

# Antes que Noé entre na arca: ao redor do Livro do Gênesis e a partir dos animais

Altamir Célio de Andrade\*

## RESUMO

O presente artigo é uma leitura de algumas passagens do *Livro do Gênesis*, buscando analisar, mais precisamente, fragmentos dos primeiros nove capítulos. Tal exercício procura ler as alusões que são feitas aos animais, destacando-as nas narrativas a fim de perceber o relevo que ganham nesta parte da *Bíblia*. A inspiração para estas linhas provém do pensamento de Jacques Derrida, em obra que discute a relação entre homens e animais. Não se trata, portanto, de uma abordagem teológica, mas de considerar tais fragmentos sob uma visada que tem sido negligenciada. Embora a sociedade contemporânea tenha levado em conta os animais e procurado protegê-los, ainda é possível notar que tal realidade está longe de considerá-los em seu devido lugar.

**Palavras-chave:** *Bíblia*. *Gênesis*. Animal. Jacques Derrida.

## ABSTRACT

This article is a reading of some passages of the *Book of Genesis*, seeking to analyze, more precisely, fragments of its first nine chapters. This exercise tries to read the references made to animals, highlighting them on those narratives in order to perceive how relevant they get in this part of the Bible. The inspiration for these lines comes from Jacques Derrida's thought, in a work of him that discusses the relationship between men and animals. This article does not, therefore, adopt a theological approach, but rather considers these fragments from a perspective that has been neglected. While contemporary society has taken animals into account and tried to protect them, it is still possible to notice that such a reality is far from considering animals in their due place.

**Keywords:** Bible. Genesis. Animal. Jacques Derrida.

---

\* Doutor em Letras pela UFJF. Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Especialista em Estudos Literários pela UFJF. Licenciado em Filosofia pela UFJF. Bacharel em Teologia pela PUC-Rio. Professor do CES/JF. altamir@rascunhus.com

## 1 INTRODUÇÃO

Os animais vivem num inferno onde os homens são os demônios.  
(Arthur Schopenhauer, apud. FRYE, 2004, p. 105).

No princípio do *Livro do Gênesis*, podem ser encontrados onze capítulos que são conhecidos como um conjunto de narrativas sobre as origens da humanidade. O objetivo deste estudo não é aprofundar o significado dessa afirmação, mas considerá-la em um prisma que tem sido deixado à margem quando se aborda esta parte da *Bíblia*. A inspiração para tal pesquisa nasceu das reflexões de Jacques Derrida sobre o animal, em seu livro *L'Animal que donc Je Suis (À suivre)*, que veio a público em 1999, com tradução para o português em 2002 (*O animal que logo sou [a seguir]*). A obra é resultado das apresentações do autor no Colóquio de Cerisy, em 1997.

Jacques Derrida, filósofo argelino de origem judaica, debruça-se sobre a questão dos animais no livro em questão. A primeira linha da obra já deixa inscrita uma perspectiva de diálogo com o texto bíblico, onde ele assim se expressa: “Para começar – gostaria de me confiar a palavras que sejam, se possível fosse, nuas” (DERRIDA, 2002, p. 11). Ora, essas suas palavras nuas são, segundo ele, palavras do coração. Duas alusões ao *Gênesis* já aparecem: para começar (o *bereshit* hebraico: começo) e a nudez que se revela já no terceiro capítulo do primeiro livro da *Bíblia*.

A partir do seu constrangimento, diante do olhar de seu gato que o observa nu, (cobrindo-se instintivamente ante o olhar do felino), Derrida discorre sobre a natureza da nudez (e não só), suas origens e as suas implicações nos seres humanos a partir do próprio animal. Isso é o que ele chamou de “Mal estar de um tal animal nu diante de outro animal, assim, poder-se-ia dizer uma espécie de *animal-estar*: a experiência original, única e incomparável deste mal estar que haveria em aparecer verdadeiramente nu, diante do olhar insistente do animal” (DERRIDA, 2002, p. 16). Além disso, o filósofo discute as consequências de uma abordagem do mundo, que leva em conta somente o ser humano em detrimento do animal. Para ele, esse comportamento gerou e alimenta a moderna concepção de tecnologia e desenvolvimento da história e da vida do planeta que desconsidera os animais, a sua dignidade e o seu lugar na história do mundo.

