

**“Da Boca de Pequeninos...”
(enfoques antropológicos)**

Milton Schwantes

Nossa agenda teológica está impregnada da agenda do mundo. É um tanto desconcertante admiti-lo. Ainda que não se lhe contraponha outra tese, amenizá-la será mais simpático. Ao reduzir a agenda do mundo ao local de aplicação da doutrina cristã, poder-se-á contornar o dilema, amenizando-o. Este contorno se parece a um beco.

A tarefa, a mim colocada(1), requer uma interação entre agenda do mundo e agenda de igreja. Por isso não me proponho a intentar deduzir questões circunstanciais da responsabilidade ética, na política e ecologia, da reflexão sobre “o homem, coroa da criação”, porque, neste caso, correríamos o risco de dar-nos por satisfeitos com uma posterior contextualização da reflexão teológica e as práticas históricas latino-americanas. Estas estão manifestas, em todas as partes. Convém meditá-las de dia e de noite (Sl 1). Não há como exaurir esta tarefa em poucos minutos. Mas, devido a sua relevância, ao menos devemos caracterizá-la sucintamente: Nossos povos escreveram uma resistência secular contra colonização e dependência, uma luta, tenaz e heróica contra a espoliação sustentada pelas armas e pela religião. Esta auto-defesa dos povos indígenas e escravos, de camponeses e operários foi dezenas de vezes massacrada e chacinada, mas não pôde ser extirpada. Nas últimas décadas se deram avanços consideráveis na resistência, em especial porque houve um incremento na organização e porque foi posto o embrião de novos modelos sociais através de grupos e de comunidades de base. A história de espoliação e resistência dos povos latino-americanos escreveu uma antropologia de relevância teológica, ainda que, no geral, as igrejas, só mui recentemente, tenham sido voz dos que não têm voz. Já por este motivo as práticas históricas latino-americanas não são meros referenciais para a concepção da sabedoria cristã, mas inspiram a suspeita de estarem imbuídas de um novo saber teológico. Tais considerações me animam a buscar, no que segue, a interação entre as práticas históricas e a explicitação teológica. Estarei sendo aprendiz da agenda do mundo, contudo sem que, devido à exigüidade do tempo, pretenda esmiuçar a dialética de tal interação. Espero que, apesar disso, a correlação esteja suficientemente implícita.

(1) A presente palestra foi apresentada, em setembro de 1983, na Pré-Assembléia da Federação Luterana Mundial, preparatória a VIIa. Assembléia Geral, em 1984.

Ao delinear o esboço de minha contribuição para esta consulta, delimitei. Tanto o tema geral ("Em Cristo Esperança para o Mundo"), quanto o sub-tema ("Esperança para a Criação") ou a temática específica ("O Homem, Coroa da Criação e Responsável por ela") são muito abrangentes. Julguei que se me impunha uma delimitação. Optei por uma abordagem bíblico-vétero-testamentária e, nela, por aquelas passagens mais em evidência ao tematizar criação e pessoa. Dentro destes parâmetros delinee a seguinte trajetória: Início perguntando pela antropologia inerente ao núcleo da fé israelita, i.e., à libertação do Egito. À luz do êxodo seguirei enfocando alguns dos textos costumeiramente citados no contexto de nossa temática: No Sl 8 depararemos com o grito desconcertante da boca dos pequeninos. Em Gn 1 evocaremos a reivindicação incômoda de descanso sabático. Em Gn 2-3 toparemos com a realidade angustiante gerada na repressão institucionalizada. Este estilo de abordagem talvez espante. Daí porque há de ser proveitoso iniciar pelo que se diz da gente no eixo do credo israelita.(2)

I

A antropologia vétero-testamentária prioriza a *libertação do Egito*; lá é experimentado quem seja e deva ser a pessoa. Tanta parcialidade histórica nos é requerida pelo testemunho bíblico, porque assim nô-lo representam os credos históricos em Dt 6.21-23 e 26.5-9. A referida parcialidade não é, pois, decorrência de opção subjetiva ou, mesmo como se costuma dizer, ideologizada, mas reside no próprio agir divino. Esta asseveração aparenta provir do âmbito da teologia da libertação. Porém, este não é o caso. Devemo-la a G. von Rad que, em 1938, nos ensinava a compreender os livros do Hexateuco (ou Pentateuco) a partir do credo histórico (3), no

