

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Ampliando horizontes

Análise de interpretações do feminino a
partir do texto bíblico

Carla Naoum Coelho

Goiânia
2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Ampliando horizontes

Análise de interpretações do feminino a partir do texto bíblico

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião para conclusão de Doutorado.

Orientadora: Dr^a Ivoni Richter Reimer

Carla Naoum Coelho

Goiânia
2015

Dados Internacionais de Catalogação de Publicação

C672a Coelho, Carla Naoum.
Ampliando horizontes : análise de interpretações do feminino a partir do texto bíblico [manuscrito] / Carla Naoum Coelho. – 2015.
208 f. ; 30 cm.

Bibliografia

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, Programa de Pós-Graduação *strictu sensu* em Ciências da Religião, 2015

Orientadora: Dr^a Ivone Richter Reimer

Inclui lista de abreviaturas

1. Bíblia – crítica e interpretação 2. Teologia feminista 3. Gênero
4. Sociologia da religião 5. Mulher – condição – aspectos religiosos. I.
Título.

CDU: 2-11:141.72(043)

27-277.2

572

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
06 DE OUTUBRO DE 2015 E APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA

1. Dra. Ivoni Richter Reimer /PUC Goiás (Presidente) Ivoni R. Reimer

2. Dr. Joel Antônio Ferreira /PUC Goiás (Membro) Ferreira

3. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros /PUC Goiás (Membro) Eduardo G. Q.

4. Dr. Haroldo Reimer /UEG (Membro) HR Reimer

5. Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante /UNICAP (Membro) Ronaldo de Paula Cavalcante

Ao meu pai. Homem íntegro
e a pessoa mais generosa
que conheci.
Você se foi, mas nunca irá,
pois a saudade ficou...

AGRADECIMENTO

A Deus, pelo dom da vida.

Ao meu marido Neander, companheiro de 27 anos de vida conjugal, por me acompanhar com incentivo e interesse, paciência e oração. Obrigada pelo seu amor e amizade.

A Eduarda, filha querida. Uma amiga mais chegada que irmã que pela própria existência me desafia a ampliar os horizontes;

Aos meus filhos, Gustavo e Vinicius que, com ternura e compreensão me acompanharam nestes anos.

A Olga, grande amiga, que contribuiu com a revisão ortográfica do texto.

A minha orientadora, a professora Dr^a. Ivoni Richter Reimer, pela sua importantíssima contribuição intelectual e também pelo seu estímulo durante o decorrer da pesquisa. Ivoni, obrigada por me acolher e por acreditar.

Aos professores do curso que contribuíram imensamente para a minha formação. Parte do resultado está aqui apresentado; entretanto, muito do que aprendi não pode ser expresso apenas em um texto escrito.

Aos meus colegas, que compartilharam comigo a experiência no curso.

Aos professores membros da banca pela disponibilidade e contribuições.

Aos amigos, que acreditaram e torceram.

Epígrafe

*Há gaiolas que não são feitas com ferro.
São feitas com palavras*
Rubem Alves

*Não é a violência de poucos que me assusta,
mas o silêncio de muitos*
Martin Luther King Jr

RESUMO

Referência: COELHO, Carla Naoum. *Ampliando horizontes: análise de interpretações do feminino a partir do texto bíblico*. 208 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

A interpretação não é uma arte neutra: pode oprimir ou libertar. No entrecruzamento entre mulheres e religião, *Ampliando horizontes...* lida com interpretações que são feitas das mulheres a partir do texto bíblico. A indagação que permeia a pesquisa é se e *como* o texto bíblico é utilizado para naturalizar a subjugação do feminino pelo masculino. Trata-se de um trabalho conceitual e bibliográfico que traz abordagens baseadas em análises de textos bíblicos e em discursos retirados de interpretações da Bíblia. De modo geral, o cristianismo se ancora em uma visão antropológica que atua de maneira a estabelecer o lugar – ou, a função – de homens e mulheres tanto nas igrejas quanto na sociedade. A nossa argumentação é que muitas das interpretações bíblicas trazem em seu bojo declarações universalistas e abstratas em relação ao *ser*, interpretações estas que se firmam em sistemas culturais de cunho patriarcal. Em nossa análise, trabalhamos com a perspectiva de gênero e com a hermenêutica feminista de libertação pois são ferramentas de análise que nos ajudam no intuito de desconstruir discursos, imaginários e representações do feminino que foram construídos historicamente e que, ainda hoje, corroboram para a perpetuação e legitimação da subordinação feminina. Partimos do pressuposto que o cristianismo foi e ainda é uma importante influência no sistema social e na cosmovisão cultural do ocidente. No que tange ao uso contemporâneo do texto bíblico concluímos que as afirmações, declarações e discursos que naturalizam a subjugação feminina, ancoram-se em interpretações fundamentadas em concepções androcêntricas e patriarcais. A análise foi feita a partir de postulações da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), uma denominação protestante que alega pautar-se exclusivamente no princípio do *Sola Scriptura* para as interpretações bíblicas. A nossa conclusão é que as *instruções teológicas* da IPB quanto ao lugar/função das mulheres, contradizem o princípio do *Sola Scriptura* pois pautam-se em versos isolados e/ou textos que são pinçados dentre tantos outros, desconsiderando a norma básica deste princípio de que *a Sagrada Escritura é seu próprio intérprete*, ou seja, que a Bíblia explica a própria Bíblia. As polêmicas existentes entre os autores e a apropriação dos conceitos aqui apresentados caracterizam-se como uma síntese aberta a outras interpretações, a qual somente terá alcançado seus objetivos na medida em que outros pesquisadores aceitem o convite ao diálogo.

Palavras chave: Religião, Interpretação bíblica; Discurso; Imaginário; Subjugação do feminino.

ABSTRACT

Reference: COELHO, Carla Naoum, *Amplifying horizons: analysis of female interpretation taken from the Bible text*. 207 p. Thesis (Doctored in Religion Sciences) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

Interpretation is not a neutral art: it can oppress or it can set free. As women and religion intertwine, *Amplifying horizons...* deals with interpretations taken from the Bible text about women. The question which permeates this study is *if* and *how* the Bible text is used to naturalize the subjugation of the female by the male. This is a conceptual and bibliographical work bringing approaches based upon analysis of Bible texts and in speeches extracted from Bible interpretations. In a wide sense, Christianity anchors itself in an anthropological view that acts in a way to establish the place – or, function – of men and women, in churches as much as in society. Our argumentation is that many Bible interpretations bring in itself universalist and abstract declarations regarding the self, such interpretations stand in patriarchal cultural systems. In our analysis we work with the perspective of gender and with the feminist hermeneutics of liberation, as they are tools of analysis that help us to deconstruct speeches, imaginaries and representations of the female, which were historically constructed and, yet today, corroborate to the perpetuation and legitimization of the female subordination. We start with the presupposition the Christianity was and still is an important influence in the social system and in the cultural world vision of the west. Regarding the contemporaneous use of the Bible text we conclude that the affirmations, declarations and discourses that naturalize the subjugation of the female, support themselves in interpretations that have its fundamentals in patriarchal and androcentric concepts. The analysis was made on assertions of the Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), a protestant denomination that pledges to guide itself exclusively on the *Sola Scriptura* principle for biblical interpretations. Our conclusion is that the IPB's theological instructions on the place/function of women, contradict the *Sola Scriptura* principle, as they are supported by stand alone verses and/or texts which are withdrawn amongst many, not considering a basic rule of this same principle – the Holy Scripture is its own interpreter, that is, the Bible explains the Bible itself. The existing polemic among authors and the appropriation of concepts herein presented may characterize a synthesis open to other interpretations, which will only have achieved its goals as other researchers accept the invitation to engage in dialogue.

Keywords: Religion; Biblical interpretation; Discourse; Imaginary; Female subjugation.

LISTA DE ABREVIATURAS DE LIVROS BÍBLIA

Antigo Testamento

Gn: Gênesis
Ex: Êxodo
Lv: Levítico
Nm: Números
Dt: Deuteronômio
Js: Josué
Jz: Juízes
Rt: Rute
1Sm: 1 Samuel
2 Sm: 2 Samuel
1 Rs: 1 Reis
2 Rs: 2 Reis
1 Cr: 1 Crônicas
2 Cr: 2 Crônicas
Ed: Esdras
Ne: Neemias
Et: Ester
Jó: Jó
Sl: Salmos
Pv: Provérbios
Ec: Eclesiastes
Ct: Cantares
Is: Isaías
Jr: Jeremias
Lm: Lamentações
Ez: Ezequiel
Dn: Daniel
Os: Oséias
Jl: Joel
Am: Amós
Ob: Obadias
Jn: Jonas
Mq: Miquéias
Na: Naum
Hc: Habacuque
Sf: Sofonias
Ag: Ageu
Zc: Zacarias
Ml: Malaquias

Novo Testamento

Mt: Mateus
Mc: Marcos
Lc: Lucas
Jo: João
At: Atos dos Apóstolos
Rm: Romanos
1Cor: 1Coríntios
2Cor: 2Coríntios
Gl: Gálatas
Ef: Efésios
Fp: Filipenses
Cl: Colossenses
1Ts: 1Tessalonicenses
2Ts: 2Tessalonicenses
1Tm: 1Timóteo
2Tm: 2Timóteo
Tt: Tito
Fm: Filemom
Hb: Hebreus
Tg: Tiago
1Pe: 1Pedro
2Pd: 2Pedro

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BP – *Brasil Presbiteriano* (jornal)

CBE - *Christians for Biblical Equality*

CI/IPB – Constituição da Igreja Presbiteriana do Brasil

IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil

NTLH – Nova Tradução na Linguagem de Hoje (Bíblia)

NVI – Nova Versão Internacional (Bíblia)

RA – Almeida Revista e Atualizada (Bíblia)

SAF – Sociedade Auxiliadora feminina

SC-E/IPB – Reunião Extraordinária do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil

SC/IPB – Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil

YHWH – Javé

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 PRETENSÕES, ABORDAGENS E PERSPECTIVAS	26
1.1 DELINEANDO FUNDAMENTOS, CONCEITOS E CATEGORIAS ANALÍTICAS	26
1.2 REFLEXÕES SOBRE O MUNDO CONTEMPORÂNEO: O MOVIMENTO FEMINISTA E A CATEGORIA ANALÍTICA DE GÊNERO	34
1.2.1 A Influência do Movimento Feminista nas produções acadêmicas	36
1.2.2 Gênero: categoria de análise utilizada na desconstrução de atribuições simbólicas dos sexos	38
1.2.3 Gênero e Religião	40
1.3 O USO DO TEXTO BÍBLICO NA PESQUISA	41
2 INTERPRETAÇÕES DO FEMININO A PARTIR DO TEXTO BÍBLICO – O RELATO DA CRIAÇÃO E OS TEXTOS DO CORPUS PAULINO	47
2.1 O RELATO DA CRIAÇÃO NO GÊNESIS – TEXTO FUNDAMENTAL PARA COMPLEMENTARISTAS E IGUALITARISTAS	51
2.1.1 As Narrativas da Criação (Gn 1 e 2)	52
2.1.2 Gênesis 1: a narrativa poética	53
2.1.3 Uma análise de Gênesis 2	56
2.1.4 A <i>Queda</i> – Gênesis 3	60
2.1.4.1 As consequências da queda: divergências entre igualitaristas e complementaristas	62

2.2	O <i>CORPUS</i> PAULINO – 1Tm 2,8-15	66
2.2.1	Uma palavra sobre as cartas pastorais	67
2.2.2	1 Timóteo – uma epístola controversa	68
2.3	CONTRIBUIÇÕES NA EPÍSTOLA DE 1 TIMÓTEO	70
2.3.1	A epístola de I Timóteo e o contexto geral do Novo Testamento	75
2.3.1.1	Jesus e as Mulheres	75
2.3.1.2	O livro dos Atos dos Apóstolos e as Mulheres	79
2.3.1.3	Paulo e o Ministério das Mulheres	83
2.3.1.4	A <i>mensagem</i> do Novo Testamento	89
2.3.2	Apresentação e análise de palavras e frases pouco consideradas no texto de 1Tm 2	90
2.3.3	Apresentação do panorama histórico-pastoral de 1 Timóteo	94
2.4	NÃO SÓ PAULO...	101
2.5	UMA OUTRA ABORDAGEM	102
3	<i>NÃO É BOM QUE O HOMEM ESTEJE SÓ</i>	105
3.1	O INÍCIO DA HUMANIDADE – ADÃO E EVA	106
3.1.1	No princípio... o Deus que cria	107
3.1.2	No princípio... façamos <i>ADAM</i>	108
3.1.3	Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era bom Mas... algo não é bom	110
3.1.4	A mulher, o homem, a serpente	113
3.1.5	O desenho do Criador para a humanidade	115
3.2	O INÍCIO DO <i>POVO DE DEUS</i> – ABRAÃO E SARA	116
3.2.1	O relato – protagonismos e hierarquias	117

3.2.2	A saga de Abraão e Sara	120
3.2.3	A dignidade da mulher	123
3.2.4	Mas Deus... – a intervenção divina em favor da mulher	124
3.2.5	(Re)pensando a história do povo de Deus	125
3.3	O INÍCIO DA ERA CRISTÃ – MARIA E JOSÉ	127
3.3.1	Maria – a protagonista e o seu <i>Magnificat</i>	130
3.3.2	A ação do Espírito Santo	131
3.3.3	José: o coadjuvante	133
3.4	O INÍCIO DA NOVA CRIAÇÃO – CLÉOPAS E MARIA	134
3.4.1	A alusão inter-canônica entre Lc 24,31 e Gn 3,7	135
3.4.2	Os dois no caminhos de Emaús	141
3.4.3	A ressurreição e a inauguração da Nova Criação	142
3.5	Em suma... o Criador que preenche vazios e ratifica a sua mensagem para a humanidade	144
4	A MULHER NA IGREJA CONTEMPORÂNEA: ESTUDOS DE CASOS A PARTIR DA PERSPECTIVA DE GÊNERO	146
4.1	O PROTESTANTISMO E A TRAJETÓRIA DA IGREJA PRESBITERIANA NO BRASIL	147
4.1.2	A dominação no campo religioso: Traços de fundamentalismo e dominação masculina na IPB	153
4.2	A TEOLOGIA FEMINISTA: TRAJETO E CONSOLIDAÇÃO	157
4.3	UTILIZANDO A CATEGORIA ANALÍTICA DE GÊNERO E A HERMENÊUTICA FEMINISTA	162
4.3.1	Um novo olhar: novos horizontes...	164

4.4	O CONFINAMENTO SIMBÓLICO DAS MULHERES: IMBRICAÇÕES ENTRE DISCURSOS, REPRESENTAÇÕES E IMAGINÁRIO	166
4.4.1	<i>Governar é fazer crer</i> : a construção de gênero e de imaginários na IPB	170
4.4.1.1	<i>Governar é fazer crer...</i> teologicamente falando	174
4.4.1.2	<i>Governar é fazer crer...</i> imaginários e discursos	177
4.4.2	A normalização estereotipada: traços de violência simbólica	181
4.5	O PRESBITERIANISMO DA RETA DOUTINA E SUAS INTERPRETAÇÕES FUNDAMENTALISTAS	183
	CONCLUSÃO	189
	REFERÊNCIAS	196

INTRODUÇÃO

*É o cotidiano da mulher vivido como
anulação, sufocamento; é a vida
privada como provação. E a busca de
um alargamento...*
Eder Sader

As mulheres são agentes que têm marcado no próprio corpo a relação estabelecida da dominação simbólica. Isto se dá porque o ser feminino, enquanto ser percebido, é produto de uma relação histórica de diferenciação. É, portanto, na diferença que reside a rejeição ao outro e também onde se ancoram as instâncias da dominação. É no âmbito das diferenças biológicas que as mulheres são tradicionalmente percebidas como que naturalmente predispostas à transgressão, e também onde repousa o discurso que legitima a suposta naturalização do assujeitamento feminino. É exatamente nesse espaço corpo e sexualidade que a mulher milenarmente sofre diversas formas de violência (RICHTER REIMER, 2005b).

Acreditamos que a luta das mulheres pela igualdade se dá não apenas no âmbito do direito, seja ele político, civil, ou social, mas, principalmente, numa instância muito mais profunda que é justamente o seu valor enquanto ser humano. Nos referimos aqui àquilo que Bakhtin (1997, p. 201-2) denomina de ótica axiológica:

O eu e o outro constituem as categorias fundamentais de valores que pela primeira vez originam um juízo de valor real, e esse juízo, ou, mais exatamente, a ótica axiológica da consciência, manifesta-se não só pelo ato, mas também pela menor vivência, pela mais simples sensação: viver significa ocupar uma posição de valores em cada um dos aspectos da vida, significa ser numa ótica axiológica.

A este respeito, lembra-se que “qualquer que seja sua posição no espaço social, as mulheres têm em comum o fato de estarem separadas dos homens por um coeficiente simbólico negativo que [...] afeta negativamente tudo o que elas são e fazem” (BOURDIEU, 2009, p. 111). Assim, se por um lado a sociedade contemporânea funciona como um mercado de bens simbólicos, no qual o *ser*, no que se refere ao feminino, significa *ser-*

percebido pelo olhar masculino, por outro, os princípios da visão dominante são também inculcados pelas mulheres que acabam por achar natural a ordem social tal como é, e, assim, incorporam uma maneira de ser que corresponda às expectativas do olhar masculino. Nesse sentido, a força da dominação masculina está, principalmente, no fato dela ser isenta de justificação, uma vez que é sancionada pela própria ordem social.