A relação desses argumentos com o *Gênesis* fica patente quando

se nota que a nudez do casal primordial é relevante para considerações filosóficas, psicológicas, teológicas e literárias. Além disso, há um entrecruzamento que liga a sorte dos homens à dos animais nesses primeiros relatos: mesmo que os animais não sejam os protagonistas de muitas dessas narrativas, aparecem em situação de destaque.

Nas linhas do texto de Derrida toca-se, portanto, os limites entre o animal e o ser humano. Algumas questões tratadas ao longo de seu livro são as seguintes: a busca sobre o que é constitutivo do próprio homem, aquilo que o define e que o conceitua; a indagação sobre os principais elementos que podem sugerir a pretensa dominação humana sobre o animal indicada, também, no ato de nomear. Nem todos esses pontos, porém, serão desenvolvidos neste artigo.

## 2 O BESTIÁRIO DO GÊNESIS E A ESTRANHEZA DE NOMEAR

A temática do nome é elemento caro à reflexão de Derrida. A existência mortal é dada e indicada pelo próprio nome recebido, já que o nome sobrevive ao nomeado. O nome indica, assim, o possível desaparecimento do nomeado. As implicações que advêm dessas constatações resultam na compreensão do mundo, das coisas, do falar, do viver e do morrer.

O animal é, portanto, um outro. Ele não detém o poder da palavra. No entanto, ele se aproxima do homem e resiste aos conceitos que este lhe dá. O título da obra sugere a ambiguidade: *O animal que logo sou*, enfim, *que logo sigo*. Quando Derrida recorre a *Gn 2* para ilustrar a problemática da nomeação, indica o desnível que deriva daí: para ele, há um descompasso na ordem natural das coisas, isto é, o homem chega depois e nomeia os (animais) que lá estavam antes dele (DERRIDA, 2002, p. 38)<sup>1</sup>. Fica evidente a ironia, segundo o filósofo, o que conduz a uma encruzilhada: o animal interpela o homem, o faz pensar a quem ele segue ou por quem está sendo seguido.

O narrador do *Gênesis* parece ter um cuidado particular no trato com os animais. Esse viés foi pouco observado em razão de uma leitura que sempre privilegiou os aspectos teológicos e antropológicos dos relatos. Os animais podem, sim, ocupar o papel de personagens

---

<sup>1</sup> Nota-se, no entanto, um lapso de Derrida, uma vez que no referido texto do *Gênesis* os animais são criados depois do homem. É somente em *Gn 1* que os animais são criados antes do ser humano.

importantes nessa trama e constituírem motivos de demora por parte desse narrador. Como lembrou Robert Alter, em *A Arte da Narrativa Bíblica* (2007), somente em dois lugares na *Bíblia* os animais falam: *Gn* 3 e *Nm* 22. No primeiro texto é a serpente que tem a palavra e, no segundo, a jumenta de Balaão. Acusa-se, portanto, uma sutil indicação do narrador para um elemento de ironia no relato sobre o primeiro casal (na narrativa primordial de *Gn* 3) e de crítica bem humorada a um profeta que tem a visão, mas que, na verdade, os olhos (e a boca) que estão abertos são os da jumenta (*Livro dos Números*).

No primeiro relato da criação, contido na *Bíblia* (*Gn* 1,1-2,4a), animais e homens são abençoados com uma fórmula idêntica. No que se refere aos animais, “Deus os abençoou e disse: ‘sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a água dos mares, e que as aves se multipliquem sobre a terra’” (1,22). A seguir, quando menciona os seres humanos, o narrador informa que “Deus 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’” (1,28)<sup>2</sup>. O leitor percebe como os animais aparecem subordinados ao ser humano, mas permanece a fórmula de bênção para as duas categorias de criaturas.

