; Pv 5:10, entre outros). É possível, no entanto, por seu significado básico, que esses textos, tratem de um mal-estar psicológico do trabalho (Cf. MEYERS, 2001, p. 279-280).

As ocorrências de *’ṣb* em Gênesis ajudam nesse sentido. Em Gênesis 5:29, Lameque fala que seu filho Noé¹⁷ lhes trará “descanso” do que “fazem” e do “trabalho” de suas mãos. Nesse verso, a raiz *’ṣb* parece ter uma ideia de trabalho bem concreta, pelo paralelo com a raiz *’ṣh*, mas o verbo “descansar” tem um sentido de disposição interna, pois muitas vezes aparece associado a conforto de enlutados (Cf. SIMIAN-YOFRE; FABRY, 1998, p. 352). Portanto, parece haver essa dimensão de um sofrimento/fadiga mental e físico relacionado ao trabalho.

¹⁶ “[...] *this stem has the sense of to impose a ban or barrier, a paralysis on movement or other capabilities. Corresponding to Akkadian arāru, an action invoked (in imprecation) of the gods, the subject of the active verb in the Bible is always the Deity, an unusually potent person who derives his powers from the Deity, or a leader of the people who acts on their behalf. The passive participle ’ārûr thus becomes the rubric for imprecations; it does not, however, by its mere occurrence testify to the presence of an imprecation, for it may also be the rubric of a decree, of a prediction of doom [...]*”.

¹⁷ Nome derivado da raiz *nûah*, “descanso”.

Gênesis 3:17 apresenta como consequência imediata ao homem: sofrimento, angústia, fadiga relacionada ao trabalho que ele terá para se alimentar da terra. Como *‘iṣāḇôn* também aparece em Gênesis 3:16,¹⁸ ligado à concepção e gravidez, observa-se que ambas consequências do pecado estão relacionadas ao “presente da vida” (DOUKHAN, 2016, p. 108). A comida era dádiva divina (Gn 1:29-30 e 2:8-16) e não havia exigido esforço humano antes, mas agora seria obtida com trabalho penoso.

A maldição que a terra sofre, depois da interrupção para descrever a consequência para o homem, é retomada em Gênesis 3:18. Ela, a terra, vai “fazer brotar”, para o homem, *qôṣ* e *derder*. A raiz “fazer brotar” (*ṣmh*) é usada antes na narrativa, em Gênesis 2:9, para se referir ao que Deus “fez brotar” da terra. O que brotava era todo tipo de árvore, agradável ao olhar e boa para comida. Agora, amaldiçoada, a terra fará brotar *qôṣ* e *derder*.

A palavra *qôṣ* é provavelmente um substantivo primário e significa um arbusto espinhoso, um espinheiro (Cf. HALOT, 2001, p. 1090), que ocorre 12 vezes na Bíblia Hebraica, mas somente uma em Gênesis (Cf. EVEN-SHOSHAN, 1989, p. 1014). Em todos os seus usos, sua conotação é essencialmente negativa e sua aparição é entendida como uma punição mandada por Deus, como, por exemplo, em Jeremias 12:13 e Isaías 32:1. Em outros momentos, *qôṣ* é usado como uma espécie de referência metafórica aos inimigos ou perversos (II Sm 23:6; Sl 118:12; Is 33:12). Em Ezequiel 28:24, o profeta traz uma palavra divina de juízo contra Sidom e, de maneira complementar, uma promessa divina de restauração. Deus promete que para o Israel restaurado não haverá mais *qôṣ* que machuque (Cf. HAUSMANN, 2004, p. 1-3). Ou seja, o fim do *qôṣ* é usado como um indicativo de restauração.

Derder só aparece duas vezes na Bíblia Hebraica, e sempre junto com *qôṣ*. Uma vez em Gênesis 3:18 e outra em Oséias 10:8 (Cf. EVEN-SHOSHAN, 1989, p. 271). Em ambos os textos o linguajar é de punição. No texto profético (Os 10:8), o contexto é de juízo que Deus traria a Israel por sua idolatria. Entre os castigos, está a destruição dos altares, nos quais crescerão *qôṣ* e *derder*. Sendo assim, a terra amaldiçoada agora faz brotar algo que não é comestível e que estará, constantemente, associado a juízo e punição divina.¹⁹

¹⁸ Meyers (2001, p. 280) argumenta que em Gênesis 3:16, em vista das outras duas ocorrências (3:17 e 5:29), *‘iṣāḇôn* também deveria ser entendido como um sofrimento atrelado ao trabalho. Ela afirma que nem a concepção e nem a gravidez são dolorosas e sim trabalhosas.

¹⁹ Cassuto (1959, p. 168-169), entre outros, argumenta que *qôṣ* e *derder* deveriam ser entendidos em

Ainda em Gênesis 3:18 é descrito o que homem vai comer, “erva do campo”. Muitos estudiosos argumentam que a expressão se refere a plantas cultiváveis para alimento, especificamente grãos, como trigo (Cf. CASSUTO, 1959, p. 169; HABEL, 2011, p. 62, entre outros). Essa relação é significativa, pois em Gênesis 3:19, num contexto em que está implícita a ideia de trabalho árduo, o pão é mencionado.

A estrutura de Gênesis 3:17-19a é interessante. A terra é amaldiçoada (Gn 3:17), mas ao invés de explicar como a maldição se daria, o narrador apresenta a consequência imediata relacionada a trabalho e comida. Em Gênesis 3:18, ele explica a maldição nos termos da produção da terra e, imediatamente, retoma a temática da comida, que continua em Gênesis 3:19a.

A comida, o que a “terra” produz, se desenvolve ao longo da narrativa de Gênesis 2-3 de maneira crucial. A punição que o homem recebe, em virtude de ter comido o que não deveria comer, é exatamente relacionada ao alimento: “O pecado de comer comida proibida resulta na complicação da produção de bens”²⁰ (SARNA, 1989, p. 28). A desobediência foi com relação à comida, portanto a punição do homem será comida.

Como visto, a fertilidade da terra é diretamente afetada, sendo essa sua maldição, pois dela “brotavam” árvores que forneciam bom alimento (Gn 2:9). Doravante, dela brotará coisas que não servem para comida, pelo contrário, plantas que apontam para destruição e juízo (Gn 3:18). A conclusão é que a dificuldade de comer será uma marca da vida fora do Éden (Cf. DAVIS, 2009, p. 141).

Desse modo, o homem que trabalharia a terra para que ela produzisse “erva do campo” (Gn 2:5) e que, até aquele momento não havia precisado fazer isso, pois fora tomado da terra e colocado no jardim (Gn 2:8-15), agora sofrerá trabalhando duro para produzir “erva do campo” e poder comer pão (Gn 3:18-19). Como a mulher tomou do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, que era proibido (Gn 2:17; 3:6), eles serão expulsos do jardim para não tomarem do fruto da árvore da vida (Gn 2:16-17; 3:22). O *’ādām*, que fora tomado da *’ādāmāh*, a ela voltará (Gn 3:19). A terra tornou-se um ambiente hostil, pouco hospitaleiro e parece estar em oposição ao homem (Cf. TURNER, 2002, p. 24-25).

paralelo com a expressão *śīyah haśśādē* (Gn 2:5), entretanto, a mesma não carrega o conteúdo negativo que as duas palavras de Gênesis 3:18 carregam (Cf. capítulo 2, desta tese, p. 39-43).

²⁰ “*The sin of eating forbidden food results in complicating the production of goods*”.

A maldição da terra é o oposto da terra como uma bênção (Cf. CASSUTO, 1959, p. 168). A terra, fértil, fornecedora de alimento, geradora de vida, abundante de água torna-se o oposto disso. A relação agora entre o homem e a terra é a de enfrentamento e morte. Gênesis 3 termina com a antecipação de uma realidade sombria para o vínculo entre o homem e a terra. Essa narrativa se encerra catastrófica e sem vislumbre de solução para o relacionamento partido entre homem e terra (Cf. MCDOWELL, 2015, p. 42).

3.3 CONEXÕES ENTRE GÊNESIS 3 E 4

Gênesis 4 possui uma série de ligações com os capítulos da seção das “gerações” de Gênesis 2-4. Por exemplo, o anúncio de que a mulher conceberia e geraria vida (Gn 3:16) se cumpre de maneira dupla, com o nascimento de Caim e Abel (Gn 4:1-2). A raiz usada para concepção nos dois casos é *yld*. O próprio uso do nome Eva em Gênesis 4:1 remete diretamente a Gênesis 3:20.

Caim era um trabalhador (da raiz ‘*bd*’) da “terra”, o que lembra Gênesis 2:5, 15 e 3:23, e a função esperada do homem. O uso da fórmula da maldição também conecta Gênesis 3-4, de duas maneiras. Primeiro, a construção de Gênesis 3:14, quando a serpente é amaldiçoada, é igual a maldição direcionada a Caim em Gênesis 4:11: verbo para maldição + pronome pessoal de segunda pessoa masculino singular + preposição. Segundo, a “terra” é mencionada nas duas formulações das maldições.

Ao ser indagado por Deus acerca do seu irmão, Caim pergunta se ele era o “guardador” de Abel (4:9), o mesmo verbo usado para a função que Deus requisitou de Adão no jardim (2:15). Abel teve seu sangue “tomado” pela terra (4:11), o mesmo verbo usado, em Gênesis 2:15, para dizer que Deus tomou o homem da terra para pô-lo no jardim (Cf. RUDMAN, 2001, p. 461-466).

Além das repetições verbais, há as repetições temáticas: crime e castigo; julgamento face a face; punição na forma de maldição; maldição temperada com misericórdia. Também em Gênesis 3 e 4, os culpados inicialmente parecem negar a culpa (Gn 3:12, 13b; 4:9); as duas terminam com expulsão (3:23-24; 4:16); em ambas é Deus quem conduz a história do julgamento e dá o veredito (3:9-19; 4:9-12). Nas duas histórias, o ofensor é conduzido (*grš*) do lugar em que está para fora (3:24; 4:14) e vai morar ao oriente do Éden (3:24; 4:16). Esses seriam alguns dos conectivos entre os

capítulos 2 a 4 de Gênesis (Cf. HAUSER, 1980, p. 304-305; WESTERMANN, 1994, p. 285; EDENBURG, 2011, p. 157).²¹

Por fim, a narrativa de Gênesis 4 segue o mesmo padrão das duas anteriores desta seção, Gênesis 2 e 3, no que tange ao relacionamento tripartido Deus-terra-homem. Aqui também os mesmos três elementos principais estão diretamente conectados.

3.4 GÊNESIS 4

As reversões em Gênesis 2 e 3 levantam a pergunta acerca de como os imperativos divinos em Gênesis 1:28 seriam cumpridos. A ordem “sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra” (Gn 1:28) parece sofrer um duro golpe com a punição dada a mulher (Gn 3:16) justamente apontando que agora a concepção seria penosa. A outra ordem, de subjugar a terra (Gn 1:28), também torna-se complexa, visto que agora a terra não produzirá como antes, e o homem irá necessitar de muito trabalho e suor para comer (Gn 3:17-19). A própria comida, tão diversa em Gênesis 1:29-30 e mesmo em Gênesis 2:8-17, agora parece restrita a erva do campo (Gn 3:18).

3.4.1 Caim e a terra

É com certa ironia que a narrativa de Gênesis 4 inicia. Está escrito:

וְהָאָדָם יָדַע אֶת-חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת-קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת-יְהוָה:
וַתִּקָּרָא לְלֶדֶת אֶת-אָחִיו אֶת-הָבֶל וַיְהִי-הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה:

Coabitou o homem com Eva, sua mulher. Esta concebeu e deu à luz a Caim; então, disse: Adquiri um varão com o auxílio do Senhor. Depois, deu à luz a Abel, seu irmão. Abel foi pastor de ovelhas, e Caim, lavrador (Gn 4:1-2).²²

²¹ Broadie (2001, p. 297-299) trabalha as conexões entre Gênesis 2-4 a partir dos dípticos, pois ele considera que o livro de Gênesis se divide em 26 pares de histórias ligadas entre si. A primeira parte de Gênesis, 1-11, seria formada de seis dípticos, sendo três entre Gênesis 1-5 e os outros três depois. A ideia dessa divisão em dípticos é apontar as semelhanças e diferenças entre os pares de histórias. Desse modo, Gênesis 2 conteria elementos que o conectariam a Gênesis 1 e, ao mesmo tempo, a Gênesis 3. Gênesis 3 estaria ligado diretamente a Gênesis 2, mas também a Gênesis 4, por se tratarem de histórias de pecado.

²² ARA.

Toda a sensação de catástrofe no desfecho de Gênesis 3 é ignorada, pois o homem conhece²³ sua mulher e eles geram dois filhos; dois novos personagens são introduzidos na narrativa: Caim e Abel. O mais velho é lavrador, e o mais novo, pastor de ovelhas. O homem, aparentemente é cumpridor de seu papel para com a terra (Gn 2:5, 15) e os animais sob sua tutela também parecem indicar uma certa harmonia com a ordem anterior, de dominar sobre eles (Gn 1:28); (Cf. TURNER, 2002, p. 27). A sensação é de harmonia, e a narrativa imediatamente anterior parece ignorada.

O personagem principal é Caim, primeiro porque ele tem seu nome explicado (Gn 4:1), depois porque Deus dialoga com ele duas vezes (Gn 4:6-7 e 9-15) e nenhuma com seu irmão. Sua voz aparece em resposta a Deus (Gn 4:9,13-14), ao passo que Abel não é ouvido diretamente nenhuma vez.

