

A versão de Eva: perspectiva, narrativa e interpretação em *A vida de Adão e Eva*

Eve's discours in *The life of Adam and Eve*

Cesar Motta Rios*

Resumo: Neste artigo, estudo o discurso de Eva em *A vida de Adão e Eva*, em sua versão grega. Em um primeiro momento, introduzo o tema da mudança de perspectiva a partir de uma obra contemporânea, *Vita Brevis* de Jostein Gaarder. Em seguida, apresento brevemente o texto com o qual trabalho. Então, abordo o discurso de Eva, observando a maneira como este se insere na narrativa mais ampla. Reflito também sobre como a mudança de perspectiva instaurada no recontar de Eva possibilita uma narrativa na qual contar e interpretar se mesclam, à maneira dos *midrashim agádicos*.

Palavras-chave: Hermenêutica. Gênero. Judaísmo.

Abstract: In this article, I study Eve's largest discours in *The life of Adam and Eve*, greek version. At first, I introduce the theme of the change of perspective through a contemporary novel, Jostein Gaarder's *Vita Brevis*. Next, I show fastly the text with which I work. Then, I aproach Eve's discours, observing in what way it is inserted in the narrative. I think about the way in which the change of perspective of Eve's retelling makes possible the construction of a narrative which mix "to tell" and "to interpret", like *agadic Midrashim*.

Keywords: Hermeneutic. Gender. Judaísm.

Introdução

Em meados da década de noventa, o já conhecido (também criticado) escritor norueguês Jostein Gaarder publicou um livro com título sugestivo: *Vita Brevis: Carta de Flória Emília para Aurélio Agostinho*. A classificação da editora é decidida: Romance norueguês. O autor, contudo, procura jogar com uma estratégia já bastante comum (desde Cervantes, suponho), mas ainda instigante, em alguma medida: a do manuscrito encontrado. Segundo ele, o que se encontra no livro é a tradução de um manuscrito comprado em Buenos Aires, o qual reproduziria uma carta da amante abandonada por Agostinho, isto é, por Santo Agostinho. Ao longo do texto, Gaarder procura manter a ilusão da tradução por meio de notas que remetem a um original em latim, mas deixa também vestígios de que tudo não passa de uma brincadeira. Uma questão séria se impõe: por que justamente essa brincadeira? Por que não escrever um texto com sua própria assinatura, dialogando, como faz, com as *Confissões* do bispo de Hipona? A confissão do escritor aparece na introdução, quando conta sobre a compra do manuscrito e sua tradução: "Já na minha primeira leitura das *Confissões* de Agostinho, muitos anos antes, tentara me pôr no lugar de sua concubina. E a visão de Agostinho sobre o amor entre homem e mulher deixou marcas extraordinariamente claras atrás de si". (GAARDER, 1998, p. 11). Eis a chave do que instiga no romance-carta de Jostein Gaarder: colocar-se no lugar da concubina, da mulher culpada, escutar sua voz há muito silenciada pela única e máscula voz que ressoou exclusiva por séculos. Neste sentido, eu não me acautelo em caracterizar *Vita Brevis* como "versão de Eva". Tal caracterização será mais bem explicada ao longo deste escrito. De início, contente-se com a voz da própria Flória de Gaarder: "Mas não suspeitei de problemas verdadeiros até que comeceste a me chamar de Eva" (GAARDER, 1998, p. 73).

Devo esclarecer que só trato de *Vita Brevis* tangencialmente. A bem da verdade, evoco-o como ponto de comparação para a versão de outra Eva, uma que, mais que Flória, sobrepõe-se àquela do *Bereshit*, pois é apresentada como a própria. Antes de prosseguir, faz-se necessário assinalar o discurso com que trabalho e a obra em que se encontra.

1 A vida de Adão e Eva: versão grega de um original em hebraico?

A *vida de Adão e Eva* é um texto problemático em muitos sentidos. Como o que pretendo é apresentá-lo de modo breve, não farei mais que expor algumas questões, sem pretensão de resolvê-las definitivamente. Antes, contudo, exponho de forma mínima o enredo: Após saírem do “pomar da várzea”,¹ Adão e Eva vivem juntos. Eva tem um sonho que pressagia a morte de Abel. O casal vai a procura do filho e encontra-o assassinado. Deus revela a Adão que lhe dará um filho no lugar do perdido. Seth e muitos outros filhos são gerados. Adão adoece e os convoca todos para junto de si. Seth e Eva retornam à região do paraíso para tentar convencer Deus a entregar-lhes do fruto da árvore da vida, para curar Adão. No caminho, novo encontro com a serpente, a qual luta com Seth e refuta as palavras de Eva. Não conseguindo o que buscavam, retornam à tenda de Adão. Nesta ocasião Eva contará a seus filhos e netos a forma como foram enganados no Éden. Após a narrativa de Eva, chega a morte de Adão. Ele é, então, sepultado por anjos. O mesmo acontece com Eva. Suas mortes são, contudo, marcadas pela expectativa da ressurreição, anunciada em vários momentos no texto.

A primeira peculiaridade do texto está em sua sobrevivência multilingual. Latim, grego, eslavo, gótico... Todas essas línguas preservaram partes e versões dessa narrativa de origem claramente judaica. A versão grega e a latina são consideradas mais antigas e menos modificadas por sua transmissão em ambiente cristão (BIANCHI, 1971, p. 2). Ocupo-me especificamente da versão grega, desconsiderando as demais. Ainda assim, contudo, preciso mencionar outro dilema linguístico que se resume na seguinte pergunta: o texto foi originalmente escrito em grego ou é uma tradução? Algumas características levam a crer que se trata de uma tradução de um texto produzido originalmente em língua semita, provavelmente hebraico ou aramaico. Dois fortes indícios a considerar são os seguintes: a) uma utilização muito frequente do conector *kaí*, o que parece reproduzir em grego a comum abundância de *waw*'s conjuntivos em um texto em hebraico. b) A insistência na ordem oracional *verbo – sujeito – objeto*, a qual, por um lado, é possível em grego, mas não preponderante, e, por outro lado, é muito comum no hebraico da *Tanakh*.