Um elemento poderia ter ficado deslocado não fosse a sua importante posição naquele primeiro relato: trata-se do alimento de homens e animais. A narrativa diz sem rodeios que “a todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas” (1,30). Fica indicado, assim, que a alimentação humana não será a carne. Para dizer de outra forma, homens e animais se alimentarão de alimentos comuns, isto é, das ervas dos campos. Com Xabier Pikaza (1993, p. 63), pode-se dizer de uma “vinculação vital e de uma negação da violência”. Essa é, também, uma abertura de possibilidades para que se possa pensar ecologicamente.

Apesar de tudo isso, é preciso entender melhor o significado do verbo hebraico *rādah* (dominar). Ele ocorre somente em duas ocasiões, no *Gênesis*: 1,26.28. Comumente o verbo é empregado para designar o domínio humano e não o divino. Aqui, o ser humano dominará sobre os animais. A despeito de interpretações que buscam suavizar o emprego

<sup>2</sup> Todas as citações deste artigo seguem a *Bíblia de Jerusalém*, 2002.

de tal verbo, ele carrega em si o estigma de uma dominação que, se possível for, pode ser até pela força. Isso é ainda mais salientado pelo uso de outro verbo que aparece somente uma vez no mesmo livro: *kābash*. Pode ser lido em 1,28 e é, frequentemente, traduzido por *subjugar* ou *submeter*.

Em Gn 9,3-4 parece haver um desdobramento dessas questões iniciais. Ali já se permite comer carne, com exceção do sangue. Talvez fique estabelecida uma re-leitura de Gn 1,29-30 (onde o alimento é somente a verdura da terra para homens e animais) com algo a mais. De qualquer forma, algum tipo de desequilíbrio já foi inaugurado naquela relação anterior, revelando o caráter de preponderância dos homens em relação aos animais e colocando em evidência a ideia do conflito que se instaura. A pergunta que fica é: dominará, de fato, o ser humano sobre o animal? Parece que Gn 3 terá algo a sugerir, daqui a pouco.

Há um elemento comum nos textos de Gn 1-11: Deus parece estar sempre ausente e (depois) vem ver o que está acontecendo entre as suas criaturas. Isso pode ser lido em algumas oportunidades: a partir de 3,8, Deus passeia no jardim e toma conhecimento da desobediência humana; no relato fratricida, Ele pergunta a Caim onde está Abel (4,9); no episódio da torre de Babel (11,5), ele desce para ver a torre (e a cidade) que os homens estão construindo. O texto citado por Derrida é, exatamente, 2,19, onde Deus traz todos os animais diante do homem para ver que nome este lhes imporia.

O *para ver* de Deus (em hebraico, *lir'ôf*) despertou a curiosidade do filósofo, atraindo-o para o aprofundamento da questão: “YHWH Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria” (2,9). Para Derrida, pode-se afirmar que, neste momento, Deus se abre à possibilidade de se surpreender com a palavra humana que nomeará os animais<sup>3</sup>.

Esta é a oportunidade na qual Derrida introduz uma de suas reflexões: o assujeitamento do animal em relação ao homem e tudo o que pode advir desta prática. Todo o desenvolvimento tecnológico, as pesquisas, os conhecimentos em zoologia e genética que contribuíram

---

<sup>3</sup> No episódio de Noé, em Gn 8,8, novamente a expressão aparece no relato da pomba que é solta *'para ver'* se as águas baixaram sobre a terra. Sobre este pormenor, Derrida não se pronunciou. Nele parece haver uma ambiguidade: é a pomba ou Noé que verá se as águas baixaram?

fortemente (e por que não dizer inteiramente) para uma maior sujeição do animal ao homem. A industrialização, o adestramento, os clones e tudo o mais que, em genética, subjuga os animais são os indícios mais evidentes da violência e da barbárie contra eles. Tudo isso, porém, em prol do bem-estar humano que muito pouco se preocupa com o bem-estar dos animais.

### 3 UM NOMEIA E OUTRO PERGUNTA: A PALAVRA E OS OLHOS

Quando o terceiro capítulo do *Gênesis* é introduzido, à serpente é permitida a palavra: “A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: ‘Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?’”(v.1). É sintomático que ela surja no cenário e se dirija, sem mais, à mulher. O narrador cuida para que, cumprida sua função no relato, a serpente saia de cena e deixe o leitor com uma série de problemas nas mãos. Tais problemas passarão toda a *Bíblia* e ficarão à espera de respostas. O diálogo se inicia com uma pergunta que é naturalmente respondida pela mulher, já que não lhe causa nenhum estranhamento o fato de a serpente lhe dirigir a palavra.