O trabalho de Caim é uma referência à função (indireta) do homem antes da desobediência (Gn 2:5) e a ordem divina ao homem após a desobediência (Gn 3:23). O trabalho de Abel, não se encontra diretamente em nenhum lugar antes de Gênesis 4.

A disposição dos nomes dos irmãos aponta a tensão entre eles e suas diferenças e, intensifica o conflito que se desenrola (Cf. VERMEULEN, 2014, p. 37-38):

Caim – nome e explicação (4:1)

Abel – nome (4:2)

Abel – trabalho: pastor de ovelhas (4:2)

Caim – trabalho: lavrador (4:2)

Caim – oferta de fruto da terra (4:3)

Abel – oferta do rebanho (4:4)

Abel – oferta aceita (4:4)

Caim – oferta rejeitada (4:5)²⁴

²³ Turner (2002, p. 27) indica a ironia do uso desse verbo, já que eles foram expulsos do jardim do Éden justamente por comerem do fruto da árvore do conhecimento.

²⁴ Estrutura montada a partir das observações de Vermeulen (2014, p. 37-38). Ela aponta que, após o diálogo de 4:6-7, a repetição muda e, nos dois casos, o nome de Abel é precedido pela preposição 'i':

Caim fala para Abel (4:8)

Caim levanta contra Abel (4:8)

Depois disso, inicia-se o segundo diálogo entre Deus e Caim. A sequência dos nomes reaparece em 4:25, com Abel – Caim, numa clara inversão.

A tensão inicia com a explicação de um nome e a ausência de explicação para o outro. O trabalho de ambos é diferente também. A mesma ordem dos nomes se repete na sequência da história para falar de um ritual de adoração em que cada um leva o fruto do seu trabalho. Tanto uma oferta de fruto da terra quanto de animal aparecem posteriormente como possibilidades de *minḥāh*, embora no Pentateuco a referência seja sempre oferta de cereal (Lv 2:1-15; ISm 2:17; 26:19). O que diferencia ambos é como a oferta é apresentada, pois é dito que Caim levou apenas “fruto da terra”, mas Abel levou das primícias e da gordura do seu rebanho, sugerindo que um preparou a oferta (ou se preocupou com ela), enquanto o outro não. Basicamente duas palavras são usadas para qualificar o animal do rebanho que Abel leva e nenhuma palavra é usada para qualificar o que Caim leva (Cf. TURNER, 2002, p. 28-29; HAMILTON, 1990, p. 223; CASSUTO, 1959, p. 206).

De qualquer maneira, o que o texto realça é a ligação profunda que Caim tem com a “terra”. E, curiosamente, o que ele oferece não é o que se esperaria depois de Gênesis 3:18, quando é dito que o trabalho do homem lhe daria erva do campo. Caim leva “fruto da terra” (*pěri hā’ădāmāh*), algo possivelmente mais elaborado, conectado a árvores, sementes, etc., em uma relação com Gênesis 1:29 e 2:16. Só que também é possível perceber a ironia, pois comer o fruto (da árvore) levou a expulsão do Éden (3:23-24) e sua dádiva de fruto como oferta causou rejeição da mesma (4:5).

3.4.2 Caim *versus* a terra

A rejeição de sua oferta e a aceitação da oferta do seu irmão transtornam Caim a ponto de levá-lo a matar seu irmão. O assassinato²⁵ se dá no “campo” e após o ocorrido, Deus pergunta a Caim onde estava seu irmão. A resposta é irônica: “Não sei; acaso, sou eu tutor de meu irmão?” (Gn 4:9).²⁶ A ironia se dá pelo uso da raiz *yḏ’*, conhecer/saber, tão importante dentro da narrativa de Gênesis 2-3, pois a mulher come

²⁵ Blenkinsopp (2011, p. 94-95) chama a atenção para a falta de elementos narrativos na descrição do assassinato de Abel, principalmente se comparado a outros relatos semelhantes. Não há nada sobre a arma do crime, a maneira da morte, ou a disposição do corpo, comuns em outros relatos. Isso acaba por enfatizar o caráter único dessa narrativa.

²⁶ ARA.

do fruto proibido, da árvore do conhecimento do bem e do mal, para então “conhecer”, que ela e o homem estavam nus. A resposta de Caim também aponta para a grande ironia do verbo “conhecer”, que em Gênesis 2:17 e 3:6 tem um caráter negativo (querer *yd'* é ruim), e em Gênesis 4:9 tem caráter positivo (o não saber é ruim); (Cf. SHARP, 2009, p. 38-39).

Ao dizer “não sei”, Caim mente e aponta uma mudança importante de comportamento em relação Deus, pois Adão, quando perguntado por Deus em Gênesis 3:9 e 11, responde direta e objetivamente as duas vezes, Gênesis 3:10 e 12.

No uso do verbo “guardar” (*šmr*) para falar do irmão está outra ironia. O homem é colocado por Deus para “trabalhar” e “guardar” o jardim (Gn 2:15). Ao dizer que não era o “guardador”, Caim se exime de uma responsabilidade dada à humanidade. Entretanto, a pergunta de Caim parece lógica a princípio, já que “trabalhar” e “guardar” são apenas usados no contexto do jardim do Éden e “guardar”, especificamente, nem reaparece na parte final de Gênesis 3, nas maldições (v. 15-19) ou ao que o homem fará fora do jardim (v. 23-24); (Cf. SWENSON, 2006, p. 377-378): “A pergunta retórica de Caim sobre guardar seu irmão implica que, para ele, há limites para as exigências de Deus”²⁷ (LACOCQUE, 2008, p. 69).

Descrivendo Caim como alguém que “trabalha” a “terra”, a narrativa implica diretamente, como visto, os textos de Gênesis 2:5 e 3:23. Ao mencionar “guardar”, a pergunta que fica sem resposta no texto, ecoa a aparição das duas palavras juntas, em Gênesis 2:15, e quase que força o leitor a responder a pergunta sarcástica de Caim: “sim, você é um ‘guardador’!” A punição severa a Caim indica que a resposta do texto é a mesma do leitor, embora esteja fora do jardim e mesmo já sendo um “trabalhador” da terra, o ser humano mantém a responsabilidade de “guardar”, não só o jardim ou a “terra”, mas a criação como um todo (Cf. SWENSON, 2006, p. 381-384).

A réplica divina ao sarcasmo de Caim traz uma maldição que, novamente, envolve a terra, mas com elementos novos e importantes:

וַיֹּאמֶר מְהֵרָה עֲשֵׂיתָ קוֹל דְּמִי אָחִיךָ צַעֲקִים אֵלַי מִן־הָאֲדָמָה:
וְעַתָּה אֲרֹר אֶתְּהָ מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת־פִּיהָ לְקַחַת אֶת־דַּמִּי אָחִיךָ מִיָּדִי:
כִּי תַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה לֹא־תִסְגֹּף תִּתֵּן כֹּחָהּ לָךְ גַּע וְגֵד תִּהְיֶה בְּאֶרֶץ:

²⁷ “Cain’s rhetorical question about keeping his brother implies that to him, there are limits to God’s demands”.

E disse Deus: Que fizeste? A voz do sangue de teu irmão clama da terra a mim.
 És agora, pois, maldito por sobre a terra, cuja boca se abriu para receber de tuas mãos o sangue de teu irmão.
 Quando lavrares o solo, não te dará ele a sua força; serás fugitivo e errante pela terra (Gn 4:10-12).²⁸

Os três versos da primeira parte da sentença divina trabalham diversos elementos. O primeiro deles é: “a voz do sangue de teu irmão clama da terra”. A palavra sangue, *dām*, aparece no plural e seu uso na Bíblia Hebraica, nessa forma, é por vezes associado a derramamento de sangue ou culpa de sangue, como em 1 Reis 2:5, 31; Isaías 1:15; 9:4, entre outros (Cf. CASSUTO, 1959, p. 218; SARNA, 1989, p. 34; BYRON, 2011, p. 88). Apesar de não haver muita diferenciação entre o uso singular e o plural, há uma certa consistência, pois *damim* nunca é usado para falar do sangue de animais e sempre utilizado num contexto de culpabilidade por sangue derramado (Cf. KEDAR-KOPFSTEIN; BERGMAN, 1978, p. 236).

O sangue, dentro da Bíblia Hebraica, traz essa ligação direta com a vida, principalmente em textos como Levítico 17:11, que diz: “Porque a vida da carne está no sangue...”. Em Gênesis 9:6, aparece a ideia de que sangue requer sangue, para fazer justiça (Cf. BLENKINSOPP, 2011, p. 95). O sangue inocente derramado clama da terra por justiça (Cf. LACOCQUE, 2008, p. 85). Um fator curioso é que embora se saiba que se trata do sangue de Abel, seu nome não é mais mencionado até o final da narrativa (Gn 4:25) e a referência a ele, Abel, se dá pelo chamamento “seu irmão”, numa referência a Caim (Cf. VERMEULEN, 2014, p. 40-42).²⁹

Esse sangue tem voz, *qôl*, e clama desde a terra. A palavra voz remete a Gênesis 3:10, quando Adão escuta a voz de Deus, tem medo e se “esconde”. O contraste é que Deus aparece ao ouvir a voz do sangue (Gn 4:10), e o homem se esconde ao ouvir a voz de Deus.

O verbo “clamar” (da raiz *š‘q*) tem suas ocorrências ligadas a uma configuração jurídica, um brado dos oprimidos, como os afligidos em Sodoma e Gomorra (Gn 18:20), ou dos israelitas no Egito (Êx 3:7), ou o estrangeiro, a viúva e o órfão que sofrem

²⁸ ARA.

²⁹ Vermeulen (2014, p. 35-41) trabalha essa situação peculiar apontando para o significado do nome de Abel, vapor, vaidade, sopro, etc. O “desaparecimento” do seu nome da história após sua morte parece confirmar o seu significado, ao mesmo tempo em que dá um peso emotivo a história, pois a existência dele continua por sua relação com seu assassino, seu irmão.

(Êx 22:21-24); (Cf. SARNA, 1989; p. 34; HAMILTON, 1990, p. 231). Essa associação de “clamar” com vítimas inocentes reforça a ação covarde de Caim e a emoção da narrativa, visto que Deus ouve o clamor dos oprimidos e age em favor deles com vigor, como aparece em Êxodo 22:23-24: “Se de algum modo os afligirdes, e eles clamarem a mim, eu lhes ouvirei o clamor; a minha ira se acenderá, e vos matarei à espada...”. Na Bíblia Hebraica, o clamor é “impregnado de pungência e *pathos*” (SARNA, 1989, p. 132). Portanto, o quadro pintado confere uma profundidade dramática ao clamor do sangue e à fala divina.

O sangue de Abel clama “desde a terra” em Gênesis 4:10. A expressão se repete exatamente no verso seguinte, onde Caim é amaldiçoado “desde a terra” (Gn 4:11). Uma tentativa de explicar a fórmula de maldição em Gênesis 4:11 é relacionando-a com Gênesis 3:14, já que, aparentemente, a mesma ordem de palavras ocorre,³⁰ entretanto, é vital notar que a construção *min-hā’ādāmāh* não aparece em Gênesis 3:14, mas em outras três ocorrências antes de Gênesis 4. Em Gênesis 2:7, o homem é formado do pó “desde a terra”; em Gênesis 2:9 o jardim brota “desde a terra”; e em Gênesis 2:19 são os seres do campo e as aves do céu que são formados “desde a terra”. Logo, nas três primeiras ocorrências da expressão *min-hā’ādāmāh*, ela está conectada à ação divina de criar, apontando a terra como sua parceira (Cf. JØRSTAD, 2016, p. 710-711).

Em Gênesis 2:15, Deus toma o homem da terra para colocá-lo no jardim; em Gênesis 4:11, a terra toma o sangue do homem, numa clara inversão da vida para morte.

Caim é amaldiçoado “da terra” porque ela tem uma boca que abre e “toma” a vida. Aliás, a mesma imagética aparece em um episódio de Israel no deserto, narrado em dois momentos, Números 16:30-31 e Deuteronômio 11:6 (Cf. CASSUTO, 1959, p. 219). Após a revolta de Corá, Datã e Abirão, ao puni-los, Moisés sutilmente sugere que Deus poderia abrir a boca da terra para engolir os revoltosos (Nm 16:30), sendo exatamente isso que acontece (Nm 16:31). As palavras para terra e boca são as mesmas, mas o verbo para abrir é diferente. Recontando a mesma história, Deuteronômio muda a palavra para terra, mas emprega o mesmo verbo de Gênesis 4:11 para abrir.

A imagem é importante pois demonstra um padrão, a terra trazendo juízo, engolindo a vida. Ao mesmo tempo em que essa imagem é negativa e aponta para uma repetição do conceito de Gênesis 3:19, há uma positividade no envolvimento da

³⁰ A ordem parece ser a mesma: verbo (*’ārûr*) + pronome pessoal de segunda pessoa masculino singular (*’āttāh*, אַתָּה) + preposição *min* (מִן).

terra com a morte de Abel, pois ela atua como uma espécie de denunciadora, visto que mesmo que tome o sangue dele, é ela que dá voz ao clamor por justiça.

Portanto, a terra é personificada e não atua de maneira passiva nessa maldição, como aconteceu em Gênesis 3:17-19. Em Gênesis 4:10-11, ela se faz ativa ao abrir a boca para tomar o sangue de Abel. A terra é, inclusive, o único sujeito de um verbo ativo no verso 11. Nos versos apontados acima (Nm 16:30-31 e Dt 11:6), a terra obedece uma vontade divina, mas aqui em Gênesis 4:11, ela é uma agente direta na narrativa (Cf. JØRSTAD, 2016, p. 708-709).