Para acrescentar uma suspeita pessoal a essas já clássicas observações comparativas, observo que o redator do texto em grego parece ter certa dificuldade com relação à diferenciação que o sistema verbal grego define entre *futuro* e *subjuntivo*. Devo exemplificar-me. O futuro do verbo *phéro*, “levar” ou “trazer”, não é usado corretamente em momento algum. Quando se esperaria um futuro, o texto traz a forma do aoristo no subjuntivo: *enénko* no lugar de *oíссо*. Um exemplo está nesta fala de Seth: “Caso seja isso, conta-me, e eu irei e trarei para ti um fruto do paraíso”.² O verbo que apresento em negrito é, morfologicamente, um aoristo no subjuntivo, mas é inevitável lê-lo como futuro pelo contexto. Deve-se considerar, contudo, que a dificuldade encontrada com esse verbo específico não é tão significativa, uma vez que, sendo tão irregular, poderia gerar confusões não motivadas por uma influência de outro idioma. Por isso, cito outro caso:

Levanta e vai junto de nosso filho Seth para perto do paraíso. Colocai terra sobre vossas cabeças e pranteai, suplicando a Deus, para que Ele tenha compaixão de mim, envie seu anjo ao paraíso e me dará da árvore da qual flui azeite, e, então, me tragas. E eu me ungirei e terei descanso... e te mostrarei a maneira pela qual primeiro fomos enganados.

Em princípio, no lugar do futuro, dará, eu esperaria um subjuntivo, conforme os demais verbos da sequência: teríamos, assim, *dô*, aoristo no subjuntivo, como os demais verbos da série, e não *dósse*. Também para esse caso, alguém poderia encontrar uma resolução, ainda que forçando a sintaxe esperada em grego. Chego, pois, ao último exemplo a que recorro. No parágrafo 11 do texto, encontramos uma construção impossível em grego: uma oração condicional com a conjunção *eán* seguida de um verbo no futuro: *eán apárksomai elénkhein se*. Traduzo toda a frase de modo a explicitar o

problema: “Agora, então, não poderás suportar, caso eu começarei a te refutar”. O mesmo problema que se encontra na tradução, “caso” + futuro, está presente no grego. Se a conjunção usada fosse *ei*, haveria a possibilidade de se utilizar um futuro. Mas não é o que ocorre. Se buscarmos a causa desse erro em uma comparação com o que se encontraria em hebraico, talvez se esclareça não esse desvio pontual somente, mas toda a inconsistência do texto no uso do futuro e do subjuntivo. O fato é que o sistema verbal hebraico não tem as mesmas delimitações de tempo, também aspecto e modo, do grego, que, quanto a isso, é mais semelhante ao português.³ Ademais, nas construções condicionais em hebraico, o verbo aparece frequentemente no incompleto, sobretudo quando a oração é introduzida por uma partícula e não simplesmente justaposta (FERGUSON, 1882, p. 41). O incompleto, por sua vez, pode ser bem traduzido por um futuro em grego, ou português, embora em hebraico não seja exclusivamente utilizado para referir-se a ações futuras. Onde chego à hipótese de que é por uma influência do hebraico que o texto em grego traz um verbo no *futuro* quando se esperaria um subjuntivo, no caso dessa oração condicional, e, além disso, revela uma dificuldade na diferenciação futuro – subjuntivo. Esse tipo de problema não é característico da *Septuaginta*, tradução grega da *Torah* (HARL, 1988.), mas isso pode dever-se ao bom domínio do grego por parte dos tradutores.

Não obstante, ainda que essas observações linguísticas façam sentido, não me parece prudente concluir nada além de uma influência da língua semita. Ou seja, parece-me um passo arriscado decidir entre as duas opções seguintes: a) tal influência se deve ao fato de que o texto é tradução de um original semita; b) tal influência se deve simplesmente ao fato de que o autor foi primeiramente alfabetizado em hebraico e era versado nos textos judaicos, tendo o grego apenas como segunda língua, ele poderia, nesse caso, ter redigido o texto diretamente em grego a partir de alguma tradição oral judaica, com vistas a um público específico. Caberia, ainda, mencionar uma hipótese menos razoável, mas não menos interessante, que atribuiria ao autor de *Vida de Adão e Eva* um trabalho “a la Jostein Gaarder”, o qual consistiria em escrever em grego simulando uma origem linguística semita para a narrativa. Muito improvável, mas não impossível.

Seja como for, as influências semitas na linguagem do documento reforçam a impressão de que se trata de um escrito eminentemente judaico. Além desse indício, percebe-se que, em geral, o texto não apresenta reiteradas ou aberrantes interpolações cristãs. Termos e expressões como “Cristo”, “Filho de Deus” e “Graça” não se apresentam, muito embora é muito provável que a narrativa tenha sido preservada, isto é, copiada e re-copiada, por cristãos nos séculos que se seguiram à destruição do Templo de Herodes. É possível dizer, então, que, ao contrário do que aconteceu com o *Testamento de Adão*, por exemplo, o texto apresentado em *A vida de Adão e Eva* não sofreu alterações drásticas a ponto de não ser mais considerado judaico. Assim pensam A. M. Denis e M. De Jonge (DENIS; DE JONGE, 1965, p. 320-321).