A serpente possui a palavra e faz uso dela. Não se diz quem lhe deu a palavra, ela já aparece falando. Nota-se que a introdução do seu discurso é preparada com a mesma expressão verbal que se usa até mesmo para Deus e para os profetas ou outras figuras bíblicas importantes: *wayy’omer* (e disse). Em suma, um verbo bastante comum. É um diálogo paradigmático que coloca pela primeira vez na *Bíblia* (em nível de reflexão) a questão sobre o bem e sobre o mal, a despeito da menção feita em 2,17.

Apesar de tudo isso, nota-se que o léxico da serpente é modesto, porém, incisivo:

- “Então Deus disse: vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?”(3,1);
- “Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comereis, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”(3,4-5).

Ela fala com a mulher, única e exclusivamente. Não fala com o homem e nem com Deus. Ele (Deus), aliás, parece não permitir que ela diga nada e com isso o texto poderia sugerir que a distância original entre

Criador e criatura está sendo mantida. Em contrapartida, a serpente se aproxima do ser humano um pouco mais, já que fala com a mulher. Em outras palavras, ela influencia a mulher (*'ishāh*) que influenciará o homem (*'ish*). Nesse sentido, ela se coloca em um patamar ligeiramente superior, é capaz de persuadir. A imagem dos olhos que se abrem é uma rica metáfora não só na *Bíblia* (3,5).

Os capítulos dois e três estão em diálogo, se interdependem. Eles se destacam – temática e terminologicamente – daqueles que estão ao seu redor: o primeiro e o quarto. É possível, então, aproximá-los para que isso seja verificado:

E YHWH Deus deu a homem este mandamento: podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer (2,16-17).	Então Deus disse: vós não podeis comer de todas as árvores do jardim? (3,1) Não, não morrereis (3,4) Comeste então da árvore que te proibi comer? (3,11)
Os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam (2,25)	Tive medo porque estou nu e me escondi (3,10)
YHWH Deus (2,4b.5.7.8.9.16.18.19.21.22)	YHWH Deus (3,1.8.9.13.14.21.23)
O éden (2,8.10.15)	O éden (3,23.24)

Um dos pontos de destaque reside no fato de que o homem havia nomeado (também) a serpente. Isso se se leva em conta, como indicado, a relação de interdependência existente entre esses capítulos. No entanto, o animal nomeado é capaz de estabelecer um diálogo provocativo. Quando o narrador ressalta a sutil sonoridade que o hebraico revela, os elementos literários do texto ganham relevo: ele parece sugerir uma associação entre *'arûm* e *'êrôm*, respectivamente, em *Gn* 3,1 e 3,7, *astúcia* e *nudez* (ALTER, 2008, p. 57). O substantivo hebraico *'arûm* é derivado de *'arôm*, que significa ter cuidado, acautelar-se, receber conselho astuto, ser prudente (HARRIS, 1998, p. 1172). Embora o termo comumente tenha sido tomado com conotações negativas, surpreende

que a *Bíblia* grega (Septuaginta) o tenha traduzido por *phronimós*, cujo significado principal é sensatez. Pode significar, também, perfeito juízo, espírito reflexivo, presença de alma e/ou consciência de si mesmo (PEREIRA, 1951, p. 604). É oportuno recordar que *phronésis* é um termo caro ao pensamento de Aristóteles. O filósofo macedônio dedica todo o *Livro VI* da sua *Ética a Nicômaco* a tratar dos significados desse termo. Além dele, é a mesma sensatez recuperada e sugerida no *Evangelho de Mateus* (10,16), estando relacionada, ainda, à serpente.

