

A BÍBLIA E A CRISE ECOLÓGICA: REINTERPRETANDO GN 1,28 FRENTE AO PARADIGMA TECNOCRÁTICO

THE BIBLE AND THE ECOLOGICAL CRISIS: REINTERPRETING GN 1.28 IN FRONT OF THE TECHNOCRATIC PARADIGM

Weliton Angelino da Silva¹

Resumo: Diante da atual crise ambiental sem precedentes na história mundial, este artigo se propõe a analisar aspectos exegéticos e literários do trecho de Gn 1,28, presente no primeiro relato mítico da criação (Gn 1-2,4a), em que aparecem os verbos submeter (כָּבַשׁ – *kabash*) e dominar (רָדָה – *radah*). O uso desses verbos é uma das principais razões que motivou a uma compreensão equivocada de que a teologia bíblica da criação favorecia um antropocentrismo dominador. Contudo, os estudos bíblicos mais contemporâneos evidenciam que a violência não faz parte da correta interpretação de ambos os verbos, que devem ser compreendidos dentro da Tradição Sacerdotal que produziu esse texto. É a isso que o Papa Francisco, diante da crise gerada pelo paradigma tecnocrático, tem alertado à humanidade em sua Carta Encíclica *Laudato Si'*.

Palavras-chave: Gênesis. *kabash*. *Radah*. Ecologia. Criação. Tecnocrático. Papa Francisco

Abstract: In view of the current environmental crisis unprecedented in world history, this article proposes to analyze exegetical and literary aspects from the passage of Gn 1,28, present in the first mythical narrative of creation (Gn 1-2,4a), in which appear the verbs submit (כָּבַשׁ - *kabash*) and dominate (רָדָה - *radah*). The use of these verbs is one of the main reasons that led to a misunderstanding that biblical theology of creation favored a dominating anthropocentrism. However, the most contemporary biblical studies show that violence is not part of the correct interpretation of both verbs, which must be understood within the Priestly Tradition that produced this text. This is what Pope Francis, in the face of the crisis generated by the technocratic paradigm, has alerted humanity in his Encyclical Letter *Laudato Si'*.

Keywords: Genesis. *kabash*. *Radah*. Ecology. Creation. Technocratic. Pope Francis.

Introdução

O conceito Ecologia guarda, em sua raiz etimológica, os termos gregos *oikos* (casa/lugar) e *logos* (estudo). Pode ser definido, então, como “o estudo dos elementos que integram um lugar; não só os indivíduos concretos, mas também o marco ambiental no qual se desenvolve sua existência” (CORTÉS, 1999, p. 200).

¹ Mestrando em Teologia, com concentração em Estudos Bíblicos, pela PUC-SP. Pesquisa Novo Testamento junto ao Grupo de Pesquisas em Literatura Joanina (PUC-SP). É sacerdote da Diocese de Campo Limpo, onde atua como Pároco na periferia da Grande São Paulo. Licenciado em Filosofia (Centro Universitário Assunção), São Paulo, 2002. Bacharel em Teologia pelo Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2007. Leciona Novo Testamento no Seminário Mater Ecclesiae do Brasil em Itapeverica da Serra - SP E-mail: weliton_angelino@hotmail.com

Contemporaneamente, a ciência tem demonstrado que, na cadeia da vida em nosso planeta, os organismos vivos estão em constante e mútua interação em uma complexa rede de incidência e dependência, à qual pode ser caracterizada em uma palavra: equilíbrio.

Já no século XX, quando se começa a perceber mais intensamente que a ação do homem sobre o meio ambiente interfere diretamente no seu equilíbrio, alguns economistas começam a alertar para o fato dos recursos naturais do nosso planeta serem limitados. Começa-se a pensar num destino solidário da humanidade, o que significa – em termos coloquiais – que “estamos todos numa mesma e única barca”. (cf. CORTÉS, 1999, p. 200)

Não é apressado considerar que se vive, atualmente, uma crise ambiental sem precedentes na história mundial. A poluição, as emissões de gases na camada atmosférica, a degradação ambiental, as mudanças climáticas, o excesso de lixo, o consumo excessivo, a falta de água potável... todas são problemáticas latentes que questionam a continuidade da existência humana no Planeta Terra.