Certamente, não é meu objetivo rastrear possíveis interpolações cristãs. Apenas observo que essa tarefa é consideravelmente difícil e requer um estudo metucioso e prolongado. Nosso conhecimento do judaísmo, em suas diversas correntes, dos últimos séculos antes de Cristo e do primeiro depois de Cristo não é vasto. Quando se trata de datações precisas, confiamos quase exclusivamente em Flávio Josefo, que escreveu no final de I d.C. E ele tinha o interesse de um historiador, não de um teólogo sistemático. A carência de informações precisas pode ser motivo para confusões. Um leitor desavisado de *A vida de Adão e Eva* poderia, por exemplo, supor que a ênfase na ressurreição no fim dos tempos fosse influência cristã, mas é bem provável que nisso estivesse enganado, uma vez que doutrina semelhante já figurava nos ensinamentos farisaicos (OPPENHEIMER, 1991. e TORRENTS, 1981, p. 73). Quanto a esse tema específico, temos alguma informação a respeito do pensamento farisaico anterior a 70 d.C. em Josefo (*BJ* 2.162-164) e no Novo Testamento (*At* 23:6-10). É flagrante, inclusive, o fato de que, tanto em *A vida de Adão e Eva* quanto no pensamento farisaico brevemente descrito por Josefo, a ressurreição está condicionada a certa conduta durante a vida. Não obstante, muitos outros ensinamentos do grupo permanecem nas sombras, ou confusamente misturados com os ensinamentos rabínicos posteriores,

sem que possamos verificar com precisão sua antiguidade. Assim, é sensato considerar a possibilidade de que outras ideias que hoje consideramos caracteristicamente cristãs, na verdade, advenham diretamente do judaísmo. Essa conclusão ganha força se consideramos correntes ainda menos elucidadas do judaísmo antigo, como a comunidade de Qumrã, os essênios, caso não sejam eles, como alguns pensam, os responsáveis pelos rolos encontrados em Qumrã, ou os supostamente existentes *Therapeutai*, descritos por Filon.

2 Ouçam voz de Eva!

Volto por um momento a Flória, personagem de Gaarder. Ela tem acesso às *Confissões* de Agostinho por meio de um padre em Cartago, onde é catecúmena. Então, por sua conta, começa a escrever uma carta endereçada ao antigo amante. Não lhe falta ironia nas leituras que faz do texto do santo. Ela o cita e, reiteradamente, esclarece os eventos aludidos por palavras pouco reveladoras. Dá sua opinião, opõe-se às impressões do bispo e diz a ele que está errado. Faz-me lembrar, assim, da própria fala de Deus no *Bereshit*: “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2:18).⁴ Mais literalmente, alguém poderia assim traduzir a parte final: “Farei para ele uma ajudante como que contraposta a ele.” Cabe mencionar o comentário de Rashi a respeito do versículo: “Se o homem tem mérito, ela será uma ajudante. Se não tem mérito, estará em luta contra ele.” (RASHI). Como Eva, Flória se opõe a Agostinho, talvez porque este não tenha tido mérito, ao menos segundo ela – digo, ela “personagem de Gaarder”, por abandonar seu amor ao outro por um amor egoísta por sua própria alma. Sua oposição se faz no discurso, passo a passo, explícita, decidida e incisiva.

E em quanto à Eva que agora nos ocupa? Primeiramente, deve-se marcar que seu discurso não se faz como o de Flória, por motivação própria e intenção declarada. Assim começa:

Tendo dito essas coisas, o anjo saiu de perto deles. Seth e Eva foram para a tenda na qual jazia Adão. Adão, então, diz a Eva: O que operaste em nós e trouxeste para cima de nós uma grande ira, a qual é da morte, que toma o domínio sobre toda nossa raça? E diz a ela: Chama todos os nossos filhos e os filhos de nossos filhos e anuncia a eles a maneira de nossa transgressão. Então Eva diz a eles: Escutai, todos os meus filhos e os filhos de meus filhos. Também eu vos anuncio como o nosso inimigo nos enganou... (p. 14-15)

Como no caso de Flória, o discurso de Eva surge como uma réplica; tem seu princípio em uma fala do homem que se escuta como acusação: “tu trouxeste para nós uma grande ira”. Mas, de modo diverso, Eva só inicia sua contação a partir de uma autorização ou encomenda de Adão. É ele quem lhe diz que convoque filhos e netos para relatar-lhes a maneira, *tón trópon*, da transgressão. Observe-se que ela não deve contar somente o ocorrido, mas a maneira como ocorreu. Então, Eva conclama os seus e inicia seu discurso. Este será longo e detalhado; ocupará parte considerável do texto. Não fará uma oposição escancarada como o de Flória. Não será, tampouco, um comentário dissertativo sobre o outro discurso. Simplesmente contará novamente, contará mais, mas não perderá oportunidades de narrar o mesmo de modo diferente, lançando mão, à sua maneira, dos detalhes e vazios da narrativa tradicional.

3 Nós, não eu!

Ainda a partir da citação anterior, uma primeira mudança é flagrante. Adão diz “trouxeste”, atribuindo a responsabilidade a sua mulher. Ela, sua interlocutora, é o sujeito da ação. Convém ler, ainda como contraponto, a breve narrativa proferida pouco antes por Adão a seu filho Seth:

Quando Deus nos fez, a mim e a tua mãe, pela qual também morro, nos deu toda árvore que havia no paraíso, mas a respeito de uma nos ordenou que não comêssemos dela, por meio da qual também morremos. Aproximou-se a hora em que os anjos que vigiavam vossa mãe subiam e adoravam o Senhor. Então, o inimigo - percebendo que eu não estava perto dela, nem os santos anjos - deu a ela da árvore e ela comeu. Em seguida, ela deu também a mim para que eu comesse.

O inimigo aparece dando o fruto a Eva, mas isso porque os anjos nem Adão estavam perto, vigiando-a, como se ela fosse, de antemão, potencialmente perigosa, mais propícia a errar. “Eu não estava perto dela”. Claro, se estivesse, teria sido diferente, subentende-se. Por causa dela Adão morre.

Mas quando Eva tem a palavra, não tarda em mudar a configuração da narrativa. O sujeito se torna o “inimigo” que engana. E mais: o objeto da ação não é ela somente, mas os dois em conjunto: “nosso inimigo *nos* enganou”. Essa primeira frase dá o tom que se verificará no decorrer do discurso, o que pretendo demonstrar em alguns exemplos.

Primeiramente, deve-se notar a posição que a serpente passa a ocupar na narrativa. O animal não deixa de ser o vilão, mas também é seduzido pelo responsável último por todo o processo: o diabo, *ho diábolos*. Este vai à parte do paraíso guardada por Adão para ter com a serpente, pois, prossegue Eva:

[...] quando guardávamos o paraíso, cada um guardava a parte designada por Deus. Eu guardava em minha porção o sul e o oeste. E saiu o diabo para a porção de Adão, onde estavam os animais selvagens machos, posto que Deus nos dividiu os animais selvagens, e todos os machos deu ao vosso pai, e todas as fêmeas deu a mim, e cada um de nós vigiava o que era de si mesmo.