Em Gênesis 4:12, a maldição parece terminar com um *deja vú*, pois trata-se de uma punição relativa ao “trabalho” da “terra”, da mesma forma que em 3:17-19, 23. Entretanto, uma nova ação da terra é acrescentada. Em Gênesis 3:18, a terra passaria a fazer brotar “cardos e abrolhos”. Todavia, em Gênesis 4:12, a terra “não dará” mais a sua “força”. Primeiro é interessante notar que a verbo “dar”, aparece relacionado a Deus dando o produto da terra ao homem e aos animais como alimento em Gênesis 1:29-30; já, em Gênesis 4:12, é a “terra” que não vai mais dar sua força.

Depois, é importante entender a palavra força, do radical *kḥ*. Segundo Ringgren (1995, p. 123-124), a força da terra é uma recompensa, pois como Levítico 26:19-20 afirma, em meio às maldições da aliança, que a terra ficaria como bronze e se gastaria a sua força em vão, pois ela não daria fruto, nem as árvores dariam seu fruto. A similaridade dos dois textos está na ideia de que não importa o que o homem faça, a terra não irá reagir com fertilidade.

A força da terra não parece ser algo que Caim (ou Israel em Levítico) pode controlar. No caso específico de Gênesis 4:12, a escolha das palavras e das construções frasais parece enfatizar a atuação independente da “terra” em relação ao homem. Diferentemente de Gênesis 3:18, quando a terra fará brotar algo, Gênesis 4:12 sugere que a “terra” não dará nada. E não é que a “terra” tenha perdido sua vitalidade ou fertilidade, ela simplesmente não estará acessível ao homem. Resumindo: “A maldição em Caim não limita a habilidade do solo de fazer brotar vegetação, mas torna essa habilidade inacessível para Caim”³¹ (JØRSTAD, 2016, p. 711).

A consequência da maldição, da terra se tornar inacessível para Caim, é que ele será um “fugitivo e errante”.³² A expressão é um jogo de palavras, e os dois verbos, *nû* ‘

³¹ “The curse on Cain does not limit the ground’s ability to put forth vegetation, but it makes this ability unavailable to Cain”.

³² ARA.

e *nûd*, são provavelmente uma hendíades que indicam que Caim ficaria vagando pela terra. Isso porque ambos indicam movimento de ir e vir como um junco na água (IRs 14:15),³³ ou como uma árvore no vento (Is 7:2).³⁴ Isso não implicaria em se tornar um fugitivo, mas um errante pela terra (Cf. MEYERS, 2012, p. 153). Como coloca Cassuto (1959, p. 221):

Um andarilho e um errante não descrevem um pastor errante, que move sua tenda periodicamente de um lugar para o outro de acordo com suas necessidades, mas alguém que nunca encontra descanso para a sola do seu pé e é um vagabundo todos os seus dias, porque ele não pode em lugar nenhum obter sua subsistência.³⁵

Após receber a sentença, Caim responde a Deus considerando sua punição muito pesada. Sua percepção do que ouviu é então dirigida a Deus:

הֵן גִּרְשִׁתִּי אֶתִּי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵי אֶסְתֵּר וְהָיִיתִי גֵעַ וְנָדָּ בָאָרֶץ וְהָיָה כָּל־מֹצְאִי יִהְרָגֵנִי:

Eis que hoje me lanças da face da terra, e da tua presença hei de esconder-me; serei fugitivo e errante pela terra; quem comigo se encontrar me matará.

Caim compreende sua punição como um banimento da face da terra (*’ădāmāh*), o que o tornará um errante pela terra (*’ereṣ*). A raiz do verbo usado para o banimento é *grš*, que já apareceu em Gênesis 3:24 para descrever a saída de Adão do jardim do Éden (Cf. WENHAM, 1998, p. 107). A ironia é exatamente pela intensificação do *grš*, pois primeiro Adão é *grš* do Éden para a “terra” (*’ădāmāh*) e agora Caim é *grš* da “terra” (*’ădāmāh*), para vaguear pela “terra” (*’ereṣ*).

Esse “lançar” da “face da terra” pode ser simplesmente mais uma constatação irônica da realidade que se inverte, pois aquele que trabalha a “terra” não conseguirá mais produzir nada nela e, portanto, é desalojado dela, expulso. Ele irá vaguear, mas sem encontrar na terra um lugar em que possa servir/trabalhar.

³³ O verbo usado nesse texto foi *nûd*.

³⁴ O verbo usado nesse texto foi *nû’*.

³⁵ “A *vagrant* and a *wanderer* does not describe the wandering shepherd, who moves his tent periodically from place to place according to his needs, but one who never finds rest for the sole of his foot and is a *vagabond* all his days, because he can nowhere obtain his livelihood.”

Talvez, nessa maldição, esteja a reversão completa de Gênesis 1 e 2 no que tange o relacionamento tripartido entre Deus, a terra e o homem. A parceira divina no fornecimento da comida não dará mais o sustento para o homem. Esse, instado a subjugar e trabalhar a terra (além de guardar), foi expulso dela, desalojado. Essa reversão se dá porque o relacionamento entre Deus e o homem é rompido pelas ações desobedientes daquele que deveria ser sua imagem. A terra continua obediente a Deus e, em virtude do homem, deixa de ser fornecedora de vida para ser recebedora de morte.

3.5 CONCLUSÃO PARCIAL

Gênesis 3 aponta para uma série de reversões do que foi construído em Gênesis 2. A “terra”, usada como elemento formador do homem, de onde brotam os alimentos, associada à vida por toda a narrativa de Gênesis 2 (v. 2:7, 9, 19), por causa da desobediência humana para com Deus, passa a ser lugar de morte e dela não mais brotaria alimento, mas espinhos.

A maldição da terra parece ser a exata reversão do presente outrora oferecido. O alimento dado da terra agora terá que ser penosamente conseguido com trabalho árduo. A fertilidade ligada a terra e a vida que ela gerava são retiradas em virtude da ação desobediente do homem. A terra que servia o homem agora está em oposição a ele.

Gênesis 4 continua a narrativa de Gênesis 3, mas o início não parece apontar para a oposição como termina o capítulo 3. As dificuldades impostas pela desobediência parecem desaparecer, pois a mulher concebe dois filhos: um deles trabalha a terra, e o outro cuida dos animais. A ordem de Gênesis 1:28 parece mantida, e até a terra que deveria se opor ao homem em sua produção, parece fértil, visto que Caim oferece a Deus o fruto da terra.

Entretanto, Caim, o trabalhador da terra, mata seu irmão. A violência da ação humana leva a uma nova maldição que é um acirramento da oposição entre o homem e a terra. A terra, de onde vem a vida, abre sua boca para tomar o sangue, a vida, num paralelo concreto do anunciado em Gênesis 3:19. A terra então recebe a morte, não apenas passivamente, mas ativamente.

Essa ação, no entanto, não é descrita de maneira negativa em relação a terra, pois ela clama por justiça pelo sangue inocente derramado por Caim. O antagonismo

é acirrado porque ela é a acusadora da violência humana. Nesse sentido, a terra e sua parceria com Deus continua intocada, mas seu relacionamento com o homem é de clara oposição. O homem, ao desobedecer a Deus e agir com violência contra o homem, afeta diretamente seu relacionamento com Deus, mas também com a terra. A terra é um elemento ativo dentro do relacionamento tripartido Deus-terra-homem em Gênesis 2-4.

4. A TERRA REINICIADA

Gênesis 5:1 é o início da segunda seção marcada pela fórmula das genealogias e se estende até Gênesis 6:8, contendo, basicamente, uma genealogia linear com um final narrativo (Cf. DEROUCHIE, 2013, p. 237).¹ Essa genealogia, em seus primeiros versos, inicia-se com uma referência à criação do homem, tanto em Gênesis 1:26-28 quanto em Gênesis 2-3. A primeira referência (Gn 1:26-28) se dá pelo uso de uma série de palavras: “criar”, em Gênesis 5:1; “imagem” e “semelhança”, em Gênesis 5:1 e 3; “macho” e “fêmea”, em Gênesis 5:2. A segunda referência é pelo uso de *’ādām* de maneira intercalada, ora como um substantivo comum (Gn 5:1-2), ora como um nome (Gn 5:3-4), assim como acontece na narrativa de Gênesis 2-3.

No decorrer da genealogia que se inicia em Adão, quase no final do capítulo, aparece o personagem Lameque nomeando seu filho Noé, nome que vem da raiz *nûah* e significa “descanso”. A razão que ele apresenta para a escolha do nome é que ele, Noé, trará consolo dos trabalhos e fadigas “nesta terra que o Senhor amaldiçoou” (5:29). Além desse primeiro ponto, há a própria narrativa inicial de Gênesis 6, que fala de fertilidade humana, mas, principalmente, da maldade que se multiplicou sobre a terra, levando a divindade a planejar o desaparecimento de toda a vida.

A terceira seção de Gênesis iniciada com a fórmula das genealogias é uma narrativa completa, que começa em 6:9 contando a história da destruição causada por Deus sobre a terra, tomada pela violência. Essa narrativa, que termina em Gênesis 9:29, aponta, primeiro, o porquê da vontade divina de destruir tudo, e em seguida o método da destruição, o dilúvio. Depois, ao final do dilúvio, uma série de ligações com Gênesis 1 a 4 aparecem, culminando com a declaração divina, em Gênesis 8:21, dizendo que ele não mais amaldiçoaria a terra.

Por fim, em Gênesis 9, uma aliança é estabelecida entre Deus e a criação, com referências diretas a Gênesis 1. Essas referências parecem repetições *verbatim*, mas carregam algumas diferenças marcantes. E, então, a narrativa termina com Gênesis 9:20-29, que parece ecoar Gênesis 4 e a história de Caim.

¹ DeRouchie (2013, p. 243-245) defende a ideia de que, pela singularidade do início de Gênesis 5:1 (*zeh sēp er tōlēdot*), o livro de Gênesis deveria ser dividido, tematicamente, em duas grandes seções, Gênesis 1-4 e 5-50. A primeira parte, segundo ele, lida com o início da rebelião humana e lança os alicerces para entender a situação da humanidade, e a segunda parte seria a busca pela restauração.

4.1 O ANÚNCIO DO DESCANSO

A fala de Lameque, referindo-se ao nascimento do seu filho Noé é, em si, uma quebra forte da estrutura textual da genealogia de Gênesis 5. A construção é repetida e funciona da seguinte maneira: um personagem vive tantos anos e gera um filho, depois que gerou o filho, vive mais tanto tempo e tem filhos e filhas, todos os seus dias são apresentados e então é dito que ele morre. Duas exceções apenas aparecem: Enoque (5:21-24) e Lameque ao introduzir Noé.

De Enoque, o texto diz que ele andou com Deus e este o “tomou” para si. O segundo uso de “tomar”, tendo Deus como sujeito e o homem como objeto, quebra a estrutura da genealogia e parece antecipar algo, exatamente pela referência a Gênesis 2:15, a primeira vez em que Deus “tomou” um homem.

A sequência genealógica volta ao normal, com Matusalém, para então sofrer nova quebra com o nascimento de Noé, de quem é dito:

וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ נֹחַ לֵאמֹר זֶה יִנְחַמֵנוּ מִמַּעֲשֵׂנוּ וּמִעֲבֹלוֹ יְיָנוּ מִן־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אָרָרָהּ יְהוָה:

pôs-lhe o nome de Noé, dizendo: Este nos consolará dos nossos trabalhos e das fadigas de nossas mãos, nesta terra que o Senhor amaldiçoou (Gn 5:29).

Primeiro, é a segunda vez em que a raiz *nh* aparece, sendo a primeira em Gênesis 2:15. Nesse verso, o verbo é usado para a ação divina de colocar o homem no jardim, e em Gênesis 5:29, é o nome do filho de Lameque. As duas quebras de estrutura genealógica em Gênesis 5 parecem conectar-se com Gênesis 2:15 e o contexto do jardim do Éden.

Noé trará “descanso”, consolo e conforto. Esse consolo é específico acerca da raiz *ʃb*, que reaparece depois de Gênesis 3:16-17, quando funciona como punição divina à mulher em sua capacidade de conceber, e ao homem com relação ao seu trabalho com a terra. Como visto,² o sentido, nesse contexto, pelo uso de “consolar”, parece ser o de um sofrimento não só físico, mas também emocional, relacionado ao trabalho (Cf. SIMIAN-YOFRE; FABRY, 1998, p. 352). Noé é o que vai consolar do trabalho penoso das mãos deles.

² Cf. capítulo 3 desta tese, p. 82-87.

O trabalho sofrido é “desde a terra” que é amaldiçoada. Jørstad (2016, p. 710-711) aponta que a expressão aparece três vezes em Gênesis 2 (v. 7, 9 e 19), todas com sentido positivo, pois é a “terra” dando vida (ao homem, as árvores e aos animais) e depois reaparece com Caim em Gênesis 4, duas vezes, só que com o sentido negativo, de morte e maldição: o sangue do seu irmão clama desde a terra e ele, Caim, é maldito desde a terra (4:10-11). A expressão “desde a terra” reaparece em Gênesis 5:29, completando três vezes com o sentido negativo. Além disso, é a segunda vez que “desde a terra” está ligada a raiz *ʾrr*.