Nesse sentido, pode-se e deve-se pensar em *direitos ecológicos*, cujo paradigma todos os países se comprometeriam em criar e respeitar. Tais direitos refletiriam um compromisso global em conservar e cuidar dos recursos naturais do planeta e dos ecossistemas mais frágeis, possibilitando, assim, o futuro da humanidade. Esvanece a velha tradição antropocêntrica, que exaltava “o homem como o centro do universo e como um fim em si mesmo, ficando, por consequência, a natureza relegada a puro meio para a satisfação das necessidades humanas”. (CORTÉS, 1999, p. 200)

Dentro desse contexto de crise ambiental, há a problemática teológica que envolve a interpretação do relato da criação do mundo e dos seres humanos (Gn 1-2,4a). Consistindo em um dos textos fundadores da tradição judaico-cristã, esta passagem apresenta uma compreensão que coloca a humanidade no “topo” de toda a natureza, apontando para a supremacia do gênero humano e sua função-tarefa de governar, dominar e subjugar todo o criado. A leitura feita ao longo dos séculos desse texto acabou embasando práticas de devastação do habitat comum. Diz Barros (2016, p. 108): A teologia judaico-cristã tem sido acusada do ter favorecido a falta de responsabilidade com a qual os seres humanos e, principalmente, a sociedade ocidental moderna têm tratado a natureza nos últimos séculos”.

Um tanto fundamentalista e apressada, essa compreensão foi provocada, especialmente pelo emprego de dois verbos no versículo 28, do capítulo 1º do livro do Gênesis: submeter (שָׁבַשׁ – *kabash*) e dominar (רָדָה – *radah*). Com razão, caso se tome a especial condição com que é criado o gênero humano, assim como uma interpretação ingênua do supracitado versículo, o leitor é motivado a mercantilizar a natureza e a subjugar todo tipo de espécie animal e vegetal.

Essa, contudo, não é a interpretação mais correta. O primeiro relato da criação (Gn 1-2,4a) é um texto que se insere na Tradição Sacerdotal e que, portanto, precisa ser compreendida dentro desse horizonte hermenêutico mais amplo. O próprio Papa Francisco, no cap. II da Carta Encíclica *Laudato Si'*, oferece uma leitura bíblica que afasta qualquer interpretação que autorize um antropocentrismo dominador, ligando o ser humano aos outros seres como irmãos e à Terra como mãe.

Papa Francisco nos lembra que o ser humano não é “plenamente autônomo” (n. 105). A partir de uma perspectiva ética de sua responsabilidade para com a criação e os seus semelhantes, é necessário buscar, incessantemente, um desenvolvimento que diga não ao egoísmo, a brutalidade e ao desejo de satisfazer suas necessidades imediatas.

Em um primeiro momento, este artigo analisará o estado atual da pesquisa (*status quaestionis*) do relato mítico de Gn 1-2,4a, tomando como marco referencial o famoso biblista Jean-Louis Ska, um dos mais renomados estudiosos contemporâneos do Antigo Testamento. O segundo capítulo debruçará sobre o versículo de Gn 1,28, mais especificamente sobre os verbos submeter (שָׁבַשׁ – *kabash*) e dominar (רָדָה – *radah*), os mais acusados de terem motivado uma falta de responsabilidade e cuidado com a natureza. Uma correta hermenêutica desse versículo mostra como a ideia de violência não está implícita nesses verbos. Por fim, as conclusões do presente estudo serão aproximadas dos ensinamentos do Papa Francisco que, na Carta Encíclica *Laudato Si'*, trata acerca da cultura ecológica em face do paradigma tecnocrático.

1. Aspectos exegéticos e literários do primeiro relato da criação – Gn 1-2,4a

Diferentemente do que se pode imaginar, a crítica histórico-literária já pacificou o entendimento de que a composição final do livro do Gênesis é posterior ao do livro do Êxodo. O povo de Israel primeiro teve a experiência do Deus libertador que se fazia presente na história e retirava o povo de toda opressão político-religiosa das culturas

vizinhas. Posteriormente, Israel se viu na necessidade de buscar as suas origens com o fim de delimitar a sua identidade diante dos povos vizinhos.

Embora a porta de entrada da Bíblia seja o relato da Criação, no livro do Gênesis, ele não é o texto cronologicamente prioritário. Muitos outros fatos ocorreram antes que a “história das origens” fosse narrada: a história de Abraão e dos Patriarcas, do Êxodo, da travessia no deserto e da conquista da terra. Isso significa que a fé no “Deus da Criação” é expressa por escrito cronologicamente depois da fé no “Deus da libertação”. [...] Foi depois da experiência da libertação histórica do Êxodo e da conquista da Terra que Israel vai, diante de novas situações, refletir sobre a origem do homem, da história, da humanidade, e, portanto, só em época mais recente vai elaborar sistematicamente uma “teologia da criação” (MINCATO, 2009, p. 368).