Dois dados flagrantes: a serpente seduzida era um macho, e Adão tinha a responsabilidade de vigiá-la, pois, como macho, estava em sua porção. Parece-me que Eva já inicia uma dupla estratégia com a abertura de sua narrativa. Ela começa a narrar uma cadeia maior de seduzções, da qual ela será somente parte, e, simultaneamente, revela outras responsabilidades na história. Adão deveria ter cuidado da serpente. Na narrativa canônica, há somente uma informação prévia sobre a serpente, uma frase, nada mais: “A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito” (Gn 3:1).⁵ Na boca de Eva, essa frase se desdobra no parágrafo citado e em um rápido diálogo, por meio do qual o diabo seduz a serpente. Curiosamente, o diabo sedutor inicia assim seu discurso: “Ouço que és mais astuto que todos os animais selvagens, e eu vim para te conhecer”. Com “mais astuto”, traduzo o adjetivo no comparativo, *phronimóteros*, o mesmo que a *Septuaginta* apresenta em Gn 3:1, embora no superlativo: *phronimótatos*. Ou seja, Eva não despreza a narrativa canônica. Pelo contrário, aproveita seus dados, como se verá, reconfigurando-os conforme sua necessidade.

Tendo escutado a voz do diabo, a serpente titubeia com uma frase que se escutará outras vezes no texto (“Tenho medo de que o senhor se ire contra mim.”), mas cede, pois o diabo diz que a utilizará como instrumento, falando ele mesmo por meio de sua boca.

A seguir, no parágrafo 17, deparo-me com um instante vertiginoso, o qual pode ter sido possibilitado pela transmissão manuscrita do texto ou, o que é mais interessante pensar, por uma dúvida da própria narrativa (e narradora). Eva olha espia pelo muro e vê Satanás em forma de anjo. Ele inicia um diálogo com ela. Ela responde e, logo, quem continua a conversar com ela é “o diabo pela boca da serpente”, sem que haja qualquer observação sobre a mudança. O discurso de Eva não opera uma identificação perfeita entre a serpente e o diabo ou Satanás.⁶ O diabo usa a serpente seduzida como instrumento. Mas há como uma aproximação indecisa entre eles. Talvez se possa pensar que a aproximação ameniza o erro de Eva. Ora, é mais razoável ser enganada pela astúcia de um ser de natureza angelical

que por um animal, ainda que sagaz. As palavras são astutas. Eva também titubeia, repetindo palavras antes pronunciadas pela serpente (“*Tenho medo de que o senhor se ire contra mim*”), mas cede.

Na narrativa canônica a cena que segue às palavras da serpente é rápida:

A mulher viu que a Árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram. (Gn 3:6-7)⁷

Primeiro ela come. Depois, tendo comido, dá do fruto a seu marido. Só depois os olhos de ambos se abrem. Houve um efeito retardado no caso de Eva? Ou ela deu o fruto a Adão já sabendo de seu efeito. Se esse é o caso, além de pecar por desobediência, foi também má ao entregar do fruto a Adão sabendo que lhe faria mal. Que ela mesma se explique:

E [a serpente] tendo caminhado um pouco, virou-se e me diz: “Mudei de ideia... Não te darei para comer.” Isso disse querendo, como fim, me seduzir e arruinar. E me diz: “Jura para mim que das também a teu homem.” E eu lhe disse: “Não sei que juramento jurarei a ti, contudo, o que sei te digo: pelo trono do soberano e os querubins e a árvore da vida, que darei também a meu homem para comer.” E quando tomou meu juramento, então foi e subiu na árvore. E se colocou sobre o fruto, o qual me deu para comer, veneno de sua maldade, quer dizer, de seu desejo – pois o desejo é cabeça de todo pecado. E inclinou o galho sobre a terra e eu tomei do fruto e comi.

E naquela hora, meus olhos foram abertos, e conheci que estava nua de justiça, da qual era vestida. E pranteei dizendo: “Que é isso que me fizeste, que fui privada de minha glória, com a qual estava vestida?” Pranteava também pelo juramento. E ele desceu da planta e desapareceu. E eu procurava na minha parte folhas para que cobrisse minha vergonha, e não encontrei as das plantas do paraíso, visto que, tão logo quanto comi, as folhas de todas as plantas de minha parte pereceram, exceto da figueira somente. E, tendo tomado folhas dela, fiz para mim mesma cinturões, e junto deles havia das plantas das quais comi.

As coisas ficam mais claras nas palavras de Eva. Ela realmente percebeu que o resultado de comer do fruto era nefasto, mas antes havia prestado um juramento por demais sério. Ela incide no mesmo problema de tantos personagens trágicos: age, jura, assume compromissos, expõe-se a consequências tendo uma visão muito limitada da realidade. Por isso, erra. Por isso, a contragosto, precisa levar do fruto também a Adão. Além disso, Eva esclarece que seus olhos foram abertos já quando comeu do fruto sozinha. Ela percebe que estava nua. Mas insere um complemento nominal: nua de justiça (*gymné... tês dikaiosýnes*). Isso pode indicar o conhecimento de uma interpretação alegorizante por parte do redator ou de um copista, mas ele não insiste no detalhe. Eva logo se cobre com as folhas que tem disponíveis. Ela tece um cinturão, junto ao qual há da planta proibida. Aqui se entrevê uma aproximação (física) entre o fruto proibido e o corpo de Eva. Essa aproximação não chega a ser identificação, como a que se verifica em algumas interpretações. O mais interessante, contudo, é que Eva está a ponto de encontrar outra explicação para o fato de dar do fruto a Adão. Se vem um pouco da planta em sua cintura, um passo a mais e ela diria que, sem notá-lo, seu marido pegou por si mesmo do fruto que ela despercebidamente lhe levava. Mas dizê-lo seria contradizer o texto canônico. Ela não pode dizer o oposto do que diz o texto canônico, mas somente preencher seus vazios. Por isso, ela confessa chamar Adão e seduzi-lo, mas apresenta detalhes importantes:

E gritei com grande voz dizendo: Adão, Adão, onde estás? Levanta, vem a mim e te mostrarei um grande mistério. Quando veio Adão, vosso pai, eu lhe disse palavras de transgressão, as quais nos rebaixaram de uma grande glória. Pois, tão logo quanto ele veio, abri minha boca e o diabo falava, e comecei a convencê-lo dizendo: Vem, meu senhor Adão, dá-me ouvidos e come do fruto da árvore, da qual Deus nos disse para não comer, e serás como Deus.