Isso implica que Gênesis 5:29 liga-se com Gênesis 3:17 e 4:10-11 (Cf. CASSUTO, 1959, p. 289). A constatação da maldição, no entanto, é feita de maneira distinta em relação a Gênesis 4, principalmente. Lameque soa esperançoso de que a maldição tenha fim (Cf. TURNER, 2002, p. 35). As esperanças estão em Noé, e esse anúncio de enredo parece se cumprir ainda nesta seção, no último verso, quando o narrador afere um juízo de valor a Noé dizendo: “Porém Noé achou graça diante do Senhor” (Gn 6:8).³

4.2 SITUAÇÃO PRÉ-DILÚVIO

Gênesis 6:1 a 8, a parte narrativa que encerra a seção da fórmula das gerações de Adão, também estabelece uma série de associações com passagens anteriores e constrói a partir delas. A primeira é a própria ideia da multiplicação de concepções. Apesar da maldição relativa ao trabalho doloroso da mulher e as dores na concepção, há uma nítida fertilidade. Essa fertilidade ocorre “sobre a face da terra” (Gênesis 6:1), com o uso de *ʾădāmāh*.

Outro aspecto relevante é que os filhos de Deus “tomavam” para si as mulheres que queriam entre as “filhas dos homens” (Gn 6:2), num eco a outro personagem anterior, Lameque, este porém da genealogia de Caim. Em Gênesis 4:19, ele “toma” mulheres para si, no caso, duas mulheres. E ainda ressoa Gênesis 3:6, quando a mulher “toma” para si o fruto que era proibido. Basicamente, o uso da raiz *lqh* nesses primeiros capítulos de Gênesis é antitético: quando o homem (ou a mulher) “toma”, o contexto parece ser negativo; quando Deus “toma”, é positivo (2:15). Curiosamente,

³ ARA.

a terra também “toma”, só que o sangue de Abel. O verbo “tomar”, portanto, aparece relacionado aos três personagens: Deus, homem e terra.

É importante destacar o uso dos verbos “criar” e “fazer”, quando usados para tratar da criação do homem. Em Gênesis 6:6, o texto diz que YHWH se arrependeu de “fazer” o homem, e no verso seguinte (Gn 6:7), YHWH diz que apagará o homem que ele “criou”. Os dois verbos são usados alternadamente também em Gênesis 1:26-28, no relato da criação do homem, e em Gênesis 5:1, quando inicia as “gerações” de Adão. Ou seja, há um *inclusio* dentro da seção no uso dos dois verbos e uma referência ao relato inicial da criação do homem, justo no contexto em que YHWH quer destruir toda sua criação (Cf. KAMINSKI, 2014, p. 60-61). O texto de Gênesis 6:7 também marca a última aparição do verbo “criar” no livro de Gênesis (Cf. EVEN-SHOSHAN, 1989, p. 202-203).

A repetição de “consolar” (*nĥm*), em Gênesis 5:29 e 6:6, também ajuda a fortalecer a unidade entre Gênesis 5:1-6:8. Em Gênesis 5:29, no *pi’el*, com seu sentido já explicado, conforto, em Gênesis 6:6, no *nif’al*, com o sentido de arrependimento (Cf. SIMIAN-YOFRE; FABRY, 1998, p. 343-345).

Por fim, há a ênfase na palavra “maldade” (*r’*) na descrição feita da humanidade. O homem é muito mau e todos os seus pensamentos são continuamente maus (Gn 6:5). Na verdade, há uma reversão da declaração de Gênesis 1:31. Nos dois textos, Deus vê (*r’h*) sua criação, mas em Gênesis 1:31 ele declara que ela é muito boa, e em Gênesis 6:5 que o homem é muito mau.

Gênesis 6:8 parece apontar para o anúncio feito em Gênesis 5:29, ou seja, Noé realmente pode ser aquele que mudará a maldição recebida em Gênesis 3:17, a qual gerava tanto trabalho sofrido para o homem.

4.3 CORRUPÇÃO E VIOLÊNCIA

Uma nova seção das gerações se inicia em Gênesis 6:9 e, logo nos versos 11 e 12, Deus apresenta os motivos para a destruição de tudo: a terra está cheia de corrupção (da raiz *šĥt*):

וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים
וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ חָמָס:
וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאָרֶץ וְהִנֵּה נִשְׁחָתָה
כִּי־הִשְׁחִית כָּל־בָּשָׂר אֶת־דִּרְכּוֹ עַל־הָאָרֶץ:

E corrompida era a terra diante de Deus
 e cheia era a terra de violência.
 E viu Deus a terra e eis que era corrompida;
 pois se tinha corrompido toda carne do seu caminho sobre a terra
 (Gn 6:11-12).⁴

Os versos estão estruturados em paralelos. Gênesis 6:11, com a elipse da segunda parte do verso (“diante de Deus”), é uma construção que agrega significado, por meio da segunda parte, ao que foi dito na primeira. A “corrupção” na terra é acrescida de significado com “cheia de violência” na segunda linha. Basicamente, a indicação de corrupção pode ser explicada com excesso de “violência” (da raiz *hms*).

“Corrupção” significa uma ação de destruição implacável, em algumas vezes num contexto de guerra (Cf. CONRAD, 2004, p. 584-587). Já, a raiz *hms*, em suas cerca de 60 ocorrências, aparece sete vezes como objeto da raiz *ml'*, “encher” (Cf. HALOT, 2001, p. 583-584). Um sinônimo comum de *hms* na Bíblia Hebraica é *šdd*; (Cf. HAAG, 1980, p. 479-481), que significa devastar, pilhar, etc. Como visto, no primeiro capítulo desta tese (1.1), seu contexto mais comum é referente à guerra (Cf. FREEDMAN; WELCH, 2004, p. 413-414). A raiz *hms* é usada no contexto de: encher uma cidade ou país (Ez 7:23; 8:17; 28:16), vestir um homem (Sl 73:6), ser ouvida (Jr 6:7) e até morar em casas, com um sentido de personificação (Sl 74:20). Apesar de envolver violência física, ela deve ser compreendida como uma violência que vai além da força física, uma brutalidade natural (Cf. HAAG, 1980, p. 482).

Gênesis 6:12 contém um paralelismo acumulativo, construído com a repetição da raiz *šht*, que aparece no final da primeira parte do verso e inicia a segunda. A construção favorece o entendimento de que não é apenas a terra que está corrompida, mas toda a carne, ou seja, todo o ser vivo está fora do seu caminho (Cf. DOUKHAN, 2016, p. 141).⁵

Embora Cassuto (1964, p. 54) afirme que em Gênesis 6:12 a corrupção da terra é só uma maneira de descrever a abrangência da corrupção do ser humano, Gênesis 6:13, que forma uma espécie de paralelismo espelho com 6:11-12, diz:

⁴ Versificação seguindo a proposta de Cassuto (1964, p. 48). Tradução própria. Não se trata de dizer que é um poema, mas desta forma fica mais fácil visualizar a poeticidade desses versos.

⁵ Sarna (1989, p. 51) diz que não fica claro que a expressão “toda carne” se refere aos animais também. Ele cita o tratado talmúdico *Sanhedrin* 108a, que inclui os animais na corrupção, além de Gênesis 6:17 e 19 como indícios de que sim, os animais estariam incluídos na expressão “toda carne” em 6:12.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְנֹחַ קֵץ כָּל-בָּשָׂר בָּא לִפְנֵי. כִּי-מָלְאָה הָאָרֶץ חָמָס מִפְּנֵיהֶם וְהִנְנִי מַשְׁחִיתָם אֶת-הָאָרֶץ:

Então, disse Deus a Noé: Resolvi dar cabo de toda carne, porque a terra está cheia da violência dos homens; eis que os farei perecer juntamente com a terra (6:13).⁶

Entre Gênesis 6:11-13, a raiz *šht* aparece quatro vezes e a raiz *hms* duas, na seguinte ordem, no que seria um paralelismo espelho dos verbos:

a – 6:11 - *šht*

b – 6:11 - *hms*

c – 6:12 - *šht*

c' – 6:12 - *šht*

b' – 6:13 - *hms*

a' – 6:13 - *šht*

A relevância de perceber isso é porque reafirma o envolvimento da terra reforçando que não só “toda a carne” será destruída, mas também a terra. Pois ambas, estão “corrompidas”; dessa forma, Deus vai “destruir” (*šht*) toda carne e a terra.

4.4 ÁGUAS E MORTE

Deus trará um dilúvio (*mabbûl*) de águas sobre a terra e, através dele, vai “destruir” toda a carne que tem fôlego de vida debaixo dos céus. Tudo o que está na terra morrerá (Gn 6:17). Nesse anúncio de destruição, estão os três elementos da visão hebraica tripartida do mundo, terra, céus e águas (Cf. TSUMURA, 2005, p. 63-65)⁷, que relembram o leitor de Gênesis 1 e que parece conferir ao evento uma força cataclísmica, decisiva e, de alguma maneira, inversa a Gênesis 1.

Segundo Tsumura (2005, p. 153) e Hamilton (1990, p. 283), entre outros, *mabbûl* só aparece nessa seção entre os capítulos 6 a 9 de Gênesis e em Salmo 29.⁸ A

⁶ ARA.

⁷ Cf. capítulo 1, desta tese, p. 14-19.

⁸ Cassuto (1964, p. 66-67) e Tsumura (2005, p. 152-155) elaboram sobre a discussão do Salmo 29, já que ele seria uma evidência de que *mabbûl* é uma referência canaanita. Entretanto, principalmente

expressão é plenamente compreendida quando se tem uma visão do contexto geral de Gênesis 6 e 7.

Primeiro, é importante notar que a palavra “espécie” (*mîn*), ocorre em Gênesis somente em duas seções, Gênesis 1:1-2:4 e Gênesis 6:9-9:29 (Cf. HALOT, 2001, p. 289-290). São empregadas dez vezes na narrativa da criação e sete vezes na do dilúvio (Cf. KRÜGER, 2011, p. 136), indicando ligação importante entre as duas narrativas. Essa ligação reafirma a diversidade dos animais e, assinala um certo domínio que Noé exercia sobre eles (Gn 6:19-20; 7:2-3, 8-9, 14-16), um domínio que lembra a ordem de Gênesis 1:26-28.

Mais do que esse domínio aparente, Deus insta Noé a cuidar desses animais “tomando” para ambos, animais e seres humanos que estariam dentro da arca, alimento (Gn 6:21). Como em Gênesis 1:29-30, esse é para todos, animais e seres humanos, e como em Gênesis 2:16, o alimento é uma ordem divina, já que “tomar” aparece no imperativo nos dois textos.

Outro ponto de contato entre as narrativas anteriores e o dilúvio é exatamente o uso da raiz *šwh*, “comandar”. No texto de Gênesis 2, ele aparece pela primeira vez relativo ao que comer e ao que não comer (Gn 2:16-17). Em Gênesis 6:22, aparece relativo à obediência de Noé em todas as coisas que Deus lhe ordenara, inclusive em tomar o alimento para ele, sua família e os animais. Aliás, a construção “e fez Noé tudo o que ordenara a ele o Senhor” aparece duas vezes, Gênesis 6:22, 7:5, e uma vez somente “como Deus lhe havia ordenado”, em 7:16. Ao contrário de Adão, que não obedeceu a ordem divina, Noé, como enfaticamente nos lembra o texto, obedeceu tudo o que o Senhor lhe ordenara.

O dilúvio também coloca fim a um anúncio de enredo de Gênesis 2:5, quando é dito que a terra ainda não havia produzido por não haver chuva. Gênesis 7:4 é apenas a segunda ocorrência do verbo “chover”, mas a destruição em si não está ligada “ao simples fato da chuva, mas à longa continuidade da precipitação: quarenta dias e quarenta noites” (SILVA, 2006, p. 44-45). Sem “chover” a terra é desértica, porém, com excesso de “chover” a terra é destruída. Em ambos os casos, ela é infértil. O controle

Tsumura demonstra que a relação com um mito canaanita (uma guerra entre *Yam/Nahar* contra *Baal*, em que esse sai vitorioso e é então entronizado sobre o *mabbûl*) não se comprova por duas razões principais: em nenhum momento na Bíblia Hebraica (em Gênesis ou Salmo 29), *mabbûl* coloca Deus em risco, pelo contrário, é um elemento usado por ele e controlado por ele; a raiz ugarítica *mdb*, de onde viria *mabbûl*, nunca é usada no contexto mitológico dessa guerra das divindades canaanitas. Tsumura (2005, p. 154) diz: “o hebraico *mabbûl* simplesmente significa ‘dilúvio’, porque em outros lugares sempre se refere ao Dilúvio”.

de “chover” no entanto, está diretamente associado a Deus. A própria construção de Gênesis 7:4 acentua a ideia de que não é o “chover” que destrói a terra, mas a ação divina (Cf. SILVA, 2006, p. 46).

A estrutura de Gênesis 7:4-24 é uma narrativa crescente que parece construída em cima da tensão do anúncio e do seu cumprimento. Em Gênesis 7:4, Deus anuncia que eles, Noé e os seus, devem esperar a chuva por sete dias. Em Gênesis 7:6, quando a idade de Noé é enunciada, vem o dilúvio, e Noé e sua família entram na arca (Gn 7:7). Da mesma forma, em Gênesis 7:8-9, os animais entram na arca, conforme Deus ordenara (Gn 7:9). Em Gênesis 7:10, os sete dias se cumpriram. A idade de Noé, quando vem o dilúvio, é novamente anunciada, mas agora com maior precisão (mês e dia). Mais uma vez, percebe-se que Noé e sua família entraram na arca (Gn 7:13), assim como os animais (Gn 7:14-15), cumprindo a ordem de Deus (Gn 7:16); (Cf. TURNER, 2002, p. 40-41).