Podendo ser dividido em duas partes – a primeira trata das origens da humanidade, do mundo e da realidade do homem (Gn 1-11), ao passo que a segunda, das origens de Israel, com seus patriarcas Abraão, Isaac e Jacó (Gn 12,1-50,26) –, o livro do Gênesis possui, portanto, uma função teológica bem específica. Longe de ser um livro de autobiografia, o Gênesis almeja veicular uma mensagem teológica a seu leitor.

Tomando-se por referência o primeiro relato da criação (Gn 1-2,4a) – nosso objeto de pesquisa –, ele não deve ser tido, pois, como a descrição física das origens do mundo. Não deseja ser uma descrição histórica do surgimento da vida, tampouco ser cosmovisão científica. O primeiro relato da criação é, na verdade, um credo monoteísta que deseja apresentar e defender a ideia de um único Deus, que é criador e diferente de toda a sua criação.

Os relatos do livro do Gênesis não são história ou pré-história da humanidade ou do povo de Israel, mas fornecem uma chave de leitura teológica para interpretar a história humana. O livro do Gênesis não narra realidades ou eventos efetivamente históricos. Nenhum exegeta hoje afirmaria que o livro apresenta uma “história” das origens, com o significado que o termo “história” tem na concepção moderna (MINCATO, 2009, p. 369).

Antes de chamá-lo de relato (ou narração) da criação, o mais correto é considerar que há, no começo do Gênesis, um poema da criação, que funciona como uma grande abertura à Torah e à Bíblia cristã. De fato, esse relato é uma declaração da fé de Israel, que o distinguirá dos demais povos. Gn 1,1–2,4a é uma resposta sacerdotal ao politeísmo dos povos vizinhos, que concebia as forças da natureza como divindades.

O primeiro capítulo do Gênesis responde, portanto, a diversas perguntas. É colocado no início do Pentateuco e da “biblioteca bíblica”

para afirmar, desde o princípio, que o criador do mundo é o Deus de Israel, que o mundo não é um caos inóspito, e que o Deus do Universo continua a guiar a história (SKA, 2016, p. 33).

Sendo assim, toda e qualquer interpretação fundamentalista de Gn 1-11 deve ser tomada como ingênua e apressada. O magistério da Igreja, reiteradamente, conclama aos estudiosos da Sagrada Escritura e a todo o povo de Deus que “para descobrir a intenção dos hagiógrafos, devem-se ter em conta, entre outras coisas, também os gêneros literários” (*Dei Verbum*, n. 12).

Nesse sentido, o lugar e autor mais provável do surgimento desse texto é a elite sacerdotal advinda do exílio da Babilônia, que realiza uma reflexão fundamental sobre a crise relativa a Deus e à história, provocada pela situação do exílio. É por isso que, por meio da fundamentação teológica das origens do mundo, eles se posicionaram criticamente contra os mitos babilônicos da Criação e do Dilúvio.

O professor Jean-Louis Ska (2016, p. 25) defende que esse texto, assim como a grande maioria de Gn 1-11, é tardio, de época pós-exílica, já no final do período persa. Isso porque todos os textos que fazem alusão a ele são do período helenístico, ou seja, bastante recentes, “Repito, portanto, que, em Israel, é apenas depois do exílio que se sentia a necessidade de pôr por escrito uma série de textos sobre a origem do universo” (ibidem, p. 30).

Nesse contexto de afirmação de verdades, o hino de louvor à criação apresenta duas importantes ideias: a) a dignidade do homem dentro da criação; b) a importância do sábado. Os seres humanos são afirmados como imagem e semelhança do Criador, criados “à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1,26). O mito transforma, contraculturalmente, conceitos antropológicos do pensamento da elite babilônica, que afirma ser somente os governantes a imagem e semelhança dos deuses. No relato hebraico, todos os indivíduos possuem dignidade, inclusive diante dos astros e estrelas, que não são deuses, mas criação como o homem.

Neste ponto, faz-se mister, mencionar a pesquisa de Antonio Ivemar da Silva Pontes (2010). Em seu trabalho apresentado na Universidade Católica de Pernambuco, Pontes trata, justamente, da “Influência do Mito babilônico da criação, Enuma Elish, em Genesis 1,1-2,4a”.