Ela abre a boca, mas é o diabo quem fala. Como no caso da serpente, ela é usada como instrumento do “inimigo”. Assim, as “palavras de transgressão”, responsáveis pela perda da condição de “grande glória”, são de autoria do próprio diabo, embora Eva reconheça dizê-las.

A resposta inicial de Adão já nos é conhecida: “Tenho medo de que o senhor se ire contra mim”. Ele é o último, depois da serpente e de Eva, a pronunciar essas palavras. A serpente as profere diante do próprio diabo; Eva, diante do diabo que fala pelo corpo da serpente; Adão, diante do diabo que fala pela boca de Eva. Cada um, com a mesma frase, inclui-se na mesma corrente de sedução. Cada um se iguala assim, não só nas palavras, mas na fraqueza. E mais: um advérbio é usado exclusivamente para caracterizar a maneira como Eva convenceu Adão: “rapidamente”, *tákheos*. Ora, ele não só aparece como mais um seduzido, mas também um que foi seduzido de modo especialmente rápido. Decerto, após perceber o que ocorrera, Adão repreende sua mulher. Mas já era tarde.

Logo vem o próprio Deus ao paraíso na companhia dos anjos. Eva narra a fala de Deus a cada um dos envolvidos no primeiro pecado. Adão, Eva e a serpente recebem suas respectivas punições. Ela menciona, inclusive, o homem seria seu senhor. Contudo, o mais traumático parece vir a seguir: a expulsão. Deus ordena aos anjos que os levem para fora. Eles começam a fazê-lo, mas Adão começa a implorar: “Deixai-me um pouco, de modo que eu peça a Deus, e ele se compadeça e tenha misericórdia de mim, porque eu somente pequei”. A última oração, apresenta um problema para a interpretação. Por que Adão informa ser o único a pecar quando tenta o direito de implorar a Deus? Não seria mais lógico dizer o contrário: “Deixai-me (...), porque ela somente pecou”? Talvez seja isso o que esteja dito, embora de um modo estranho. Ou seja, talvez esse último eu se refira a Eva, que recontando a fala de Adão esquece-se de que, nesse caso seu “eu” deveria ser referido como “ela”. Uma confusão bem razoável. Seja como for, o trecho é igualmente interessante. Na primeira leitura, o homem curiosamente assume a culpa; Eva o faz dizer “eu somente pequei”. Na segunda das hipóteses, Adão atribui a culpa somente a sua mulher, mas nisso falha, pois Deus não lhe dá ouvidos.⁸

Convém, pois, seguir e observar que os anjos cedem à petição de Adão, sendo de imediato repreendidos por Deus: “Acaso o pecado é meu, ou eu julguei mal?”. O homem ainda pede ingenuamente para comer da árvore da vida antes de deixar o paraíso. Obviamente, Deus o proíbe, mas lhe promete que, caso guarde a si mesmo de tudo que é mau, o ressuscitará posteriormente e lhe será dado da árvore da vida, *ék toû ksýlou tês dzoês*, e será imortal para sempre.⁹ Um último e terceiro pedido de Adão: quer levar substâncias aromáticas do paraíso, para usá-las posteriormente como oferta em culto a Deus. Isso lhe é concedido.

Depois disso, eles saem do paraíso e se veem sobre a terra. Eva encerra em seguida sua narrativa: “Agora, então, meus filhos, vos mostrei a maneira pela qual fomos enganados. Vós, guardai a si mesmos para não abandonar o que é bom”. Contar o ocorrido parece assumir, assim, uma finalidade didática. Além disso, a narrativa contém uma esperança escatológica, uma recompensa para a conduta que Eva propõe para seus filhos e netos.

Neste momento, volto a mencionar Gn 2:18, verso bíblico já citado neste artigo, para observar uma curiosidade das palavras: “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe

corresponda". O termo que procuro traduzir por "que lhe corresponda" é *kneguêdo*, o qual traz, em sua composição, a preposição *négued* (além de uma preposição de um sufixo), "de frente para", "diante de", "em oposição a". Alterando-se tão somente os sinais vocálicos, *nekudot*, da palavra, encontramos o verbo *nagad*, que pode significar, inclusive no próprio *Bereshit*,¹⁰ algo como "contar", "narrar". Nossa Eva parece cumprir bem o papel que vejo sugerido por essa proximidade vocabular no *Bereshit*, pois é capaz de contrapor-se a Adão (e a todo o discurso patriarcal) e, frente a frente, contranarrar os eventos do Éden.¹¹

Neste caso, narrar é um modo de interpretar. Para comparar a ação narrativa de Eva com uma situação cotidiana, pode-se pensar em um dos muitos momentos em que ouvimos alguém dizer: "Não entendi muito bem. Você pode contar mais um pouco?". Contar mais é uma maneira de explicar, mas o explicar nunca se faz modo neutro. Uma comparação mais próxima do universo do texto estudado nos remeteria aos *midrashim agádicos*, pois o que esse tipo de escrita hermenêutica faz é, em linhas gerais, explicar o texto sagrado por meio de narrativas que operam nos vazios deste.¹²

4 Aversão a Eva

Resta pensar com o que contrasta o discurso de Eva. A narrativa canônica, em sua concisão já assinalada e frequentemente lembrada desde o clássico ensaio de Erich Auerbach (AUERBACH, 2002).¹³ não é enfática em atribuir a culpa maior a Eva. Talvez até mesmo o oposto seja sugerido pelo fato de que o castigo comunicado por Deus é múltiplo - recaindo sobre os três personagens transgressores, não somente sobre a mulher (Gn 3: 16) - bem como por ela (e também o homem) não serem amaldiçoados:

É habitual considerar a "maldição" como explícita ou implicitamente abrangente dos três transgressores. Todavia, essa extensão é um abuso do teor do texto. Em realidade, só "a serpente" e "o solo arável" se dizem "amaldiçoados". A mulher aparece totalmente isenta duma "maldição". É o mesmo que se verifica em relação ao homem. A narração de origem que é Gn 2, 4b-3, 24, ao querer explicar a vida do ser humano, mitiga, quanto pode, a sanção da sua "transgressão", poupando-a à "maldição" (VAZ, 1996, p. 331-332).

