

## O Paraíso – nostalgia do mundo ao contrário

Teresa M<sup>a</sup> Leal de Assunção Martinho Toldy  
Professora Associada | UFP  
toldy@ufp.pt

### Resumo

A nostalgia do Paraíso perdido está associada à expulsão do mesmo – a condição que o ser humano conhece é, de facto, a de “expulso do Paraíso”. Partir-se-á dessa categoria – os relatos como uma representação invertida do mundo, como retratos da nostalgia humana do “país sem mal”, o “paraíso perdido” – para uma leitura brevíssima, sob a forma de anotações, dos primeiros capítulos dos Génesis.

### Abstract

The nostalgia of the lost Paradise is related to the expulsion from it – the only condition known by the human being is indeed the situation of “expelled from Paradise”. This category – expressed in the biblical texts as an inverted representation of the world, as portraits of the human longing for “a land with no evil”, “the lost paradise” – will lead us in a short reading of the first chapters of the Book of Genesis.

Teresa M<sup>a</sup> Leal de Assunção Martinho Toldy

*Um etnólogo diz ter encontrado  
Entre selvas e rios depois de longa busca  
Uma tribo de índios errantes  
Exaustos exauridos semi-mortos  
Pois tinham partido desde há longos anos  
Percorrendo florestas desertos e campinas  
Subindo e descendo montanhas e colinas  
Atravessando rios  
Em busca do país sem mal  
Como os revolucionários do meu tempo  
Não o tinham encontrado*

(Sofia de Mello Breyner)

Numa entrevista publicada em livro, Jean Delumeau (1999: 67) afirmou o seguinte:

De uma maneira geral, as religiões, mas o cristianismo talvez mais do que as outras, partem da constatação de que, na vida, existem mais provações do que momentos de alegria. A vida é e continuará a ser difícil, apesar de todas as melhorias que a ela possamos trazer. Disto deverá o homem retirar as devidas ilações e os ensinamentos para a sua vida de todos os dias, para a sua espiritualidade, para a sua maneira de viver as provações e para a sua busca da felicidade, que nunca poderá vir a ser totalmente satisfeita nesta terra. A título pessoal e enquanto cristão, estou convencido de que nunca haverá paraíso na terra, mas também de que os sofrimentos, as desigualdades e o mal cessarão um dia, para além do tempo. Trata-se verdadeiramente de uma “utopia”, no sentido forte do termo.

Carlos Mesters, um exegeta cristão que trabalha na América Latina, considera os relatos dos Génesis sobre o “paraíso” como uma espécie de visão do “mundo às avessas”:

O autor também não sabe como deveria ser o mundo. Mas sabe que Deus é bom, justo e verdadeiro. Por isso, imagina uma situação que seja exactamente o oposto daquilo que ele conhece. É uma situação de bem-estar radical: o Paraíso. (...) É a harmonia total: harmonia do homem com Deus, do homem com os homens, do homem com os animais, do homem com a natureza. É a ordem radical, o oposto do caos que ele conhece e experimenta na vida diária. Nada de ambivalência. É isso que Deus quer. O Paraíso é, por assim dizer, a maquete do mundo (1982: 21).

Também Mircea Eliade se referiu à “nostalgia do Paraíso” (1994: 473) de um ser humano que, na sua perspectiva, “não pode viver senão num espaço sagrado”, que ele designa como “centro do mundo”: o lugar “onde o Céu e a Terra se encontram”, o lugar por onde passa o *Axis mundi* (cf. *ibidem*: 465). O centro do mundo exprime o desejo humano de se encontrar “no coração do mundo, da realidade e da sacralidade”, isto é, de “superar de maneira natural a condição humana e recobrar a condição divina” (*ibidem*: 474).

A nostalgia do Paraíso está igualmente associada à expulsão do mesmo – a condição que o ser humano conhece é, de facto, a de “expulso do Paraíso”. Partir-se-á dessa categoria – os relatos como uma representação invertida do mundo, como retratos da nostalgia humana do “país sem mal”, o “paraíso perdido” – para uma leitura brevíssima, sob a forma de anotações, dos primeiros capítulos dos Génesis.