A cosmovisão babilônica, com a qual Judá travará contato no século VI a. C., por cerca de cinquenta anos, durante seu exílio, quando Nabucodonosor os arrasta em

cativeiro, foi marcadamente decisiva para o povo fazer uma releitura de sua caminhada e de sua identidade de Povo de Deus. (PONTES, 2010)

A título de ilustração, apresenta-se a seguir trechos da Tábua VI, do poema babilônico *Enema Elish*, que se assemelha ao versículo bíblico ora tratado.

Quando [Marduk] ouviu as palavras dos deuses, seu coração o empurrou a criar maravilhas; e [abrindo] sua boca dirige sua palavra a Ea para comunicar-lhe o plano que havia concebido em seu coração: “vou juntar sangue e formar ossos; farei surgir um protótipo humano que se chamará homem!” Vou criar este protótipo, este homem, para que lhe sejam impostos os serviços dos deuses e que eles estejam descansados (Tábua VI, linhas 1-8).

Ataram-no (Kindu) e o mantiveram coagido diante de Ea. Inflagaram-lhe seu castigo: cortaram-lhe o sangue. E com seu sangue (Ea) formou a humanidade. Impôs sobre ela o serviço dos deuses, liberando a estes (Tábua VI, linhas 31-34).²

Reparem que, tanto no relato bíblico quanto no poema babilônico, o homem é a última das criaturas, embora a sua posição em Gênesis seja bem mais significativa que no *Enuma Elish*. Em Gênesis, o homem é feito à imagem de Deus, razão pela qual lhe é dado o senhorio de toda a criação, ao passo que, no poema mesopotâmico, o homem é criado para servir aos deuses. O trecho bíblico usa o verbo “dominar”, ao referir-se à relação do homem com a criação, apontando para a posição mais elevada do homem, que é capaz de intimidade com Deus (PONTES, 2010). É nesse sentido que se começa a interpretar o lugar do homem na criação. Ele não é elevado diante das outras criaturas para subjugar-las, exercendo um antropocentrismo dominador.

A Bíblia foi escrita no meio de um povo vítima de uma concepção de sacralização da natureza que fazia o ser humano escravo dos astros, A riqueza e o poder eram vistos como dados pelos astros. E o povo pobre pensava que era oprimido e sem-terra porque estava escrito nos astros. Para favorecer a libertação desses oprimidos, as comunidades bíblicas insistiram mais na dignidade do ser humano do que na sacralidade da terra, da água e do ar (BARROS, 2016, p. 108).

Nesse sentido, vale lembrar que, mesmo criado à imagem e semelhança do Criador, o homem é sempre criatura e, não, emanção divina. Não pode ocupar o espaço de Deus. Ter um lugar especial não afasta do homem a condição de criatura. A esse respeito, reparem a insistência em enquadrar o homem como criatura em Sl 8,6-7: “e o fizeste pouco menos do que um deus, coroando-o de glória e beleza. Para que domine as

² Usou-se a tradução presente na pesquisa de Antônio Pontes (2010, p. 66).

obras de tuas mãos, sob seus pés tudo colocaste” (grifou-se); e ainda em Sb 9,6: “por mais perfeito que seja alguém entre os filhos dos homens, se lhe falta a Sabedoria que vem de ti, de nada valerá”. Nesse último, o adjetivo “perfeito” é empregado como uma qualidade puramente humana.

Além disso, observando atentamente a estrutura literária do relato da criação de Gn 1,1-2,4a, o cume não está na criação do ser humano, mas na instituição do sábado como dia de repouso, quando todas as coisas retornam ao criador. O texto contém uma introdução (Gn 1,1-2), e uma conclusão (Gn 2,1-4a) que incluem duas séries de ações em três dias – espaços e cenas de separação de elementos (Gn 1,3-13) e o aparecimento dos seres criados (Gn 1,14-31) – e o *grand finale* no sábado (*shabbat*), como dia de repouso e retorno à obra criada (Gn 2,2-3).

A narrativa estabelece, portanto, 6 dias de trabalho e um dia de descanso. O relato afirma que o trabalho faz parte da ordem da criação, mas que a criação, sobretudo dos humanos, não encontra, no trabalho, a sua culminância, tampouco seu sentido exclusivo.