Fica explicitado, portanto, a astúcia (*'arûm*) da serpente em contraste paronomástico com a nudez-inocência (*'êrôm*) do ser humano. Estes e outros elementos mostram a viva impressão do narrador que oferece um relato bem construído e com inteligente reflexão sobre diversos ângulos da relação homem-animal. Assim, se a preocupação de Derrida é com a resposta do animal ao olhar humano, no *Gênesis* ocorre exatamente o contrário: o animal pergunta ao ser humano e – o que aqui se torna um *plus* – este lhe responde e passa a pensar segundo suas categorias. Note-se que a mulher olhará de modo novo para a árvore, tendo aguçados os seus sentidos de visão e paladar, bem como a faculdade de entendimento (3,6).

A palavra aproxima e distancia. A mulher aceita a proximidade da serpente. É tanto que responde, abrindo a possibilidade da volta, da cumplicidade. Ela dá crédito ao que foi perguntado, ao que foi indagado. Mais ainda, ao que foi dito. É assim que a mulher se *com*-porta: ela se-volta-para a serpente. A mulher toma do fruto, come e depois o dá ao seu homem (literalmente). O latim da Vulgata é direto: *viro suo*. Ela não come sem antes ver que tal fruto é formoso, bom e desejável. Aqui uma surpresa: o relato diz que o homem estava com ela, indicado pela preposição hebraica *'im*, que caracteriza proximidade e (por que não?) a cumplicidade de que se falou acima. É uma realidade tão forte que os *dois* se percebem nus, juntos, mas com os olhos abertos, agora.

#### 4. UM JOGO DE CAÇA E DE PALAVRAS: ABEL E CAIM

Depois dos relatos iniciais referentes à criação, nomeação e diálogo com a serpente, um evento emblemático gira em torno do problema de dois irmãos: Abel e Caim. Uma segunda vez que um animal é mencionado, no texto, ocorre quando, em *Gn* 4,2, o narrador avisa que Abel era pastor de ovelhas. Parece, então, que somente no



horizonte secundário do texto os animais estão presentes, mas o relato fratricida sugere mais.

A história dos dois irmãos ultrapassa a relação natural entre eles, colocando como que em um plano selvagem as evidências mais profundas da inveja de Caim. O léxico desse conjunto textual é revelador e pode ser rapidamente resumido. Em *Gn* 4,7 lê-se: “não jaz o pecado à porta, como um animal acuado que te espreita, podes acaso dominá-lo?” Essa pergunta de Deus a Caim contextualiza o momento onde ele se encontra irritado por ter tido sua oferta rejeitada e a de seu irmão aceita.

O relato faz uso do verbo *rābats*, que pode ser traduzido por *jazer* ou *estar deitado*. É a primeira das 30 ocorrências desse verbo na *Bíblia Hebraica*. É usado, especialmente, em imagens de animais deitados, particularmente rebanhos (SCHÖKEL, 1997, p. 604). Em *Gn* 4,7, *rābats* aparece em um sentido figurado, oferecendo uma janela que permite supor que o pecado *jaz* como um animal à espreita. Embora isso seja muito discutido nas reflexões teológicas, é possível vislumbrar a justaposição que o narrador faz ao aproximar o comportamento de Caim de um comportamento animal, antecipando o final da cena: Caim, na verdade, está à espreita de Abel e, no ato seguinte, vai matá-lo.

Atrelado ao verbo citado, aparece um outro de igual importância: *māshal*. É traduzido, comumente, por *dominar* e sua posição no relato sugere uma pergunta retórica: acaso se pode dominar o pecado? Não estaria Abel quase na condição de um animal que está sendo caçado por Caim? Os papéis agora se invertem e, para dizer de outra forma, um e outro dos irmãos são animais a seu modo. O caso fica confirmado pela ira de Caim que o leva a matar Abel.

O uso desses dois verbos destacados é oportuno para lembrar a relação conflituosa que se estabelece entre os irmãos. O leitor é levado a visualizar uma cena de caçada entre seres humanos. Pode ser uma irônica referência do narrador que mostra a condição de animal que está presente, também, nos homens, o que leva a resultados extremamente catastróficos. Se no relato da serpente o que se instaura como novidade é uma ideia, uma abertura de olhos ornada de uma inteligente indagação sobre o bem e o mal, em Caim e Abel encontra-se a crua realidade de um irmão que mata o outro por cultivar, dentro de si, uma ira que se torna incontida.