Estes constituem um mito fundador, tal como a história das religiões o compreende:

Não uma explicação falsa, através de imagens e fábulas, mas sim um relato transmitido, ligado a acontecimentos ocorridos no início dos tempos e que, determinam, assim, o agir ritual do ser humano actualmente interpe-lado por ele, assim como regulam todas as formas de agir e pensar através das quais o ser humano se compreende a si mesmo no seu mundo (Ricoeur 1971: 11).

Ora, se, no dizer de Ricoeur, o pensamento científico “desmitologizou” o mito, uma vez que ele perdeu a possibilidade de constituir uma explicação histórica, a força simbólica do mesmo está, hoje, na sua capacidade para “desvelar a ligação do ser humano com aquilo que lhe é sagrado” (*idem*).

O mal, a “mácula ou pecado” serão, então, os lugares por excelência de manifestação da (crise de) ligação do ser humano ao sagrado. A desordem que o incumprimento da ordem primordial/fundacional introduz revela “a experiência crítica do sagrado”: o distúrbio “comprova” da forma mais aguda até que ponto o ser humano está “em poder do sagrado” (cf. Ricoeur 1971: 12). O mito da criação e da queda será, então, simultaneamente o “mito da crise e o mito da totalidade”, uma vez que relata “como tudo começou e como tudo terminará”, recapitulando toda a experiência humana numa memória e numa expectativa (cf. *idem*).

Os relatos da criação do mundo (Gen 1-2,4) constituem o roteiro judeo-cristão para a estruturação/classificação do cosmos (“separação das águas”, distribuição dos espaços aquáticos e dos espaços terrenos), a estruturação ecológica (relação entre os seres vivos não humanos e o ser humano) do mundo, a determinação do papel dos seres humanos (guardiães do jardim, cultivadores do solo) e da sua relação uns com os outros (homem e mulher) e com Deus (criou o homem – *adam* – à Sua imagem e semelhança).

O capítulo 2,8ss do Livro do Génesis (“Jahweh Deus plantou um jardim no Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara. Jahweh Deus fez crescer do solo toda a espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal”), referir-se-á ao “umbigo do mundo” – “a árvore da vida”, colocada no meio do jardim, e “a árvore do conhecimento do bem e do mal”. Dessa, o ser humano foi proibido de comer, sob a ameaça de que, se o fizesse, morreria (cf. Gen 3,3).

No entanto, a serpente apresentou uma outra versão do significado do acesso ao fruto proibido: o ser humano não se tornaria mortal, mas sim um deus, “versado no bem e no mal” (Gen 3,5). A mulher e o homem comeram do fruto e “os seus olhos abriram-se-lhes”, pelo que perceberam que estavam nus e esconderam-se de Jahweh (cf. Gen 3,6-9).

É inevitável a associação cultural imediata deste relato ao *pecado original*, apesar de a sua historicização ser aberrante e de ser impossível dizer que o judaísmo tinha uma noção de pecado original<sup>1</sup>, portanto, que existe qualquer fundamento teológico veterotestamentário para aquilo que, no cristianismo, viria a desenvolver-se como a teologia do pecado original. Contudo, talvez seja interessante analisar esta passagem bíblica como um relato da infracção do tabu da proibição de comer do fruto da árvore, uma vez que o tabu está associado

àquilo que não se pode tocar ou que, por qualquer motivo, deve ser evitado, tanto por causa da sua santidade especial como porque exerce uma influência danosa (Wundt 1990: 175).

A proibição de comer do fruto da árvore, sob a ameaça de morte (por parte de Deus) e a promessa de imortalidade (por parte da serpente),

1. Chama-se, no entanto, a atenção para a profundidade simbólica das variadíssimas interpretações judaicas para os relatos do Génesis de que aqui se fala. Cf., por exemplo, Morris 1992.

parece ilustrar a ambivalência própria ao mecanismo do tabu – que aproxima o ser humano do sagrado, ao mesmo tempo que o afasta, devido ao excesso de sagrado que representa:

algumas coisas, pessoas ou regiões participam de um sistema ontológico muito diferente e, por consequência, o seu contacto produz uma ruptura de nível ontológico que poderia ser fatal (Eliade 1994: 44).

Será possível interpretar a infracção da proibição de comer do fruto da árvore também como a “queda” do mundo ideal, “como Deus o fez”, no mundo real, “como os seres humanos o tornaram”? Será a desordem que o(s) autor(es) dos textos descreve uma forma de enunciar a “ruptura ontológica” resultante do desejo humano de uma “essência” e de uma existência híbridas, feitas de mortalidade e imortalidade?