Essa repetição cria um adiamento que produz tensão. O que de fato acontecerá? A sequência, Gênesis 7:17-24, não deixa dúvidas: o dilúvio perdura por 40 dias, e as águas carregam a arca sobre a terra (Gn 7:17). Gênesis 7:18-19 formam uma estrutura paralela:

- a) prevalecem as águas (*gāḇar + mayim*) e aumentam muito (*rāḇāh + mē'od*) sobre a terra (*'al-hā'āreṣ*);
- b) a arca flutua sobre a face das águas (*'al-pēnēy hammāyim*);
- c) as águas prevalecem (*mayim + gāḇar*) muito, muito (*mē'od + mē'od*) sobre a terra (*'al-hā'āreṣ*);
- d) cobrem todas as montanhas altas debaixo de todo céu (*šāmāyim*).

A inversão do verbo “prevalecer” com o sujeito “águas” de Gênesis 7:18 para 7:19 coloca a informação de que a arca flutuava em destaque. Apesar do dilúvio, Noé, sua família e os animais, por obedecerem, estão acima da destruição.

Essa informação é repetida no momento seguinte da narrativa, no final de outra pequena microestrutura paralela. Gênesis 7:21 começa com a afirmação de que morreu toda carne que se movia sobre a terra, na seguinte ordem: pássaros, animais domésticos, animais selvagens, todo enxame⁹ que se move sobre a terra e o homem (Gn 7:21). Em Gênesis 7:22, ele sumariza a informação do verso anterior reafirmando

⁹ Apesar de haver uma discussão sobre como traduzir *šrṣ*, a relação com Gênesis 1:20 é relevante para considerar que se tratam de criaturas aquáticas também.

a morte de toda a criatura viva que respira, tudo sobre a terra seca. Após resumir, ele novamente desdobra a sequência de Gênesis 7:21, mas na ordem inversa: ele “apagou” todo o ser vivo da face da terra: o homem, os rastejadores e os pássaros foram apagados da terra. Três verbos para morte são empregados, das raízes *gw'*, *mût* e *mḥh*; para anunciar que todos os seres que foram destruídos (Cf. TURNER, 2002, p. 41-42). A microestrutura passa a ideia de inescapabilidade e termina com: “mas, foi deixado somente Noé e quem estava com ele na arca” (Gn 7:23).

Gênesis 8:1-3 marca o início da mudança do estado da terra. A ênfase na mortalidade nos versos finais do capítulo 7 deixam um peso na narrativa que parece desaparecer com as palavras usadas na construção de Gênesis 8:1. Águas cobriam a terra (Gn 7:24), mas Deus se lembra e sopra um espírito/vento que se movimenta e, então, as águas cedem (Gn 8:1). A ação de Deus de soprar o espírito/vento termina por fazer com que as águas voltem da terra (Gn 8:3) até o ponto em que a arca descansa sobre as montanhas do Ararat (Gn 8:4). A terra seca, da raiz *yḇš* (Gn 8:14) é novamente oferecida ao homem como lugar de sua morada e existência (Gn 8:16) e não só a ele, mas aos animais também (Gn 8:17). Todos são convidados a, novamente, crescer e multiplicar na terra (Gn 8:17), assim como tinha sido no início.

Gênesis 8:1-19 usa palavras que nos remetem a Gênesis 1. O movimento de reversão da criação que culmina em Gênesis 7:21-24, numa estrutura que enfatiza a morte, é revertida (Cf. TURNER, 2002, p. 42-43). A reversão da criação é revertida nos mesmos termos da criação em Gênesis 1. A repetição de alguns períodos de tempo acaba por marcar também a narrativa, de maneira quiasmática:

- a – 7 dias de espera (7:4)
- b – 7 dias de espera (7:10)
- c – 40 dias de águas subindo (7:17)
- d – 150 dias de águas prevalecendo (7:24)
- e – Deus lembra, sopra *rûah* e a chuva para (8:1-2)
- d' – 150 dias de água decrescendo (8:3)
- c' – 40 dias de águas voltando (8:6)
- b' – 7 dias de espera (8:10)
- a' – 7 dias de espera (8:12)¹⁰

¹⁰ Levemente adaptado de Wenham (1998, p. 157).

Esse quiasma, colocando Gênesis 8:1-2 no centro, reforça a ligação com Gênesis 1:1-2 e a ideia de recriação, pois há uma quantidade razoável de repetições de palavras: Deus, espírito/vento, águas, terra, abismo e céus.

Gênesis 8:14 e todo o texto até esse verso parecem corroborar as conclusões acerca da terra *tōhû wabōhû* em Gênesis 1:2: seca e coberta por água, ela é infértil, improdutiva, e não habitável. Como em Gênesis 1:9-10, há uma ação divina que separa a água da porção seca e possibilita que ela se torne habitável, produtiva e fértil (9:20-21, por exemplo). A relação da terra com a água no texto de Gênesis 1-4 é que com muita água (Gn 1:2), não há nada; sem água (Gn 2:5), também não. A ação divina, nos dois casos, constitui o eixo central para a sintonia entre terra e água. Após o “secamento” da terra, Noé e sua família, bem como os animais, são convidados a saírem da arca e crescerem e multiplicarem (Gn 8:17-19), como em Gênesis 1.

4.5 SEM MAIS MALDIÇÃO

A primeira ação de Noé fora da arca é erguer um altar e oferecer um sacrifício (Gn 8:20). A primeira narrativa fora da arca começa com um sacrifício,¹¹ algo similar ao que acontece em Gênesis 4, a primeira história fora do jardim.

A trama de Gênesis 4 se desenvolve a partir da não aceitação da parte de Deus do que Caim lhe oferece, terminando em maldição, que lhe desaloja da terra. Entretanto, em Gênesis 8:20-22, a oferta de Noé é aceita, e Deus não amaldiçoa:

וַיִּרַח יְהוָה אֶת־רִיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־לִבּוֹ לֹא־אֶסָף לְקַלֵּל עוֹד אֶת־הָאָדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם כִּי יֵצֵר לֵב הָאָדָם רָע מִנְעֻרָיו וְלֹא־אֶסָף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת־כָּל־חַי בְּאָשֶׁר עָשִׂיתִי:
עַד כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקֹר וְחֹם וְקִיץ וְחֹרֶף וַיּוֹם וַלַּיְלָה לֹא יִשָּׁבְתוּ:

E o Senhor aspirou o suave cheiro e disse consigo mesmo: Não tornarei a amaldiçoar a terra por causa do homem, porque é mau o desígnio íntimo do homem desde a sua mocidade; nem tornarei a ferir todo vivente, como fiz.

Enquanto durar a terra, não deixará de haver sementeira e ceifa, frio e calor, verão e inverno, dia e noite (Gn 8:21-22).¹²

A fala de Deus é consigo mesmo, a narrativa apenas informa o leitor. Deus diz

¹¹ Em Gênesis 4, se trata de *minḵāh*, e em Gênesis 8, de *‘olāh*.

¹² ARA.

que não irá mais amaldiçoar a terra, só que usando a raiz *qll* ao invés da fórmula da maldição, usada em Gênesis 3 e 4.

Brichto (1963, p. 119-120) argumenta que não se deve entender a raiz *qll* como semelhante a raiz *'rr* e que, pelo contexto imediato de Gênesis 8:21, *qll* está em paralelo com a raiz *nkh*. Portanto, o uso da raiz *qll* nesse contexto deve ser entendido não como maldição, mas como algo relacionado a um golpe ou ataque mortal (Cf. HALOT, 2001, p. 607-698), já que esse seria o sentido da raiz *nkh*.

Entretanto, o mesmo Brichto (1963, p. 175-176), falando sobre a ocorrência da raiz *qll* em textos como Deuteronômio 23:4-5 e Josué 24:9-10, diz: “Claramente o verbo *qillel* faz o papel para termos que aparecem lá: *'ārar*, [...]. Igualmente claro, é um papel substituto que *qillel* performa”¹³ (BRICHTO, 1963, p. 176). Ou seja, em alguns textos ele considera que a raiz *qll* pode substituir a raiz *'rr* e em outros não. Acontece que a raiz *qll*, em Deuteronômio 23:4, Josué 24:9 e Neemias 13:2 é usado da mesma maneira, no infinitivo e precedido da preposição L (ל), assim como Gênesis 8:21. Kaminski (2014, p. 93-94) aponta que, possivelmente, nesses casos, deve-se entender a raiz *qll* como maldição no sentido da raiz *'rr*.

O panorama completo das bênçãos e maldições em Gênesis 1-11 ajuda na compreensão do porquê a tradução de Gênesis 8:21 deva ser entendida no sentido de reversão da maldição. Na narrativa de Gênesis 1-11 estão elencadas seis bênçãos e seis maldições, conforme a disposição a seguir:¹⁴

Gn 1:22	Pássaros e animais que povoam as águas são abençoados (raiz <i>brk</i>)	Frutificar, multiplicar e encher as águas, a terra
Gn 1:28	Macho e fêmea são abençoados (raiz <i>brk</i>)	Frutificar, multiplicar, encher, subjugar e dominar
Gn 2:3	O sétimo dia é abençoado (raiz <i>brk</i>)	
Gn 3:14	A serpente é amaldiçoada (raiz <i>'rr</i>)	Vai se movimentar sobre a barriga e comer poeira
Gn 3:17	A terra é amaldiçoada (raiz <i>'rr</i>)	Vai produzir cardos e abrolhos
Gn 4:11	Caim é amaldiçoado (raiz <i>'rr</i>)	A terra não terá mais força

¹³ “Clearly the verb *qillel* does a duty for the terms which appear there: *'ārar*, [...]. Equally clearly, it is substitute duty which *qillel* performs”.

¹⁴ Tabela adaptada livremente de Vermeulen (2016, p. 128).

Gn 5:2	Macho e fêmea são abençoados (raiz <i>brk</i>)	Foram criados por Deus
Gn 5:29	A terra está amaldiçoada (raiz <i>'rr</i>)	Trabalho árduo
Gn 8:21	Não haverá mais maldição (raiz <i>qll</i>) para terra	Deus não vai mais destruir toda criatura que ele fez
Gn 9:1	Noé e seus filhos são abençoados (raiz <i>brk</i>)	Frutificar, multiplicar, encher, animais terão medo
Gn 9:25	Canaã é amaldiçoado (raiz <i>'rr</i>) por Noé	Será escravo dos irmãos
Gn 9:26	YHWH, Deus de Sem é abençoado por Noé (raiz <i>brk</i>)	Canaã será seu escravo

Em todas as ocorrências de bênçãos, a palavra usada é a mesma. E com exceção de Gênesis 9:26, é sempre Deus que abençoa. Aliás, Noé é o primeiro ser humano que abençoa e amaldiçoa, o que parece indicar claramente o fechamento de um ciclo. Seis vezes, Deus é o sujeito do verbo e, em cinco, ele é o executor da bênção (Cf. VERMEULEN, 2016, p. 118). A bênção é sempre dirigida à coletividade, com exceção da feita por Noé.

Nas bênçãos, há uma ênfase clara na fertilidade da criação, tanto dos animais quanto do ser humano, pois três, de cinco vezes, ela é repetida. A bênção relativa ao sétimo dia é distinta e não tem um complemento. Em Gênesis 5:2, que é uma espécie de sumário de Gênesis 1, a estrutura também não aparece, embora fique subentendida.

Das maldições, com exceção da pronunciada por Noé (Gn 9:25), Deus é o que as pronuncia na metade das ocasiões, Gênesis 3:14, 17 e 4:11. Em uma das duas restantes, é Lameque que menciona a maldição (5:29), se referindo a Gênesis 3:17. A última maldição divina (Gn 8:21) é uma não maldição (Cf. VERMEULEN, 2016, p. 119).

Pode-se notar que nas duas primeiras seções de Gênesis 1-4, há um claro paralelismo antitético. Há três bênçãos seguidas, todas na primeira seção (Gn 1:1-2:3) para, em Gênesis 2-4, haver três maldições em seguida. Das três bênçãos, uma é destinada a animais, uma ao ser humano (macho e fêmea) e uma ao sétimo dia. Das três maldições, uma é destinada a um animal específico (serpente), outra a terra e uma a um ser humano específico, Caim. As maldições parecem ser bem específicas em seu endereçamento, enquanto as bênçãos parecem ser bem genéricas (Cf. VERMEULEN, 2016, p. 120-121).

Gênesis 5:1-6:8, contém duas menções a situações anteriores, como se fossem

revisitações. Na bênção de 5:2, a referência é de Gênesis 1:28, e na maldição de Gênesis 5:29, é a de Gênesis 3:17. Não há, portanto, nova bênção e nem nova maldição.

Resumindo, há um grupo distinto e claro de bênçãos e maldições em Gênesis 1-4, três bênçãos seguidas (Gn 1) e três maldições seguidas (Gn 3-4). Entre Gênesis 5-6 há uma bênção (Gn 5:2) que relembra outra anterior (Gn 1:28) e uma maldição (Gn 5:29) que é uma lembrança de outra anterior (Gn 3:17), mencionada por um personagem. Em Gênesis 9:25-26, temos uma bênção e uma maldição proferidas por Noé, ambas em relação ao estranho episódio com Canaã.

Assim, há duas passagens que ficam em destaque: Gênesis 8:21 e 9:1. Entretanto, a maldição de Gênesis 8:21 é uma não maldição, e esse fato sozinho ajuda a entender o porquê da mudança de palavra, de raiz *'rr* para a raiz *qll*. A ênfase não é naquilo que Deus já fez, na maldição que ele já lançou, mas na que ele não lançará.