-
- (2) A bibliografia sobre nossa temática é quase inesgotável. Sem pretender esgotá-la, restrinjo-me a assimilar algumas obras e ensaios em português e espanhol: CROATTO, J. Severiano. A Autonomia do Homem no Mundo segundo a Bíblia. In: *Perspectiva Teológica*. Vol. 1. São Leopoldo, 1969, p. 93-102; Êxodo: uma Hermenêutica da Libertação. In: *Libertação e Teologia*. Vol. 12. São Paulo, 1981; EICHRODT, Walther. O Homem no AT. In: *Coleção "Wesleyano"*. Vol. 4. São Paulo, 1965; *Teologia del AT*. Vol. 2. In: *Biblioteca Bíblica Cristandad*. Madrid, 1975. p. 125ss, 235ss; GERSTENBERGER, Erhard S, e SCHRAGE, Wolfgang. *Mulher e Homem*. São Leopoldo, 1981; LEVORATTI, Armando J. *El Hombre en el Mundo*. In: *Revista Bíblica*. Vol. 39. Buenos Aires, 1977. p. 37-61; MOLTSMANN, Jürgen. *El Hombre, Antropología Cristiana en los Conflictos del Presente*. In: *Estudios Sigueme*. Vol. 9. Salamanca, 1973; ROWLEY, H. H. *A Fé em Israel, Aspectos do Pensamento do AT*. In: *Estudos Bíblicos*. Vol. 11. São Paulo, 1977. p. 77ss; SCHEFFZYK, Leo. *O Homem Moderno e a Imagem Bíblica do Homem*. In: *A Palavra Viva*. Vol. 9. São Paulo, 1976; SEGUNDO, J. L. *A Conceção Cristã do Homem*. In: *Coleção Liturgia-Mundo*. Vol. 3. Petrópolis, 1970; WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do AT*. São Paulo, 1975.
- (3) RAD, Gerhard von. *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*. In: *Theologische Bücherei*. Vol. 8. 3. ed. München, 1958. p. 9-86 (*El Problema Morfogénico del Hexateuco*. In: *Biblioteca de Estudios Bíblicos*. Vol. 3. Madrid, 1976. p. 11-80).

qual a libertação do Egito é central. Encontramo-nos na herança de G. von Rad, quando, entre nós, se radicaliza: “o Êxodo é o acontecimento-chave, que modela a fé de Israel” (4). De que jeito este ‘acontecimento-chave’ matiza o falar bíblico da pessoa?

As narrativas do êxodo vinculam as pessoas — o povo de Israel — a Javé. Esta constatação quase é banal. Contudo, é vital. Afinal, encaminhamento, desenrolar e ápice da libertação são, exclusivamente, obra divina: “Cantai a Javé, porque gloriosamente triunfou, e precipitou no mar o cavalo e o seu cavaleiro” (Êx 15.21). A dependência de Javé não poderia ser testemunhada com maior redundância do que no discurso de Moisés ao povo acuado pelos militares egípcios: “Não temais: aquietai-vos e vede o livramento de Javé” (Êx 14.13). As pessoas são o que são pela intervenção histórica de Javé. Deste milagre inusitado fala toda a Escritura: Deus busca e acolhe pessoas em meio aos eventos históricos. Não é, propriamente, a vida humana — o nascimento (cf. Sl 22.10a) e a preservação abençoada (cf Gn 1.28) — que extrapola Deus, mas o contrário: é Deus quem faz acontecer nossa vida em meio à história; a libertação no Egito é o evento privilegiado para fazer nossa vida acontecer no sentido de Deus. A rigor não é na vivência da vida, mas na experiência da libertação que se esboça antropologia javista. O Javé libertador define antropologia.

O que acabo de expor é ponto de referência, não de chegada. A partir do núcleo teológico, acima formulado, passemos a rastrear os contos da libertação para neles detectar a antropologia específica. O que o êxodo diz concretamente das pessoas?

Nos contos da libertação as pessoas ou são hebreus escravizados ou estão com o faraó escravizador; estão ligadas a um destes agrupamentos. Todas as pessoas em cena estão socialmente ubicadas. A diferença entre hebreus e faraó não se dá em cima de raça, religião ou cultura. Deve-se à organização do trabalho: os hebreus são recrutados como corvéia pelo estado faraônico. A “dura servidão (Êx 1.14; Dt 26.6) que vitima os hebreus beneficia os de faraó. Por eles é defendida com magia, coerção e violência. Desse impasse não há saída, a não ser por fuga, retirada, libertação. Esta perspectiva antropológica do cenário egípcio marca presença na Escritura em geral; nela não se descreve a pessoa descolada de suas condições de trabalho (cf por exemplo Am 2.6ss; Pv 10.4). A rigor, antropologia bíblica desemboca na antropologia do trabalhador.