O interesse aqui é considerar a relação que o universo feminino estabelece com o campo religioso. Mais especificamente, conhecer o contexto e as dinâmicas das formas de subjugação das mulheres a partir do cristianismo. O intuito é focar nesta *ordem estabelecida* que, supostamente, tem as suas raízes no texto bíblico. Acreditamos que o cristianismo foi e ainda é uma importante influência no sistema social e na cosmovisão cultural do ocidente e, portanto, deve ser levado a sério nas análises sobre as mulheres. Cabe frisar, no entanto, que estamos cientes de que dentro das próprias tradições religiosas cristãs que legitimam a dominação existem movimentos e esforços que já modificaram essa percepção. Assim, o intuito não é desconsiderar nem o avanço nem a resistência que acontecem historicamente mesmo no campo religioso, o que seria também uma forma de silenciar e invisibilizar as mulheres. Pelo contrário, o interesse é contribuir com o debate trazendo uma análise que – tendo por base o próprio texto bíblico – busca desconstruir discursos, imaginários e representações do feminino que foram construídos historicamente e que, ainda hoje, pretendem corroborar com a perpetuação e legitimação da subordinação feminina. Entendemos que há espaço na academia para continuarmos com pesquisas que se propõem a ampliar as análises neste campo.

A pesquisa científica é uma aventura fascinante e perigosa: fascinante porque à medida em que as trilhas da investigação vão sendo traçadas um universo de novos saberes e novas compreensões vai se abrindo diante do pesquisador. Perigosa, porque são tantos os possíveis caminhos a serem percorridos que torna-se fácil o pesquisador perder-se no trajeto. A experiência se compara então a um caminhar, porque a própria pesquisa é um trajeto a ser cursado, delineado e demarcado por um método bem definido. Mas só o caminhar não é suficiente, é preciso saber como caminhar (DRAVET e CASTRO E SILVA, 2005, p. 204). A metodologia,

portanto, fornece os instrumentos para um caminhar seguro. Ela é o meio que orienta os modos de abordagem para com o objeto em questão.

Aqui abordaremos o entrecruzamento entre mulheres e religião. Entretanto, trata-se de um objeto de pesquisa que é muito amplo e que requer uma delimitação clara e específica, do contrário, corremos um grande risco de nos perdermos no caminho. A partir daqui surge o dilema: como delimitar um tema que é tão vasto e repleto de possíveis análises? Qual a melhor maneira de enfrentar o meu objeto? Como abordá-lo? Enfim, como prosseguir na pesquisa, buscando novos enfoques e novas percepções, sem se perder na grandiosidade do tema e tampouco realizar cortes exagerados que venham a causar uma ruptura irreconciliável com o mérito da questão?

É claro que ao decidir sobre qual caminho utilizar, o pesquisador estará, inevitavelmente, se posicionando, isto é, se colocando dentro da pesquisa a partir do seu próprio olhar. Neste sentido, não há como não reconhecer que o lugar de fala do pesquisador se constitui em um elemento vital para a investigação proposta pois os próprios recortes, por si só, delineiam o caminho a ser percorrido. Sobre esta questão, Morin (2008) declara que é a partir de perguntas como *quem sou eu?*, e *onde estou eu?* que o pesquisador poderá enxergar as suas próprias limitações. Nas palavras do autor: “o eu que surge aqui é o eu modesto que descobre ser o seu ponto de vista, necessariamente, parcial e relativo” (MORIN, 2008, p. 28).

Concordando com os pressupostos de Morin, cabe ressaltar que as inquietações aqui apresentadas surgem pela própria experiência de ser mulher e carregar no corpo esta identidade e, ao mesmo tempo ocupar espaços – na sociedade e na religião – que, muitas vezes, são entendidos a partir de um imaginário que quer estabelecer o lugar das mulheres. O espaço das mulheres no mundo contemporâneo passa por processos culturais e simbólicos que revelam o *modus operandi* de uma sociedade construída segundo uma ordem hierárquica que procurou adestrar corpos e mentes para a dominação masculina (MOURA, 2009).

Temos consciência de que a proposta da pesquisa é complexa. Mais uma vez é Morin (2008, p. 8) quem nos ajuda quando sugere que a complexidade não deve ser vista como um inimigo a ser vencido, mas, antes, como um desafio a ser admitido. Aceitamos, portanto, nos apoiar no

paradigma da complexidade que abriga a noção de um compartilhar conjunto e aberto, isto é, não estanque e não pré-determinado, para trilhar o caminho aqui proposto.

Levando em consideração que as instâncias da dominação do masculino sobre o feminino estão de tal forma arraigadas no imaginário da sociedade – e que portanto acabam sendo reproduzidas através de falas, comportamentos, posturas etc. – perguntamos: será que alguns discursos retirados do texto bíblico não estariam corroborando para a perpetuação deste estado de subordinação? O que o texto bíblico expressa sobre o lugar e o papel das mulheres no mundo? Existe uma homogeneidade dos textos bíblicos quanto à relação homem e mulher? E mais, será que o texto bíblico não é usado para perpetuar nas próprias mulheres o sentimento de negatividade atribuído à sua natureza?

A hipótese com a qual trabalhamos se baseia em três premissas: primeiro, o fato das religiões, de modo geral, apresentarem uma visão antropológica que estabelece e demarca os papéis tanto do masculino quanto do feminino; segundo, são os homens que, na sua maioria, ainda dominam a produção do que é *sagrado*; e terceiro, a maioria dos comentários bíblicos ainda é confeccionada por homens o que, geralmente, resulta em interpretações atreladas a uma visão androcêntrica e patriarcal. Assim sendo, a nossa suposição é de que o problema do texto bíblico, no que tange à legitimação da dominação masculina, está nas interpretações. Ou seja, o fato da dominação masculina ainda ser considerada *natural* – principalmente em alguns nichos da religião cristã – tem fundamento em interpretações enviesadas do texto bíblico, que são usadas para perpetuar o estado de subjugação das mulheres.

Ao lidar com o texto bíblico, as igrejas reformadas, de modo geral, se apóiam no princípio do *Sola Scriptura* que atesta que a Bíblia é inspirada por Deus e é também a única regra de fé e prática. Utilizando-nos desse mesmo princípio, argumentamos que, atualmente, grande parte dos imaginários e dos discursos sobre o lugar e o papel da mulher – que são fomentados em muitas das igrejas reformadas – procedem mais de sistemas culturais que se apóiam nas relações hierárquicas de poder do que no texto bíblico em si. Nesse sentido, afirmamos ser necessário um aprofundamento nas

interpretações – mesmo apoiadas no *Sola Scriptura* – que são feitas das mulheres a partir do texto bíblico.

Vale ressaltar que estamos cientes de que a ênfase dos reformadores no *Sola Scriptura* é um dos aspectos que tem contribuído para o cerceamento do(s) ministério(s) de mulheres desde a origem da Reforma Protestante. Mcknight (2011), ao discorrer sobre os primórdios desse movimento, relata a história de uma mulher¹ que teve uma atuação significativa no avanço do movimento, e que, ao se mudar para Genebra em 1535 – onde João Calvino já se estabelecia como um dos grandes reformadores – e seguir pregando sobre a liberação da mulher, foi forçada a achar maneiras não institucionais para promover a reforma através de textos escritos e também do ensinamento em público, em tavernas e esquinas. O autor assinala que a mulher em questão despertou a ira em Calvino, que publicamente a desacreditou chamando-a de herege (McKNIGHT, 2011, loc. 181). Mcknight continua a explanação afirmando que as cópias dos escritos dessa mulher – uma valiosa testemunha ocular da Reforma em Genebra – foram alvo de tentativa de destruição por parte dos reformadores de sua época. O autor, por fim, cita as palavras de um de seus biógrafos quando escreve “por ser mulher, [...] ela foi criticada por suas conquistas e sucesso, coisas pelas quais qualquer homem seria elogiado” (McKNIGHT, 2011, loc. 198, tradução nossa). Mcknight declara ainda que foi somente no ano de 2002 que o nome dessa mulher foi acrescentado no *Hall da Fama* dos reformadores em Genebra². Esse é apenas um exemplo que demonstra que a Reforma Protestante – que se ancora justamente no princípio do *Sola Scriptura* – pode conduzir a uma interpretação misógina do texto bíblico. No entanto, mesmo sob este espectro, acreditamos que há espaço ainda no meio acadêmico para pesquisas que atestem e contribuam para a liberação das mulheres do jugo masculino, ainda que ancoradas no mesmo princípio do *Sola Scriptura*. É portanto a partir desse desafio que propomos o desenvolvimento desta tese.

¹ O autor não menciona o seu nome.

² Trata-se de Marie Dentière (ver: http://www.efs.ch/fileadmin/efs/Publikationen/Standpunkte/Standpunkte_franz/Marie_D-Englisch.pdf).

Nesta pesquisa, que é conceitual e bibliográfica, a intenção é trazer uma abordagem ancorada tanto em análise de textos bíblicos quanto nos discursos retirados a partir de interpretações bíblicas. No entanto, é preciso deixar claro que, ao abordarmos o texto bíblico, o intuito não é apresentar uma exegese própria da escritura, mas trabalhar com exegeses e interpretações de autores que já se ocupam com a questão. Aqui, é válido pontuar que a exegese funciona como um pano de fundo para a interpretação (MATOS, 2010, p. 20). Wegner (1998, p.11), a este respeito, atesta que “exegese é, pois, o trabalho de explicação e interpretação de um ou mais textos bíblicos” e, “a hermenêutica designa os princípios que regem tal interpretação”, complementa Matos (2010, p. 38).

Vale a pena ressaltar ainda que, pela extensão do texto bíblico, será necessário uma delimitação clara das passagens e dos conceitos a serem analisados. A proposta é começar a abordagem com as narrativas da *Criação* e *Queda*, registradas em Gênesis de 1 a 3, para então trabalhar com a carta de 1 Timóteo, principalmente o capítulo 2, versos 8 a 15, onde o autor faz referência ao relato da *Criação*. Outras passagens serão mencionadas, mas a análise deverá se ancorar nos textos citados. A intenção é descobrir o que esses textos bíblicos expressam sobre a relação homem e mulher para então verificar como eles são usados atualmente na definição do lugar e do papel das mulheres em algumas das igrejas cristãs e na sociedade.

Ainda no que se refere à análise de relatos bíblicos, apresentaremos uma apreciação de quatro pares de pessoas que apontam para a intenção primeira da mordomia do mundo criado: homem e mulher no mesmo patamar em todas as dimensões das vivências humanas.

Como a abordagem a que nos propomos se dará a partir de análises de textos bíblicos, entendemos que discursos, representações e imaginários são componentes importantes que devem ser considerados em nossa discussão, já que são utilizados tanto na legitimação de concepções quanto na desconstrução das mesmas.

Em suma, entendemos que o cristianismo, de modo geral – assim como outras religiões da atualidade – se ancora em uma visão antropológica que atua de maneira a estabelecer o lugar de homens e mulheres tanto nas igrejas quanto na sociedade. O interesse portanto é buscar perceber de que

forma o texto bíblico se constitui – ou não – em fundamento que sustenta a subjugação do feminino pelo masculino. Nesse sentido, o presente trabalho tem por finalidade tratar da interpretação que é feita das mulheres bem como da relação homem-mulher a partir do texto bíblico.

No que tange à relação homem-mulher no campo evangélico cristão, Grenz (1995) afirma que atualmente as denominações se dividem em duas posições: os igualitaristas, que procuram substituir a ordem hierárquica do homem sobre a mulher pelas relações recíprocas e relacionamentos mútuos; e os complementaristas, que afirmam que Deus criou a mulher como o segundo gênero especificamente para complementar o primeiro sexo, e que também determinou que a tarefa de liderar fosse somente do homem.

Ao discorrer sobre essas duas posições teológicas, Grenz (1995, loc. 160) apresenta duas organizações que nasceram na América do Norte, no final da década de 80, em decorrência dos debates envolvendo o papel da mulher na perspectiva bíblica. O autor enfatiza que o propósito de ambas é facilitar a propagação de seus conceitos e apreciações teológicas a respeito da liderança feminina. São elas: *The Council for Biblical Manhood and Womanhood* que, a partir de uma conferência realizada no ano de 1989 em Danvers, Massachusetts, criou um documento chamado *Danvers Statement*, isto é, um estatuto que oferece o *fundamento bíblico* no qual os complementaristas se apóiam, e que tem em Piper e Grudem (2006) os seus líderes mais proeminentes já que são os editores do livro *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: a response to evangelical feminism* que tornou-se referência para os que defendem essa posição; e, *Christians for Biblical Equality*, uma organização que nasceu a partir da criação, em 1987, de uma revista de cunho acadêmico – *Priscilla Papers* – publicada por Catherine e Richard Kroeger³, e que, ainda hoje, apresenta artigos e estudos bíblicos baseados na igualdade dos sexos. No dia 02 de janeiro de 1988, a *Christians for Biblical Equality* (CBE) foi fundada como uma organização sem fins lucrativos e, em 1989, em sua primeira conferência bienal, a organização lançou o seu próprio documento, o *Estatuto sobre homens, mulheres e*

³ Catherine e Richard Kroeger são os autores do livro *I suffer not a woman: rethinking 1 Timothy 2:11-15 in light of Ancient Evidence*.

igualdade bíblica, uma declaração que apresenta a base bíblica para os igualitaristas.

Vale a pena mencionar que, no que tange às expressões utilizadas no tratamento da questão, o termo *tradicionalista* ainda é bastante usado por muitos autores para se referir às concepções defendidas pelos complementaristas. Matos (2010, p. 16), v.g., declara que “no campo evangélico em geral, a proibição do ministério pastoral de mulheres [...] conta especialmente com dois grupos: os tradicionalistas e os igualitaristas”. No entanto, Grenz (1995, loc. 135) explica que, apesar da maioria dos autores utilizarem o termo tradicionalista, ou mesmo hierarquista, Piper e Grudem, ao apresentarem a sua apologia a essa posição, expressaram desconforto com o uso do termo tradicionalista e rejeitaram o termo hierarquista. Os mesmos Piper e Grudem alegaram que a posição por eles defendida se baseava na *complementariedade* dos sexos, um conceito que sugere, ao mesmo tempo, igualdade e diferenças entre os sexos: “de acordo com o entendimento desses autores, Deus criou homens e mulheres iguais mas também designou que a mulher deveria complementar o homem subordinando-se à sua liderança” (GRENZ, 1995, loc. 141, tradução nossa). Apesar das muitas críticas questionando se o termo *complementar* realmente cabe na descrição do ponto de vista desses autores, Grenz declara que a utilização do mesmo se dá em respeito aos que concordam com essa posição e, portanto, se denominam complementaristas.

Em contraposição à interpretação complementarista de que Deus criou o segundo sexo especificamente para complementar o primeiro, os igualitaristas – que não apresentam nenhuma objeção ao termo – argumentam que a intenção de Deus, desde a criação, é que homem e mulher mutuamente suportem um ao outro em todas as dimensões, incluindo-se aí a tarefa de liderança em todas as esferas da vida (GRENZ, 1995, loc. 141). Ao discorrer sobre as diferenças entre essas posições, James (2010, p. 154, tradução nossa) declara que:

os igualitaristas acreditam que a liderança não é determinada pelo gênero, mas pelo dom e pelo chamamento do Espírito Santo, e que Deus chama todos os cristãos a se submeterem uns aos outros [...]. Os complementaristas acreditam que a Bíblia estabelece a

autoridade masculina sobre as mulheres, fazendo com que a liderança masculina seja o padrão bíblico.

Ainda sobre essa questão, vale a pena destacar as considerações de Bessey (2013, p. 24) de que essas duas posições são, atualmente, consideradas duas escolas de pensamento, o que acarreta não só na informação de uma posição, mas, principalmente, na formação de Teologias que são disseminadas nos discursos, imaginários e representações no âmbito cristão.

É válido destacar que a nossa tese ancora-se na visão igualitarista e atesta que as concepções histórica, bíblica e teológicas não apenas permitem, como também insistem nessa posição.

Para abordar as questões propostas, esta tese foi organizada em quatro capítulos. O primeiro capítulo se ocupa em apresentar a fundamentação teórica na qual a pesquisa se ancora. Serão privilegiadas as contribuições de autores que se ocupam em refletir sobre o mundo contemporâneo e em aprofundar nos conceitos, trazendo-os para o âmbito das vivências humanas. Nessa perspectiva, discorreremos também sobre as contribuições do movimento feminista e o uso da categoria de gênero nas análises acadêmicas.

No segundo capítulo a intenção é trabalhar com o relato da criação e os textos do *corpus* paulino que tematizam a criação. A pergunta a ser considerada é *o que o texto bíblico expressa sobre o lugar e o papel das mulheres no mundo?* O intuito é apresentar exegeses de autores que aprofundam no estudo do texto bíblico e oferecem interpretações que se contrapõem às leituras tradicionais do relacionamento homem-mulher.

O terceiro capítulo, ainda focando em interpretações do texto bíblico, será mediado pela indagação se existe uma homogeneidade dos textos bíblicos quanto à relação homem e mulher. Nesse momento, trabalharemos com a declaração encontrada no Gênesis de que *não é bom que o homem esteja só*. O intuito é abordar o relato do texto a partir ‘do todo’, ou seja, a partir da concepção de que a mensagem bíblica se dá em torno da tríade ‘criação, queda e redenção’, o que inclui a relação homem-mulher. Este é o momento em que apresentaremos a apreciação dos pares – personagens

bíblicos considerados em seus contextos históricos – que são apresentados *nos inícios*⁴: Adão e Eva; Abraão e Sara; Maria e José e, os dois no caminho de Emaús. O critério da escolha desses pares foi a existência de uma hierofania, isto é, a manifestação do sagrado na vida dessas pessoas, de acordo com as narrativas bíblicas.