Se o relato do Paraíso constitui uma maquete nostálgica de um mundo que não é, ele parece encerrar também em si mesmo um roteiro do mundo tal como ele é:

- um mundo no qual existe sofrimento (“multiplicarei as dores das tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos”: Gen 3,16a);
- um mundo no qual se constata uma relação muitas vezes desigual entre o homem e a mulher (“o teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará”: Gen 3,16b);
- um mundo no qual o trabalho implica esforço (“maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimento dele te nutrirás todos os dias da tua vida... com o suor do teu rosto comerás o teu pão”: Gen 3,17);
- um mundo onde existe a morte (“pois tu és pó e ao pó tornarás”: Gen 3,19) e o homicídio (cf. a história de Caim e Abel – Gen 4, 1-16 –, que, para além do homicídio – exclusão/supressão do outro – aponta para a realidade humana do desejo mimético – “Deus agradou-se de Abel e da sua oferta, mas não se agradou de Caim e da sua oferta e Caim ficou irritado”: Gen 4,4-5).
- em suma, um mundo onde existe a exclusão da felicidade (“e Deus expulsou o homem do jardim do Éden”: Gen 3,23)

O “relato do pecado original” é passível de múltiplas leituras, de acordo com a perspectiva ou ângulo de visão que se adopte. O texto possui várias faces, como um poliedro. É essencialmente poético, pelo que é redutor pretender apresentar uma interpretação única do mesmo,

a interpretação correcta. Essa correria o risco de matar a(s) metáfora(s) que ele encerra, que ele é em si mesmo. Está também revestido de ambiguidades e qualquer interpretação dificilmente fugirá a esse carácter fluido, resultante da distância entre os universos culturais e hermenêuticos do(s) autor(es) e do(s) leitor(es) e da multiplicidade de olhares proporcionada pelo seu próprio carácter poético, escrita em aberto. Aceita-se aqui essa ambiguidade. Aliás, jogar-se-á nela para ensaiar algumas notas reflexivas sobre o chamado “relato do pecado original”, “relato da queda”, na sequência da qual “ocorreu” a expulsão do Paraíso.

A primeira nota prende-se com a necessidade de decidir sempre. Esta é qualquer coisa radical, neste sentido, original: o ser humano encontra-se sempre em encruzilhadas que o podem levar para vários caminhos... Para os outros ou contra os outros... O ser humano está também entregue a si próprio. Há autores que interpretam o relato do pecado original como uma saída da minoridade para a maioridade no/do mundo de um ser humano que deixou de esperar que seja Deus a apontar todos os caminhos. Comentando a expulsão do ser humano do Paraíso, Martin Buber (1952: 80) escreveu:

Do lugar que tinha sido preparado para ele, o homem foi expulso para um caminho, o seu próprio caminho, o caminho humano. O narrador deve ter sentido que este é o caminho para a história do mundo, que só através dele o mundo tem uma história – e uma meta histórica.

Evidentemente que, a ser entendida assim, a “expulsão” transforma a relação do ser humano com o seu Criador (cf. Magonet 1992: 42). Bonhoeffer (1961: 241-242), na prisão onde seria executado durante o nazismo, escreveu acerca da necessidade de viver no mundo *etsi deus non daretur*. E acrescenta:

e isto reconhecemo-lo precisamente diante de Deus! É Deus que nos impele a este reconhecimento. Assim, a nossa autonomia conduz-nos a um verdadeiro reconhecimento da nossa situação diante de Deus. Deus dá-nos a reconhecer que temos que viver como aqueles que vivem sem Deus. O Deus que está connosco é o Deus que nos abandona. O Deus que nos deixa viver no mundo sem a hipótese de trabalho “Deus” é o Deus perante quem nos encontramos permanentemente. Vivemos sem Deus diante de Deus e com Deus.