A ação precípua da gente nas estórias do êxodo é o grito, o clamor, o gemido: “os filhos de Israel gemiam sob a servidão” (Êx 2.23). Este clamor é o berro de desespero e socorro do assaltado e espoliado. É ele que põe em cena a Javé, o Deus que ouve e livra (Êx 3.7s). É ele que põe a limpo a realidade; afirma a existência do exis-

(4) CROATTO, J. Severiano. op. cit. (Êxodo) p. 36.

tente. É ele que agrupa, porque, ao formar-se a corrente dos que clamam, a dor é socializada. É ele que arregimenta, porque do grito é vocacionado o líder e são formuladas as reivindicações imediatas (saída para a festa) e de longo alcance (acesso à terra). A libertação emerge, pois, do grito. Também os profetas denunciavam aos berros a opressão dos pobres e a idolatria do ouro. A maioria dos salmos são lamentações do sofredor: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" (Sl 22.2). O servo sofredor é tão massacrado que se torna incapaz de gemer (Is 53). Jesus morre, "dando um grande brado" (Mc 15.37). O apóstolo fala do gemer de toda criação (Rm 8.22). Sim, as Escrituras são um documento do grito. Por isso, a antropologia bíblica propõe o grito, não a subserviência.(5)

As cenas da opressão egípcia e da retirada insistem em diferenciar entre mulher e homem. Além de não nivelarem, fazem sobressair diversos personagens femininos. No início e no final prevalecem mulheres. Com elas começa a resistência contra a matança de meninos, ordenada pelo faraó (Êx 1.15ss). Com elas culmina a celebração dos libertos no cântico da vitória (Êx 15,20s). Sifrá e Puá semeiam a resistência, mãe e irmã de Moisés fazem-na crescer, Miriã colhe seus frutos (cf. também Êx 4.24ss?). A situação da mulher é qualificada, não permanece no decorativo. Aliás, em tantos outros momentos vitais da trajetória do povo de Deus as mulheres desempenham papéis centrais. Evoco Débora e Jael que liquidam dinastas cananeus (Jz 5). Lembro Ana, que, em seu cântico (1 Sm 2), prejulga toda história do reinado. Trago à memória as mulheres dos evangelhos. É surpreendente que num mundo, determinado por homens, mulheres tenham assumido de modo autônomo e qualificado a história de seu povo. Não se alcança formular um conceito bíblico de pessoa generalizando um padrão antropológico particular, proveniente seja do homem seja da pessoa adulta. O conceito bíblico de pessoa está atento para a diferença e a complementariedade de mulher e homem, denunciando a milenar dominação do homem.

O êxodo dá testemunho da pessoa que virá a ser. Sua gente é gente em expectativa; são visionários libertos. O presente é opressão sob a tirania egípcia. Para o existente não há porvir, nem melhora, nem reforma. Nem mesmo é possível festejar e celebrar em meio à tirania presente. Até para a festa faz-se necessária uma retirada a caminho de três dias. Porém, o alvo maior está além deste afastamento temporário: a terra que mana leite e mel. Lá hebreus escravizados poderão ser gente, pois o povo do porvir precisa de chão. Este messianismo pulsa forte na Escritura. Apresenta-nos como peregrinos da esperança. A ressurreição é a desinstalação radical do existen-

(5) Cf. agora COMBLIN, José. O Clamor dos Oprimidos, o Clamor de Jesus. In: *Meditações Evangélicas*. Vol. 9. Petrópolis, 1984.

te. Por conseguinte, a antropologia bíblica é, por excelência, antropologia dos sem terra.

Portanto: o êxodo serviu-nos de referencial. Inquirimos o cenário da libertação quanto a seu conceito de gente. Delineamos algumas das linhas antropológicas dos retirantes do Egito e assinalamos sua presença no conjunto da Escritura. Sintetizamos-as: A antropologia libertadora está embebida da dependência radical do ato libertador de Deus. Em seu contexto as pessoas não são niveladas; diferencia-se sistematicamente entre hebreus escravos e faraós senhoriais, entre a resistência da mulher e do homem. Antropologia libertadora requer diferenciações, barra nivelações. A típica intervenção humana na história dá-se pelo grito que aglutina e dimensiona a vida para o porvir. A gente liberta está no vir a ser.

Não é nada usual partir do êxodo, quanto se visa refletir sobre a pessoa. Nem sei, se existe um esboço que privilegie os retirantes. Usamos provir da criação(6). Contudo, esta nada mais é que 'varanda' ou 'ante-sala'(7) na história salvífica, cujo núcleo desponta na libertação. Daí porque a criação há de ser lida na ótica da derrocada dos "carros e cavaleiros".(8) Com estes olhos adentramos a temática da criação e do conceito de pessoa presente em alguns de seus textos representativos. Principiemos pelo Sl 8, já que nele se fala da pessoa coroada de glória e honra.

II

O Sl 8(9) constitui um produto literário recente na história do AT. É originário da situação angustiante da comunidade pós-exílica. Até mesmo em seu estilo reflete-se sua hora. Estamos diante de um louvor perturbado. O salmo é perpassado por constante alternância da perspectiva. Há um revezamento entre louvor e dor, céu e 'inferno'. De início somos colocados diante do esplendor da criação, de céu e terra (v. 1) para estarmos, em seguida, nas lutas doloridas deste mundo (v. 3), de onde, às pressas, somos conduzidos de volta à beleza dos céus (v. 4). Já no próximo momento retornamos

(6) Veja, por exemplo, a volumosa coletânea, organizada por Leo SCHEFFZCYK em: *Wege der Forschung*, Vol. 74, Darmstadt, 1969.