Nesse sentido, o sábado, enquanto invenção judaica do período do exílio, possui dupla dimensão teológico-pragmática. No sábado, o homem é convidado não simplesmente a cessar o trabalho, mas a parar com intuito de se voltar à ordem interior, retornando à sua origem e à sua verdadeira identidade de criatura do Deus único, mas também co-criador a obra da criação (com seu trabalho de plantar, colher, construir etc.). Assim, um dos elementos da comunhão com Deus é o ser humano restabelecer a criação toda semana, por meio do sábado, quando tudo é voltado à origem.

Ademais, é sabido que, em muitos aspectos, o trabalho também pode ser um instrumento de opressão. Em diversos setores, palavras como “trabalhadores” e “explorados” soam como sinônimos. Nessa equivalência, vê-se a face escura do trabalho: uma brutal realidade que agrava a diferenciação entre os homens.

Dessa forma, há ainda um sentido social na instituição do sábado. O descanso sabático apresenta-se como um corretivo bíblico à degradação do trabalho. Os textos mais antigos sublinham esse aspecto: “Durante seis dias farás os teus trabalhos e no sétimo dia descansarás, para que descanse o teu boi e o teu jumento, e tome alento o filho de tua serva e o estrangeiro” (Ex 23,12). E ainda:

¹⁴O sétimo dia, porém, é o sábado de Iahweh teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu boi, nem teu jumento, nem qualquer dos teus animais, nem o estrangeiro que está em tuas portas [...].¹⁵Recorda que foste escravo na terra do Egito, e que Iahweh teu Deus te fez sair de lá

com mão forte e braço estendido. É por isso que Iahweh teu Deus te ordenou guardar o dia de sábado (Dt 5,14-15).

A instituição do ano sabático confirma essa argumentação. Segundo esses textos antigos, a instituição do ano sabático não é mera medida de sabedoria agrícola. O capítulo 15 do Deuteronômio fala de libertação de escravos a cada sete anos e pede ao senhor que não os despeça de mãos vazias e que lhe sejam pagos os serviços, segundo os benefícios conseguidos nesses anos: “quando o deixares ir em liberdade, não o despeças de mãos vazias: carrega-lhe o ombro com presentes do produto de teu rebanho, da tua eira e do teu lagar [...]. Recorda que foste escravo na terra do Egito” (Dt 15,13-15). Pode-se, ainda, citar outros textos antigos, como a instituição do ano Jubilar em Lv 25, 8-17. Fica evidente, portanto, o aspecto corretivo do sábado, sobretudo desde o aspecto social e econômico. O trabalho deveria ter por função/missão humanizar o mundo e o próprio homem.

Toda essa reflexão sobre o verdadeiro valor do trabalho urge ser retomada nos últimos meses, quando o homem *faber* (produtivista e consumista) foi obrigado a refrear sua gana por produtividade, que tanto tem agredido a natureza e as próprias relações de trabalho. A pandemia causada pelo Novo Corona Vírus, iniciada na China e que rapidamente espalhou-se por todo o globo, fez com que todos se trancafiassem em suas casas e cidades.

De fato, vislumbra-se um mundo amedrontado e paralisado diante da ameaça de um simples agente viral (evidentemente, não se está considerando que o vírus seja inofensivo, mas tão somente um agente natural). No momento que estas palavras são escritas, a cidade de São Paulo se prepara para enfrentar o chamado “pico epidemiológico”, ou seja, o ponto mais alto na curva da infecção. Nota-se que o ar está mais limpo, devido a drástica diminuição no fluxo de automóveis, como também de toda a atividade econômica. Seria um *Shabbat*? O fato é que, a pandemia tem levado à uma obrigatória paralização de todas as atividades econômicas e sociais. Como a humanidade sairá desse recesso? Melhor? Pior? Dando mais valor aos relacionamentos familiares e sociais? Talvez mais pobres? Há quem diga que se pode *ser* mais com menos... Com razão, o ideal de sociedade globalizada também acarreta certas mazelas que fogem ao controle humano.

Recordando que, na instituição do *Shabbat*, repousa também a aspiração de santificação – esse dia é santificado, porque Deus assim o estabeleceu –, poder-se-ia questionar: não seria essa pandemia uma oportunidade do ser humano santificar suas

relações pessoais, familiares, comunitárias? Talvez, seja até uma ocasião ímpar para perceber que tudo está interligado (o homem, a natureza, os ecossistemas).