Ou seja, a Eva que agora estudo não faz mais que destacar (talvez amplificar) a co-responsabilidade verificada na transgressão.

Em seu discurso, como procurei observar, Eva narra interpretando (ou interpreta narrando). E parece, a meu ver, opor-se justamente a outra tendência de interpretação, elaborada por homens e marcada por uma intensa aversão à figura feminina. Daphna Arbel observa que Eva é, inclusive, identificada na interpretação do *Gênesis Rabba* para Gn 2:22 (*Gen. Rab.* 18:1) ao ser cuja queda é narrada em Ezequiel (28:11-19). Curiosamente, há uma longa tradição que identifica esse mesmo ser com Satanás. A pesquisadora canadense mostra que a causa da relação estabelecida entre os versos no pode dever-se à linguagem e ao imaginário ambíguos e femininos utilizados em Ez 28: 13-14. O resultado da associação entre os dois versos bíblicos pelo *Gênesis Rabba* é que Eva "assume traços que a caracterizam como um inimigo que se opõe a Deus" (ARBEL, 2005, p. 652). A Eva assim concebida observa ainda, não advém da narrativa do *Bereshit* (*Idem*).

Daphna Arbel procura mostrar, também, como outros trechos do *Gênesis Rabba* oferecem uma visão tal de Eva que parece aproximá-la da figura recriminada em Ez 28. Além disso, apresenta trechos que atribuem a totalidade da culpa pelos eventos ocorridos no Éden a Eva. Cito o seguinte trecho como exemplo:

Por que elas caminham em frente ao cadáver [em um funeral]?
Porque elas trouxeram a morte para dentro do mundo...
E por que foi dado a ela o preceito da menstruação?
Porque ela derramou o sangue de Adão...
(*Gen. Rab.* 17.8 apud ARBEL, 2005, p. 653)

Outro trecho contundente marca uma aproximação marcante entre Eva e a existência do mal: “R. Hannina, filho do R. Adda, disse: Desde o começo do Livro até aqui nenhum *samekh*¹⁴ está escrito, mas tão logo quanto ela [Eva] foi criada, Satanás foi criado com ela” (*Gen. Rab.* 17.6 apud ARBEL, 2005, p. 654). A pesquisadora tem o cuidado de lembrar que é difícil generalizar algo sobre a interpretação contida no *Gênesis Rabba*, por tratar-se de uma compilação de diferentes intérpretes, inclusive de diferentes épocas. Não obstante, ela não deixa de assinalar que grande parte das leituras relativas a Eva contidas no documento a apresentam como inimiga de Deus, atribuindo-lhe conotações que não lhe são inerentes na narrativa canônica (ARBEL, 2005, p. 655). Tais atitudes são bem exemplificadas no *corpus* estudado por Arbel, mas não são de modo algum exclusivas desse conjunto de textos ou mesmo do judaísmo palestino.

Na diáspora, também é possível entrever uma visão negativa diante da personagem. Tomo como exemplo Fílon de Alexandria, intérprete judeu alexandrino do século I d.C.. Ele, que revela uma visão similar à de Platão no que concerne à atribuição de maior valor à mente e às coisas intelectíveis, em detrimento do corpo e ao mundo sensível, relaciona alegoricamente a Serpente com o Prazer, o homem com a Mente e a mulher com a Percepção Sensorial. Então, assim comenta o episódio:

E o prazer não tem a coragem de levar seu feitiço e enganos ao homem, mas à mulher e, através desta, àquele. Muito pertinente e exato! Porque, em nós, a mente tem o papel do homem, e a percepção sensorial o da mulher. E o prazer encontra primeiro e se familiariza com os sentidos, através dos quais também atraiçoa a mente regente. Pois depois que um dos sentidos é subjugado pelos charmes dele, agradando-se nas coisas dispostas – a visão na profusão de cores e formas, a audição na harmonia de vozes, o paladar na doçura dos sabores (sucos), e o olfato nas fragrâncias dos vapores exalados – tendo recebido os presentes, à maneira das criadas, levam-nos à razão, como a um senhor. E usam a persuasão como seu advogado, para que absolutamente nada seja rejeitado. E o que imediatamente foi seduzido se torna submisso em vez de regente, servo em vez de senhor, em vez de cidadão, exilado, e mortal em vez de imortal (*Sobre a criação do mundo segundo Moisés* 165).¹⁵

Para exemplificar, Fílon ainda compara a ação da mulher-percepção sensorial à de uma *alcoviteira*, que busca cliente (o homem-mente), para uma prostituta (a serpente-prazer). Essa visão negativa de Eva é, de certo modo, previsível, uma vez que, em diversos trechos do autor, se percebe uma impressão negativa do gênero feminino.

Pois bem, é justamente essa associação de Eva ao “inimigo”, a aplicação sobre ela de toda a culpa, bem como a insistência em uma leitura eminentemente negativa de sua figura que entendo como sintomas de uma altamente difundida aversão a Eva. Dessa aversão a Eva aqui estudada parece bem ciente, pois em determinado momento, antes ainda de narrar sua versão, lamenta: “Ai de mim! Ai de mim! Porque caso eu chegue ao dia da ressurreição, todos os que pecaram me amaldiçoarão dizendo: Eva não guardou a ordem de Deus”.