(7) Cf. RAD, Gerhard von. *op. cit.* (Das formgeschichtliche Problem) p. 71.

(8) Também aqui sigo uma tese de RAD, Gerhard von. *El Problema Teológico de la Fe en la Creación en el Antiguo Testamento*. In: *Biblioteca de Estudios Bíblicos*. Vol. 3. Madrid, 1976. p. 129-139.

(9) Cf. KRAUS, Hans-Joachim. *Psalmen*. In: *Biblicher Kommentar Altes Testament*. Vol. 15/1,5. ed. Neukirchen, 1978. p. 202ss; WALLIS, Gerhard. *Psalm 8 und die ethische Fragestellung der modernen Naturwissenschaft*. In: *Theologische Zeitschrift*. Vol. 34. Basel, 1978. p. 193-201.

à perecibilidade humana ('enos'(10), v.5) sem que por lá permanecêssemos, porque, instantaneamente, somos reconduzidos ao ambiente de honra e coroa (v. 6), de onde voltamos a olhar, demoradamente, os animais sofridos sob nossos pés e os peixes em fuga (vv. 7-9). Por fim, do terror, em que vivem os animais, somos reencaminhados ao esplendor (v. 10). Este salmo quase que se esfacela em sua conturbação. Articula liturgia num mundo angustiante. Fomenta piedade convulsionada pela tensão. Nele, glória e terror disputam a hegemonia. Liturgias piedosas tendem a incorporar contradições. Bom seria, se também as fomentassem.

A interpretação habitual de nosso cântico tende a harmonizar sua dissintonia. Extasia-se preferencialmente no glorioso. E, de fato, o refrão litúrgico, que encabeça e assina o salmo, preconiza tal tipo de avaliação. Nele somos estimulados ao louvor devido à magnificência da terra e à habilidade de artista, com a qual os dedos de Deus modelaram o céu. Aí tudo é "magnífico", "majestade", "glória", "honra", "coroa". O "nome" tem seu peso. Nestas auréolas do estupendo também se encontra a pessoa. Não chega a ser divina (cf. contudo Sl 45.7), mas quase o é. Se bem que seja um pouco menor do que os deuses — aqueles seres celestiais que, na religiosidade cananéia aqui absorvida, circundam o trono divino — está coroadado com "peso"/"glória" e "jóias". A gente é um rei: domina sobre a criação e põe os animais sob seus pés. Esta linguagem é clara; não há como malentendê-la: Aqui o rei — quase diria: o déspota — serve como protótipo de pessoa. Poder-se-ia remendar tamanho despotismo? Dir-se-ia: que o salmo, afinal, não fala explicitamente do soberano; que, pelo contrário, 'democratiza' a imagem do rei; que, enfim, a dominação sobre pessoas ficaria implicitamente excluída. Tais remendos são modernismos em caduquice. Resistamos ao democratismo da tirania, porque ele é como o grande bolo nacional que se torna irrepartível. Há que repartir a carência, socializar os frutos do trabalho. Por isso não contribuí remendar um linguajar cortesia. Além do mais, uma antropologia que se instala sobre o corpo e o cadáver de animais e sobre o terror à natureza cultiva a companhia da opressão de pessoas. A Bíblia sabe que o massacre de animais coincide com a exploração dos trabalhadores empobrecidos (cf. Êx 23, 3-6,11), que a redenção dos empobrecidos coincide com a dos animais (Is 11). O mesmo cap. 9 de Gênesis que concede matar animais (vv. 2-3) também introduz a categoria da escravidão (vv. 25-27). Não é por acaso que em *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos, o papagaio Louro é a primeira vítima dos retirantes. É que o pobre e o bicho têm destinos irmãos. Nas periferias ambos são vítimas da espoliação capitalista.

(10) "En Job y en Salmos predominan con mucho los pasajes en que se habla del hombre refiriéndose a su mortalidad, caducidad y limitación." WESTERMANN, Claus. *Hombre*. In: *Diccionario Teológico Manual del AT*. Vol. 1. Madrid. 1978. col. 93.

Mediante tais reflexões vamo-nos aproximando da inquietude visceral do Sl 8, daquilo que o torna tão desarmonioso e agitador. Dá-se que ele contém o germe de sua auto-dissolução, qual seja: a contestação veemente ao homem senhorial, à antropologia coroada do glorioso. Tamanha desarmonia já se manifesta, quando o salmo inquiri pelo sentido da pequenez e da transitoriedade(6), da individualidade e da solidão(11) humanas (v.5). Ela está contida no gemido ininteligível dos animais aterrorizados (vv. 7-9). E, principalmente, tamanha desarmonia ecoa "da boca dos pequeninos e crianças de peito". O grito(12) do pequenino é, escandalosamente, tanto um baluarte(13) quanto o sepulcro de opressores. Neste grito se manifesta fragilidade e solidão (cf. v. 5). E nele também se faz inteligível o gemido dos animais. O grito do empobrecido sintoniza o grito do bicho.