A análise do uso contemporâneo do texto bíblico, no que tange às relações de dominação que envolvem o masculino e o feminino, acontecerá no quarto capítulo. A pergunta norteadora é se o uso do texto bíblico não estaria corroborando para a perpetuação do estado de subjugação das mulheres. Nesse momento serão considerados os discursos, representações e imaginários que envolvem a questão. Tendo por pressuposto também que as relações de gênero são construídas concretamente nas diversas instituições que compõem a sociedade, como família, igrejas, etc., a categoria analítica de gênero será considerada em nossa análise até mesmo para averiguar *se e de que forma* o texto bíblico tem sido usado para perpetuar nas próprias mulheres o sentimento de negatividade atribuído à sua natureza. A análise, neste capítulo, se dará a partir de um estudo de caso. O estudo de caso, nas ciências sociais, “caracteriza-se como uma metodologia de estudo que se volta à coleta de informações sobre um ou vários casos particularizados” (BARROS e LEHFELD, 2012, p.84). Assim, o intuito é examinar a relação homem e mulher em uma denominação religiosa específica: a Igreja Presbiteriana do Brasil. Vale a pena ressaltar, no entanto, que a idéia não é uma saída a campo, mas sim uma análise com base em declarações – pastorais, homilias, artigos publicados em revistas e *sites* etc. – feitas por essa denominação.

Acreditamos que essa pesquisa possa trazer contribuições tanto para a academia quanto para a sociedade – que engloba os movimentos sociais e pastorais – já que nos propomos a um diálogo e reflexões a partir dos quais homens e mulheres poderão repensar e reconstruir suas identidades e, conseqüentemente, as relações sociais como um todo. Entendemos que a interdisciplinaridade da pesquisa contribui tanto para o debate acadêmico

⁴ A concepção do termo será melhor delineada no decorrer do capítulo em questão.

quanto para a própria sociedade pois fornece parâmetros para um redimensionamento das relações entre homens e mulheres.

É, portanto, diante do quadro atual que envolve as investigações em torno das relações homem-mulher no campo religioso que esta pesquisa quer contribuir com o debate sobre a reconstrução da identidade de homens e mulheres, visando uma relação harmoniosa e justa.

1 PRETENSÕES, ABORDAGENS E PERSPECTIVAS

A história das mulheres não é só delas, é também aquela da família, da criança, do trabalho, da mídia, da literatura, a história do seu corpo, da sua sexualidade, da violência que sofreram e que praticaram, da sua loucura, dos seus amores e dos seus sentimentos
Mary Del Priore

Nos anos recentes têm havido uma ampla discussão a respeito do lugar destinado às mulheres na trama que compõe o tecido societal. A este respeito, Del Priore (2000) na apresentação do livro *História das mulheres do Brasil*, diz que um dos esforços daquela obra é justamente trazer respostas a questões que são formuladas pela própria sociedade, dentre as quais destacam-se: “qual foi, qual é, e qual poderá ser o lugar das mulheres?” (DEL PRIORI, 2000, p. 09). Para a autora, falar da história das mulheres é mais do que simplesmente tratar de um tema atual: falar das mulheres é fazê-las existir, viver e ser. É, portanto, libertá-las de amarras que, por tanto tempo, as silenciaram.

Nesta pesquisa, pretendemos caminhar nos trilhos de pensadores que procuram aprofundar na essência dos conceitos e trazer para o cotidiano vivido questões pertinentes para a vida. É nesse sentido que buscamos contribuir com o desafio de *fazer existir*, ou, dar visibilidade às mulheres, enquanto seres humanos que carregam no corpo as suas histórias e também o seu lugar na sociedade. A partir da contribuição de autores que se ocupam em refletir sobre o mundo contemporâneo, este capítulo tem por finalidade apresentar e discorrer sobre os conceitos e os fundamentos teóricos empregados na pesquisa. Aqui também delineamos as contribuições do movimento feminista e da categoria analítica de gênero para as pesquisas acadêmicas que envolvem as relações homem-mulher.

1.1 DELINEANDO FUNDAMENTOS, CONCEITOS E CATEGORIAS ANALÍTICAS

Bourdieu (2009) aborda a questão da dominação masculina sob a dimensão do simbólico, mas, longe de negar a existência de dominações

outras, como *v.g.*, pela força física, o autor aprofunda na questão da dominação, trazendo à tona, e dando visibilidade a uma forma de violência que é bastante sutil – a violência simbólica – na qual a arbitrariedade é naturalizada e até mesmo legitimada pelas vias simbólicas da comunicação: uma linguagem que é apreendida, incorporada, transmitida e perpetuada por um processo contínuo que acontece no âmbito das estruturas sociais. Nas palavras de Bourdieu (2009, p. 17) :

A divisão entre os sexos parece estar 'na ordem das coisas', como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável [...]. É a concordância entre as estruturas objetivas e as estruturas cognitivas, entre a conformação do ser e as formas do conhecer [...]. Essa experiência apreende o mundo social e suas arbitrarias divisões, a começar pela divisão socialmente construída entre os sexos, como naturais, evidentes, e adquire, assim, todo um reconhecimento de legitimação.

A dominação é sentida e vivenciada no corpo, naquilo que Bourdieu chama de confinamento simbólico, isto é, uma espécie de cerco invisível que limita até mesmo os movimentos e os deslocamentos do corpo feminino. O autor se refere aqui à educação elementar, que, em sua análise “tende a inculcar maneiras de postar todo o corpo, ou tal ou qual de suas partes [...] a maneira de andar, de erguer a cabeça ou os olhos, de olhar de frente, nos olhos, ou, pelo contrário, abaixá-los para os pés etc.” (BOURDIEU, 2009, p. 38). Às mulheres é ensinado como ocupar o espaço com o seu corpo, ou seja, como adotar posições corporais que sejam consideradas *convenientes*: com as pernas que não devem ser afastadas, com as costas que devem estar sempre eretas, e várias outras posturas que limitam o espaço ocupado pelas mulheres, fazendo com que a feminilidade se atrele ao que Bourdieu (2009) denomina de *a arte de se fazer pequena*. São costumes e maneiras de se portar que estão encharcados de uma cosmologia e de uma ética que ratificam a ordem social de subordinação das mulheres em relação ao masculino: para os homens, o *natural* é tomar um maior lugar com o seu corpo, principalmente nos lugares públicos.

Este seria, para Bourdieu (2009, p. 64), o *Habitus* feminino, no qual a norma se investe e se cristaliza no corpo das mulheres: uma lei social que é incorporada e cujos atos de conhecimento e reconhecimento assumem

formas que vão desde as emoções corporais – vergonha, humilhação etc. – até comportamentos padronizados – sentar de pernas fechadas, baixar os olhos etc. Trata-se de um protótipo estigmatizado que funciona como uma matriz das percepções e dos pensamentos, que molda a concepção de normalidade.

Para Bourdieu (2009, p. 18) ainda, “a ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça”. As instâncias da dominação estão de tal forma arraigadas nas estruturas, e também no pensamento e no imaginário da sociedade, que a relação dominante/dominado além de ser vista como natural, é ainda reproduzida através das falas, comportamentos, posturas, disciplinas corporais etc. mesmo na sociedade contemporânea.

Cabe frisar, entretanto, que nem todos os autores concordam com a abordagem de Bourdieu. Souza⁵ (s/a, s/p) ressalta que Michelle Perrot, *v.g.*, recusa a idéia de uma dominação universal passiva. Para esta autora, diz-nos Souza, o autor de *A Dominação Masculina* não considera em sua abordagem a história da resistência exercida pelas mulheres, ainda que nos bastidores, escapando da dominação e causando rupturas no poder dominante.

Esta concepção pode ser encontrada também em Foucault (1988), para quem as resistências – formuladas no plural – inscrevem-se nas relações de poder de diversas formas. Para Foucault (1988, p. 105) “onde há poder, há resistência”. São resistências espontâneas, possíveis, solitárias, planejadas, violentas, irreconciliáveis etc. Uma gama variada de resistências que, da mesma forma como as relações de poder se inserem nas instituições, assim também, acontece uma pulverização desses pontos de resistência que acabam por penetrar nas estratificações sociais.

No entanto, o que queremos ressaltar aqui é a lógica que perpassa o cenário das relações feminino/masculino e que inculca nas próprias mulheres o sentimento de negatividade atribuído à sua natureza. Às mulheres, desde o seu nascimento, é imposta a concepção da subordinação, concepção esta

⁵ Esta autora apresenta as posições defendidas por vários autores sobre a questão da dominação masculina: alguns que concordam com Pierre Bourdieu e outros que discordam totalmente. Michelle Perrot é apontada por Souza como uma sendo autora contrária à tese de Bourdieu.

que, no cristianismo, é fundamentada em discursos, representações e imaginários retirados do texto bíblico.

Pesavento (2004, p. 41), ao discorrer sobre a força das representações, declara que esta se dá “pela sua capacidade de mobilização e de produzir reconhecimento e legitimidade social”. As representações sociais, conhecidas também como uma sociologia do senso comum, “são ideologias que produzem uma ordem socialmente elaborada, pretendendo uma aparência de universal e natural” (MOURA, 2009, p. 75).

As representações são construídas social e historicamente. São portadoras do simbólico e carregam sentidos ocultos que são internalizados no inconsciente coletivo e que, portanto, se apresentam como naturais (PESAVENTO, 2004, p.41). Elas estão presentes no cotidiano da vida contemporânea e atuam na vida social, seja por meios cognitivos, ideológicos, opiniões, crenças, valores, imagens etc., sendo que a forma de organização desses elementos é capaz de produzir *saberes* que, muitas das vezes, são absorvidos, entendidos e usados para explicar as dinâmicas da vida social, isto é, são elementos que direcionam, entre outros aspectos, tanto o comportamento social como os modos de interpretação da vida em sociedade. (JODELET, 2001, p. 17). As representações estão relacionadas com as vivências, trajetórias de vida e o senso comum que permeiam um determinado contexto sociocultural – no nosso caso, o contexto religioso. Nesse sentido, elas funcionam como veículos culturais, ou seja, elas transportam maneiras de compreender e organizar o mundo. As representações sociais, portanto, por serem construídas coletivamente a partir de crenças, padrões, atitudes, costumes etc., além de explicar realidades e comportamentos, também justificam posições e ações.

Mianayo (1998, p. 158), ao abordar a temática das Representações Sociais, sugere a seguinte definição:

Representações Sociais é um termo filosófico que significa a reprodução de uma percepção anterior ou do conteúdo do pensamento. Nas Ciências Sociais são definidas como categorias de pensamento, de ação e de sentimento que expressam a realidade, explicam-na, justificando-a ou questionando-a.

Para Minayo (1998, p. 158), a eficácia das Representações Sociais, enquanto material de estudo, acontece porque *as percepções* são extremamente significativas já que atravessam a história e as diferentes correntes de pensamento sobre o social.

Ainda nessa perspectiva, há que se considerar também o papel do imaginário no desenvolvimento das relações sociais – e religiosas – pois a trama que compõe o tecido da sociedade é ela própria composta pelo imaginário. Assim, os estudos do imaginário serão aqui utilizados por entendermos que, ao se tratar das análises em ciências sociais, há que se buscar aprofundar a reflexão para uma abordagem que não se prenda àquilo que Swain (1994) chamou de *imperialismo da racionalidade*, isto é, uma abordagem dualista, na qual busca-se estabelecer distinções em várias esferas, inclusive entre o real e o imaginário. A busca pelo conhecimento deve visar compreender a realidade como um todo, incluindo-se aí as várias dimensões de concretude que se colocam na vida social. Nas palavras de Swain (1994, p. 48):

A vida social produz, além de bens materiais, bens simbólicos e imateriais, um conjunto de representações, cujo domínio é a comunicação, expressa em diferentes tipos de linguagem, discursos que se materializam em textos 'imagéticos', iconográficos, impressos, orais, gestuais, etc.

Essa autora observa ainda que o imaginário “é forjador de sentidos, de identidades, de (in)coerências” (SWAIN 1994, p. 46). Assim, o imaginário, que é criador de símbolos e imagens, é fator fundamental na construção dos papéis sociais. As afirmações e também as contradições do ser social se expressam e se reproduzem através do imaginário.

Reconhecemos, no entanto, que atualmente o vocábulo *imaginário* faz parte da linguagem cotidiana e é utilizado por várias pessoas, mas, em geral, com sentidos muito diferentes. Portanto, ao utilizarmos esse termo, cabe esclarecer o que se entende por imaginário no campo das ciências humanas, ou ainda, em que sentido nos baseamos conceitualmente para utilizá-lo, uma vez que não existe um consenso no uso do termo até mesmo entre os teóricos da área.

Castoriadis (1982) aborda a temática do imaginário no que tange à sua relação com a sociedade. É o que o autor denomina de imaginário social, isto é, o elemento que faz com que cada sociedade se organize e funcione de forma específica e única. São as escolhas, os sistemas de valores e as hierarquias. São as criações singulares e suas redes simbólicas. Para ele, é o imaginário o componente que vai traçar os sentidos das sociedades: valor ou não-valor; permitido-proibido etc. Ou seja, as maneiras de se estabelecer relações; as motivações de um povo; seu comportamento; tudo isso não pode ser compreendido fora do imaginário social. Castoriadis (1982, p. 155) assinala ainda que o imaginário é um componente que está presente na instituição de uma sociedade.

Maffesoli (2001), no entanto, discorda da concepção rígida de imaginário apresentada por Castoriadis:

Para Castoriadis, o imaginário tem uma função determinada. Não por acaso, refere-se à instituição imaginária da sociedade. O termo instituição tem um valor de estabilidade. Ora, o imaginário é uma sensibilidade, não uma instituição (MAFFESOLI, 2001, p. 80).

Entretanto, apesar da divergência com esse autor, Maffesoli reconhece que a contribuição de Castoriadis está no resgate da força do imaginário: “ele [Castoriadis] desenvolveu, de maneira interessante, uma reflexão sobre a força do imaginário” (MAFFESOLI, 2001, p. 79). Assim, entendemos ser possível utilizar as contribuições desses dois autores, uma vez que o foco deste trabalho se dá justamente na força do imaginário construído em torno da mulher e a forma como é usado, ainda hoje, para perpetuar a subjugação do feminino ao masculino.

Pesavento (2004) também aborda essa temática e ressalta que um dos aspectos importantes do imaginário é que trata-se de uma construção social e histórica. A autora define o imaginário como “um sistema de idéias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo” (PESAVENTO, 2004, p. 43). Para a autora, o imaginário é um conceito central para a análise da realidade.

Neste mesmo viés, Maffesoli (2001) também enfatiza que o imaginário não pode ser compreendido como antagônico ao real, pois ele

circula e está presente na vida em sociedade. O imaginário, apesar de impalpável, é real. É uma força social não quantificável, mas perceptível. Maffesoli (2001) remetendo ao pensamento de Walter Benjamin, sintetiza assim o seu posicionamento sobre a inserção do imaginário na sociedade:

O imaginário, para mim, é essa aura: uma atmosfera [...] é o estado de espírito de um grupo, de um país, de um Estado-nação, de uma comunidade, etc. O imaginário estabelece vínculo. É cimento social. [...] envolve uma sensibilidade, o sentimento, o afetivo. [...] Esse momento de vibração comum, essa sensação partilhada, eis o que constitui um imaginário.

Portanto, a força do imaginário em uma sociedade não pode ser menosprezada, pois trata-se de uma força tão real como outra qualquer. Não é possível compreender uma sociedade simplesmente como um sistema funcional. É necessário aprofundar-se nas questões que envolvem a sociedade e reconhecer que o imaginário é parte integrante tanto das compreensões como das formas de desenvolvimento da vida social como um todo. Swain (1994, p. 56), corroborando com Maffesoli e Pesavento, sustenta que o imaginário e o real não são opostos, mas sim, dimensões imbricadas que formam o tecido societal.

Representações e imaginários, portanto, são aspectos importantes a serem considerados quando se aborda o lugar conferido às mulheres na sociedade e na esfera religiosa, principalmente por se tratarem de componentes utilizados tanto no estabelecimento de concepções quanto na desconstrução das mesmas.

Na pesquisa serão privilegiados ainda os pressupostos de Foucault (1996) que apontam para a necessidade de se refletir sobre os discursos. Estes, além de estarem relacionados com os modos de significação e resignificação do sujeito, se conectam também com as várias instâncias das relações de poder. O autor descreve assim a sua tese:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 1996, p. 8-9).

Ao propor a análise do modo como os discursos são formulados (quem diz, como diz, porque diz etc.), o alerta de Foucault recai sobre o modo de se entender as relações de poder que se colocam diante da sociedade.

A proposta de Foucault está em denunciar que a verdade e o poder estão reciprocamente interligados e até mesmo comprometidos com a produção dos discursos e, conseqüentemente, com o desejo de se exercer o controle na sociedade contemporânea. Orlandi (1999, p. 42) também traz uma contribuição contundente ao propor que a Análise de Discurso deve refletir “sobre a maneira como a linguagem está materializada na ideologia e como a ideologia se manifesta na língua”. A autora enfatiza que a Análise de Discurso se propõe a explicitar como um objeto simbólico está investido de significância, ou, como se dá a produção de sentidos na sociedade contemporânea.

No que tange ao estudo da linguagem, Bakhtin (2006, p. 34) também apresenta argumentos válidos, principalmente sobre a natureza ideológica do signo linguístico. Para o autor, “a palavra é o fenômeno ideológico por excelência” e, portanto, ela se torna em objeto fundamental de qualquer estudo que perpassa o campo da ideologia. Matos (2010, p. 26), valendo-se do pensamento de Orlandi e Bakhtin, sintetiza assim a questão:

As palavras derivam do sentido da formação discursiva em que se inscrevem. A formação discursiva representa a formação ideológica. Dessa forma, o sentido sempre é determinado ideologicamente. Tudo o que é dito tem um traço ideológico que não é inerente à palavra, mas à discursividade, na maneira como a ideologia se materializa no discurso.