A sequência de maldições relativas ao vínculo entre a terra e o homem em virtude das ações de desobediência e violência do próprio homem tinham um crescendo, primeiro em Gênesis 3, com a produção de espinhos ao invés de árvores, plantas, etc. Depois, com Caim, a terra perde sua força e não vai mais produzir nada. Por fim, com o dilúvio, embora não seja aplicada a palavra “maldição”, a terra é remetida a seu estado infértil e improdutivo inicial. Entretanto, Gênesis 8:21 traz alento para a terra. A terra fica, portanto, independente do homem no que se refere a uma nova maldição, até porque, a constatação acerca da humanidade antes e depois do dilúvio é a mesma: o homem é mau no seu coração e imaginação (Gn 6:5 e 8:21).

4.6 BÊNÇÃOS NOVAMENTE

A maldição que era uma não maldição dá lugar a uma bênção. Gênesis 9 começa com uma bênção direta dada por Deus a Nóe e seus filhos. A estrutura da narrativa de Gênesis 9:1-17 é pontuada pela expressão “e disse Deus” (*wayyo'mer 'ēlohîm*), que ocorre quatro vezes ao longo do capítulo. Pelo conteúdo do capítulo e das ligações com Gênesis 1, parece fazer todo sentido que sejam quatro falas divinas, já que em Gênesis 1:24-31, no sexto dia, também ocorrem quatro falas divinas iniciadas pela raiz *'mr*.

Em Gênesis 1:24-31, três construções são iguais, “e disse Deus” (Gn 1:24, 26 e 29), mas uma é diferente, “e disse para eles” (Gn 1:28), justamente a que Deus abençoa as criaturas. Em Gênesis 9:1-17, ocorre a mesma coisa: três vezes “e disse

Deus” (Gn 9:8, 12 e 17) e uma vez “e disse para eles” (Gn 9:1), justamente quando Deus abençoa Noé e seus filhos.

A bênção em Gênesis 1:28 e em Gênesis 9:1 repete os mesmos imperativos divinos ligados à fertilidade humana: “frutificar”, “multiplicar”, “encher a terra”. A repetição *verbatim* não acontece em Gênesis 9:2. Junto com as ordens de crescimento de Gênesis 1:28, Deus ordena ao homem que “domine” sobre os animais; entretanto, em Gênesis 9:2, apesar de haver uma espécie de hierarquia de poder, os animais sentirão medo do homem. Talvez esse medo se explique pelo que Deus dá ao homem no verso três, a comida carnea.

Assim como Deus “deu” (da raiz *ntn*) ao homem (e aos animais) comida em Gênesis 1:29-30, em Gênesis 9:3-4, ele também “dá” alimento; a diferença é o seu tipo. Primeiro, antes da desobediência, o homem comeria dos produtos da terra, frutos, plantas com semente, etc., mas depois do dilúvio, no recomeço, ele é autorizado a matar os animais para comer. O medo que cai sobre os animais pode ter sua razão aí. Nessa primeira quebra da repetição de Gênesis 1 em Gênesis 9, percebe-se o desequilíbrio em que permanece na criação. A permissão para comer carne é, em certa medida, mais um lembrete de que ainda existe um rompimento entre o homem e a terra, que a maldição de Gênesis 3:17 permanece.

A palavra “imagem” de Deus, de Gênesis 9:6 também lembra a “imagem” Gênesis 1:28 (Cf. MULZAC, 2001, p. 69). Entretanto, nesse texto, o contexto é prover uma justificativa não só para a não ingestão de carne com sangue, mas para legislar sobre o derramamento de sangue em si. O homem está impedido de derramar o sangue de outro homem porque o homem é a imagem de Deus e ele requererá o sangue do homem de seu irmão. Em Gênesis 9:5-6, a referência é Gênesis 4:9-11, pois a pergunta de Caim, “guardador do meu irmão sou eu?”, que estava sem resposta, finalmente a tem.

Sobre a regulamentação da comida em Gênesis 9:3-4, denota-se a importância desse gesto que aparece as seções até aqui: Gênesis 1:29-30; Gênesis 2:16-17 e Gênesis 6:21.

A primeira parte de Gênesis 9 termina com a repetição do imperativo para frutificar, multiplicar e encher a terra, formando um *inclusio* entre os versos 1 e 7. A segunda parte começa com a divina em Gênesis 9:8 e termina em Gênesis 9:11 e basicamente, narra a aliança que Deus propõe a Noé, seus filhos, os descendentes deles e à toda criatura que estava com ele, incluindo pássaros, animais da terra, todos

que saíam da arca com eles. Essa aliança consiste de não destruir mais a terra com dilúvio e nem mais cortar toda carne através das águas do dilúvio. Esse discurso divino é agora audível e reafirmação em Gênesis 8:21.

A penúltima fala divina, em Gênesis 9:12-16, estabelece um sinal (‘*ôṭ*), para que Deus lembrasse sempre dessa aliança.¹⁵ Em Gênesis 9:13, a terra também é envolvida nessa aliança:

אֶת־קַשְׁתִּי נִתְּנִי בְּעָנָן וְהָיְתָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ:

porei nas nuvens o meu arco; será por sinal da aliança
entre mim e a terra (Gn 9:13).¹⁶

Apesar de Hamilton (1990, p. 318) considerar a menção a uma aliança com a terra uma metonímia, a construção de Gênesis 9:12-16 parece bem intencional. São quatro repetições com variantes:¹⁷

- a) 9:12 – sinal da aliança; entre mim e vocês e entre toda alma vivente que está com vocês; geração em geração;
- b) 9:13 – meu arco; sinal da aliança; entre mim e a terra;
- c) 9:14-15 – arco; lembrar; minha aliança; entre mim e vocês e toda alma vivente; as águas não destruirão mais toda carne;
- d) 9:16 – arco; lembrar; aliança eterna; entre Deus e toda alma vivente sobre a terra.

A microseção (Gn 9:17) é uma repetição com os mesmos elementos anteriores (Gn 9:12-16), só que endereçada a Noé: “Disse Deus a Noé: este é o sinal da minha aliança estabelecida entre mim e toda carne sobre a terra” (Gn 9:17).¹⁸ Quer dizer, as repetições são similares, mas os endereçamentos e os detalhes são levemente diferentes.

¹⁵ Doukhan (2016, p. 162-163) indica que a palavra aliança (*bērīt*; בְּרִית) é repetida sete vezes em Gênesis 9 e que a única outra passagem que usa a expressão particular “sinal da aliança” envolvendo um contexto cósmico como Gênesis 9 é a que se refere ao sábado como sinal da aliança em Êxodo 31:12-17. Ele acrescenta que, assim como o arco de Gênesis 9, o sábado é também uma ação unilateral de Deus em prol da humanidade. Assim, enquanto o sábado nos lembra da criação, o arco nos lembra da recriação.

¹⁶ ARA.

¹⁷ Adaptado livremente de Wenham (1998, p. 195) e Westermann (1994, p. 472).

¹⁸ ARA.

A aliança é estabelecida, e o seu sinal será um lembrete entre todos os seres vivos e Deus e entre a terra e Deus. É notável que Deus estabeleça essa aliança não só com o homem (e com os animais), mas com a terra. Isso talvez ocorra pela extensão e destruição causada pelo dilúvio (Cf. FRETHERM, 1994, p. 400), ou talvez, o narrador bíblico esteja indicando alguma coisa.

A aliança com a terra pode ser uma resposta ao processo de abençoar, que inclui os imperativos divinos. Neles, a divindade mantém de maneira plena o “frutificar, multiplicar e encher a terra” ao ser humano, nos exatos termos de Gênesis 1:28; mantém parcialmente o domínio do homem sobre os animais, pois agora será um domínio baseado no medo e não em uma administração real como em Gênesis 1:28; mas não há menção sobre “subjugar” a terra.

Ao desobedecer a divindade, o homem descumpre seu papel real e sacerdotal outorgado por Deus e, portanto, parece perder seu poder sobre o reino e o santuário que lhe fora confiado. Portanto, a terra deixa de estar sob o governo do homem e volta a responder somente a Deus. Uma aliança feita com a terra, apesar de nos mesmos moldes da feita com Noé, pode indicar que homem e terra compartilham status semelhante, de vassallos.

4.7 O REINÍCIO

A última estrutura narrativa do capítulo 9 é centralizada em Noé e seus filhos: “Sendo Noé lavrador, passou a plantar uma vinha” (Gn 9:20).¹⁹ Noé é descrito literalmente, como um homem da terra, e ele planta uma vinha. O verbo usado para “plantar” é o mesmo que aparece em Gênesis 2:8, quando Deus “planta” o jardim. Ele bebe do fruto da sua vinha e fica sem roupa, nu. Canaã zomba dele, mas seus outros filhos o vestem e não veem sua nudez. Ao acordar, Noé “conhece” o que tinha sido feito com ele e, então, uma maldição e uma bênção são proferidas por ele, mas a vida de Noé continua depois disso, sem intervenção divina.

A primeira história depois do reinício remete a muitas coisas de Gênesis 2-3. Há o homem que trabalha a terra, há o produto da terra, o consumo desse produto revela nudez, e o conhecimento da nudez termina em maldição e depois bênção, só

¹⁹ ARA.

que dessa vez, proferida pelo homem e sem incluir a terra. Assim, Noé, é uma espécie de novo Adão em diversos sentidos.

O dilúvio acaba não mudando a natureza humana (Gn 8:21), mas muda a disposição divina de lidar com a desobediência dele e, pelo que se viu até aqui, isso inclui o relacionamento do homem com a terra.

4.8 CONCLUSÃO PARCIAL

As duas seções da fórmula de genealogias, analisadas neste capítulo, narram da expectativa de solução para o relacionamento rompido entre a terra e o homem para a aparente restauração desse vínculo.

A inserção da recomendação acerca do sangue em Gênesis 9:5-6 nos relembra que não se trata de um retorno a Gênesis 1, ou a uma realidade perfeita, primordial, mas sim de um recomeço modificado, que leva em conta o que aconteceu em Gênesis 3-4 e, portanto, não apaga o vínculo partido entre homem e terra. Essa lembrança é consolidada definitivamente com o que não está dito: que o homem continuará a “subjugar” a terra, como havia sido ordenado em Gênesis 1:28. Gênesis 9, em nenhum momento ou lugar, infere ou subentende que o exercício de poder do homem sobre a terra continua após o dilúvio (Cf. TURNER, 1990, p. 41; TURNER, 2002, p. 45-46).

Gênesis 5-9 aponta para uma terra que continua completamente dependente das ações divinas para ser e existir, mas que agora é independente das ações do homem em diversos níveis. A maldição da terra parece ser uma espécie de libertação do poder que o homem deveria exercer sobre a terra, mas que, pela desobediência do homem deixou de lhe ser confiado. Deus continua como eixo central, pois o homem responde a ele e a terra responde a ele em um processo de aliança individualizada.

CONCLUSÃO

O desenvolvimento da terra na narrativa de Gênesis 1-9, indica que a terra é mais do que um cenário, ela é um personagem. Nos termos de definição de personagem usados por Adele Berlin (1983, p. 31-33), a terra é um personagem agente nessa narrativa. Nada se sabe além do que se precisa saber sobre a terra, mas sem ela o enredo não se desenvolveria. Ela é vital pois afeta não somente o homem, como também Deus.

Desde Gênesis 1:11-12 ela participa ativamente do enredo, exercendo um papel de parceira fiel e presente de Deus nas ações criativas em Gênesis 1 e 2. Ela é a fonte de vidas em Gênesis 2, também em parceria com a divindade. E atua como encarregada de punição do homem em Gênesis 3, reduzindo sua fertilidade e, até certo ponto, se opondo ao trabalho do homem. Gênesis 4, talvez o grande salto de desenvolvimento do personagem, apresenta a terra como participante direta na denúncia de Caim pelo sangue derramado de Abel. Talvez não tão evidente, mas o uso da raiz *lqh* (Gn 4:11) que só aparece para o homem, para Deus e para a terra seja mais um indício desse papel da terra na narrativa.

A imagem da terra abrindo a boca se repete em Números 16, quando o juízo de Corá. Em outros textos proféticos a terra parece assumir essa mesma postura, como em Isaías 24:4-6, quando ela pranteia, murcha e enfraquece, contaminada pela quebra das leis, ou em Jeremias 4:27-28, quando ela pranteia pelo juízo que virá, ou mesmo Levítico 18:25-26, quando ela vomita os moradores que a contaminaram por seus pecados. Ela permanece sempre fiel em seu relacionamento com Deus e é uma espécie de instrumento das bênçãos (comida) e das maldições (a falta de comida).

Ainda é interessante apontar que a maldição de Gênesis 3:15-19 se desenrola de tal maneira na narrativa bíblica que, até Gênesis 9 o problema do homem a ser resolvido é com a esterilidade da terra, com a oposição da terra. A partir de Gênesis 11:27, com as “gerações” de Tera, haverá um deslocamento em Gênesis para o problema da esterilidade feminina. Esse deslocamento começa na seção de Gênesis 10:1-11:9, quando a humanidade decide não mais “encher” a terra.

Por fim, no relacionamento tripartido entre Deus-terra-homem, a terra depois de Gênesis 3:17-19 responde somente a Deus e atua ao lado dele no relacionamento com o homem:

O mandato dado a humanidade nas palavras *kbš* e *rdh* não implicava poder ilimitado. Ao invés disso, quando humanos exercem poder de tal forma a fazer caos da criação, o solo vai se opor a esse poder”¹ (JØRSTAD, 2016, p. 713).