O Sl 8 provoca: o homem está na coroa ou no grito? A pessoa coroada se exercita na opressão. O berro de pequeninos redime a criação. Não há nada mais humano do que o grito que libera libertação.

III

À luz da experiência obtida junto ao Sl 8 — um texto rico na linguagem de criação — encaminhamo-nos para *Gn 1-4*(14), os textos vétero-testamentários mais conhecidos entre os cristãos, o que parece ter sua origem nos dogmatismos eclesiásticos. Justamente por isso é de bom alvitre antepor algumas considerações de ordem metodológica. Já mencionávamos acima que *Gn 1-11* é 'varanda' ou 'ante-sala', cujo enfoque adequado provém do êxodo. Acrescente-se agora:

Gn 1-4 compartilham com *Gn 1-11* a peculiaridade de não serem narrativas históricas. Por serem linguagem figurativa, não convém sujeitá-las às mesmas perguntas aplicáveis a narrativas, nas quais é viável buscar eruir núcleos históricos. Tal perspectiva historizante falsificaria a linguagem simbolizante de *Gn 1-11*, o que, por sua vez, não inviabiliza a tentativa de detectar a situação histórica, em que foi formulada. Também as figuras de *Gn 1-11* têm sua contextualidade;

(11) "Filho do homem" significa "indivíduo" (cf. BAUMGARTNER, Walter. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT*. Leiden, 1967. p. 132).

(12) Cf. RUDOLPH, Wilhelm. "Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge . . ." (Psalm 8.3). In: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. Göttingen, 1977. p. 388-396.

(13) A tradução de Almeida ("força") não é bem adequada para o termo hebraico em questão no v. 3. Cf. a respeito o comentário de KRAUS, H. J. op. cit.

(14) Quanto às questões exegéticas de *Gn 1-4* cf. WESTERMANN, Claus. *Genesis*. In: *Biblischer Kommentar Altes Testament*. Vol. 1/1. Neukirchen, 1966.

assumem as marcas da situação, da qual emergem, as cores das quais falam. Importa verificar tais situações.

Com as descobertas arqueológicas das últimas décadas, difundiu-se grande entusiasmo pela comparação de Gn 1-11 com textos extra-bíblicos. Tais comparações foram elucidativas. Porém, hoje, cresce o ceticismo quanto a sua exequibilidade não só porque passamos a compreender que, para poder comparar, deve-se respeitar a história própria dos textos em jogo(15), mas, principalmente, porque cresce a suspeita de que não se pode equiparar, sem mais, textos vétero-testamentários de uma sociedade dependente, eventualmente até oriundos de seus setores marginalizados, com textos palacianos de sociedade dominantes.

Estas ponderações parecem genéricas. Contudo, seu exercício junto aos textos atesta sua significância.

IV

Gn1 (i.e., 1.1 até 2.3a) assemelha-se ao Sl 8, em estilo e temática. Também é um hino litúrgico ao criador. Mas, *Gn 1* brota de outra situação, anterior a do salmo, e traz encravadas as marcas de sua hora. Encontramo-nos no exílio babilônico entre gente escravizada. *Gn 1* é voz de servo. Este texto não constitui a primeira vez em que ressoa esta voz. Já era entoada anteriormente, quando os deportados ainda faziam parte da elite sacerdotal ierusalemita. Carregaram-na para o exílio. Aí assumiu novo sentimento, em nova situação. É refundida. Como testemunho de gente escravizada *Gn 1* chega a nós; como tal parece ser lido.

Habituoamo-nos a lê-lo a partir do conceito da imagem de Deus (v.26s). Afirma-se que a pessoa "é o vértice de uma pirâmide cosmológica"(16). Neste vértice o conceito da imagem de Deus seria o ponto mais nobre, no qual o mundo "tiene su proximidad más pura para com Dios"(17). Não há como negar, de todo, o relativo acerto de tal avaliação de *Gn 1*. As pessoas, de fato, ocupam posição avantajada neste texto. Ainda assim esta avaliação não se me apresenta plenamente satisfatória. Pois, de que pessoa se fala em *Gn1*? Se as pessoas fossem ápice, por que Deus então não lhes reserva todo um dia, mas as cria juntamente com animais domésticos, selváticos e répteis, seus 'gêmeos'? Proponho outra ótica:

O alvo de *Gn 1* é o sábado. O sétimo dia é o dia da plenitu-

(15) Cf. WESTERMANN, Claus. *Sinn und Grenze religionsgeschichtlicher Parallelen*. In: *Theologische Bücherei*. Vol. 55. München, 1974. p. 84-95.