A centralidade do sábado corrige, assim, a impressão superficial de que tudo nesse relato gire em torno da criação da humanidade. Certamente, ela ocupa o seu valor, mas não é o ponto central. Uma correta hermenêutica desse texto já está sendo construída. Falta, contudo, examinar o trecho de Gn 1,28, com o emprego dos verbos submeter e dominar.

2. Para melhor compreender Gn 1,28

De antemão, é importante a leitura não só do versículo 28, mas do trecho que vai até o versículo 31. Para isso, utilizou-se a tradução da Bíblia de Jerusalém (2016):

²⁸Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra.” ²⁹Deus disse: “Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento. ³⁰A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas”, e assim se fez. ³¹Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom. Houve uma tarde e uma manhã: sexto dia.

Percebe-se, portanto, o emprego dos verbos submeter (כָּבַשׁ – *kabash*) e dominar (רָדָה – *radah*). Esses foram os que mais sofreram a acusação de legitimarem a apropriação desenfreada e depredatória da natureza.

O verbo *kabash* vem de uma raiz que é comum nas línguas semitas. Ele é atestado 14 vezes na tradição veterotestamentária nas diversas formas de sua raiz, quase sempre com significado de “submeter”. O emprego mais antigo deste vocábulo está ligado à “posse da terra” prometida, como em Nm 32, em que as tribos estabelecidas na Transjordânia devem ajudar as demais tribos a conquistar a terra a ocidente do Jordão. A terra precisa ser submetida para se tornar posse (MARQUES, 2016, p. 365).

O verbo *radah* também advém de uma raiz semítica comum. O verbo ocorre 27 vezes no Antigo Testamento com distinção de léxico em duas raízes: a primeira (= dominar) possui 24 recorrências e a segunda (= pegar, agarrar), 3 recorrências. Do ponto de vista semântico, *radah* é usado, preferencialmente, com sujeito humano. Trata-se,

portanto de uma atividade exercitada pelo homem e, na maioria dos casos, tem por objeto também outros homens³ (ibidem, p. 365).

Quanto ao primeiro desses verbos, percebe-se, analisando sintaticamente o emprego do verbo submeter, o seu sentido de dominar, “trazer forçadamente sob controle”. Sabe-se que a força é absolutamente necessária, no início, para dominar a terra e colocá-la a serviço do homem. Contudo, em uma interpretação sistemática de toda a perícopes, essa força deve ser exercida de forma equilibrada diante do meio ambiente e ecossistemas. Isso porque é vedada à humanidade o direito de matar animais por comida. Isso se deduz do versículo 29, quando se entende que os homens e os animais devem se alimentar de plantas e sementes, sendo-lhes proibido o derramamento de sangue. Essa proibição só será revogada ou modificada na renovação da criação, após o dilúvio, quando será permitido comer carne animal, mas ainda assim sem o sangue, princípio de vida.

Sede o medo e o pavor de todos os animais da terra e de todas as aves do céu, como de tudo o que se move na terra e de todos os peixes do mar: eles são entregues nas vossas mãos. Tudo o que se move e possui vida vos servirá de alimento, tudo isso eu vos dou, como vos dei a verdura das plantas. Mas não comereis a carne com sua alma, isto é, o sangue. Pedirei contas, porém, do sangue de cada um de vós. (Gn 9, 2-5).

O ser humano deve tratar com respeito toda forma vivente. A permissão de comer carne animal será, justamente, a desobediência e a violência que, de forma misteriosa, adentra o coração dos homens.

Ademais, o sétimo pronunciamento divino de Gn 1-2,4a é dirigido a toda criação: “*Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom*” (Gn 1, 31). Não apenas algumas partes específicas, mas toda a criação é declarada muito boa (CLIFFORD; MURPHY, 2007, p. 65). O autor sacerdotal não enxerga maldade na obra divina, mas somente beleza, bondade, mansidão. Nesse ponto, há, portanto, a tácita declaração de que Deus não é o autor do mal: Ele reprova a violência e deseja a justa harmonia entre todos os viventes de sua criação.

Quanto ao segundo verbo, *radah* é recorrente, segundo Reimer (2006), na linguagem da ideologia régia do antigo Oriente. São verbos que também aparecem nos chamados “Salmos reais” na tradição de Israel (Sl 72,8; 110,2). Percebe-se, assim, que,

³ Existem duas exceções ao fato do objeto do verbo *radah* serem sempre homens: em Jl 4,13, em que o objeto é lagar e das tinas, e justamente em Gn 1,28, em que o objeto é todo o reino animal e a terra com todos os seres vivos (MARQUES, 2016, p. 366).

pertencendo o verbo *radah* ao vocabulário da ideologia monárquica, a humanidade recebe de Deus uma incumbência digna de realeza na criação. A tradição sacerdotal amplia, portanto, o uso desse verbo – e a condição de realeza – para toda a humanidade, feita à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26).