Portanto, cabe verificar de que modo o discurso eclesiástico, muitas vezes, é usado como meio de perpetuação da inferioridade do feminino, cumprindo assim a função de legitimar a ordem estabelecida.

É importante (re)lembrar a denúncia feita por Bourdieu (2009) de que a ordem social – e aqui podemos falar também da ordem religiosa – é instituída de maneira a moldar as mulheres a partir dos valores impostos pelo masculino.

Vale a pena destacar que, ao discorrermos sobre o paralelo entre discurso eclesiástico e legitimação de uma ordem estabelecida não desconsideramos a contrapartida na qual o discurso pode e é também usado como forma de deslegitimar a mesma ordem estabelecida. Pelo contrário, o interesse aqui é pontuar que, pela natureza da pesquisa em questão, a nossa ênfase se dá no âmbito dos discursos androcêntricos que ainda permeiam a religião cristã e que exercem a função de legitimação de um *satus quo* ancorado na dominação masculina.

1.2 REFLEXÕES SOBRE O MUNDO CONTEMPORÂNEO: O MOVIMENTO FEMINISTA E A CATEGORIA ANALÍTICA DE GÊNERO

Ao observarmos, hoje, os nossos espaços públicos, vamos concluir que muita coisa mudou nos últimos anos: agora o recinto urbano é fortemente marcado pela presença das mulheres. Portanto, se a paisagem das cidades mudou, não há como negar que o movimento feminista teve grande influência nesta alteração uma vez que abriu as portas para que os espaços fossem ocupados, habitados e preenchidos também pelas mulheres. A este respeito, Rago observa que, no Brasil, o movimento feminista além de ter um forte impacto sobre as estruturas socioeconômicas e sobre as instituições políticas, teve influência também no modo de pensar a sociedade:

Entre os anos trinta e sessenta, assistimos à emergência de um expressivo movimento feminista, questionador não só da opressão machista, mas dos códigos da sexualidade feminina e dos modelos de comportamento impostos pela sociedade de consumo (RAGO, 2003, s/p).

Neste contexto, apontamos que, para Hall (2006), o feminismo, tanto como crítica teórica quanto como movimento social, é um dos cinco grandes avanços no pensamento da modernidade tardia que tiveram impacto para o descentramento do sujeito cartesiano e sociológico que era, rotineiramente, descrito e ancorado unicamente no universo masculino (HALL, 2006, p. 43-45). Corroborando com este pensamento, Gebara (2010, p. 26) afirma que “o feminismo inscreve-se entre os movimentos sociais que mais marcaram e provocaram mudanças no século XX”. No mesmo viés, Swain (2000, p. 48)

declara que “os feminismos, graças à sua pluralidade e dinamismo, penetraram as redes discursivas do século XX, desafiando os regimes de verdade que instituem o mundo e suas significações”.

Ainda sobre as contribuições do movimento feminista, concordamos também com as considerações feitas por Bourdieu de que uma das grandes contribuições deste movimento foi a de que “a dominação masculina não se impõe mais com a evidência de algo que é indiscutível” (BOURDIEU, 2009, p. 106). Pelo contrário, se hoje é possível estabelecer uma leitura do contexto contemporâneo que busca compreender o lugar das mulheres na sociedade atual, é em grande parte por causa dos subsídios promovidos por este movimento, que conseguiu colocar na pauta das discussões a temática das mulheres em todas as suas dimensões.

O campo religioso, como todos os outros campos do saber, também recebeu os impactos dos avanços do movimento feminista. O estudo do fenômeno religioso não mais se limitou às abordagens das instituições religiosas. Pelo contrário, cada vez mais somos desafiados a pensar a religião a partir da interlocução dos sujeitos religiosos. Souza (2008), ao discorrer sobre os desafios atuais que são colocados para a sociologia da religião, afirma que “pensar, por exemplo, na recomposição das relações entre religião e modernidade implica, necessariamente, trazer os sujeitos religiosos para o centro da discussão sociológica” (SOUZA, 2008, p. 14).

A influência das idéias e dos movimentos feministas, portanto, abriu caminhos para a produção de um novo olhar sobre a relação das mulheres com o campo religioso. Sobre a questão, Scavone (2008) enfatiza que “o campo religioso, em seu aspecto institucional, tradicionalmente antifeminista, não ficou imune aos efeitos sociais e culturais das idéias feministas contemporâneas” (SCAVONE, 2008, p. 7). No entanto, apesar dos avanços já alcançados neste entrecruzamento, acreditamos que esta é ainda uma área fértil de análises principalmente porque a religião tem sido um campo fortemente dominado pelo universo masculino. Nunes (2005) nos lembra que, no senso comum, as mulheres são consideradas mais religiosas do que os homens, no entanto, historicamente são os homens que dominam a produção do que é *sagrado*, sendo que tanto os discursos quanto as práticas religiosas

carregam a marca desta dominação. A autora sintetiza assim a questão (NUNES, 2005, s/p):

As religiões são um campo de investimento masculino por excelência. Historicamente, os homens dominam a produção do que é 'sagrado' nas diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. *As mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas.* O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso (grifo nosso).

Há que se reconhecer, no entanto, que este cenário já mudou em vários nichos do Cristianismo nos quais as mulheres, atualmente, assumem posições de poder institucional. No entanto, a crítica de Nunes continua válida principalmente para denominações que ainda querem estabelecer o lugar da mulher – tanto na esfera religiosa, quanto na social – e sustentam essa posição ancorando-se em textos bíblicos.

1.2.1 A influência do movimento feminista nas produções acadêmicas

O movimento feminista teve impacto também nas produções acadêmicas. Aos poucos, todas as áreas do saber começaram a pensar na importância da sexualização no debate acadêmico: “o feminismo saía do gueto e irradiava seus fluidos mornos e positivos pela academia”, diz-nos Rago (1998, p. 90). A pauta científica, portanto, não pôde mais se omitir em tratar temáticas e problemas das mulheres, e assim, o campo científico se ampliou e, temas referentes à vida privada – até então considerados sem valor para o campo do saber – passaram a ser analisados na academia. Ao analisar a imbricação entre o Movimento Feminista e a academia, Rago (1998, p. 90) faz a seguinte declaração:

Histórias da vida privada, da maternidade, do aborto, do amor, da prostituição, da infância e da família, das bruxas e loucas, das fazendeiras, empresárias, enfermeiras ou empregadas domésticas, fogões e panelas invadiram a sala e o campo de observação intelectual ampliou-se consideravelmente (grifo nosso).

Vale lembrar que é justamente nesse contexto onde a produção acadêmica já ganhava novas cores e novos contornos que surgiram os estudos de gênero. Ou seja, com o aprofundamento das análises sobre a *condição da mulher*, e isso em todas as dimensões da vida, o campo dos estudos sobre as mulheres se ampliou e deu origem aos estudos de gênero.

Scott (1991) apresenta o que, para ela, é o trajeto percorrido do uso da palavra gênero até que esta se tornasse em categoria analítica para as pesquisas acadêmicas. A autora alega que a palavra *gênero* começou a ser usada mais seriamente pelas feministas como uma maneira de fazer alusão à organização social da relação entre os sexos. Para Scott (1991, p. 2), “o gênero era proposto por aquelas que defendiam que a pesquisa sobre mulheres transformaria fundamentalmente os paradigmas no seio de cada disciplina”. Duas razões principais fizeram com que as historiadoras feministas, especialmente, buscassem por novas formulações teóricas utilizáveis na análise das histórias das mulheres: primeiro, os estudos de casos sobre as mulheres exigiam uma perspectiva que considerasse as desigualdades persistentes, com suas continuidades e descontinuidades, e que também levasse em conta as experiências sociais radicalmente diferentes entre as mulheres; e, segundo, a percepção de uma falta de abordagens que se pautassem em questionar, e não apenas descrever, os poderes dos conceitos dominantes com o intuito de abalá-los e até mesmo transformá-los. Nessa trajetória, as análises de gênero passaram a refletir e a questionar as identidades subjetivas dos homens e das mulheres. Ou seja, o gênero se tornou “uma maneira de indicar as ‘construções sociais’” (SCOTT, 1991, p. 4). Para Scott (1991, p. 14), a definição de gênero é composta por duas partes e várias subpartes que são ligadas entre si: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. Enfim, a categoria gênero, que em um primeiro momento foi utilizada nas análises das diferenças entre os sexos, estendeu-se para abarcar também a questão das diferenças dentro das diferenças, o que aprofundou o debate sobre a necessidade de se articular gênero como uma categoria de análise.

Gebara (2010, p. 18) discorre sobre a importância da noção de gênero para as análises científicas. Para esta autora, “gênero é a realidade concreta de nossa pessoa”, ou seja, diz respeito às formas concretas pelas quais entramos nos processos de socialização e também pelas quais nos aculturamos. Na perspectiva de gênero, o humano se torna relação histórica, inserido em um contexto onde os relacionamentos e as interações humanas acontecem de fato. Bassanezi Pinsky (2009, p. 163) também contribui no debate dessa temática:

Tomado como uma categoria, ou seja, um modo de perceber e analisar relações sociais e significados, gênero pode ser empregado como uma forma de afirmar os componentes culturais e sociais das identidades, dos conceitos e das relações baseadas nas percepções das diferenças sexuais. Em outras palavras, a categoria de gênero remete à idéia de que as concepções de masculino e de feminino possuem historicidade.

Várias outras autoras discorrem sobre a entrada e a importância da categoria analítica de gênero nas produções acadêmicas: Souza (2008) declara que “a história da mulher e os estudos sobre a mulher foram cedendo lugar ou, melhor, compartilhando-o, com os chamados estudos de gênero, estabelecendo uma interlocução crítica com os diferentes saberes disciplinares” (SOUZA, 2008, p. 19); e, Cobo Bedia (1995) sustenta que estes, nas últimas décadas, têm adentrado por todas as áreas das ciências sociais. Enfim, gênero é uma construção cultural e, portanto, se torna um objeto de estudo das ciências sociais.

1.2.2 Gênero: categoria de análise utilizada na desconstrução de atribuições simbólicas dos sexos

A perspectiva de gênero está para além do sexo. No campo dos estudos bíblico-teológicos, Richter Reimer (2005, p. 26) nos lembra que “gênero não é ‘coisa de mulher’ nem sinônimo de ‘sexo’ [...] gênero diz respeito às relações construídas [...]. A categoria de gênero enfatiza o *caráter social* das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais”. Gênero, portanto, refere-se ao discurso da diferença dos sexos, isto é, ao conjunto de atribuições – papéis, identidades, comportamentos etc. – que são

conferidos a homens e mulheres. O argumento levantado pelas análises de gênero é que essas atribuições vão de tal forma sendo cristalizadas na relação entre homens e mulheres que, muitas vezes, passam a ser consideradas como parte da própria natureza humana. Rever estas relações – que são “relações de *poder e mudança*” (RICHTER REIMER, 2005, p. 26) – não é uma tarefa fácil. No entanto, uma das maiores contribuições das análises de gênero é justamente a tentativa de buscar compreender a forma pela qual as percepções das diferenças sexuais foram – e ainda são – capazes de nortear as relações sociais. Assim, a categoria de gênero traz a possibilidade de analisar para desconstruir as atribuições simbólicas que foram conferidas aos sexos. Schüssler Fiorenza (2009, p. 130), enfatiza que “a categoria de gênero questiona crenças aparentemente universais sobre mulheres e homens e desmascara suas raízes socioculturais”. Nesta mesma linha de pensamento, Gebara (2010, p. 18), ao discorrer sobre a importância das análises a partir da noção de gênero, faz a seguinte declaração:

A noção de gênero [...] não nos fecha no sexo como condicionante absoluto, mas mostra que a partir da biologia fizemos cultura, e cultura sexista. E, se fizemos essa cultura que de certa forma nos excluiu, podemos firme e lentamente refazê-la.

As análises a partir de gênero, portanto, visam às relações sociais justas entre homens e mulheres. Gebara, mais uma vez, enfatiza que “uma abordagem de qualquer problema a partir da noção de gênero, deve situar-se no processo de reivindicação das mulheres de uma nova relação social entre mulheres e homens” (GEBARA, 2010, p. 38). Assim, não se trata de ajustar as mulheres a uma estrutura hierárquica – social, política etc. –, onde impera a dominação masculina. A proposta é criar novas relações de convivência, cujo direito não passe pelas pré-definições dos papéis que são atribuídos por uma sociedade patriarcal e hierárquica. Trata-se, no fundo, de gerir um processo de desconstrução, de desnaturalização das diversas formas de violência e opressão (RICHTER REIMER, 2005, p. 27).

Em suma, a noção de gênero surgiu com os movimentos de mulheres, mas tornou-se um valioso instrumento de interpretação das relações humanas. Esta categoria nos ajuda na compreensão de como as

interações entre as pessoas são construídas, sejam elas pessoas do mesmo sexo ou não. Os estudos de gênero auxiliam na análise das relações sociais a partir de representações, conceitos e práticas que vão se cristalizando culturalmente.

1.2.3 Gênero e Religião

A relevância de um debate que conjugue *gênero* e *religião* está na percepção de que a cosmovisão ocidental sobre mulheres e homens está ainda bastante permeada por valores e imaginários que a religião ajudou a construir e, nesse sentido, a perspectiva analítica de gênero se torna em um eficiente instrumento para as produções acadêmicas. As análises feitas a partir da concepção de gênero se preocupam, além de outros elementos, com instituições e crenças que condicionam as relações sociais. Assim sendo, é por entendermos que a relação poder/dominação de gênero envolve também o campo religioso, que acreditamos na importância da perspectiva de gênero para o debate.

Lembramos ainda que os estudos de gênero trazem em seu bojo a confrontação de declarações universalistas e abstratas em relação ao ser humano. Nas palavras de Gebara (2010, p. 26): “nosso gênero é nossa identidade e nosso limite. Nosso gênero é nossa possibilidade social, é nossa história, nossa cultura e nossa esperança de mudança”. O nosso argumento, portanto, é que, para que haja possibilidades de mudanças e de uma interação mais justa entre homens e mulheres, é preciso entender as raízes de afirmações universalistas que permeiam o pensamento do mundo ocidental.

Vale lembrar que uma das funções desempenhadas pela religião é a legitimação ou confrontação do *status quo* no que tange também às relações de gênero. A este respeito, Erickson (1996), ao analisar a teoria de Durkheim, defende que questões do âmbito das relações de gênero, ainda que não explicitamente, estão presentes na teoria da religião desenvolvida por este autor já que, para Durkheim a religião era capaz de moldar a forma de todo conhecimento, passado e futuro (ERICKSON, 1996, p. 30).

A religião, portanto, funciona de uma maneira que permite a legitimação de um estilo de vida com propriedades que são, muitas vezes, até arbitrárias, e também contribui para a perpetuação e reprodução da ordem social. Este é um dos motivos pelo qual Bourdieu (1974) afirma que a religião, em sua qualidade de sistema estruturado, “funciona como princípio de estruturação” (BOURDIEU, 1974, p. 45). Para este autor, uma das modalidades utilizadas como via de estruturação é o efeito de consagração que, pelas suas ações santificantes, acaba por legitimar e naturalizar tudo o que define socialmente um grupo, promovendo assim a perpetuação de situações arbitrárias e a sacralização das estruturas sociais. Em outras palavras, a religião acaba por atribuir um caráter transcendente e inquestionável à ordem social já estabelecida, como se esta fosse resultado de uma *instituição divina*.

1.3 O USO DO TEXTO BÍBLICO NA PESQUISA

No cristianismo a Bíblia é considerada texto sagrado, isto é, um livro de inspiração divina ao qual é atribuído um valor que lhe confere autoridade para ser o condutor dos seus seguidores a uma vivência em harmonia com Deus. Schüssler Fiorenza (1992, p. 11), concordando com este pensamento, declara que “a Bíblia não é mera coleção histórica de escritos, mas é também Escritura Sagrada, evangelho, para os cristãos de hoje”. Tendo por base esse pressuposto é que aqui enfocamos nas interpretações contemporâneas sobre as relações homem-mulher que são feitas a partir de seus escritos. Lembramos que o nosso intuito não é abordar as questões canônicas do texto – questões essas que são problemáticas dentro do próprio cristianismo já que no catolicismo o Canon é de 73 livros e no protestantismo 66 – e muito menos tratar das discussões autorais do texto. A nossa proposta está em analisar o texto – e as interpretações que são feitas desse texto – tendo como base o próprio texto. Ou seja, nos propomos a uma análise a partir de narrativas e passagens bíblicas, considerando o texto como o documento de autoridade no cristianismo.

Nesse sentido, podemos dizer que a nossa análise do texto bíblico se ancora no princípio do *Sola Scriptura* (Escritura somente). O princípio, ou, a

doutrina do *Sola Scriptura* foi introduzido pelos reformadores e atesta que a Bíblia é a única fonte de revelação. Dreher (2005), a este respeito, declara que “para Lutero, a Bíblia é a única autoridade na igreja. Tudo o mais que existe na igreja deve ser deduzido dessa autoridade e só vale se estiver em concordância com ela” (DREHER, 2005, p. 248). Aqui, portanto, começa um novo desafio para os hermenêutas.

A hermenêutica, ou o processo da interpretação, sempre foi fundamental no trato das escrituras, afinal, qualquer leitura pressupõe algum tipo de hermenêutica. Ao olharmos para a História o que se constata é que, assim como a percepção de mundo passou por transformações, o mesmo aconteceu com a hermenêutica. Ou seja, através da análise das obras de autores e teólogos é possível detectarmos mudanças na hermenêutica usada para a interpretação das escrituras, bem como na maneira de se abordar o texto bíblico.