(16) RAD, Gerhard von. *Teologia do AT*. Vol. 1. São Paulo, 1974, p. 149; cf. HOMBURG, Klaus. *Gênesis*. In: *Série Exegese*. Vol. 4/2. São Leopoldo, 1984. p. 58ss (89!).

(17) RAD, Gerhard von. *op. cit.* (*Teologia do AT*) p. 149.

de. Para ele converge a criação. Os demais dias e as demais obras adquirem sentido a partir dele. A ênfase no sábado é plenamente compreensível no exílio, onde a vida se resume e comprime em trabalho forçado. Nele o sábado é o espaço de transcendência e resistência, por diversos motivos:

O sábado é a antítese do trabalho sofrido. É descanso e o é de modo radical, como no-lo atesta o AT. Mas no exílio babilônio o sábado assume um sentido urgente. Afinal, os que celebram o sábado em Gn 1 celebram-no reivindicando, porque são gente escravizada e sem descanso. Para eles, o descanso semanal é equiparável a uma reivindicação trabalhista que fere os interesses do estado babilônio. Para os deportados, o descanso sabático é uma exigência absoluta e irredutível, porque, ao descansar neste dia, Javé o delimitou programaticamente contra a espoliação. A criação chega a seu vértice na libertação do trabalho escravo, no descanso dos libertos. Gn 1 é mística de resistência de gente escravizada.

O sábado cria espaço para a reunião e, nela, para a fala. Congrega para memorizar a história de Deus com seu povo. Possibilitando a fala, o sábado marca a consciência. É impressionante o quanto Gn 1 insiste no "dizer". No exílio o espaço da ação era monopólio babilônio. Restava o espaço da fala, da consciência a ser revitalizada, consolada, animada a cada sábado. A criação chega a seu vértice liberando a fala. Gn 1 é, pois, uma bela amostra de que a teologia da palavra em seu nascedouro é teologia de extrema resistência.

O sábado assinala a transcendência da história. O alvo da criação não se resume nas angústias da opressão presente. O sétimo dia está, imbuído das dimensões visionárias da plenitude. O AT raras vezes aponta expressamente para a ressurreição (cf. Dn 12.1ss). Mas é muito evidente que o grande sábado, o sábado santificado pelo descanso de Deus, corresponde tipologicamente à ressurreição neo-testamentária.

Pelo visto, no exílio o sábado tornou-se símbolo catalizador da fé javista e da resistência histórica de gente escravizada. Por isso Gn 1 obedece ao esquema da semana e encontra seu ápice no descanso. Porém, além do sábado, mais outra questão comove os que nos legaram a primeira página da Escritura.

Podemos percebê-la numa curiosidade: No primeiro dia é criada a luz e recém no quarto dia os astros que, efetivamente, dão a luz. Por que os deportados se viram animados a este contra-senso? Uma resposta parcial se obtém, quando se passa a constatar a importância que os autores dão à função dos astros (vv. 14-19). Insistem em afirmar que os astros existem para iluminar. Fazem-no porque os astros aparentemente também possuíam outras funções. É o que de fato se dá, na Babilônia. Adoram-se aí divindades da luz: sol, lua, estrelas. O Estado babilônio é intermediário destes deuses. Seus comerciantes, militares e capatazes dos trabalhos forçados eram em-

baixadores do sol. Era da vontade dos deuses-astros que deportados fossem espoliados. Ora, reduzir tais astros a meras lamparinas (v. 14) e transformá-los em simples intermediários da luz, que o Deus dos deportados até é capaz de fazer existir sem sol e lua, é uma incrível audácia teológica e social. Implica numa derrocada do sistema religioso e político mantenedor da escravidão. Os babilônios escravocratas nada são, apesar de seu exército atormentar o mundo. E quem determina a história, é Javé, o Deus de um punhado de gente escrava sem terra e sem templo, conseqüentemente sem religião. Uma vez percebido este sentido concreto de Gn 1, deve-se concluir que seu cantar litúrgico seduz a resistir e a subverter. Estou a dizer que no âmbito da fé javista é fomentado um modo de falar dos dominantes que resulta em subversão. O javismo corroe poder. Afinal, pessoas que testemunham o Deus que destrona ídolos e seus produtores não têm como ansear por coroas, porque seu alvo é a liberdade de gente escravizada. Tal antropologia não cultiva a aderência aos poderosos. O falar cristão da pessoa teria que recuperar esta mística subversiva.