Nesse sentido, ganhando a conotação de realeza, o papel do homem junto à natureza ganha novos contornos. “Dentro da ideologia régia do antigo Oriente, os reis ou governantes tinham a função de ‘exercer o poder a fim de limitar a violência’” (REIMER, 2006, p. 39-40). O verbo *radah* é utilizado pela tradição sacerdotal afastando-o de quaisquer elementos de violência. E isso pode ser comprovado, cotejando com dois textos: Ez 34,4 e Lv 25,43.46.53.

No livro de Ezequiel (34,4), encontra-se um oráculo divino contra os “pastores de Israel”, isto é, os seus reis:

Não restaurastes o vigor das ovelhas abatidas, não curastes a que está doente, não tratastes a ferida da que sofreu fratura, não reconduzistes a desgarrada, não buscastes a perdida, mas *dominastes* sobre elas *com dureza e violência* (Ez 34,4, grifo nosso).

Vê-se que, para descrever a ação dos maus governantes, é necessário acrescentar ao verbo *radar* (dominar) a ideia de dureza e violência. Se o vocábulo *radah* já implicasse essas duas ideias, não seria necessário acrescentá-las.

Por sua vez, Lv 25,43.46.53 prescreve sobre a forma como os senhores devem tratar os servos. Vê-se, portanto, que o domínio exclui a tirania e a dureza.

⁴³Não o *dominarás* com *tirania*, mas terás o temor de teu Deus. [...] ⁴⁶e deixá-los-eis como herança a vossos filhos depois de vós, para que os possuam como propriedade perpétua. Tê-los-eis como escravos; mas sobre os vossos irmãos, os israelitas, pessoa alguma exercerá poder de *domínio*. [...] ⁵³como se fosse assalariado contratado por ano. Não o tratarás com *dureza*, diante de ti. (Lv 25,43.46.53, grifo nosso).

Essa exclusão da violência é reforçada em Gn 1,29-30, em que o alimento vegetal é dado tanto ao homem como aos animais. Com razão, logo em seguida aos poderes-deveres concedidos à humanidade (*kabash* e *radah* – Gn 1,28), Deus se encarrega de distribuir os alimentos para os seres vivos. Nessa descrição, a humanidade – como já dito – é vegetariana. Não há cadeia alimentar. Não há concorrência entre a humanidade e os seres vivos para conseguir alimento. A razão desse texto é clara: evitar a concorrência, os conflitos e a violência, renunciando a harmonia perfeita anunciada pelos profetas (cf. Is 6,6-9; Is 65,25; Os 2,18) (MARQUES, 2016, p. 368).

Ademais, recordando a argumentação já exposta de que esse texto é uma declaração contra o politeísmo das civilizações vizinhas (em especial, a babilônica), que concebia as forças da natureza como divindades, o hagiógrafo de Gn 1,2-4a está em oposição à idolatria dos vizinhos na qual os deuses exploram as pessoas em nome dessas divindades. Dominar (*radah*) os seres da natureza é, pois, uma inversão a deixar de ser dominados por eles.

Portanto, assim como os maus governantes de Ez 34,2 devem prestar contas da administração do rebanho, a humanidade torna-se responsável pela gestão da “casa comum”. Os verbos *kabash* (כָּבַשׁ) e *radah* (רָדָה) significam, nas Sagradas Escrituras, não somente exercitar o poder, mas sobretudo ser guardião no exercício de representar Deus no cuidado da criação.

Considerações finais

Diante da crise ambiental e da crescente conscientização para com essa questão, urge necessária a teologia judaico-cristã, já acusada de legitimar o domínio utilitarista dos seres humanos sobre a criação, oferecer uma resposta que realce, por uma parte, a responsabilidade humana em relação ao cosmo e, por outra, a união entre o ser humano e a natureza.

Este artigo almejou apresentar uma interpretação de Gn 1,2-4a, em que os verbos *kabash* (כָּבַשׁ) e *radah* (רָדָה) são lidos de forma contextualizadas à Tradição Sacerdotal que formou esse texto. O poder sobre a natureza é limitado, assim, pelo serviço real ao homem. Esse poder, como visto, comparando com outros textos sacerdotais (Ez 34,4 e Lv 25,43.46.53) não inclui a violência, a tirania, a dureza.