Jasper (2004) nos proporciona um apanhado histórico do processo hermenêutico relacionado ao texto bíblico desde os primórdios da Igreja, na era medieval, até o período pós-reforma, que começa a apresentar traços que vão desembocar na Modernidade.

De acordo com Jasper (2004, p. 45-7), a igreja medieval do ocidente, até pelo menos o século XIII, se pautava em uma hermenêutica que havia sido apresentada pelos pais da igreja e que procurava extrair um quádruplo sentido dos textos: o literal, que considera o aspecto histórico do texto; o alegórico, uma interpretação que aponta para uma fé cristológica; o moral, que busca por regras para a vida diária; e, o anagógico, que se refere aos mistérios espirituais, em especial, o da morte. Contudo, as formas de se interpretar as escrituras foram gradualmente se modificando.

Ao falar, por exemplo, da obra de um dos maiores teólogos medievais, Thomas de Aquino, Jasper (2004) nota que ele já buscava uma interpretação mais científica para as escrituras, já que no coração de suas considerações estava a palavra *razão*. É claro que para Thomas de Aquino esta palavra não tinha a mesma conotação que nos dias atuais. Razão, para Thomas de Aquino era *pensar de conformidade com a mente de Deus* e não de acordo com as habilidades mentais centradas no humano (JASPER, 2004,

p. 47). O que queremos destacar, no entanto, é que, com Thomas de Aquino, a própria teologia já começa a ser de âmbito científico e acadêmico.

A partir desse olhar mais científico para as escrituras, o texto bíblico foi gradualmente sendo interpretado mais literalmente, e isto porque o alvo dos intérpretes passou a ser o de buscar provas racionais no texto. Assim, a interpretação alegórica no âmbito acadêmico, foi desaparecendo, ainda que continuasse presente nos sermões e nas pregações.

Jasper (2004, p. 51) discorre ainda sobre a obra de um outro teólogo, Thomas à Kempis, e sugere que em alguns aspectos este autor pode ser considerado um predecessor da Reforma Protestante pois, para ele, ler a Bíblia era uma questão de *prestar atenção* ao texto. Apesar de Kempis ainda se pautar em grande medida à *catena*, ou, à coleção de interpretações dos pais da Igreja, é possível perceber através de sua obra que a hermenêutica medieval estava caminhando para o que, mais tarde, viria a ser a hermenêutica da Reforma, com ênfase em uma aproximação mais individual às escrituras.

Outros nomes, segundo Jasper (2004), também são passíveis de consideração nesse processo. O autor atesta, *v.g.*, que Desiderius Erasmus, apesar de continuar arraigado à hermenêutica da fé – que atrelava a leitura e a interpretação do texto bíblico a toda uma postura espiritual de mente e coração, com orações e afirmações de fidelidade à Igreja – encorajava também a leitura de *autores pagãos*, além da leitura da Bíblia.

Com a Reforma Protestante o campo da interpretação bíblica mudou drasticamente. Mesmo que o foco principal das preocupações continuasse nas questões teológicas, a maneira de entender e interpretar o texto bíblico sofreu grandes alterações.

No que concerne à abordagem das escrituras, percebe-se que, ainda que Martinho Lutero, o grande reformador, tenha se preocupado em separar os comentários marginais e adicionais do texto bíblico, ainda assim, a sua hermenêutica continuava *presa* aos caminhos propostos pelos pais da igreja, ou seja, à hermenêutica da fé (JASPER, 2004, p. 59). Entretanto, o avanço de Lutero se dá principalmente na idéia de que o leitor sozinho é quem deve confrontar o texto, sem a necessidade da intervenção da Igreja ou mesmo de sua teologia, uma vez que ambas são passíveis de, em algum ponto, terem

sido corrompidas (JASPER, 2004, p. 57). Lutero, portanto defende o contato individual com as escrituras, o que, sem dúvida, já aponta para a chegada da Modernidade com sua ênfase no individualismo.

Dreher (2005, p. 249), corroborando com o pensamento de Jasper, atesta que “o exegeta Lutero sabia que são seres humanos os que interpretam a Bíblia; por outro lado, sabia que o espírito no qual ela deve ser interpretada está nela mesma e a esse o exegeta deve se curvar”. É nesse contexto que o próprio Dreher (2005, p. 249) cita as palavras de Lutero: “*Sacra scriptura sui ipsius interpres* (WA 7,97; 10/III, 288): ‘a Sagrada Escritura é seu próprio intérprete’”. Para nós, vale ressaltar que, com Lutero, vai-se estabelecendo o princípio do *Sola Scriptura* (JASPER, 2004, p. 58).

Ainda neste cenário dos reformadores, um outro nome que merece ser reconhecido pelas suas contribuições no campo da hermenêutica, segundo Jasper (2004, p. 60-2), é o de João Calvino, cujo pensamento desembocou no que hoje conhecemos como calvinismo. Para Jasper, Calvino, mais do que Lutero, se opunha à interpretação alegórica medieval dos pais da Igreja. E mais, a hermenêutica de Calvino girava basicamente em torno do sentido literal do texto. Para este reformador ainda, o leitor das escrituras, deveria se ocupar com a apreciação de sua mente mas também com a do próprio autor do texto bíblico, ou seja, a interpretação deveria começar na busca da intenção do autor do texto (JASPER, 2004, p. 62).

No que tange ao entrelaçamento entre a Reforma Protestante – que trás em seu bojo o princípio do *Sola Scriptura* – e a Modernidade, vale a pena considerarmos ainda as contribuições de Armstrong (2007), para quem a Reforma Protestante acabou por expressar muito dos ideais da nova cultura que emergia no Ocidente pois, conforme a autora, “as pessoas agora liam a Escritura de uma maneira ‘moderna’” (ARMSTRONG, 2007, p. 172), isto é, sem a supervisão de especialistas religiosos. A leitura silenciosa e solitária, portanto, expressava a independência que se tornava essencial ao espírito moderno.

Armstrong nos lembra, no entanto, que foi a partir do princípio do *Sola Scriptura* que as seitas protestantes se multiplicaram. Nas palavras da autora:

Sola Scriptura havia sido um ideal nobre, ainda que controverso. Na prática, porém, ela significava que todo mundo tinha o direito, concedido por Deus, de interpretar aqueles documentos extremamente complexos como bem entendessem. As seitas protestantes proliferaram, cada uma proclamando que somente ela compreendia a Bíblia (ARMSTRONG, 2007, p. 173).

A liberdade religiosa, portanto, estava se tornando problemática já que um mesmo texto podia ser interpretado para servir a interesses opostos, como foi constatado mais tarde, com a temática da escravidão: “ao mesmo tempo que afro-americanos recorriam à Bíblia para desenvolver sua teologia da libertação, a *Ku, Klux, Klan* a utilizava para justificar o linchamento de negros” (ARMSTRONG, 2007, p. 179).

O que queremos ressaltar, no entanto, é que ainda que o princípio do *Sola Scriptura* se baseie na inspiração divina do texto bíblico e ateste que a Bíblia é a única regra de fé e prática, a interpretação é um processo humano e, portanto, a busca pelo(s) significado(s) do texto estará sempre sujeito a falhas ou mesmo distorções. A este respeito, Richter Reimer (2010, p. 66) faz a seguinte afirmação:

A interpretação quer convencer de algo, e se esforça, em seu duto argumentativo, a fazer crer que esta pode ser uma boa maneira de se compreender determinado texto/objeto. Interpretar não é uma arte neutra, mas é permeada e movida por interesses de estabilização/manutenção ou de ruptura e transformação de *status* sociocultural e político-econômico. Ela quer forma(ta)r identidade e *práxis*. É no processo de interiorização do que é dito não apenas no texto, mas também na e com a interpretação que se constrói tipos ideais, identidades, valores, posturas... O texto, assim interpretado, diz e faz crer na sua verdade.

É portanto a partir dessas considerações que pretendemos trabalhar com interpretações do texto bíblico. Entendemos que em muitas igrejas cristãs, as mulheres continuam amarradas pelas cordas de uma hermenêutica que as prende em um mundo onde os privilégios são dos homens, e mais, que trata os privilégios conferidos ao sexo masculino como sendo a vontade de Deus para o relacionamento entre homem e mulher. Diante disso, a nossa proposta é utilizar as contribuições das hermenêuticas feministas de libertação. Para Richter Reimer (2005, p. 34), “ler textos bíblicos numa perspectiva feminista é questionar profundamente as concepções androcêntricas e patriarcais que perpassam nossas milenares

experiências, seus textos e suas interpretações”. Esta autora apresenta algumas das implicações presentes nos referenciais básicos das hermenêuticas feministas dos quais destacamos: questionar as falas e normas androcêntrico-patriarcais sobre funções de mulheres e outras minorias qualitativas; analisar as funções libertadoras ou opressoras presentes no texto; e, elaborar uma ética que afirma a vida como valor absoluto, buscando construir novas relações de gênero e afirmando a interdependência de todos os elementos da criação (RICHTER REIMER, 2005, p. 35). Aqui, portanto, nos contrapomos à afirmação de Ortlund (2006, loc. 2604), um autor da escola complementarista, de que “*feminist theology must create a new textual base, a new canon... feminist theology cannot be done from the existing base of the Christian Bible*”⁶. Ao contrário do que Ortlund afirma, essa tese pretende demonstrar, pelo princípio do *Sola Scriptura*, que exegeses responsáveis e aprofundadas do(s) texto(s) bíblico(s) confirmam a mensagem de libertação para as mulheres na qual a teologia feminista se fundamenta.

Lembramos ainda que uma abordagem relevante que envolva o tema da dominação do masculino sobre o feminino deve atentar para aquilo que Bourdieu (2009, p. 50) chama de “os *efeitos duradouros* que a ordem social exerce sobre homens e mulheres”. Estes *efeitos duradouros* são uma força simbólica que, sem qualquer coação, acabam por exercer diretamente um poder imenso nas relações entre homens e mulheres. É portanto nessa perspectiva, que foca nos efeitos duradouros da dominação masculina, que pretendemos considerar o lugar conferido às mulheres a partir de análises ancoradas no texto bíblico.

⁶ Tradução: “A teologia feminista deve criar uma nova base textual, um novo cânon... a teologia feminista não pode ser feita a partir da base existente da Bíblia Cristã”.

2 INTERPRETAÇÕES DO FEMININO A PARTIR DO TEXTO BÍBLICO: O RELATO DA CRIAÇÃO E OS TEXTOS DO *CORPUS* PAULINO

*A verdadeira viagem de descobrimento
não consiste em buscar novas paisagens,
mas em ter novos olhos.
Mareei Proust*

Este capítulo é dedicado basicamente ao segmento teológico da nossa pesquisa. Vale lembrar que a análise dos textos bíblicos se dá a partir do princípio do *Sola Scriptura* em que a Bíblia é considerada texto sagrado e no qual ‘a Sagrada Escritura é seu próprio intérprete’, conforme declarou Lutero (DREHER, 2005, p. 249). A intenção, portanto, não é avaliar a veracidade das narrativas, mas antes, tomá-las como palavra de sustentação e autoridade no cristianismo.

A partir desse pressuposto, em um primeiro momento, pretendemos trabalhar com a pergunta: existe base para a dominação masculina nos relatos da criação? Ou, essas narrativas, especificamente, apontam para a subjugação do feminino pelo masculino? Jewett (1975), ao tratar desta temática, afirma que para o teólogo João Calvino a idéia de subjugação das mulheres aos homens pode ser encontrada nas narrativas da criação: “Calvino deixa claro que a subordinação da mulher não é simplesmente um resultado da queda; pela própria ordem da criação a mulher é subjugada pelo homem” (JEWETT, 1975, p. 68, tradução nossa). Já, o próprio Jewett rejeita essa interpretação hierárquica do texto.

Nesse capítulo ainda, será abordado a temática dos efeitos da queda na cultura humana registrados no terceiro capítulo de Gênesis. Esse relato também tem sido utilizado como justificativa para a subordinação feminina. Sobre a questão, Cardoso (2003, p. 98) assinala que “são tão generalizados os efeitos da queda na cultura humana e estão estabelecidos em profundidade tais, que ou são vistos como normativos e inevitáveis, ou nem são percebidos”. A análise dessa narrativa se faz necessária porque ali encontramos a raiz do problema que vai dar sustentação à polaridade entre os sexos.

Após a abordagem das narrativas da criação e queda, o intuito é passarmos aos textos do *corpus* paulino, dos quais daremos especial atenção à perícopes de 1Tm 2,8-15. Apesar de não ser nosso objetivo tratar das questões autorais dos textos, é válido pontuar que estamos cientes de que existe ainda uma discussão sobre a autoria de 1Tm, ou seja, indaga-se se 1Tm é uma carta de Paulo ou de alguma escola posterior a ele. Koester (2005, p. 317), por exemplo, referindo-se às cartas pastorais – 1 e 2 Timóteo e Tito – afirma que “essas três cartas, que formam uma unidade em sua linguagem, conceitos teológicos e intenção, e que foram redigidas pelo mesmo autor, diferem acentuadamente de todas as outras cartas do *corpus* paulino”. No entanto, esta é uma questão ainda aberta que não encontra consenso entre os estudiosos do Novo Testamento. Kümmel (1982, p. 486), ao discorrer sobre o *corpus* paulino declara que:

numerous estudiosos discutiram a autoria paulina das cartas, mais ou menos abertamente, mas admitem ao mesmo tempo a inserção de fragmentos paulinos genuínos. Do mesmo modo a convicção de que as Pastorais, direta ou indiretamente, remontam a Paulo ainda conta com numerosos defensores.

Tamez (2005, p. 23-4), mesmo deixando claro que adere ao consenso de que a carta é regida sob o pseudônimo de Paulo – não sendo ele próprio o autor – também concorda que o debate em torno da autoria de 1Tim ainda não está acabado e, sobre a questão, pontua que, no primeiro mundo, esta é ainda a discussão central que gira em torno dessa epístola. Aqui, não entraremos nessa discussão pois, como declara Tamez (2005, p. 24), “*cuando el escrito se dedica a defender o a atacar la autenticidad paulina, se pierde de vista una gran parte del contenido del texto*”. Assim sendo, o nosso foco é na mensagem e interpretação do texto que, sendo ou não um escrito autêntico do apóstolo Paulo, atualmente faz parte do Canon bíblico e, portanto, é utilizado como palavra de autoridade nas igrejas cristãs. Vale ressaltar, no entanto, que muitos dos autores utilizados nessa seção se referem a Paulo como autor de 1Tm.

A perícopes de 1Tm 2,8-15 foi escolhida pelo fato de que, baseados apenas em uma leitura superficial, parece que o autor fecha as portas para que as mulheres exerçam alguma função de ensino e/ou liderança no

ministério cristão. Muitos Teólogos concordam com a interpretação de que aqui, o texto está legislando contra esta prática por parte das mulheres. No *Matthew Henry's Concise commentary*⁷ (2001, p. 139-140), v.g., encontramos a seguinte explicação: “de acordo com São Paulo, não é permitido que as mulheres ensinem publicamente nas igrejas, pois ensinar implica no exercício de autoridade”. Hendriksen (2001), nesta mesma linha de abordagem, ao comentar sobre o verso 12 de 1Tm 2, ‘e não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade de homem; esteja, porém, em silêncio’, faz a seguinte declaração:

essas palavras [...] *significam que a mulher não deve entrar na esfera de atividade para a qual a força de sua própria criação não é apta. Que a ave não tente viver debaixo d'água. Que o peixe não tente viver em terra seca. Que a mulher não queira exercer autoridade sobre o homem, instruindo-os nos cultos públicos. Por amor a ela e para o bem-estar espiritual da igreja, proíbe-se essa pecaminosa intromissão na autoridade divina* (HENDRIKSEN, 2001, p. 139-140, grifo nosso).

Mas nem todos concordam com as ponderações apresentadas por esses comentaristas. Wright (2001, loc. 442, tradução nossa), teólogo e também comentarista bíblico, ao discorrer sobre essa perícopes alega que essa porção da Escritura parece sugerir que o melhor que as mulheres tem a fazer é “seguir a vida tendo filhos, comportando-se bem e mantendo-se quieta”. No entanto, o próprio Wright, além de discordar dessa posição, enfatiza que há vários bons e sólidos argumentos para contrapor essa interpretação de 1Tm 2.

No mesmo viés de análise que Wright, Jonhson⁸ (2009, s/p, tradução nossa), teólogo e professor do *Regent College*, em Vancouver, também assinala que:

⁷ The Matthew Henry Commentary on the Whole Bible é de domínio público e pode ser usado e distribuído livremente. Originalmente escrito em 1706, os seis volumes do Matthew Henry Commentary trazem comentários de cada versículo da Bíblia. Este comentário vem anexo à versão eletrônica da Bíblia publicada pela Olive Tree: Copyright 1998-2013 Olive Tree Bible software.

⁸ O Dr. Darrell Johnson foi professor de teologia pastoral durante 9 anos (2000 a 2009) no *Regent College of theology* em Vancouver, no Canadá. É autor de vários livros teológicos, mas nenhum com tradução para o português. As declarações de Johnson aqui utilizadas foram tiradas de um sermão transcrito e publicado em um blog com a devida autorização do autor. Segue transcrito – no original, em inglês – a declaração de autorização postada no blog: *Rev. Darrell Johnson preached at the ordination of Rev. Joan Stock, the first woman*

O Novo Testamento, interpretado no contexto do primeiro século, não fecha a porta para que mulheres estejam em funções de ensino e liderança no ministério cristão. Pelo contrário, o Novo Testamento, interpretado no contexto do primeiro século, abre a porta para que mulheres assumam cargos e funções que os homens têm assumido por séculos.

Vale ressaltar que essas palavras foram proferidas por Johnson justamente ao abordar a passagem bíblica encontrada em 1Tm 2,1-15⁹.