Assim, sua esterilidade, infertilidade, improdutividade inicial, revertida por Deus quando da criação, só ocorre em medida semelhante por sua oposição (ou por imposição divina) na correção do homem. A terra que foi entregue ao homem, em Gênesis 1:28, lhe foi tomada, e agora, em grande medida se opõe a ele e sua maldade.

¹ “The mandate given to humanity in the words *kbš* and *rdh* does not connote limitless power. Rather, when humans exercise power in such a way to make chaos of creation, ground will oppose that power”.

REFERÊNCIAS¹

ADAR, Z. **The Book of Genesis**: an introduction to the biblical world. Jerusalem: The Magnes Press, 1990.

ALBRIGHT, W. F. The Babylonian matter in the predeuteronomic primeval history in Gen 1-11. In: **Journal of Biblical Literature**, v. 58, n. 2, 1939.

ALEXANDER, P. H.; KUTSKO, J. F. et al. (eds.). **The SBL Handbook of Style**: for Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies. Peabody: Hendrickson Publishers, 1999.

ALTER, R. **The Art of Biblical Narrative**: revised and updated. New York: Basic Books, 2011.

_____. **The Art of Biblical Poetry**. New York: Basic Books, 1985.

_____. **Genesis**: translation and commentary. New York: W. W. Norton & Company, 1996.

_____. **The Five Books of Moses**: a translation with commentary. New York; London: W. W. Norton & Company, 2004.

ANDERSEN, F. I. **The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch**. Nashville: Abingdon Press, 1970. (JBL Monograph Series, 14).

ANDERSON, B. W. **Creation Versus Chaos**: with a new afterword on the cosmic dimensions of the biblical creation faith. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2005.

ANDERSON, G. A. "Eden, Garden of". In: SAKENFELD, K. D. (ed.). **The New Interpreter's Dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon Press, 2007. v. 2.

ARAMA, Y. **Akeydat Yitzchak**. Jerusalem: Lambda Publishers, 2001.

ATTIAS, J. C.; BENBASSA, E. **Israel, the Impossible Land**. Stanford: Stanford University Press, 2003. (Stanford Studies in Jewish History and Culture).

BANDSTRA, B. **Genesis 1-11**: a handbook on the Hebrew text. Waco: Baylor University Press, 2008. (Baylor Handbook on the Hebrew Bible).

BAR-EFRAT, S. **Narrative Art in the Bible**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.

BARR, J. Man and Nature: the ecological controversy and the Old Testament. **Bulletin of the John Rylands Library**, n. 55, p. 9-32, 1972.

¹ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT NBR 6023).

BARR, J. **The Semantics of Biblical Language**. London: SCM Press, 1983.

BATTO, B. F. **In the Beginning**: essays on creation motifs in the Ancient Near East and the Bible. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013. (Siphut, 9).

BAUKS, M. One, Two, or Three...? The Confusion of the Trees in Genesis 2-3 and its Hermeneutical Background. In: HAYES, E. R.; VERMEULEN, K. (eds.). **Doubling and Duplicating in the Book of Genesis**: literary and stylistic approaches to the text. Winona Lake: Eisenbrauns, 2016.

BAUMANN, A. “אבל”. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1.

BENYAMINI, I. **A Critical Theology of Genesis**: the non-absolute God. s/l: Palgrave Macmillan, 2016. (Radical Theologies).

BERGMAN, J.; OTTOSON, M. “ארץ”. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1.

BERLIN, A. **The Dynamics of Biblical Parallelism**. Indianapolis: Indiana University Press, 1985.

_____. **Poetics and Interpretation of Biblical Narrative**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.

BLENKINSOPP, J. **Creation, Un-Creation, Re-Creation**: a discursive commentary on Genesis 1-11. London: T&T Clark International, 2011.

_____. **Treasures Old and New**: essays in the theology of the Pentateuch. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Company. 15 v.

BRICHTO, H. C. **The Problem of “Curse” in the Hebrew Bible**. Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1963. (Monograph Series, 13).

BROADIE, T. Genesis as Dialogue: Genesis’ twenty-six diptychs as a key to narrative unity and meaning. In: WÉNIN, A. (ed.). **Studies in the Book of Genesis**. Leuven: Peeters; Leuven University Press, 2001.

BRUEGGEMANN, W. **Genesis**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010. (Interpretation).

_____. **The Land**: place as gift, promise, and challenge in biblical faith. 2^a ed. Minneapolis: Fortress Press, 2003. (Overtures to Biblical Theology).

BUBER, M.; ROSENZWEIG, F. **Scripture and Translation**. Indianapolis: Indiana University Press, 1994. (Indiana Studies in Biblical Literature).

BURGE, G. M. "Land". In: SAKENFELD, K. D. (ed.). **The New Interpreter's Dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon Press, 2008. v. 3.

BYRON, J. **Cain and Abel in Text and Tradition**: Jewish and Christian interpretations of the first sibling rivalry. Leiden; Boston: Brill, 2011. (Themes in Biblical Narrative, 14).

CASSUTO, U. **A Commentary on the Book of Genesis**: from Adam to Noah. Jerusalem: Magnes Press, 1959.

CASSUTO, U. **A Commentary on The Book of Genesis**: from Noah to Abraham. Jerusalem: Magnes Press, 1964.

CHILDS, B. S. **Isaiah**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001. (The Old Testament Library).

_____. **Introduction to the Old Testament as Scripture**. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

_____. **Myth and Reality in the Old Testament**. Eugene: Wipf & Stock, 1962. (Studies in Biblical Theology, 27).

CHWARTS, S. **Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica**. São Paulo: Humanitas, 2004. (Coleção Judaica).

_____. **Via Maris**: Bíblia Hebraica: textos e contextos. São Paulo: Humanitas, 2014. (Coleção Judaica).

CLINES, D. J. A. (ed.). **The Dictionary of Classical Hebrew**. Sheffield: Sheffield Academic Press; Sheffield Phoenix Press, 2011.

_____. **The Theme of the Pentateuch**. 2^a ed. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

CHOURAQUI, A. **No Princípio**. Rio de Janeiro: Imago, 1995. (A Bíblia).

COATS, G. W. **Genesis**: with an introduction to narrative literature. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983. (The Forms of the Old Testament Literature, 1).

COLLINS, C. J. **Genesis 1-4**: a linguistic, literary, and theological commentary. Phillipsburg: P&R Publishing, 2006.

CONRAD, J. "שחַת". In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 14.

COTTER, D. W. **Genesis**. Collegeville: The Liturgical Press, 2003. (Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry).

DAHOO, Mitchell. Eblaite *ì-du* and Hebrew *’ēd*, “rain cloud”. In: **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 43, n. 4, 1981.

DAVIDSON, R. M. The Biblical Account of Origins. In: **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 14, n. 1, p. 4-43. Berrien Springs: Adventist Theological Society, 2003.

_____. The Genesis Account of Origins. In: KLINGBEIL, G. A. **The Genesis Creation Account and Its Reverberations in the Old Testament**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2015.

DAVIS, E. F. **Scripture, Culture, and Agriculture**: an agrarian reading of the Bible. New York: Cambridge University Press, 2009.

DAY, J. **From Creation to Babel**: studies in Genesis 1-11. New York: Bloomsbury Academic, 2013.

DEROUCHIE, J. S. The Blessing-Commission, the Promised Offspring, and the *Toledot* Structure of Genesis. In: **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 56, n. 2, 2013.

DORSEY, D. A. **The Literary Structure of the Old Testament**: a commentary on Genesis-Malachi. Grand Rapids: Baker Books, 1999.

DOUGLAS, M. **Thinking in Circles**: an essay on ring composition. New Haven; London: Yale University Press, 2007.

DOUKHAN, J. B. **Genesis**. Nampa: Pacific Press; Review and Herald, 2016. (Seventh-Day Adventist International Bible Commentary, 1).

_____. **The Literary Structure of the Genesis Creation Story**. 1978. 299 f. Tese (Doutorado em Teologia). Andrews University, Berrien Springs, 1978.

EDENBURG, C. From Eden to Babylon: reading Genesis 2-4 as a paradigmatic narrative. In: DOZEMAN, T. B.; ROMER, T.; SCHIMD, K. (eds.). **Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch?** Identifying literary works in Genesis through Kings. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. (Ancient Israel and its Literature, 8).

ELIADE, M. **Patterns in Comparative Religion**. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 1996.

_____. **The Sacred and the Profane**: the nature of religion. Orlando: Hartcourt, 1987.

EVEN-SHOSHAN, A. **A New Concordance of the Old Testament**: using the Hebrew and Aramaic text. Jerusalem: Kiryat Sefer Publishing House, 1989.

FOKKELMAN, J. P. Gênesis. In: ALTER, R.; KERMODE, F. (eds.). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

FOX, E. **The Five Books of Moses**. New York: Schocken Books, 1995. (The Schocken Bible, 1).

FREEDMAN, D. N.; WELCH, A. J. “טַדִּשׁ”. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 14.

FREEDMAN, H.; SIMON, M. (eds.). **Midrash Rabbah**. 3ª impressão. London: The Soncino Press, 1961. 10 v.

FRETHERM, T. E. The Book of Genesis: introductions, commentary, and reflections. In: BRUEGGEMANN, W. et al. **The New Interpreter's Bible**: a commentary in twelve volumes. Nashville: Abingdon Press, 1994. v. 1.

FUTATO, M. D. Because it had Rained: a study of Gen 2:5-7 with implications for Gen 2:4-25 and Gen 1:1-2:3. In: **Westminster Theological Journal**, v. 60, n. 1, 1998.

GÖRG, M. “תהו”. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006. v. 15.

GUILLAUME, P. **Land and Calendar**: the priestly document from Genesis 1 to Joshua 18. New York; London: T&T Clark, 2009. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 391).

GUNKEL, H. **Genesis**. Macon: Mercer University Press, 1997. (Mercer Library of Biblical Studies).

GUNN, D. M.; FEWELL, D. N. **Narrative in the Hebrew Bible**. New York: Oxford University Press, 1993. (The Oxford Bible Series).

HAAG, H. “מחמ”. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980. v. 4.

HABEL, N. C. Geophany: the Earth story in Genesis 1. In: HABEL, N. C.; WURST, S. (eds.). **The Earth Story in Genesis**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. (The Earth Bible, 2).

_____. **The Birth, the Curse and the Greening of Earth**: an ecological reading of Genesis 1-11. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011 (The Earth Bible Commentary, 1).

HAMILTON, V. P. **The Book of Genesis**: chapters 1-17. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. (The New International Commentary on the Old Testament).

_____. “ארץ”. In: HARRIS, R. L.; ARCHER Jr., G. L.; WALTKE, B. K. (eds.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HASEL, G. F. The Meaning of ‘Let us’ in Gn 1:26. **Andrews University Seminary Studies**, v. 13, n. 1, 1975.

HIEBERT, T. Genesis. In: HARRELSON, W. J. (ed.). **The New Interpreter’s Study Bible**: new revised standard version with the Apocrypha. Nashville: Abingdon Press, 2003.

HILLEL, D. **The Natural History of the Bible**: an environmental exploration of the Hebrew Scriptures. New York: Columbia University Press, 2006. (e-book).

HAUSER, A. J. Linguistic and Thematic Links between Genesis 4:1-16 and Genesis 2-3. In: **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 23, n. 4, 1980.

HAUSMAN, J. “שֵׁחַ”. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 14.

_____. “קִיץ”. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13.

HESS, R. S. “Adam”. In: ALEXANDER, T. D.; BAKER, D. W. (eds.) **Dictionary of the Old Testament**: Pentateuch. Downers Grove; Leicester: InterVarsity Press, 2003.

_____. Names of People: Biblical Hebrew. In: KHAN, G. (ed.). **Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics**. Leiden; Boston: Brill, 2013. v. 2.

_____. Splitting the Adam: the usage of *’ādām* in Genesis i-v. In: EMERTON, J. A. (ed.). **Vetus Testamentum Supplement Series**, v. 41. Leiden: Brill, 1990.

_____. **Studies in the Personal Names of Genesis 1-11**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.

HUMPHREYS, W. L. **The Character of God in the Book of Genesis**: a narrative appraisal. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

JANZEN, W. “Earth”. In: FREEDMAN, D. N. (ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 2.

JØRSTAD, M. The Ground the Opened Its Mouth: the ground’s response to human violence in Genesis 4. In: **Journal of Biblical Literature**, v. 135, n. 4, 2016.

KAMINSKI, C. M. **Was Noah Good?**: finding favour in the flood narrative. New York; London: Bloomsbury, 2014. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 563).

KEDAR-KOPFSTEIN, B. “רִיקָ”. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 13.

_____. BERGMAN, J. “דָּם”. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1978. v. 3.

KEEL, O.; SCHROER, S. **Creation: biblical theologies in the context of the Ancient Near East**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2015.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament**. Grand Rapids: Hendrickson, 2006. 10 v. (reimpressão).

_____. The Pentateuch. In: KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament**. Grand Rapids: Hendrickson, 2006. v. 1.

KEISER, T. A. **Genesis 1-11: its literary coherence and theological message**. Eugene: Wipf & Stock, 2013.

KHAN, G. (ed.). **Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics**. Leiden: Brill, 2013. 4 v.

KIDNER, D. **Gênesis: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1979. (Série Cultura Bíblica, 1).

_____. **Genesis 2:5,6: wet or dry?**. In: Tyndale Bulletin, v. 17, 1966.

_____. **Gênesis: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2008. (Série Cultura Bíblica, 1).

KLEIN, E. **A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language: for readers of english**. Jerusalem: Carta; University of Haifa, 1987.

KLINE, Meredith G. Because it had not rained. In: **The Westminster Theological Journal**, v. 20, n. 2, 1958.