Na busca por reino de paz, sem violência e sem guerra, os humanos têm a tarefa de cuidar de toda a criação. Os verbos *kabash* e *radah* não podem ser pretextos para uma visão antropocêntrica que sustente uma exploração irresponsável dos recursos da criação. Ao revés, esses verbos mostram a “missão” da humanidade que, possuindo o emblema real da imagem divina, possuem a tarefa de cuidar da criação.

A visão antropológica presente em Gn 1-2,4a, transmite, portanto, a ideia do ser humano administrador da natureza que lhe é confiada e da qual é solidário. O que deve realmente fazer é promovê-la, dar-lhe tutela e levá-la à plenitude.

O Papa Francisco atesta, na *Laudato Si'* (n. 67), que “é importante ler os textos bíblicos no seu contexto, com uma justa hermenêutica, e lembrar que nos convidam a

‘cultivar e guardar’ o jardim do mundo (cf. Gn 2, 15)”. Mais do que submeter e dominar, o ser humano é chamado a cultivar e guardar toda a criação.

Essa justa preocupação, expressa brilhantemente pelo Papa Francisco, almeja repensar a relação entre economia e ecologia, com o intuito de encontrar o caminho para romper a desordem mundial e o empobrecimento sistêmico de grande parte da humanidade. Francisco propõe “um olhar diferente, um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade que oponham ao avanço do paradigma tecnocrático” (LS n. 111).

Por fim, arremata Francisco, “a liberdade humana é capaz de limitar a técnica, orientá-la e colocá-la ao serviço de outro tipo de progresso, mais saudável, mais humano, mais social, mais integral” (n 112). É preciso questionar o atual modelo de desenvolvimento tecnológico, não centrado no homem, mas no benefício e no lucro de determinados grupos e corporações. Nesse contexto, a humanidade é chamada a harmonizar-se, com ela mesma, com a tecnologia e com a natureza.

A cada ano, a dureza da realidade e da verdade acerca de papel e lugar humano na criação se impõe com mais e mais força. A exploração desordenada dos recursos naturais, a injusta distribuição da renda, a poluição cada dia mais degradante e insuportável e a escassez dos bens naturais em diversas regiões do planeta, inclusive de água doce, devem nos levar, necessariamente, a seguinte constatação: só temos esse planeta, não existe jogar o lixo *fora*, ele é jogado *dentro* da casa comum. Harmonizemo-nos e reconciliemo-nos com o planeta, o único nessa galáxia e nas próximas conhecidas.

Referências

- BARROS, M. A Terra e o Céu cheios de Amor: a encíclica Laudato Si' e a espiritualidade macroecumênica. In: MURAD, Afonso; TAVARES, Sinivaldo Silva (org.). *Cuidar da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 103-114.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2016.
- CLIFFORD, R. J.; MURPHY, Roland Edmund. Gênesis. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, Roland Edmund (eds.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*: Antigo Testamento. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2007. p. 59-127.
- CONCILIO VATICANO II. *Dei Verbum*: Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina. São Paulo: Paulinas. 2001.
- CORTÉS, J. M. Ecologia. In: SAMANES, Cassiano Floristán; TAMAYO-ACOSTA, Juan-José (dirs). *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 200-204.
- IDÍGORAS, J. L. *Vocabulário teológico para a América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1983.

- PAPA FRANCISCO. *Laudato Si'*. *Louvado Seja: sobre o cuidado com a casa comum*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- MACKENZIE, J. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.
- MARQUES, M. S. Relendo Gn 1,28 em seu contexto: a questão ecológica e a desbrutalização das relações. *Paralellus*. Recife, v. 7, n. 15, p. 357-371, mai./ago. 2016.
- MINCATO, R. A questão do “subjuguai a terra” em Gn 1,28. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 366-377, set./dez. 2009.
- PONTES, A. I. S. *A “influência” do mito babilônico da criação, Enuma Elish, em Gênesis 1,1-2,4a*. 2010. 100 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2010. Disponível em: <<http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/886>>. Acesso em: 10 maio 2020.
- REIMER, H. *Toda criação: Bíblia e Ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006.
- SKA, Jean-Louis. *O canteiro do Pentateuco*. São Paulo: Paulinas, 2016.

Recebido em: 03/04/2020
Aprovado em: 21/05/2020