Deve-se reconhecer que, como as interpretações negativas mencionadas, o texto de *A vida de Adão e Eva*, incluído o discurso antes referido, foi provavelmente redigido por um homem. Além desse fato, não faltam, na narrativa, trechos em que se atribui a Eva a maior responsabilidade pela queda. Alguma vez, como vimos, essa culpabilização procede da boca de Adão. Outras, contudo, podemos vê-la partir da própria mulher, como na oração que ela faz, pouco depois de encerrar sua narração. Caída por terra, ela repete insistentemente (oito vezes) o verbo “pequei”, hémarton, concluindo com a seguinte constatação: “e todo pecado veio a ser por meio de mim na criação”.

Como é possível, então, que na longa narrativa de Eva, redigida provavelmente pela mesma mão responsável pelo resto do texto, a culpa apareça dividida? O fato deve ser estudado meticulosamente. Aqui, contudo, posso apenas explicitar minha impressão como hipótese. Parece-me que a resposta se encontra na ideia de que a mudança de perspectiva na composição da narrativa, com a atribuição do controle, da voz, por longo período a uma figura geralmente calada e extremamente recriminada, possibilita uma exploração diferente da narrativa canônica. A fala de Eva só é verossímil porque diverge sutilmente da interpretação misógina tradicional. Essa divergência faz, na própria narrativa, a qual não confronta diretamente, em comentários, a hermenêutica patriarcal, nem nega dados da narrativa canônica. Movimenta-se, isso sim, nos vazios desta e, embora utilize uma linguagem simples, tem a sagacidade de reorientar sua recepção. Ou seja, a leitura da longa narrativa de Eva pode mudar a posterior re-leitura que alguém faça do *Bereshit*, não porque o tenha negado, mas porque o suplementou segundo seu lugar de observação/enunciação e conforme sua conveniência.

Conclusão

“Eu falei e libertei minha alma. E agora, Excelência Reverendíssima, agora é tempo de beber! Estou sentada sob nossa velha figueira em Cartago. Ela está em flor pela terceira vez neste ano. Mas não produz frutos. Adeus!” (GAARDER, 1998, p. 221). Assim, Flória Emília conclui a carta que escreve a Agostinho, seu antigo amante. Ela também deu sua versão, libertou-se; com séculos de atraso, provavelmente. Também ela conseguirá talvez, por sua fala, provocar alguma mudança, ainda que esta consista em uma mínima suspeita, uma inquietação, na recepção das *Confissões* do Santo. Talvez esse seja o fruto esperado. Mas, diferente de *nossa* Eva, ela foi explicitamente combativa. Citou Agostinho contra Agostinho, citou e comentou. A *nossa* não; ela simplesmente usurpou algumas frases do *Bereshit* e usou-as como suas em sua narrativa, nutrindo-a com novos dados que convidam à revisão.

Neste artigo, procurei observar essa característica do discurso de Eva em *A vida de Adão e Eva*. Utilizei a obra de Jostein Gaarder somente como ponto de comparação, o que se mostrou produtivo por lançar luz sobre alguns aspectos do texto por observação de semelhanças e dessemelhanças. Procurei, também, observar como a leitura corrente da narrativa do *Bereshit* parece caracterizada por uma aversão a Eva, motivada por interpretações elaboradas em culturas eminentemente patriarcais. Assim, pareceu-me sensato considerar que a narrativa de Eva propõe uma nova leitura, que, diferente do que é mais comum, não pré-considera a mulher como a maior culpada e transgressora ao longo dos eventos.

Espero que este escrito provoque novas leituras também de *A vida de Adão e Eva*. Há muitas questões no texto que requerem estudos mais aprofundados, e elas podem instigar (como imagino haver demonstrado de forma indireta) estudiosos de diversas áreas do conhecimento: Crítica Textual, Estudos Literários, Teologia, História, do judaísmo antigo e da Igreja Cristã, Estudos de Gênero, Hermenêutica etc. Percebo, no Brasil especialmente, uma escassez de pesquisas relativas a esse e outros textos semelhantes, talvez porque estudiosos não religiosos os desconheçam, ou porque muitos dos pesquisadores religiosos os vejam sob o preconceituoso rótulo de “apócrifos”, rechaçando-os imediatamente como embustes. É preciso entender que não são embustes, mas importantes registros

da história do pensamento judaico (e cristão), além de instigantes narrativas que, por vezes, parecem até mesmo antecipar experiências literárias que costumamos atribuir exclusivamente à modernidade.

* **Cesar Motta Rios** é Doutorando em Literatura Comparada da UFMG, Mestre em Estudos Clássicos, Bacharel em Grego e Licenciado em Espanhol.

Notas

[1] Ao longo deste artigo, poderei referir-me ao lugar em que ocorre a “queda” como “paraíso” e “Éden” indistintamente. De acordo com Armino Vaz, seria conveniente traduzir *gan-edén* simplesmente por “pomar da várzea”. Julgo consistente a argumentação que o teólogo português tece a partir da própria Bíblia Hebraica e de sua tradução ao grego e ao latim (VAZ, 1996, p. 137-184).

[2] Todas as traduções de trechos de *A vida de Adão e Eva* citados neste artigo são de minha responsabilidade. Por vezes, permiti-me sacrificar um pouco a legibilidade da tradução para facilitar a demonstração do que pretendo explorar no texto em grego.

[3] O que chamo de incompleto, também é chamado imperfeito, embora possa representar uma ação futura, não é exclusivamente dedicado a essa função. Na verdade, é utilizado para “ações inacabadas”. Pode, pois, referir-se a ações no futuro, ações habituais ou repetidas, prolongadas no presente, ou mesmo localizadas no passado, além de poder expressar uma ação com nuances semelhantes às que se fazem com o subjuntivo em grego ou português. Vale lembrar que o modo volitivo, construído a partir de variações na forma do *incompleto*, não deve ser confundido com nosso subjuntivo (ou com o grego), pois tem sua semântica e funcionalidade específicas. Sobre a sintaxe do Incompleto e do modo Volitivo, ver: GESENIU, 1974, p. 313-323).