## 5 ANTES QUE NOÉ ENTRE NA ARCA: ALGUMAS LINHAS APRESSADAS

É desnecessário retomar toda a narrativa sobre o dilúvio já que, com uma passada de olhos sobre *Gn* 6-9 se poderá ter clareza do relato. No que se refere ao conjunto do texto sobre Noé, pode-se avaliar o ângulo pelo qual os animais são tomados. Quando se fala na arca pensa-se, comumente, nos animais em primeiro lugar, raramente pensa-se nos homens. Notamos que estes, de alguma forma são preteridos.<sup>4</sup>

Salta aos olhos a riqueza de detalhes com que a narrativa realça os animais, até muito mais que os seres humanos. No transcurso do texto fica evidenciado que “toda a carne” (6,13) perece exatamente por causa da falta humana. A menção à família de Noé é feita muito discretamente no texto, dando até a impressão de que, a partir da ordem divina, a arca fora feita para os animais. É preciso que um texto do *Novo Testamento* diga quantas pessoas havia na arca, um número estranhamente reduzido.<sup>5</sup>

Depois da ordem de entrada na arca, Deus diz que Noé deve recolher tudo o que é alimento “para ti e para eles” (6,21). O *para eles* é uma referência explícita aos animais. Em boa parte das ocorrências em que Noé é citado, aparecem com ele os animais: “Deus se lembrou então de Noé e de todas as feras e de todos os animais domésticos que estavam com ele na arca” (8,1). Em outro lugar o texto diz: “estabeleço minha aliança convosco (...) e com todos os seres animados que estão convosco: aves, animais, todas as feras, tudo o que saiu da arca” (9,9-10).

Nem tudo, no entanto pode ser entendido como elemento favorável aos animais. Aqui reaparece a perspectiva do domínio humano sobre eles como já indicado acima. O relato do dilúvio é concluído com a afirmação de que a descendência de Noé deve ser o “medo e o pavor de todos os animais da terra e de todas as aves do céu, como de tudo

---

4 Em Agosto de 2008 foi lançado, nos Estados Unidos, um filme chamado *The Day the Earth Stood Still* (no Brasil, *O Dia em que a Terra Parou*, 2009). Trata-se de um *remake* de 1951 em cujo enredo está em jogo a questão ambiental no planeta terra, sugerindo, explicitamente, o fim dos seres humanos. Além disso, rapidamente se percebe que se trata de uma nova arca de Noé onde os homens não serão recolhidos. Na mesma direção está *Knowing* (no Brasil, *Presságio*), lançado em 2009.

5 A *Primeira Carta de Pedro*, no *Novo Testamento*, diz que são oito pessoas as que foram salvas: 3,20.

Antes que Noé entre na arca: ao redor do Livro do Gênesis e a partir dos animais

o que se move sobre a terra e de todos os peixes do mar” (9,2). Parece ser uma nova abertura da criação, porém, caracterizada por uma relação mais pautada no conflito entre homens e animais. Isso fica explicitado, também, pela permissão de agora se poder comer carne e não mais somente a verdura da terra (9,3).

## 6 O QOHÉLET COMO UMA JANELA: CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro bíblico de *Qohélet* (nome hebraico) ou *Eclesiastes* (nome grego) contém uma passagem que ajuda a alavancar estas reflexões. Trata-se de 3,19-21:

Quanto aos homens penso assim: Deus os põe à prova para mostrar-lhes que são animais. Pois a sorte do homem e a do animal é idêntica: como morre um, assim morre o outro, e ambos tem o mesmo alento; o homem não leva vantagem sobre o animal, porque tudo é vaidade. Tudo caminha para um mesmo lugar: tudo vem do pó e tudo volta ao pó. Quem sabe se o alento do homem sobe para o alto e se o alento do animal desce para baixo, para a terra?