Não tencionamos esgotar a avaliação de Gn 1; basta que marquemos algumas veias. Podemos, pois, ir retornando ao ponto inicial — a segunda obra do sexto dia, que habitualmente é tida como vértice da pirâmide da criação, mas que, a partir das considerações sobre o significado vital de sábado e luzeiros-ídolos, não mereceria tal adjetivação. Ainda assim a segunda obra do sexto dia continua sendo relevante, só que, à luz da reivindicação de libertação das mãos no sábado e da necessária confrontação a ídolos e déspotas, passa a somar em sabor. Pois, agora, deixa de ser viável buscar a imagem de Deus seja num aspecto da pessoa, seja no indivíduo, seja no massacre de animais. A imagem de Deus acontece no conjunto e na interação das pessoas. O próprio texto deixa-o extremamente evidente, ao relacionar imagem e semelhança à adão, i. e., à humanidade e ao substituir, na poesia no v. 27, o conceito da imagem pelo de "macho e fêmea". No convívio de mulher e homem, no núcleo social elementar, se encarna o que seja imagem de Deus. Este conceito efetivamente é uma atribuição coletiva. Contudo, ela também não se efetiva no massacre dos animais, nossos irmãos gêmeos. Neste sentido Gn 1 foi usado e abusado para fomentar, com a complacência dos cristãos, o massacre da natureza. Mas, afinal, o que é "dominar" e "sujeitar" animais? Gn 1 nos dá uma resposta desconcertante. Dominar nada mais é que delimitar, pois nosso texto não prevê o animal nem para o trabalho e nem para a alimentação (vv. 29-30). Até mesmo em Gn 9 o uso do animal não é admitido sem salvaguardas; lá a morte do bicho é uma permissão circunstancial. Até no cuidado com os animais, a Escritura está à frente da igreja.

Outros aspectos mais requereriam nossa atenção em Gn 1; permito-me deixá-los à nossa criatividade. E passo à retrospecti-

va: Nas primeiras palavras da Escritura temos algo como uma antropologia do grevista. O conceito da pessoa é forjado desde a experiência de dor do exilado e de espoliação do deportado, sem chão e descredenciado para a religião. Sintamo-nos animados a entrar na continuidade da Escritura, experimentando e formulando quem seja a pessoa desde a ótica do trabalho forçado e da parada sabática.

V

Pressinto como temeridade ingressar também no terreno escorregadio de Gn 2-3 (i. e., 2.4b até 3.24), um texto cheio de meandros exegéticos. Apesar de seus enleios, arrisco apropriarme de alguns de seus múltiplos enfoques antropológicos. Premeditadamente desisto de ser exaustivo, o que também se reflete no fato de não incluir, de modo adequado, o cap. 4 que, por razões de estilo e conteúdo, não é desvinculável dos dois capítulos antecedentes. Vamos, pois, à obra cientes de notáveis limitações.

Gn 2-3(4) é a passagem mais antiga dentre as que aventamos. A partir de diversas tradições isoladas, foi composto no 10^o século, num período, no qual foram concebidos os primeiros ensaios literários. Advém de alguns decênios de experiência com o Estado davídico-salomônico. Reconhece-se as marcas do reinado em Gn 2-3(4). Contudo, estes textos não são formulados na perspectiva do reinado, mas do camponês. A cada passo se sente as pegadas camponesas em Gn 2-3. Para comprová-lo, basta constatar que a pessoa é criada como camponês, feita do solo para "trabalhar a roça" (2.5; 3.23).

Nossa composição tem os caracteres de uma etiologia; busca a causa dos fenômenos que inquietam sua atualidade. Estes são arrolados no final. Trata-se das dores do mundo: o sofrimento do camponês, da mulher e da mãe, do animal. Por que esta dor? Para nosso espanto a resposta não vem. Substitui-a um conto de uma cobra que fala e de pessoas que comem uma fruta, o que os põe em fuga. Com isto estamos na esfera do símbolo, cujo encanto há que manter. Torna-se, pois, inviável fixar terminantemente seu significado. Uns interpretam-no como religião cananéia, outros como desobediência à lei, mais outros como Estado, outros enfim como pecado. Cada uma destas fixações do símbolo em jogo são, simultaneamente, possíveis e inadequadas. Ao recorrer ao símbolo, o texto se evade da fixação, no que merece nosso respeito. Com esta simplificação posso estar decepcionando. Afinal, Gn 3 se tornou tão caro em nosso linguajar sobre o pecado. Entendo que convém sermos bem mais criteriosos na absorção de Gn 3 para dentro da doutrina do pecado. Ao arriscar esta afirmação, não me passa pela cabeça aventurar

alguma negação da realidade e da doutrina do pecado. Mas um maior respeito pela simbologia de Gn 3 eventualmente poder-nos-ia ajudar a expressar nosso conceito de pecado de modo mais histórico.

Feita esta tomada de contato com a peculiaridade simbólica, podemos progredir para a caracterização das linhas mestras da composição. Os dois capítulos vivem do contraste. Nas oposições está seu sentido. Polarizadas são duas experiências humanas. A antropologia está formulada aqui a nível de tensão e conflito. Estas se passam a nível de grupo, não de indivíduo.