A concepção judeo-cristã do mundo e da história parece apontar, de facto, no sentido da dessacralização, isto é, da secularidade: Deus não substitui a acção humana, mesmo que, muitas vezes, isso fosse individual e colectivamente mais fácil, como se torna patente em certas formas de teodiceia reducionistas, senão mesmo ultrajantes, para os seres humanos que sofrem e para um pretenso Criador que olharia o seu sofrimento como uma pseudo-pedagogia de encaminhamento para a perfeição. No dizer de Bonhoeffer, Deus não deve ser procurado no desconhecido, mas sim nas questões resolvidas, porque Deus não é nenhum “tapa-buracos” (1958: 59). Por isso, certas formas de teodiceia são a “mais estranha de todas as questões” (cf. Jüngel 1978), porque pressupõem um Deus que surge para resolver problemas gerados por uma humanidade que é também tida como “menor de idade” (sem que, com isto, se pretenda dizer que a questão do sofrimento inocente não constitui, de facto, um problema radicalmente “imoral”, “des-almado”, por resolver).

Outro aspecto interessante: no relato, depois de o homem e a mulher terem reconhecido que estavam nus, desprovidos, pobres, desprotegidos, transparentes um diante do outro, isto é, indefesos, sentiram necessidade de se cobrirem à aproximação de Deus. Não poderá isto ser interpretado como a dificuldade de suportarmos a nossa “indigência” de seres humanos? De acordo com alguns exegetas, a palavra hebraica que traduzimos por “nudez” não tem qualquer conotação sexual, exprimindo antes uma situação de fragilidade, de total ausência de poder (cf., por exemplo, Magonet 1992: 43).

Esta fraqueza radical, patente depois de o ser humano “se ter tornado como Deus”, portanto, depois de ter começado a ver o mundo através dos olhos divinos – que não são os seus – leva o ser humano a tentar proteger-se, a vestir-se, “numa tentativa de criar uma protecção real e simbólica diante de Deus”, mas também entre o homem e a mulher (cf. idem). De facto, “na sua corporeidade, o ser humano está ligado à terra e a outros corpos, é para os outros, está dependente de outros. É no seu corpo que ele encontra o irmão e a terra” (Bonhoeffer 1989: 74), se expõe ou se fecha ao reconhecimento de uma existência intersubjectiva e ecológica.

E Deus fez um comentário “sarcástico”: Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e

colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre! (Gen 3,22) – Se o homem se tornou deus, agora que resolva os problemas gerados pela sua hibridez! Este parece ser um aspecto central do texto: o que se joga não será a finitude e a infinitude, a recusa da condição de ser finito, o desejo de se tornar infinito, de aspirar àquilo que é sobre-humano? O jogo do finito e do infinito é também o jogo em que se procura saber quem está no centro: querer ser deus é substituir-se ao Deus que colocou a árvore do conhecimento do bem e do mal no centro do jardim.

Aquilo que uma linguagem teológica enuncia através da cifra “deus” pode ser relido antropologicamente como uma referência à auto-consciência do ser humano como um ser simultaneamente conhecido e desconhecido a si mesmo e como uma cifra para a transcendência que o outro representa. Por seu turno, a “fé”, palavra cujo radical hebraico se refere à confiança<sup>2</sup>, pode ser relida como uma menção à ausência de medo do imponderável em si mesmo e no outro: a fé anónima poderá ser definida como a abertura humana de alguém a um outro, o desejo de não se encerrar em si mesmo, uma auto-compreensão do ser humano como um ser dialogante, para quem a confiança primordial é idêntica à comunicação entre os seres humanos (cf. Knauer 1991: 160 e 161).

A recusa do outro será um indício da angústia, do terror diante do diferente que, afinal, também é semelhante. A tentação de reduzir o outro ao eu e de repelir a semelhança “contagiosa” com o eu, reflectida no outro, revela-se de forma assassina no homicídio de Caim, relatado no capítulo 4 do Livro do Génesis, precisamente na sequência do chamado “relato do pecado original”. À expulsão do Jardim, que se segue à desobediência à interdição de comer do fruto da árvore, “ocorre” o “primeiro homicídio”: Caim, filho do homem e de Eva, enfurecido porque Deus reconhece as oferendas do seu irmão Abel, enquanto não se agrada das suas, mata Abel. Porém, a morte de Abel, significa a morte de Caim. Não porque ele se suicide, mas porque, como escreve Elie Wiesel (1987: 68), “todo o homicídio é suicídio: Caim mata Caim em Abel”.