Este é sem dúvida, um dos textos que mais dividem a opinião dos intérpretes da *Bíblia*. Por esta razão é até chamado de *crux interpretum*, isto é, uma encruzilhada na interpretação. No teor de suas linhas fica latente que a morte iguala. Para o autor de *Qohélet*, o homem não está em vantagem em relação aos animais. Sem entrar nas considerações de conteúdo redacional sobre a época das duas obras (*Gênesis* e *Qohélet*), fica claro que há uma interdependência literária nos dois livros bíblicos: a referência ao *Gênesis* é explícita em mais de uma oportunidade e em mais de um texto, como se observa a seguir:

<b>Gênesis</b>	<b>Qohélet</b>
Insuflou em suas narinas um hálito ( <i>ruah</i> ) de vida (2,7)	Ambos tem o mesmo alento ( <i>ruah</i> , 3,19)
Pois tu és pó ( <i>afar</i> ) e ao pó voltarás (3,19)	Tudo vem do pó ( <i>afar</i> ) e tudo volta ao pó (3,20)
Morreu tudo o que tinha um sopro ( <i>ruah</i> ) de vida nas narinas (7,22)	Quem sabe se o alento ( <i>ruah</i> ) do homem sobe para o alto e se o alento do animal desce para baixo (3,21)

A crueza do pensamento de *Qohélet* é significativa e não raro provoca certo estranhamento em seus leitores. O fato, porém, é que há uma incerteza sobre o destino último de homens e animais. Sendo assim, a opção do autor parece ser a de sugerir que todos são iguais perante a morte. Ele não parece estar afirmando uma imortalidade da alma, mas sugerindo, de maneira retórica, que ninguém sabe para onde vai o alento e, por isso, como identificar entre alento e alento?

Seja como for, o que se pode concluir de tudo isso é que os animais aparecem fortemente destacados nos relatos bíblicos e, em alguns consideráveis casos, em pé de igualdade com o ser humano. O *Livro do Gênesis* apresenta narrativas que, tanto discreta quanto mais explicitamente, colocam os animais em um surpreendente nível de diálogo espacial e psicológico com o ser humano. Fica claro que a sorte humana e a sorte dos animais caminham juntas sobre a terra (*Qohélet*) e este é um viés para que se pense o lugar de ambos no planeta. A noção de *oikoumene* (casa comum) atrelada etimologicamente (e não só) a todo o pensar sobre a ecologia, é fortemente despertada e implica uma tomada de consciência sobre o outro e cada um, mesmo que este outro seja um animal.

Não se trata, porém, de um animal-metáfora, mas de um animal real, um gato real, como nas primeiras linhas de Derrida. Ele sugere, assim, a noção de animal-estar: o animal é contemplado por outro animal, mas à diferença do animal-animal, o homem experimenta a vergonha da nudez. A conclusão pode ser a que se segue: o animal, portanto, não *está* nu porque ele *é* nu. Assim, a passagem da nudez para a vestimenta se configura como aspecto mediado pela técnica. O homem deixa de ser nu porque tem o sentido da nudez (pudor e vergonha).

Parece haver uma fina compreensão do narrador de *Gênesis* ao considerar, a seu modo, todo um bestiário que convive com o ser humano e até o interpela, como Derrida o percebeu. Além disso, nota-se, também, que a narrativa primordial não é tão ingênua ao ponto de passar ao largo de uma relação conflituosa que ainda hoje se estabelece entre homens e animais. Mesmo assim, essa percepção, não raro, torna-se fina ironia pelo uso consciente de verbos e expressões cuja sonoridade remete a coisas não ditas, dando vivacidade e coerência à narrativa e sinalizando, também, um novo pensar relacional que leve em conta a convivência e o bem-estar no mundo.

### REFERÊNCIAS

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Antigo Testamento e Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2002.

DERRIDA, Jacques. **O Animal que logo sou** (a seguir). São Paulo: Editora da Unesp, 2002.

FRYE, Northrop. **O código dos códigos: a Bíblia e a literatura**. São Paulo: Boitempo, 2004.

HARRIS, Laird. R. (Org.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português/português-grego**. Porto, 1951.

PIKAZA, Xabier. **Antropologia Bíblica: del árbol del juicio al sepulcro de pascua**. Salamanca: Sígueme, 1993.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.

**Artigo recebido em: 06/3/2013**  
**Aceito para publicação em: 09/7/2013**