_____. **Genesis: a new commentary**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2016.

KÖEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Study Edition. Leiden: Brill, 2001. 2 v.

KRÜGER, T. Genesis 1:1-2:3 and the Development of the Pentateuch. In: DOZEMAN, T. B.; SCHMID, K.; SCHWARTZ, B. J. (eds.). **The Pentateuch: international perspectives on current research**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

LACOCQUE, A. **Onslaught against Innocence: Cain, Abel, and the Yahwist**. Eugene: Cascade Books, 2008.

L'HOURL, J. **Genèse 1-2,4a**: commentaire. Leuven: Peeters, 2016. (Études Bibliques, 71).

LONGMAN III, T. **Genesis**. Grand Rapids: Zondervan, 2016. (The Story of God Bible Commentary).

MAASS, F. “אדם”. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1.

MAIBERGER, P. “עֶשֶׂב”. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001. v. 11.

MATHEWS, K. A. **The New American Commentary**: Genesis 1-11:26. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1996. v. 1A.

MATSKEVICH, K. Double-Plotting in the Garden: stylistics of ambiguity in Genesis 2-3. In: HAYES, E. R.; VERMEULEN, K. (eds.). **Doubling and Duplicating in the Book of Genesis**: literary and stylistic approaches to the text. Winona Lake: Eisenbrauns, 2016.

MAYS, J. L. **Psalms**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994. (Interpretation).

MCDOWELL, C. L. **The Image of God in the Garden of Eden**: the creation of humankind in Genesis 2:5-3:24 in light 'of *mīs pīt pī* and *wpt-r* rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt. Winona Lake: Eisenbrauns, 2015. (Siphrut, 15)

MELAMED, E. Z. Break-up of stereotype phrases as an artistic device in Biblical Hebrew. In: RABIN, C. (ed.). **Scripta Hierosolymitana**: studies in the Bible. Jerusalem: The Magnes Press, 1961. v. 8.

MEYERS, C. Food and the First Family: a socioeconomic perspective. In: EVANS, C. A.; LOHR, J. N.; PETERSEN, D. L. **The Book of Genesis**: composition, reception, and interpretation. Atlanta: SBL Press, 2012. (Supplements to Vetus Testamentum, 152).

MOORE, S. Biblical Narrative Analysis from the New Criticism to the New Narratology. In: FEWELL, D. N. (ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MORALES, L. M. **The Tabernacle Pre-Figured**: cosmic mountain ideology in Genesis and Exodus. Leuven: Peeters, 2012. (Biblical Tools and Studies, 15).

MOSHAVER, A. **Word Order in the Biblical Hebrew Finite Clause**: a syntactic and pragmatic analysis of preposing. Winona Lake: Eisenbrauns, 2010. (Linguistic Studies in Ancient West Semitic, 4).

MULZAC, K. Genesis 9:1-7: its theological connections with the Creation motif. In: **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 12, n. 1, 2001.

NEWSOM, C. A. Common Ground: an ecological reading of Genesis 2-3. In: HABEL, N. C.; WURST, S. (eds.). **The Earth Story in Genesis**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. (The Earth Bible, 2).

NIDITCH, S. **Ancient Israelite Religion**. New York: Oxford University Press, 1997.

_____. **Chaos to Cosmos**: studies in biblical patterns of creation. Atlanta: Scholars Press, 1985.

NUNES JR., E. M. **Poesia Hebraica Bíblica**: uma introdução geral. Engenheiro Coelho: Unaspress; Terceira Margem do Rio, 2016. (Estudos em Literatura Bíblica, 2).

OTZEN, B.. "יצר". In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990. v. 6.

OURO, R. The Earth of Genesis 1:2: abiotic or chaotic? part 1. **Andrews University Seminary Studies**, v. 2, n. 36, 1998.

_____. The Garden of Eden Account: the chiasmic structure of Genesis 2-3. In: **Andrews University Seminary Studies**, v. 40, n. 2, 2002.

PAINTER, J. "Earth". In: SAKENFELD, K. D. (ed.). **The New Interpreter's Dictionary of the Bible**. Nashville: Abingdon Press, 2007. v. 2.

PREUSS, H. D. "יבשה". In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986. v. 5.

_____. "נוח". In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9.

RAD, G. V. **Genesis**: a commentary. Philadelphia: The Westminster Press, 1973. (The Old Testament Library).

RAMBAN (Nachmanides). **Commentary on the Torah**: Genesis. New York: Shilo Publishing House, 1971.

RASHI. **Commentary on the Torah**: Bereishis. New York: Mesorah Publications, 1999. (Student Size Edition).

REINDL, J.; RINGGREN, H. "נטע". In: BOTTERWECK, G. J.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9.

REITERER, F. V. “שׁוּא”. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmand Publishing Company, 2004. v. 14.

RENDSEBURG, G. A. **The Redaction of Genesis**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014.

REYBURN, W. D.; FRY, E. M. **A Handbook on Genesis**. New York: United Bible Societies, 1998. (UBS Handbook Series).

RINGGREN, H. “אֲשָׁא”. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmand Publishing Company, 1978. v. 3.

_____. “נֹטָה”. In: BOTTERWECK, J.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmand Publishing Company, 1998. v. 9.

_____. RÜTERSWORDEN, U.; SIMIAN-YOFRE, H. “עֲבָד”. In: BOTTERWECK, G. J.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. v. 10.

ROBERTS, D. P. **Let me see your form**: seeking poetic structure in the “Song of Songs”. 2001. 810 f. Tese (Ph.D. em Teologia). Westminster Theological Seminary, Glenside, PA, 2001.

ROGERSON, J. W. **Genesis 1-11**. New York; London: T&T Clark, 1999. (T&T Clark Study Guides).

ROMER, T. The Narrative Books of the Hebrew Bible. In: BARTON, J. (ed.). **The Hebrew Bible: a critical companion**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016.

RUDMAN, D. A Little Knowledge is a Dangerous Thing: crossing forbidden boundaries in Gen 3-4. In: WÉNIN, A. (ed.). **Studies in the Book of Genesis**. Leuven: Peeters; Leuven University Press, 2001.

RUITEN, J. v. Back to Chaos: the relationship between Jeremiah 4:23-26 and Genesis 1. In: KOOTEN, G. H. v. (ed.). **The Creation of Heaven and Earth**: re-interpretation of Genesis 1 in the context of Judaism, Ancient philosophy, Christianity, and modern Physics. Leiden; Boston: Brill, 2005. (Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions, 8).

SACKS, R. D. **A Commentary on the Book of Genesis**. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990.

SAILHAMER, J. H. Genesis. In: GAEBELEIN, F. E.; SAILHAMER, J. H. **The Expositor's Bible Commentary**: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers. Grand Rapids: Zondervan, 1990. v. 2.

SAILHAMER, J. H. **The Pentateuch as Narrative**: a biblical-theological commentary. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992. (Library of Biblical Interpretation).

SARNA, N. M. **Understanding Genesis**: the heritage of Biblical Israel. New York; Skokie: Jewish Theological Seminary; Varda Books, 1966.

_____. **Genesis**. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989. (The JPS Torah Commentary).

SAVRAN, G. W. **Telling and Retelling**: quotation in biblical narrative. Indianapolis: Indiana University Press, 1988. (Indiana Studies in Biblical Literature).

SCHARBERT, J. “ארר”. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1.

SCHWARTZ, S. Narrative *Toledot* Formula in Genesis: the case of Heaven and Earth, Noah, and Isaac. In: **Journal of Hebrew Scriptures**, v. 16, 2016.

SEEBASS, H. “לקח”. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 8.

SFORNO. **Commentary on the Torah**. New York: Mesorah Publications, 1997. (The ArtScroll Mesorah Series).

SILVA, C. M. D. da. **Aquele que manda a chuva sopra a face da terra**. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (Bíblica Loyola, 50).

SIMIAN-YOFRE, H.; FABRY, H. J. “נחם”. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. v. 9.

SHARP, C. J. **Irony and Meaning in the Hebrew Bible**. Indianapolis: Indiana University Press, 2009. (Indiana Studies in Biblical Literature).

SKINNER, J. **A Critical and Exegetical Commentary on Genesis**. New York: Scribner, 1910. (International Critical Commentary).

SMITH, M. S. **The Priestly Vision of Genesis 1**. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

SODEN, J. M. From the dust: creating Adam in historical context. In: **Bibliotheca Sacra**, v. 172, 2015.

SPIECKERMANN, H. Creation: God and World. In: BARTON, J. (ed.). **The Hebrew Bible: a critical companion**. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2016.

SPEISER, E. A. **Genesis**: introduction, translation, and notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible Commentaries, 1).

_____. 'ēd in the Story of Creation. In: **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, n. 140, 1955.

STEFANOVIC, Z. The Great Reversal: thematic links between Genesis 2 and 3. In: **Andrews University Seminary Studies**, v. 32, n. 1-2, 1994.

STERNBERG, M. **The Poetics of Biblical Narrative**: ideological literature and the drama of reading. Indiana: Indiana University Press, 1987.

SWENSON, K. M. Care and Keeping East of Eden: Gen 4:1-16 in light of Gen 2-3. In: Interpretation: **A Journal of Bible and Theology**, v. 60, n. 4, 2006.

THOMAS, M. A. **These Are the Generations**: identity, covenant, and the *toledot* formula. New York: T&T Clark, 2011. (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, n. 551).

TIMMER, D. C. **Creation, Tabernacle, and Sabbath**: the Sabbath frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3 in exegetical and theological perspective. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments).

TSUMURA, D. T. Review of John H. Walton, Genesis 1 as Ancient Cosmology, Eisenbrauns, 2011. In: **Journal of the American Oriental Society**, v. 135, n. 2. Winona Lake: Eisenbrauns, 2015.

_____. The doctrine of Creation ex nihilo and the translation of *tohû wabohû*. In: MORIYA, A.; HATA, G. (eds.). **Pentateuchal Traditions in the Late Second Temple Period**. Leiden: Brill, 2012. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 158).

_____. **Creation and Destruction**: a reappraisal of the Chaaskampf Theory in the Old Testament. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

TURNER, L. A. **Announcements of Plot in Genesis**. Eugene: Wipf & Stock, 1990.

_____. **Anúncios de Enredo em Gênesis**. Engenheiro Coelho: Unaspress; Terceira Margem do Rio, 2017.

_____. **Genesis**. 2^a ed. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009. (Readings: A New Biblical Commentary).

VERMEULEN, K. Mind the Gap: ambiguity in the story of Cain and Abel. In: **Journal of Biblical Literature**, v. 133, n. 1, 2014.

VERMEULEN, K. The Art of Blessing and Cursing in Genesis 1-11. In: HAYES, E. R.; VERMEULEN, K. (eds.). **Doubling and Duplicating in the Book of Genesis**: literary and stylistic approaches to the text. Winona Lake: Eisenbrauns, 2016.

VERVENNE, M. Genesis 1,1-2,4. The Compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch. In: WÉNIN, A. **Studies in the Book of Genesis**. Leuven: Peeters; Leuven University Press, 2001.

WAGNER, S. “כִּנְשׁ”. In: BOTTERWECK, J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995. v. 12.

WALLACE, H. N. “Eden, Garden of”. In: FREEDMAN, D. N. (ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 2.

WALLIS, G. “שָׂדֶה”. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. v. 14.

WALSH, J. T. Genesis 2:4b-3:24: a synchronic approach. In: **Journal of Biblical Literature**, v. 96, n. 2, 1977.

WALTKE, B. K.; O’CONNOR, M. **Introduction to Biblical Hebrew Syntax**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

WALTON, J. H. **Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament**: introducing the conceptual world of the Hebrew Bible. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

_____. **Genesis 1 as Ancient Cosmology**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.

_____. **The Lost World of Adam and Eve**: Genesis 2-3 and the human origins debate. Downers Grove: IVP Academic Press, 2015.

_____. **The Lost World of Genesis One**: ancient cosmology and the origins debate. Downers Grove: IVP Academic Press, 2009.

_____.; MATTHEWS, V. H.; CHAVALAS, M. W. **The IVP Bible Background Commentary**: Old Testament. Downers Grove: IVP Academic, 2000.

WAZANA N. **All the Boundaries of the Land**: the promised land in biblical thought in light of the Ancient Near East. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013.

WEISS, M. **The Bible from Within**: the method of Total Interpretation. Jerusalem: The Magnes Press, 1984.

WEISER, A. **The Psalms**: a commentary. Philadelphia: The Westminster Press, 1998. (Old Testament Library).

WENHAM, G. J. **Word Biblical Commentary**: Genesis 1-15. Dallas: Word Books, 1998. v. 1.

WÉNIN, A. La question de l’humain et l’unité du livre de la Genèse. In: WÉNIN, A. (ed.).

Studies in the Book of Genesis: literature, redaction and history. Leuven: Leuven University Press; Peeters, 2001.

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

_____. “אדם”. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (eds.). **Theological Lexicon of the Old Testament.** Peabody: Hendrickson Publishers, 1997. v. 1.

WOLDE, E. V. **Words Become Worlds:** semantic studies of Genesis 1-11. Leiden: Brill, 1994. (Biblical Interpretation Series, 6).

_____. Facing the Earth: Primaeval History in a new perspective. In: DAVIES, P. R.; CLINES, D. J. **Journal for the Study of the Old Testament**, v. 257, 1998.

ZEVIT, Z. **What Really Happened in the Garden of Eden?** New Haven; London: Yale University Press, 2013.

ZOBEL, H. J. “מטר”. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H.; FABRY, H. J. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament.** Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. v. 8.