Trata-se, portanto, de um texto bastante controverso principalmente porque a justificativa para a suposta proibição feita às mulheres se reporta às narrativas da criação, onde o projeto inicial do Criador é apresentado. Ou seja, encontramos no texto de 1 Timóteo uma alusão direta à narrativa de Gênesis 2.

A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio. *Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão.* Salvar-se-á, porém, dando à luz filhos, se permanecer com modéstia na fé, no amor e na santificação (1Tm 2,8-15, grifo nosso).

Vale a pena (re)lembrar, uma vez mais, que o nosso propósito aqui não é apresentar uma exegese própria dos textos em questão, mas trabalhar com exegeses de autores que têm se debruçado nessa temática para então, em outro capítulo, verificar como as interpretações destes textos vêm sendo utilizadas para moldar as relações entre homens e mulheres em igrejas da atualidade.

called by the church of his presbytery. The text is on 1 Timothy 2:1-15, and it is entitled "Women in Christ's Ministry." The following is reproduced on this blog with his permission, but remains copyright to him at Regent College, 2009. Disponível em: <http://senoritabai.blogspot.com.br/2009/11/darrell-johnson-on-women-in-christs.html>. Acesso em: 13 maio 2013.

⁹ É válido pontuar que a utilização das análises oferecidas por Johnson – ainda que sejam retiradas de um sermão transcrito – se dá pela escassez de material impresso no assunto que se assimile à abordagem desse autor, principalmente entre os autores latino americanos. Além de Johnson, encontramos em Richard Clark Kroeger e Catherine Clark Kroeger, Teólogos americanos, a mesma linha de abordagem, desenvolvida e fundamentada de maneira aprofundada no livro *I suffer not a woman*. As contribuições de Kroeger e Kroeger juntamente com as de outros autores, são aqui utilizadas.

2.1 O RELATO DA CRIAÇÃO NO GÊNESIS: TEXTO FUNDAMENTAL PARA COMPLEMENTARISTAS E IGUALITARISTAS

Giles (2014), ao discorrer sobre a importância das narrativas da criação para a interpretação da relação homem e mulher em todo o Canon bíblico, enfatiza que a questão central para qualquer debate que envolva controvérsias sobre a definição de papéis e/ou tarefas designadas a homens e mulheres no âmbito do cristianismo, está na resposta que se dá à pergunta *Deus subordinou ou não subordinou a mulher ao homem?* Para Giles (2014), só há duas possibilidades de resposta: sim ou não. O autor continua sua argumentação afirmando que para os complementaristas – que respondem *sim* à pergunta – o texto mais importante, ou, que mais dá suporte à sua posição é o de 1Tm 2,9-15. No entanto, o que torna este texto tão categórico para a argumentação de que o autor da epístola à Timóteo está proibindo que a mulher ensine ou exerça algum tipo de autoridade sobre o homem, é a premissa de que na Criação, antes da queda, Deus estabeleceu a subordinação da mulher ao homem e constituiu o homem como líder em todas as esferas da existência. Para Giles, a importância do apelo – por parte dos complementaristas – às narrativas da criação como base para a subordinação feminina não pode ser subestimada já que é amplamente utilizada na defesa de sua posição. Aqui, Giles (2014, p. 3, tradução nossa) faz referência à afirmação feita por Daniel Doriani de que:

dezenove dos vinte e dois autores que contribuíram com a coleção definitiva dos artigos que estabeleceu a base da posição complementarista no livro *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, argumentam a favor da subordinação feminina com base na criação, ou na ordem da criação, em pelo menos oitenta e uma páginas.

Diante desta constatação, Giles (2014) aponta que, apesar do texto mais citado pelos complementaristas ser o de 1Tm 2,9-15, o que torna fundamental a interpretação que apresentam dessa perícopé é justamente a apreciação que fazem de Gênesis 1 a 3. Ou seja, para os complementaristas, o texto de Timóteo fundamenta a subordinação da mulher na criação, antes da queda, e, portanto, estabelece esse parâmetro como a vontade de Deus. As colocações de Giles podem ser confirmadas pelas próprias palavras de

Piper (2006, loc. 703, tradução nossa): “nosso entendimento é que a Bíblia, ao descrever responsabilidades distintas para o homem e para a mulher, revela a natureza da masculinidade e da feminilidade e que a base para essas diferentes responsabilidades está na criação”. Piper (2006, loc. 703) vai mais longe e alega que quando a Bíblia ensina que homens e mulheres devem cumprir diferentes funções, sendo que a função de liderar é delegada exclusivamente ao homem, ela baseia esta diferenciação não em convenções culturais temporárias, mas em fatos permanentes da criação. Piper (2006, loc. 712) chega mesmo a afirmar que os papéis diferenciados para homens e mulheres foram criados por Deus:

In the bible, differentiated roles for men and woman are never traced back to the fall of man and women into sin. Rather, the foundation of this differentiation is traced back to the way things were in Eden before sin warped our relationships. Differentiated roles were corrupted, not created, by the fall. They were created by God¹⁰.

Vale ressaltar que em nossa explanação dessa temática apresentaremos interpretações de autores que contra argumentam as afirmações de Piper.

Por fim, Giles (2014) enfatiza que igualitaristas e complementaristas concordam que o texto de Gênesis 1 a 3 é fundamental para o entendimento de tudo o mais que é abordado nas Escrituras a respeito da relação homem-mulher. A questão, portanto, está nas interpretações que são feitas dessa porção da Escritura.

2.1.1 As Narrativas da Criação (Gn 1 e 2)

Logo no início do primeiro livro do Canon bíblico – o livro do Gênesis – nós nos deparamos com duas narrativas da criação ou, pelo menos, dois gêneros literários distintos para o mesmo relato. Nos referimos aqui a Gênesis 1 e 2, lembrando e fazendo nossas as palavras de Schwantes

¹⁰ Tradução: Na Bíblia, papéis diferenciados para homens e mulheres nunca se remetem à queda do homem e da mulher ao pecado. Muito mais que isso, o fundamento desta diferenciação é remetido à forma como as coisas eram no Éden, antes que o pecado distorcesse nossos relacionamentos. Papéis diferenciados foram corrompidos, não criados, pela queda. Eles foram criados por Deus.

(2009, p. 33), de que “ao mencionar Gênesis 1, sempre me estou referindo, de fato, ao todo da perícopa que vai de Gênesis 1,1 a 2,4a”. Para nós importa ressaltar que esses capítulos contêm as pistas do projeto inicial de Deus para a sua criação e também o pronunciamento do Criador acerca do seu intento para a humanidade. Os dois relatos narram a criação do homem e da mulher, mas sob diferentes perspectivas. Assim, na busca por respostas sobre o relacionamento entre homens e mulheres – tendo como base o princípio do *Sola Scriptura* – é preciso que esses relatos sejam revisitados.

Em nossa investigação, no entanto, o foco maior se dará no segundo relato, encontrado em Gênesis 2, e isto porque, enquanto em Gênesis 1 a criação do homem e da mulher acontece de maneira simultânea, em Gênesis 2, encontramos uma sequência na qual primeiro é criado o homem e depois a mulher. Esse é um fator importante para a nossa análise porque tem sido amplamente usado na justificativa para a subordinação feminina. Jewett (1975, p. 119), ao abordar o assunto declara que “todos os textos paulinos que dão suporte à subordinação feminina [...] apelam à segunda narrativa da criação, Gênesis 2,18-23, nunca à primeira”. No mesmo viés, Grenz (1995, loc. 1901, tradução nossa) afirma que “é no segundo relato da criação que eles [os complementaristas] encontram o quadro definitivo do intento de Deus para o homem e a mulher”. Na visão tradicionalista, Gn 1,26-28 – a criação simultânea – seria apenas o preâmbulo do que será apresentado em Gn 2. Para os complementaristas, portanto, é em Gn 2, no segundo relato, que está o fundamento da intenção do Criador para a relação homem-mulher.

Vale esclarecer que, ainda que o foco da análise esteja em Gn 2, uma breve apreciação de Gn 1 também será apresentada e isso porque, a partir do princípio do *Sola Scriptura*, não é possível interpretar uma narrativa independentemente da outra.

2.1.2 Gênesis 1: a narrativa poética

No princípio, criou Deus os céus e a terra (Gn 1,1). Esta é a frase que dá início ao Canon bíblico. Para Schwantes (2009, p. 31), o primeiro capítulo da Bíblia é uma poesia: “o capítulo 1 do gênesis tem características de uma narração, mas é profundamente poético. [...] Esta poesia quer aquecer o

coração [...]”. Já para Houston (2009, p. 78), “gênesis 1 é um grande hino de louvor ao poder criador de Deus [...]”. Vale ressaltar, no entanto, que o nosso intuito não é apresentar uma análise literária do texto e nem tratar das questões autorais ou mesmo contextuais – data, local etc. – da perícopes¹¹. Para nós, interessa abordar o relato sob a perspectiva da ação de Deus. A este respeito, Schottroff (2000, p. 25) faz a seguinte afirmação: “o princípio da criação é um ato de Deus: ‘no princípio, Deus criou os céus e a terra’. Este é o título da narração que segue. Desse modo, desde o início está claro que Deus age inequívoca, poderosa e incontestavelmente”. Nesse mesmo viés de análise, Giles (2014, p. 3) afirma que gênesis 1 “nos conta que tudo o que vemos foi criado por Deus” e, Houston (2009, p. 57) declara que “gênesis 1 não é um relato primitivo de como o universo começou, mas sobre quem trouxe todas as coisas à existência”.

No que se refere à criação do homem e da mulher, Evans (1983, p.12) aponta para o fato de que Gn 1,26 faz imediatamente uma distinção entre a criação da humanidade – *MAN*¹² – e do restante dos seres criados:

MAN foi criado como resultado de uma decisão específica por parte do criador – ‘façamos o homem’ [*MAN*] – criado com um relacionamento especial com Deus – ‘à nossa imagem, conforme a nossa semelhança’ – e com uma tarefa específica a cumprir – ‘tenha ele domínio’. O verso 27 resume a situação: ‘Criou Deus, pois, o homem [*MAN*] à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou’.

A ênfase de Evans é que a criação da humanidade como homem e mulher é parte integral da decisão de Deus ao criar *MAN*, e que não há distinção entre homem e mulher ao serem criados imagem de Deus e nem

¹¹ Estas questões são amplamente abordadas por diversas autoras no livro *Gênesis a partir de uma leitura de gênero*, organizado por Athalya Brenner e também pelo próprio Milton Schwantes em *Projetos de esperança – meditações sobre Gênesis de 1 a 11*.

¹² A autora utiliza a palavra inglesa *MAN* quando se refere à criação do homem e da mulher no gênesis. Jewett cunhou este termo – *MAN* – como homem e mulher em seu livro *‘MAN as male and female’*. Ali o autor aponta que os estudiosos do gênesis têm enfatizado em grande escala o fato de que *MAN* se refere à imagem de Deus no humano, (*Imago Dei*), mas têm ignorado que esse humano, que é a criado ‘imagem de Deus’, é composto por ambos, Homem e Mulher (JEWETT, 2003, p. 19). Dawn (2009, loc. 362 de 1220) também discorre sobre a importância dessa palavra e assinala que a palavra hebraica traduzida como *MAN* (no inglês) é *ADAM* – termo genérico para ‘criatura da terra’, já que *Adamah*, em inglês, significa *ground* (‘terra’ ou ‘chão’). O texto em português declara: ‘Criou Deus, pois, o *homem* à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou’. No entanto, homem aqui, se refere ao homem e à mulher. A versão NTLH, no português, já traz a palavra ‘humanidade’ no lugar de ‘homem’.

quando recebem o domínio sobre a terra. Aqui, é válido lembrar as ponderações de James (2001, p. 189) de que o mandato de Deus para a humanidade dominar a terra não se refere apenas à tarefa de governar, seja em termos científicos ou tecnológicos, mas trata-se, primariamente, de um chamado para se aplicar as verdades de Deus em todas as esferas da vida. Para nós, no entanto, vale observar que nenhum traço de subordinação de um sexo ao outro é encontrado em Gênesis 1. Evans (1983, p. 13) argumenta ainda que, seja qual for a natureza desse *domínio sobre a terra*, a implicação é de que a responsabilidade de cuidar da criação é de ambos, homem e mulher.

Giles (2014, p. 3, tradução nossa), corroborando com Evans, afirma que “ao invés de ser diferenciado em autoridade, gênesis 1 dá ao homem e à mulher a mesma autoridade. Um não governa sobre o outro. Eles governam em conjunto”. Este autor assinala também que além da autoridade para governar juntos, homem e mulher recebem ainda a ordem para *frutificar* (ser fecundo) e *multiplicar*. Mais uma vez, James (2001, p. 188) contribui com o debate quando alega que o mandato para frutificar e ser fecundo não se refere apenas ao ato de aumentar em números a população humana, mas antes, diz respeito à adoração, isto é, se refere à multiplicação de adoradores do Criador.

Para nós, interessa observar que o ponto realçado por Giles é que nenhuma menção é feita a qualquer diferenciação de papéis na tarefa de frutificar. Ou seja, governar e procriar são *tarefas* ou *funções* igualmente dadas aos homens e às mulheres na boa criação de Deus. E mais, para este autor ainda, a igualdade entre os sexos não pode ser considerada apenas como uma igualdade espiritual, ou, uma igualdade perante Deus. Ao contrário, “o homem e a mulher são descritos como que estando em pé, lado a lado, de cabeça erguida no mundo que Deus criou, e é sobre este mundo que eles devem governar conjuntamente” (GILLES, 2014, p. 3, tradução nossa). Em suma, tanto Evans quanto Giles observam que o primeiro capítulo da Bíblia aponta para a igualdade dos sexos em todas as esferas da vida, inclusive na tarefa de governar – cuidar, administrar, liderar, assumir responsabilidades, expandir, fazer crescer etc. – o mundo criado.

2.1.3 Uma análise de gênesis 2

Evans (1983, p. 14.), ao apresentar uma exegese de Gênesis 2, atesta que existem quatro argumentos principais usados para justificar a inferioridade e a subordinação da mulher ao homem a partir da segunda narrativa da criação:

- 1) a mulher foi criada depois do homem e por isso é inferior a ele;
- 2) a mulher foi *tirada* do homem e portanto é secundária a ele;
- 3) a mulher é nomeada pelo homem e é então é subordinada a ele, e;
- 4) a mulher foi criada para ser uma auxiliadora e como tal, está sujeita a ele.

A autora rebate assim as argumentações:

1) Assumir, a partir da narrativa da criação, que ser criado primeiro implica em superioridade, significa dizer também que os animais são superiores ao homem pois estes foram criados antes do homem. Aqui, trazemos as contribuições de Grenz (1995) que, a partir do mesmo argumento, isto é, da análise sequencial da criação, alega que a interpretação pode sugerir a superioridade da mulher e não o contrário porque o princípio que governa Gn 1, o primeiro relato, é o da ordem ascendente no qual o ápice, ou, o ponto alto da criação é o que vem por último. Nesse sentido, declara Grenz (1995, loc. 1927, tradução nossa): “empregar este axioma à segunda narrativa, traz a conclusão de que ser criado em segundo lugar coloca a mulher acima do homem, e não abaixo”. O próprio Grenz enfatiza que essa conclusão é incorreta pois não considera a diferença na intenção das duas narrativas. Ou seja, enquanto a primeira narrativa focaliza na ordem ascendente da criação, apontando para a humanidade e o sábado divino, o foco do segundo relato está na resposta divina para a solidão humana. Assim sendo, a partir dos relatos da criação – tanto Gn 1 quanto Gn 2 – não cabe afirmar a existência de uma ordem hierárquica estabelecida por Deus. Schottroff (2000, p. 35), ao discorrer sobre o relato da criação, menciona uma história rabínica na qual pergunta-se *por que o homem foi criado no sexto dia, depois de todas as outras criaturas?* e a resposta é *para que fosse dito a ele, caso se tornasse*

arrogante: o mosquito foi criado antes de ti. Entendemos que este pequeno dito rabínico ilustra a alegação de Evans e Grenz de que este argumento não encontra respaldo no texto;

2) Dizer que a mulher é subordinada ao homem porque foi *tirada* dele é uma interpretação enviesada, pois sugere alguma participação do homem nesse ato. Para Evans (1983), essa interpretação suprime o ponto essencial da narrativa, que é a ação de Deus. Do mesmo modo que seria errado dizer que o homem deve a sua existência ao pó – porque foi *tirado* ou, feito do pó – assim também é errado dizer que a mulher deve a sua existência ao homem. Derivação, portanto, não é um argumento que se sustente na justificativa da subordinação da mulher ao homem. Evans reporta-se ainda às palavras de Phyllis Trible quando diz que “o homem não tem nenhuma função na criação da mulher... ele não é nem participante, nem espectador e nem consultor do seu nascimento. Assim como o homem, a mulher deve a sua vida somente a Deus. Para ambos, a origem da vida é um mistério divino” (EVANS, 1983, p. 15). Giles (2014, p. 5), a esse respeito, observa que: “em gênesis 2,7 está escrito que Adão (*'adam*) foi feito da terra (*'adamah*) e, neste caso, aquele que vem da terra, vem para governar sobre a terra”. Ou seja, este autor, assim como Evans, enfatiza que, no gênesis, derivação não implica em subordinação. E mais, assim como Evans, Giles (2014) também assinala que a criação da mulher a partir da costela de Adão, evidencia que a mulher, assim como Adão, é diretamente criada por Deus;

3) O terceiro argumento baseia-se no fato de que, no Antigo Testamento o ato de nomear implicava em exercer domínio e por isso, ao nomear a mulher, o homem estava exercendo o seu direito de domínio sobre ela. Evans (1986, p. 11), no entanto, aponta para o fato de que o ato de nomear envolvendo domínio ou autoridade, no Antigo Testamento, sempre associa o verbo ‘chamar’ ao vocábulo ‘nome’. Um exemplo está no versículo 25 do capítulo 4 de Gênesis “e ela deu a luz um filho, a quem *pôs* (chamou) o *nome* de Sete”. No capítulo 2 de Gênesis – na narrativa da criação – essas duas palavras só aparecem juntas no verso 19, quando os animais são trazidos ao homem para serem nomeados: “trouxe-os ao homem, para ver como este lhes

chamaria; e o *nome* que o homem desse a todos os seres vivos, este seria o nome deles”. No verso 23, no entanto, o vocábulo ‘nome’ não aparece: “E disse o homem: Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada”. O ato de nomear não acontece aqui. Ou seja, o homem não lhe dá um nome, mas antes, a reconhece como uma semelhante. A autora nota ainda que – segundo a narrativa e no que tange à relação homem e mulher – é somente após o evento da queda que as duas palavras aparecem juntas: “e deu (*chamou*) o homem o *nome* de Eva a sua mulher, por ser a mãe de todos os seres humanos” (Gn 3,20). A análise dessas passagens, portanto, deixa claro que a dominação é marca da queda e que a subjugação do feminino pelo masculino não encontra respaldo no relato da criação. E mais, o papel de mãe atrelado à natureza da mulher também é marca da queda uma vez que o ato de nomear Eva como mãe só acontece depois da narrativa da queda. O que vale frisar, no entanto, é que a omissão do vocábulo ‘nome’ no verso 23 do capítulo 2, onde o homem chama a mulher de varoa, enfraquece o argumento da subordinação da mulher ao homem no relato da criação. Grenz (1995, loc. 1944, tradução nossa) também contribui com as ponderações de Evans quando diz que “a usual construção hebraica para o ato de nomear não está presente no texto de Gn 2:23”. Também Giles (2014), ao discorrer sobre a questão, observa que, ao ver a mulher, o homem jubilosamente declara “esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa (*’ishah*), porquanto do varão (*’ish*) foi tomada” (Gen 2,23). A ênfase de Giles está em que, as palavras ‘osso dos meus ossos e carne da minha carne’ refletem a idéia bíblica de similaridade e *status* compartilhado. Nas palavras de Giles (2014, p. 5, tradução nossa):

ao ver a mulher, Adão reconhece um outro ser humano como ele mesmo; uma pessoa da ‘mesma essência’ que ele. Ele não lhe dá um nome, mas antes, jubilosamente declara que ela é *Ishah* (mulher) tirada do *’ish* (homem), portanto sua equivalente.