[4] Tradução da *Bíblia de Jerusalém*.

[5] Tradução da *Bíblia de Jerusalém*.

[6] A identificação total entre os três é realizada, por exemplo, no *Apocalipse de João* (20:2). Confira-se também *Sabedoria de Salomão* 2:23-24.

[7] Tradução da *Bíblia de Jerusalém*.

[8] Talvez haja, ainda, uma terceira possibilidade. A oração poderia ser um comentário da própria Evannarradora. Nesse caso, ainda, o comentário poderia referir-se ao que ela mesma entende, ou ao que ela entende que ele pensava naquele momento. As indefinições são muitas, mais ainda se considerarmos a possibilidade de haver aí um problema de transmissão do texto.

[9] A semelhança com a promessa do *Apocalipse de João* é notável: “Ao que vença lhe darei para comer da árvore da vida, *ék toû ksýlou tês dzoês*, a qual está no paraíso de Deus” (Ap 2:7b). Contudo, não me parece obrigatório ver nisso um indício de influência cristã em *A vida de Adão e Eva*. Pode tratar-se de uma tradição judaica anterior, talvez perceptível na afirmação de Provérbios 3:18, bem como na paráfrase desta em *Macabeus IV* 18:16-17.

[10] Gn 9:22, 24:33 e 32:6.

[11] Esta conclusão é assumidamente mais ensaística (ou mesmo poética) que propriamente exegética.

[12] Paul Ricoeur notou e explorou essa característica de certas narrativas em um breve artigo chamado *Interpretive Narrative* (RICOEUR, 1995). A esse texto do filósofo francês devo minha atenção a essa peculiaridade de *A vida de Adão e Eva*.

[13] Comparando o discurso de *Gênesis* à épica homérica, Auerbach observa: “Não é fácil, portanto, imaginar contrastes de estilo mais marcantes do que estes, que pertencem a textos igualmente antigos e épicos. De um lado, fenômenos acabados, uniformemente iluminados, definidos temporal e espacialmente, ligados entre si, sem interstícios, num primeiro plano; pensamentos e sentimentos expressos; acontecimentos que se desenvolvem com muito vagar e pouca tensão. Do outro lado, só é acabado formalmente aquilo que nas manifestações interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão. Os pontos culminantes e decisivos para a ação são os únicos a serem salientados; o que há

entre eles é inconsistente; tempo e espaço são indefinidos e precisam de interpretação; os pensamentos e os sentimentos permanecem inexpressos: só são sugeridos pelo silêncio e por discursos fragmentários” (AUERBACH, 2002, p. 9).

[14] Isto é, a letra *Samekh* do alfabeto hebraico, cujo som é semelhante ao do nosso “s”. Satan aparece grafado com a letra *Sin*, que possui, nesse contexto, o mesmo som. (Jó 1:6 e 2:1; Zc 3:1)

[15] Tradução do autor.

Referências

ALAND, Kurt et alii (Ed.). *The Greek New Testament*. 4th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.

AUERBACH, Erich. A cicatriz de Ulisses. In: _____. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 1-20.

ARBEL, Daphna. Questions about Eve's Iniquity, Beauty, and Fall: The "Primal Figure" in Ezekiel 28:11-19 and "Genesis Rabbah" Traditions of Eve. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 124, No. 4. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2005. p. 641-655.

BIANCHI, Ugo. La Rédemption dans les livres d'Adam. *Numen*, Vol. 18, Fasc. 1. Leiden: Brill, 1971. p. 1-8.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. Trad. Euclides Martins et alii. São Paulo: Paulus, 2004.

BROWN, Francis; DRIVER, S. R.; BRIGGS, C. A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old-Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

DENIS, A. M.; DE JONGE, M. The Greek Pseudepigrapha of the Old Testament. In: *Novum Testamentum*, Vol. 7, Fasc. 4. Leiden: Brill, 1965. p. 319-328.

EL PENTATEUCO – Con el comentario de Rabí Shlomo Yitzjaki (Rashi). Traducción de Enrique Jaime Zadoff (El Pentateuco) y Jaime Barilko (Rashi). Buenos Aires: Editorial Yehuda, [s.d].

FERGUSON, H. An Examination of the Use of the Tenses in Conditional Sentences in Hebrew. In: *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, Vol. 2, No. 1. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 1882. p. 40-94.

GAARDER, Jostein. *Vita Brevis: carta de Flória Emília para Aurélio Agostinho*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GESENIU, W. Collins. *Geseniu's Hebrew Grammar*. As edited and enlarged by the late E. Kautzsch. Translated by A. E. Cowley. LONDON: Oxford University Press, 1974.

HARL, Marguerite. La langue de la Septante. In: HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles ; MUNNICH, Oliver. *La Bible Grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris: Éditions du CERF; Éditions du CNRS, 1988. p. 223-265.

OPPENHEIMER, Aaron. Sectas judías en tiempos de Jesús: Fariseos, saduceos, los “'amme ha-'Aretz”. In: PIÑERO, Antonio. (Ed.) *Orígenes del cristianismo: Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba: Ediciones el Almendro: 1991. p. 123-134.

PHILO OF ALEXANDRIA. *De Opificio Mundi*. In: PHILO: with an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker. v. I. (edição bilíngüe grego/inglês). Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1988.

RICOEUR, Paul. Interpretive Narrative. In: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*. Translated by David Pellauer. Minneapolis: Fortress Press, 1995. p. 181-199.

SEPTUAGINTA. Alfred Rahlfs (Ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

TORRENTS, José Montserrat. El marco religioso del cristianismo primitivo (II): Reflexiones y perspectivas. In: PIÑERO, Antonio. (Ed.) *Orígenes del cristianismo: Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba: Ediciones el Almendro: 1991. p. 67-80.

VAZ, Armindo dos Santos. *A visão das origens em Gênesis 2,4b-3,24: Coerência temática e unidade literária*. Lisboa: Edições Carmelo / Edições Didaskalia, 1996.