2. Do hebraico *aman* (seguro), *batah* (confiar), *qiwwah* (ter esperança), *hikkah* (esperar), *hasah* (proteger-se). Cf. Seckler e Berchtold (1991: 232).

Caim mata a sua própria “humanidade” em Abel. Poderá perguntar-se, aliás, se a questão ética fundamental não se jogará na azeda troca de palavras entre Deus e Caim: “Onde está o teu irmão Abel” (Gen 4,9a). Ao que Caim responde: Não sei. Acaso sou guarda do meu irmão? (Gen 4,9b) e Deus diz: “onde está o teu irmão? Que fizeste! Ouço o sangue do teu irmão, do solo, clamar por mim!” (Gen 4,10).

René Girard chama a atenção para a espiral de violência que se desencadeia na sequência deste primeiro homicídio. Aquele que parecia ser o “homicídio fundador” da cultura humana, ao qual se segue o tempo dos “homens famosos, os heróis dos tempos antigos” (Gen 6,4), constitui, afinal, o primeiro passo para a crise e a destruição de toda a cultura baseada na morte do outro. Primeiro, Deus diz que “quem matar Caim será vingado sete vezes” (Gen 4,15). Depois, diz-se que Lamec<sup>3</sup>, também um homicida, “será vingado setenta vezes sete” (Gen 4,24). O crescendo de violência e horror prossegue, trazendo consigo “a diluição monstruosa de todas as diferenças, o nascimento de gigantes, gerados na promiscuidade entre os filhos dos deuses e os filhos dos homens”<sup>4</sup> (Girard 1978: 224).

No capítulo seguinte, Deus manda o dilúvio. Apresentado simultaneamente como castigo e recomeço, ele representa uma re-criação do mundo, a reconstituição do desejo de que o sofrimento e a morte não tenham a última palavra. Depois do dilúvio, Deus repete as palavras da criação:

sêde fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra. 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 a vida vos servirá de alimento, tudo isso eu vos dou, como vos dei a verdura das plantas (Gen 9,1b-4).

Porém, fica uma nova advertência, não já para que o ser humano não coma da árvore do conhecimento do bem e do mal, mas para que ele “não coma a carne com a sua alma”, isto é, o sangue. Porque “quem derrama o sangue do homem pelo homem terá seu sangue derramado” (Gen 9,4.6). Pois aquele que derrama o sangue do homem, está a derramar o sangue da humanidade que o habita também a ele.

3. Segundo a Bíblia de Jerusalém, um herói do deserto (cf. nota b a Gen 4,24).

4. Girard refere-se ao episódio relatado em Gen 6,1-4.

## Referências bibliográficas

- Bíblia de Jerusalém.* (1986), São Paulo: Edições Paulinas.
- Bonhoeffer, D. (1958). *Gesammelte Schriften I.* München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, D. (1989). *Schöpfung und Fall*, München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bonhoeffer, D. (1961). *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.* München: Chr. Kaiser Verlag.
- Buber, M. (1952). *Good and Evil.* New York: Charles Scribner's Sons.
- Delumeau, J. (1999). *O fim dos tempos.* Lisboa: Terramar.
- Eliade, M. (1994). *Tratado de História das Religiões.* 4ª ed. Lisboa: Ed. Asa.
- Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Bernard Grasset.
- Jüngel, E. (1978). *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Knauer, P. (1991). *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg: Herder Verlag.
- Magonet, J. (1992). “The Themes of Genesis 2-3”, in: Morris, P. & Sawyer, D. (ed.). *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 136*, Sheffield, pp. 39-45.
- Mesters, C. (1982). *Curso Bíblico.* Lisboa: Ed. Paulistas.
- Morris, P. (1992). “Exiled from Eden: Jewish Interpretations of Genesis”, in: Morris, P. & Sawyer, D. (ed.). *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 136*, Sheffield, pp. 117-166.
- Ricœur, P. (1971). *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* (orig. *Finitude et culpabilité*). Freiburg/München: Verlag Karl Albert.
- Seckler, M. & Berchtold, C. (1991). “Glaube”, in: Eicher, P. (ed). *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2*, München: Kösel-Verlag, pp. 232-252.
- Wiesel, E. (1987). *Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüderliche Urgestalten*, Freiburg: Herder.
- Wundt, W. (1990). *Elementos de Psicología de los Pueblos.* Barcelona: Alta Fulla.