Para Giles, portanto, o que o homem diz ao ver a mulher, sugere a igualdade substancial dos sexos. Este autor declara ainda que, no hebraico, essas são palavras costumeiramente utilizadas para diferenciar homem de

mulher e que nenhum dos termos – *'ish* ou *'ishah* – é um nome pessoal. Giles (2014, p. 5), assim como Evans, assinala que o homem nomeia (dá o nome) a mulher 'Eva' somente depois da queda, em Gn 3,20;

4) Por fim, o argumento mais usado na justificativa de que a subordinação da mulher ao homem é fundamentada na narrativa da criação é que a mulher foi criada para ser uma auxiliadora e, portanto, automaticamente deve se subordinar a ele. Sobre esse argumento, Grenz (1995, loc. 1953) alega que a ênfase dos complementaristas é de que a mulher foi criada 'para o homem', e por isso, deve se subordinar a ele. Vale lembrar que este argumento tem prevalecido no senso comum já que faz parte de todo um imaginário construído de que a mulher é o sexo frágil e por isso a sua função é secundária (apenas uma auxiliar) à do homem. Evans (1983, p. 11), no entanto, ao investigar o uso da palavra 'auxiliadora' nas escrituras com maior acuidade, enfatiza que ela nunca é usada com a conotação de inferioridade ou subordinação. Ao contrário, das 19 vezes¹³ em que o termo aparece ao longo das escrituras, 15 delas são usadas em referência ao próprio Deus trazendo socorro ao seu povo quando este passava por alguma necessidade. Assim, o uso da palavra 'auxiliadora', analisada sozinha, poderia indicar até mesmo superioridade e não inferioridade. Mas, na narrativa da criação, a palavra vem acompanhada do complemento 'que lhe seja idônea', e portanto, faz-se necessário uma apreciação da expressão completa: 'uma auxiliadora que lhe seja idônea'. Nesse caso, a palavra 'auxiliadora' não implica nem em superioridade e nem inferioridade. Ou seja, a auxiliadora do homem é a sua equivalente, a sua parceira e associada, carne da sua carne e osso dos seus ossos. Evans rebate inclusive a posição defendida por Agostinho de que a mulher seria uma auxiliadora para o homem apenas na procriação, e ressalta que esse pensamento contradiz os fundamentos estabelecidos por Deus na narrativa da criação. Nessa mesma perspectiva, Giles (2014, p. 5, tradução nossa) declara que "uma ajudadora (*'ezer*) pode ser uma superior, uma igual ou uma subordinada [...]. Neste caso, o adjetivo Hebraico *kenegdo*, deixa

¹³ É válido pontuar que este número não encontra unanimidade entre os autores. Carolyn C. James (2005, p. 35), por exemplo, afirma que o termo aparece vinte e uma vezes no Antigo Testamento.

claro o que o autor queria que fosse entendido. Adão precisa de uma ajudadora [...] que seja igual a ele, uma companheira”. Giles sugere ainda que, a melhor tradução, no caso, seria *parceira* ao invés de *auxiliadora*. Vale a pena mencionar ainda a contribuição de Ludovico (2010, p. 30) de que o termo auxiliadora (‘ezer) não sugere hierarquia, mas sim, uma contribuição única.

A partir da exegese apresentada por Evans e apoiada por outros autores, é possível percebermos que a afirmação complementarista de que “distinções no papel entre homens e mulheres são decretadas por Deus como parte da ordem da criação, e deveria encontrar eco em cada coração humano” (*The Danvers Statement* – afirmação nº 2) não encontra respaldo nos relatos da criação do Gênesis.

2.1.4 A Queda – Gênesis 3

Criação – Queda – Redenção. Para muitos autores essas três palavras sumarizam o tema central abordado na Bíblia: “tudo o que está contido na Bíblia está relacionado aos conceitos representados por estas três palavras”, declara Bilezikian (2006, loc. 105, tradução nossa). Lindsley (2009, p.1, grifo nosso) também oferece um resumo da mensagem bíblica nos mesmos termos: “Deus *criou* o mundo e era muito bom (Gn 1 e 2). A *queda* de Adão e Eva, e o impacto do pecado no mundo são descritos em Gn 3 a 11. E, de Gn 12 a Ap 22 nós vemos o desenrolar do plano de Deus para a *redenção* do seu mundo caído”. Encontramos também nesse autor as mesmas três palavras novamente sintetizando a mensagem bíblica.

Estamos cientes, no entanto, que nem todos concordam com essa linha de interpretação. Bechtel (2000, p. 88), *v.g.*, defende que “os problemas associados à tradicional interpretação ‘pecado e queda’ são em número suficiente para sugerir que ela talvez não respeite a integridade do texto, que pode não ser a mais convincente e que, [...] não é a única ou a mais autorizada interpretação”. Bechtel prossegue sua explanação de Gn 2,24b-3,24 a partir de uma outra interpretação, por ela sugerida, na qual incorporam-se os símbolos e temas sincrônicos existentes na narrativa, e também, são dados outro(s) significado(s) aos elementos do texto que não o

de ‘pecado e queda’. Para essa autora, “a história do Gênesis deveria ser classificada e analisada como mito [já que] um mito é um produto coletivo ou grupal que conta uma verdade universal de um modo altamente simbólico” (BECHTEL, 2000, p. 90-1). Como a nossa abordagem se baseia no princípio do *Sola Scriptura*, não entraremos na discussão se essa porção da escritura deve ou não ser caracterizada como mito e isto porque, conforme enfatiza Bilezikian (2006, loc. 134, tradução nossa) uma das vantagens de se interpretar essa perícopes pelo viés da tríade criação-queda-redenção é que “trata-se de um método de interpretação da Bíblia que emana da própria Bíblia”. O autor explica esse método interpretativo da seguinte maneira:

O princípio básico deste método requer que a interpretação bíblica de textos que pertencem a cada fase distinta (criação ou queda ou redenção), seja feita dentro do seu próprio quadro referencial, e não fazendo referência cruzada de versículos de vários quadros temporais diferentes, como se fosse uma colagem de modo que eles digam alguma coisa que eles não ensinam no seu contexto original (BILEZIKIAN, 2006, loc. 142, tradução nossa).

Assim, a interpretação a que nos propomos deve-se ater somente à temática que envolve os efeitos que o pecado traz para a relação entre homem e mulher – mais especificamente, no que tange à subordinação feminina – a partir da narrativa em questão.

É válido pontuar que, para a nossa abordagem, nos ancoramos nas concepções de *Criação, Queda e Redenção* oferecidas pelo próprio Bilezikian (2006, loc. 1113, tradução nossa):

Criação – refere-se à iniciativa divina que resultou no estabelecimento do *cosmos* e, dentro dele, um ambiente privilegiado que produziria um contexto para a vida humana.

Queda – diz respeito à interrupção temporária do propósito divino que resultou da rebelião do homem contra a vontade de Deus.

Redenção – refere-se àquele aspecto da natureza de Deus que se recusa a abandonar os homens caídos à consequência de suas próprias rebeliões. Por puro amor e com persistência, Deus estabeleceu um programa para restaurar os seres humanos com o intuito de que os propósitos originais da sua criação pudessem acontecer na vida deles e no destino de todos.

É, portanto, a partir dessa tríade que nos ocuparemos com a temática das interpretações que são feitas de Gênesis 3 tanto pelos complementaristas quanto pelos igualitaristas.

2.1.4.1 As consequências da queda – divergências entre igualitaristas e complementaristas

As consequências do pecado são descritas no capítulo 3 de Gênesis. Mas, antes de discorrer sobre as implicações da entrada do pecado na criação de Deus – e conseqüentemente na relação do homem e da mulher – é válido (re)lembrar a posição complementarista de que Deus instituiu a liderança masculina antes da queda (ORTLUND, 2006, loc. 2447) e isto porque, para esta escola de pensamento, este é um fator importante a ser considerado quando se aborda a questão da queda em Gênesis 3: “ela [Eva] quis governá-lo, quando tomou para si o controle, e até mesmo levá-lo a cair em tentação”, afirma Leupold (1950, p. 1173, tradução nossa). Ortlund, (2006, loc. 2494, tradução nossa) no mesmo viés que Leupold, declara: “Eva usurpou a liderança de Adão e o conduziu para o caminho do pecado. E Adão, que (ao que parece) agiu passivamente, permitindo que o engano progredisse sem uma intervenção decisiva [...] abandonou seu posto de cabeça”. Este autor conclui suas ponderações sobre a participação de Adão no evento com a serpente com a seguinte declaração:

Adão pecou em dois níveis. Em um nível, ele desafiou o mandamento puro e simples de Gênesis 2:17. Isso é óbvio. Mas Deus vai mais fundo. Em outro nível, Adão pecou ao ‘escutar a sua mulher’. Ele abandonou sua liderança. De acordo com a intervenção de Deus, esta falha moral em Adão, levou à sua ruína (ORTLUND, 2006, loc. 2556, tradução nossa).

Grenz (1995, loc. 1977, tradução nossa), ao criticar as ponderações de Ortlund, aponta para o fato de que, apesar desse autor não negar que ambos – Adão e Eva – transgrediram o mandamento do Criador, “Ortlund, em suas avaliações, dá menos importância a esse aspecto do que à transgressão dos papéis de gênero que os complementaristas extraem da ordem da criação”.

Evans (1983), no mesmo viés que Grenz, ao discorrer sobre essa períclope, aponta que não há indicação alguma no texto de que ao comer do fruto, a mulher estivesse tentando controlar ou usurpar a liderança do homem, como sugerem Leupold e Ortlund. A autora, contra argumentando as afirmações complementaristas, declara: “a mulher é apresentada tanto como um ser ativo quanto independente, tomando decisões por ela mesma, mas não há indicação, em qualquer lugar, de que ela seja condenada por isso” (EVANS, 1983, p. 18, tradução nossa). Essa autora evidencia que à medida que a narrativa se desenrola, é possível perceber que o pecado foi a causa da desarmonia da relação entre o homem e a mulher, no entanto, nada no texto sugere que parte do pecado tenha sido a usurpação, pela mulher, da posição que – supostamente – deveria ser do homem. Bilezikian (2006, loc. 459, tradução nossa), no mesmo viés que Evans e Grenz declara: “a disposição de Adão de seguir o exemplo de Eva e comer do fruto que ela lhe deu confirma a ausência de papéis predeterminados no jardim”.

Quanto ao julgamento proferido pelo Criador, vale a pena citar a declaração de Padilla (2003, p. 61) de que “o que temos aqui não é prescritivo, mas descritivo. Trata-se do reconhecimento de uma triste realidade [...]”. Vários outros autores compartilham desse pensamento. Hess (2008, s/p, tradução nossa), *v.g.*, ao discorrer sobre o tema, atesta que “esse é um julgamento de como as coisas serão, não necessariamente de como eles devem ser”. E, Grenz (1995, loc. 1983, tradução nossa), ao versar sobre as interpretações da escola igualitarista, afirma que Gn 3 “recita os efeitos do pecado na relação original de igualdade entre os sexos”. Enfim, para nós, o importante é perceber que as palavras proferidas pelo Criador descrevem o impacto que a queda vai causar na criação. Ou seja, a intenção da narrativa é apresentar as consequências do pecado no mundo criado – que englobam também o relacionamento entre homem e mulher – e não expressar a vontade do Criador para a sua criação.

No que tange às diferenças de interpretações, entre igualitaristas e complementaristas, no relato da queda, Grenz (1995, loc. 1984, tradução nossa), ao discorrer sobre os efeitos do pecado para o homem e a mulher, afirma que “contra a antiga tradição que coloca o maior fardo da queda sobre a mulher (e daí se forma a base para a exclusão da mulher da liderança da

igreja), os igualitaristas apontam que o narrador não atribui mais culpa à mulher do que ao homem”. É válido pontuar que essa posição difere da interpretação da escola complementarista que, representada por Ortlund (2006, loc. 2526), atesta que “*because she usurped his headship [...], God hands her over to the misery of competition [...]. This is justice. A measure-to-measure response to her sin*”¹⁴.

Uma outra questão também controversa entre igualitaristas e complementaristas é encontrada no final do verso 16 do capítulo 3: “[...] o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará”. Sobre essa sentença, Ortlund (2006), da escola complementarista, sugere duas interpretações, que em sua opinião, podem ser válidas: primeiro, que o Criador aqui está requerendo que o homem aja segundo os propósitos para o qual ele foi criado, ou seja, ao invés de ceder às *maléficas* pressões de sua esposa, o homem deve ser o cabeça da mulher; e, segundo, o Criador poderia estar dizendo para a mulher: ‘você vai tentar controlar o seu marido, mas ele não permitirá’. A conclusão deste autor é que, qualquer que seja a interpretação desse verso, “nada muda o fato de que Deus criou a liderança masculina como um aspecto da perfeição pré-queda” (ORTLUND, 2006, loc. 2539, tradução nossa). Já, para os igualitaristas, este texto quer evidenciar que dentre as consequências da queda está o conflito, ou, a desarmonia, tanto para as relações entre homem e mulheres como para as relações que envolvem o homem com a terra, já que, agora, o sustento será penosamente obtido. Sobre a questão, Bilezikian (2006) enfatiza que o ponto central da narrativa está no fato de que agora, para Adão e Eva, a existência é uma realidade permeada pela morte. Nessa dinâmica, em contraste com a realidade anterior – na qual apenas Deus tinha autoridade sobre ambos – agora, eles terão de lidar com ‘novos senhores’, o que inclui os seus próprios desejos desordenados. Este autor conclui assim a sua análise:

A frase ‘ele dominará sobre você’ não deveria ser interpretada como se descrevesse a vontade de Deus, não mais do que a morte deva ser considerada a vontade de Deus para os homens. A afirmação se referia ao surgimento de um desastre resultante do

¹⁴ Tradução: “porque ela usurpou a liderança dele [...], Deus a entrega à miséria da competição [...]. Isso é justiça. Uma resposta *medida-por-medida* ao seu pecado”.

próprio pecado contra o qual Deus já havia advertido a Adão (BILEZIKIAN, 2006, loc.673, tradução nossa).

Bilezikian (2006, loc. 673) sustenta ainda que, a partir do relato da queda, é apropriado considerar que tanto a dominação masculina quanto a morte são realidades opostas à intenção original do Criador. Nesta linha de interpretação, a dominação do masculino sobre o feminino é uma marca da queda e não da vontade do Criador para a humanidade. Piper (2006, loc 1220, tradução nossa), representando os complementaristas e em contraposição a essa interpretação afirma que “satanás conseguiu uma grande vitória tática, disseminando a noção de que o chamado à liderança masculina é fruto [...] da queda”. Já Grenz (1995, loc. 2014), representando os igualitaristas e concordando com Bilezikian, sustenta que tanto as adversidades ambientais quanto a hierarquia de gênero são consequências do pecado, isto é, são situações que demonstram a condição em que a humanidade se encontra após a queda e a separação do Criador. Em suma, os complementaristas alegam que a subordinação feminina deriva da própria ordem da criação, uma ordem que foi estabelecida por Deus antes da queda. Em contrapartida, os igualitaristas, argumentam que a dominação masculina resulta, ou, é consequência da queda e não da vontade do Criador (GRENZ, 1995, loc. 1968).