De um lado vemos um cenário onde as coisas estão coordenadas. Não é que tudo esteja em função da pessoa(18), mas os diversos componentes se complementam: Há água em abundância; ela brota do chão e se espalha pela terra. Vemos um camponês num jardim, que o alegra e donde se alimenta. Mandamento e proibição orientam e protegem. Os animais quase são parceiros da gente. Mulher e homem se completam; tornam-se um. E nem mesmo falta o trabalho. Este cenário de nudez graciosa não é idílico, impossível e ahistórico. Pelo contrário, é realidade. Nela estão condensadas e alistadas experiências da relação entre pessoas e destas com o meio ambiente. Gn 2 não é passado, é presente. Ao meu ver, recolhe as experiências mais qualificadas do clã agrário de seu tempo. Espelha-se aí algo das novidades sociais e humanas que foram viabilizadas na era dos juízes, naquilo que costumamos designar de 'tribalismo igualitário'(19). Deste ambiente provém a tipificação das possibilidades da vida humana encenadas em Gn 2.

De outro lado vemos um cenário onde predomina desajuste e confrontação. Há luta de vida e morte entre cobra e pessoa. A mulher se debate entre o senhorio do macho e as dores do parto. O camponês sua e se fadiga para ter o que comer. Isto não é alucinação; são fatos. Já o eram em tempos do tribalismo igualitário, quando se perseguia a cobra e a mulher dava à luz em dores. No Estado davídico-salomônico são adicionados outros tantos sofrimentos, degradando mulheres em haréns e, principalmente, acrescentando suor sobre suor à lida do agricultor, para que, por suas dores fosse possível manter o luxo da corte, as guerras de conquista e as construções faustuosas. Gn 3 não fala do eterno, mas de coisas históricas, mui bem localizáveis. Porém, o que mais me inquieta na visão de pessoa desta passagem é sua parcialidade. Afinal, a relação com animais não é só de vida ou morte, a relação entre homem e mulher não é somente de dominação (cf. Ct!), a vida na roça não é só suor. Pelo jeito, Gn 3 reúne as experiên-

(18) No geral se afirma que em Gn 2 a pessoa está no centro. Cf. por exemplo RAD, Gerhard von. op. cit.. (Teologia do AT) p. 149.

(19) KILPP, Nelson. A Sociedade e a Religião do Israel Libertado. In: Estudos Teológicos. Vol. 22. São Leopoldo, 1982. p. 243ss.

cias mais desqualificadas. Pode fazê-lo, porque sua voz quer ser escutada como contraste e não como substituição de Gn 2.

Existimos simultaneamente em Gn 2 e em Gn 3. Somos esta tensão. Nossa antropologia não deveria desfazer a dialética entre o realizável e o real. Nos dias de hoje nos faria bem olhar mais para Gn 2, o que poderia tornar nosso falar da pessoa um pouco mais esperançoso.

VI

E assim encaminho para seu final esta pequena iniciação a aspectos da antropologia. Nela exercitamos a leitura de alguns textos e conjuntos bíblicos dentro das coordenadas de nosso contexto. Por força das circunstâncias explicitamos mais o texto passado do que o texto presente.

Penso que um resumo é dispensável, porque ao longo da caminhada fui demarcando as etapas alcançadas. Em retrospectiva sublinharia o seguinte:

Intencionalmente estivemos mais atentos à pessoa em sua história. Nosso Deus nos libera para o ato histórico, constrange-nos a assumir nossa história. Nossa vida está nele, em seu amor pessoal que nos faz pessoas. Porém, este acolhimento, que nos dá graciosamente, no-lo concede, à maneira do êxodo e de seu filho crucificado, em meio aos eventos históricos.

Nosso falar da pessoa é moldado, a nível vétero-testamentário, no evento libertador do Egito. Nele é valorizado o escravo e seu grito. O NT radicaliza este caminho. Isto introduz uma inquietude em nossa visão de gente, porque por Deus os desfigurados, escandalosamente, são feitos modelos antropológicos, de sorte que o paradigma dos direitos humanos é o direito do fraco, o paradigma para a vida é a periferia, o paradigma da nação é o índio. O sistema de espoliação capitalista estoura na vila e nas periferias. Lá se decide o que seja direito humano e ecologia. Afinal, Jesus morreu na cruz e Javé ouviu o clamor dos hebreus escravizados.

Por ser moldada pelo grito do pobre, a antropologia javista, a seu modo, integra a dor de toda criação. Por isso a angústia do animal veio a ser problematizada. É muito surpreendente que a Escritura, em seu tempo, soube avaliar a dor do bicho. Propicia uma esperança contagiante: "o bezerro, o leão novo e o animal cevado andarão juntos, e um pequenino os guiará" (Is 11.6).