Para Bilezikian (2006, loc. 673) ainda, é bastante significativo o fato de que a promessa redentiva da procriação – ainda que em meio às dores da mulher – e da semente que daí surgiria para esmagar a cabeça da serpente (Gn 3,15b), imediatamente precede o pronunciamento da dominação por parte do homem. Ou seja, para Bilezikian essa ênfase no texto aponta para o fato de que, na comunidade redimida, o desejo original do Criador de que o relacionamento entre homens e mulheres seja de igualdade, mutualidade e parceria, é restaurado.

Por fim, vale a pena mencionar as considerações de Giles (2003, p. 25) sobre a relação homem-mulher no Gênesis. Este autor pontua que, na Criação, Deus fez homem e mulher iguais em dignidade e *status* e deu autoridade e domínio sobre o mundo criado a ambos. E mais, a ordem hierárquica dos sexos é consequência da queda, assim sendo, a dominação

masculina e a subordinação feminina refletem a ordem do mundo caído e não a ordem do mundo criado. Giles conclui suas ponderações alegando que, defender que Deus, na criação, estabeleceu uma ordem social estática que subordinou a mulher ao homem, seja no âmbito privado, na Igreja ou na sociedade, ou mesmo sugerir que homem e mulher são diferenciados com base em papéis distintos, são idéias que não possuem nenhum apoio exegético no texto bíblico e só podem ser derivadas de *eisegesis*¹⁵. Sobre a questão, vale a pena lembrar a observação de Walton (2015, p. 19) de que quando tentamos inserir as nossas próprias idéias no texto – no caso, idéias que advêm de um contexto moderno – nós comprometemos tanto a integridade quanto a autoridade do texto.

2.2 O CORPUS PAULINO — 1Tm 2,8-15

Quero, portanto, que os varões orem em todo lugar, levantando mãos santas, sem ira e sem animosidade. Da mesma sorte, que as mulheres, em traje decente, se ataviem com modéstia e bom senso, não com cabeleira frisada e com ouro, ou pérolas, ou vestuário dispendioso, porém com boas obras (como é próprio às mulheres que professam ser piedosas). A mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão. E não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade de homem; esteja, porém, em silêncio. Porque, primeiro, foi formado Adão, depois, Eva. E Adão não foi iludido, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. Todavia, será preservada através de sua missão de mãe, se ela permanecer em fé, e amor, e santificação, com bom senso (1Tm 2, 8-15).

A abordagem de uma passagem tão controversa e conflitante requer um olhar atento tanto ao texto quanto ao contexto em que se encontra. Ou seja, é preciso buscar compreender não apenas a situação imediata do trecho destacado, mas também as circunstâncias gerais que envolvem a epístola como um todo. É preciso esclarecer, no entanto, que o nosso intuito não é apresentar uma apreciação histórica minuciosa da epístola mas apenas delinear os contornos gerais que envolvem os assuntos tratados no texto.

No que se refere ao contexto histórico do texto, Kroeger (2003, loc. 372, tradução nossa) declara:

¹⁵ Injetar no texto idéias e preconceitos próprios

Nós iremos adentrar em um mundo em que os padrões de pensamento eram completamente diferentes dos nossos, onde os pressupostos religiosos podem nos chocar, e no qual a organização social e cultural básica nos parecerá completamente estranha. Essa disparidade é a maior parte do problema que se enfrenta para entender a mensagem de Paulo às mulheres.

Para essa autora, muitas das dificuldades em se interpretar a epístola de 1Tm está no fato de que pouco se sabe – e pouco se procura saber – sobre o contexto e as circunstâncias que levaram o autor da carta a se pronunciar como o fez. Ou seja, para Kroeger (2003, loc. 76), entender o contexto pode trazer novas interpretações para o texto de 1 Timóteo.

2.2.1 Uma palavra sobre as cartas pastorais

A passagem que nos propomos analisar se encontra na primeira epístola a Timóteo, uma das três cartas chamadas de pastorais – 1 e 2 Timóteo e Tito – que, comumente são vistas como uma unidade (KROEGER, 2003, loc. 375; KOESTER, 2005, p. 317). Kroeger nos lembra que vários autores concordam que essas cartas foram endereçadas a igrejas que estavam lidando com a questão de falsos ensinamentos e doutrinas errôneas que ameaçavam adentrar a comunidade da fé cristã. Kroeger (2003, loc. 380) menciona pelo menos dois desses autores: A. T. Hanson, que observa que o objetivo primeiro das cartas pastorais era a instrução de líderes das igrejas contemporâneas em como lidar com os falsos ensinamentos que eles estavam experimentando (provavelmente o gnosticismo em sua fase inicial); e Helmut Koester, para quem as cartas pastorais são designadas a ser um manual para o líder da igreja em sua luta contra heresias. Nesse mesmo viés, podemos considerar também as contribuições de Vielhahauer (2005, p. 256 - 7) que, ao discorrer sobre as pastorais, declara que “o objetivo propriamente dito das Pastorais é o combate aos falsos mestres. [...] Pode-se supor que todas as três Pastorais combatem a mesma heresia, apesar das diferentes localizações (Éfeso e Creta)”. Este autor também se refere ao pensamento gnóstico como possibilidade de fazer parte das heresias que são combatidas nas cartas.

Há que se pontuar, no entanto, que alguns autores não concordam com a concepção de unidade das Pastorais, como é o caso de Tamez (2005, p. 25) que sugere que 2Tm deveria fazer parte de uma outra série de escritos que poderia se chamar *cartas da prisão*:

No nos parece apropiado estudiar las tres Cartas Pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito) como si correspondieran a la misma situación y al mismo autor. Si bien es cierto que 1 Timoteo y Tito son bastante semejantes y pudieron ser redactadas por la misma mano, 2 Timoteo nos parece un escrito muy diferente [...] que bien podríamos denominar 'cartas de la prisión'.

No que se refere especificamente à 1 Epístola a Timóteo, Kroeger (2003, loc. 397, tradução nossa) alega que “a carta é endereçada a uma igreja em confusão, ameaçada por heresias em seu meio e carregada de disputas amargas sobre assuntos de fé e prática. A igreja precisava desesperadamente de direção prática e espiritual”. Essa situação pode ser constatada logo na introdução, onde o autor anuncia o motivo da carta: “quando eu estava de viagem, rumo da Macedônia, te roguei permanesses ainda em Éfeso *para admoestares a certas pessoas, a fim de que não ensinem outra doutrina, nem se ocupem com fábulas [...]*” (1Tm 1,3-4a, grifo nosso). Tamez (2006, p. 46), ao analisar a epístola de 1Tim, também assinala que a temática *ensinamentos* é central na carta: “há correntes de pensamento na comunidade cristã que o autor rejeita, chamando-as de ‘outros ensinamentos’. Por isso, nessa carta o ensinamento é fundamental”. Aqui, portanto está o tema central abordado na Epístola de 1Tm – *os falsos ensinamentos* – e, é a partir deste pressuposto que alguns dos autores aqui mencionados desenvolvem suas análises.

2.2.2 1Timóteo – uma epístola controversa

1Tm 2,8-15 é uma porção da Bíblia particularmente dolorosa e problemática para muitas mulheres cristãs. Tamez (2006, p. 44), ao discorrer sobre essa perícopa, elenca alguns dos problemas apresentados às mulheres nessa epístola, dentre os quais destacam-se a proibição de ensinarem e de opinarem, e, a alusão de que a salvação da mulher está

atrelada ao papel tradicional de mãe e dona-de-casa. Kroeger (2003), assim como Tamez, também evidencia as perplexidades presentes nessa epístola e, mesmo ciente das dificuldades impostas por esse documento, afirma que é preciso lidar com os textos aparentemente contraditórios da Bíblia:

Quando nós nos dispomos ao estudo de uma passagem que já causou tanta dor, tanto conflito e amargura, nós não podemos esperar que isso seja uma tarefa fácil. Entretanto, é nossa obrigação confrontar os textos aparentemente contraditórios que funcionam como barreiras e encontrar uma solução apropriada (KROEGER, 2003, loc. 370 e 197, tradução nossa).

Aqui, o intuito é discorrer sobre interpretações em 1Tm 2,8-15. A interpretação tradicional desse texto, ainda bastante difundida em muitas igrejas cristãs, tem entendido que essa perícopé proíbe as mulheres de ensinar e de exercer qualquer tipo de autoridade sobre os homens na igreja e/ou na relação familiar. Piper (2006, loc. 1276), a este respeito, declara que 1Tm 2,11-15 está entre os textos bíblicos que mais explicitamente evidenciam a liderança masculina nas igrejas. Este autor continua sua exposição teológica afirmando que “a conexão bíblica entre família e igreja sugere com veemência que a liderança do marido em casa naturalmente conduz à liderança dos homens espirituais dentro da igreja” (PIPER, 2006, loc. 1276, tradução nossa).

No entanto, já há séculos, cristãos de toda parte do mundo têm encontrado dificuldade em integrar uma passagem tão contraditória com outros textos da Bíblia que, claramente, evidenciam a liderança feminina. Segundo Kroeger (2003, loc. 63), a indagação que se coloca sobre 1Tm 2,8-15 é se não existem outras vias de interpretação, ou mesmo de tradução para esse texto. Para elucidar a importância da questão, essa autora apresenta a declaração que Charlotte Bronte (uma romancista do século XIX) faz através de uma de suas personagens:

Eu ousou dizer que, se eu pudesse ler o original grego, eu encontraria muitas palavras que foram traduzidas erradas, talvez completamente mal interpretadas. Seria possível, e eu não duvido, com um pouco de ingenuidade, dar um sentido diferente na passagem, para fazer com que ela diga, ‘permitam que a mulher fale quando ela quiser fazer uma objeção’ – ‘é permitido que a mulher ensine e exerça autoridade tanto quanto for preciso. Os

homens, enquanto isso, não fazem coisa melhor do que sossegar' e assim por diante (KROEGER, 2003, loc. 63, tradução nossa).

A partir desse exemplo, Kroeger – além de demonstrar que essa tem sido uma questão controversa também em outras épocas – afirma que “traduções e interpretações são cruciais. Uma interpretação apropriada pode libertar as mulheres para servirem a Deus onde quer que Ele as chame, ou ela pode levar metade da igreja a deixar seu ministério para a outra metade” (KROEGER, 2003, loc. 70, tradução nossa). É portanto diante dessas ponderações que essa autora se propõe a rever traduções e interpretações nessa perícopes e, em sua análise, argumenta que 1Tm 2,8-15, no que se refere à temática da liderança e ensino nas igrejas, de fato, possui uma mensagem positiva e de empoderamento para as mulheres (KROEGER, 2003, loc. 251).

Como o nosso intuito é tratar de interpretações no texto de 1Tm 2,8-15, apresentaremos aqui algumas possibilidades, isto é, alguns dos *bons e sólidos argumentos*, conforme assinala Wright, que têm sido propostos como contraposição às interpretações tradicionalistas – ou, complementaristas – dessa epístola. Vale a pena ressaltar, no entanto, que nem todas as interpretações que se contrapõem à complementarista assentem que a epístola possui uma mensagem positiva e de empoderamento para as mulheres, como é o caso de Kroeger. No entanto, mesmo as abordagens que se pautam no discurso do autor do texto como instrumento de validação do sistema patriarcal e androcêntrico, trazem análises profícuas sobre as relações de poder que permeavam as comunidades da época. Assim sendo, discorreremos também sobre esse viés de interpretação.

2.3 CONTRIBUIÇÕES NA EPÍSTOLA DE 1 TIMÓTEO

Tamez (2006), uma das biblistas que tem se ocupado com essa epístola, ao apresentar uma análise de toda a carta de 1Tm, tomando por base o discurso do autor do texto, assinala que as instruções ali contidas evidenciam a luta pelo poder que se travava naquela comunidade em particular. Para Tamez (2006, p. 48), o autor da epístola exerce o seu poder –

mais especificamente, o poder patriarcal – para controlar as mulheres daquela comunidade cristã, e, por isso, recorre à figura da casa patriarcal como modelo para a comunidade cristã: “para poder controlar as mulheres que exercem liderança na Igreja, isto é, na assembléia de Deus, o autor de 1Tm transpõe os códigos domésticos da casa patriarcal para a Igreja”. E, nessa concepção, não há espaço para a liderança das mulheres nas igrejas.

No entanto, a própria autora reconhece que não basta analisar somente o discurso do autor, é preciso considerar também a situação, ou, o cenário a partir do qual as palavras do autor são pronunciadas. Aqui, Tamez (2006, p. 49-50) faz menção à temática dos falsos ensinamentos – uma temática que perpassa por toda a epístola e que indica que os conflitos presentes naquela comunidade se mesclavam com divergentes posturas teológicas. E mais, as circunstâncias que envolvem a confecção da epístola são agravadas pela inserção da comunidade em uma sociedade greco-romana hostil. Trata-se, portanto, de uma situação peculiar bastante complexa na qual os problemas se entrelaçam e são permeados por lutas de poder. Assim sendo, para essa autora, qualquer interpretação que se faça nessa epístola, não pode deixar de considerar as circunstâncias em que a carta foi redigida:

Junto com a análise do discurso do autor, é preciso analisar a situação que se vive por trás do texto. [...] Tentar reconstruir a situação particular desse tempo ajudará a considerar a carta como um documento circunstancial, já que tenta responder a determinada situação vivida pela comunidade cristã daquele tempo (TAMEZ, 2006, p. 49).

Tamez (2006, p. 51) afirma ainda que qualquer interpretação que universaliza as instruções contidas nessa perícopé, trazendo-as e aplicando-as nos dias atuais, não apenas lê equivocadamente a Bíblia, como também desrespeita as Escrituras.

Stroher (2004) analisa essa mesma perícopé sob uma outra perspectiva: a autora adota o corpo como lugar epistemológico. Entretanto, assim como Tamez, Stroher também considera a epístola de 1Tm a partir das relações de poder e, valendo-se da analítica de Foucault sobre o poder compreendido como ‘multiplicidade de correlações de forças’, assume o texto

como um discurso no qual poder e saber são articulados com o intuito de exercer controle sobre o(s) corpo(s) feminino(s). Para Stroher (2004, p. 109), nessa epístola, “há um discurso de condicionamento e controle sobre os corpos”.

A apreciação do texto apresentada por Stroher (2004) pauta-se nos diversos níveis e formas de controle do corpo feminino – idade, estado civil, atuação comunitária, vestimenta, comportamento etc. – que são apresentados a partir da preocupação com a verdade, ou, a sua doutrina. Em sua explanação, essa autora utiliza a concepção de Foucault de que o direito é o componente que produz o poder e a verdade. Assim sendo, como o guardião da doutrina é o bispo (masculino), é ele também quem detém o direito do saber: “o ensino e o saber são articulados, veiculados e controlados pelo bispo. O bispo retém o saber normativo e o controla” (STROHER, 2004, p. 125).

Para Stroher, portanto, a epístola de 1Tm gira em torno de um saber que pretende ser normativo e que busca conformar os corpos dentro de uma determinada compreensão estabelecida a partir de uma estrutura patriarcal, hierárquica e centralizadora. É nesse sentido, segundo Stroher, que o autor da epístola elabora o discurso em torno do corpo feminino:

O discurso em torno da vestimenta e do comportamento adequados, convenientes, a imposição ao silêncio no espaço público, a aprendizagem introspectiva, em postura de silêncio, o apelo à submissão e a tentativa de impedir que as mulheres ensinem e exerçam autoridade, a submissão e a ‘maternidade compulsória’ fazem parte de um discurso que atinge a corporeidade das mulheres através e para o controle dos saberes (STROHER, 2004, p. 124).

Apesar das interpretações em 1Tm apresentadas por Tamez e Stroher terem o mesmo fio condutor de abordagem, isto é, ambas se pautam na análise do discurso do autor do texto que se vincula à finalidade de controlar – seja o espaço, a vestimenta, a postura etc. – das mulheres, elas diferem quanto ao propósito da epístola enquanto texto incluído nas Escrituras. Ou seja, Stroher não compartilha com Tamez a opinião de que as instruções contidas no texto de 1Tm não são universais, mas antes, reportam-se a uma situação particular e circunstancial daquela comunidade.

Ao contrário, Stroher, ao se referir às cartas pastorais, declara que estas “apresentam instruções, regulamentos e normas gerais que se configuram em uma espécie de manual eclesiástico, não totalmente desvinculado de situações concretas, mas com um caráter mais generalizado para tempos, lugares e circunstâncias” (STROHER, 2004, p. 112). Também, enquanto a proposta de Stroher parte do pressuposto de que as cartas pastorais não são prescrições a serem seguidas (STROHER, 2004, p. 114), para Tamez (2006, p. 51) o texto de 1Tm é prescritivo¹⁶ e não descritivo, o que significa que o texto apresenta (prescreve) instruções para uma determinada situação, mas que não está descrevendo o que acontece nas comunidades de maneira geral. Richter Reimer (2006, p. 350), aproximando-se mais das declarações de Tamez, ao discorrer sobre os gêneros literários da Bíblia, afirma que:

é preciso considerar que cada gênero literário tem não apenas uma linguagem, uma dinâmica e um discurso próprios, mas também objetivos distintos. *As Cartas são escritas dirigidos a uma comunidade específica para tratar de um problema específico, para cuja solução o(s) autor(es) quer(em) exercer influência – são escritos circunstanciais* (grifo nosso).

Johnson (2009) também discorre sobre a epístola de 1Tm. No entanto, a exegese¹⁷ apresentada por esse autor difere daquelas apresentadas por Tamez e Stroher. Ou seja, este autor não se pauta no pressuposto de que o discurso do autor da epístola seja intencionado a cercear e/ou controlar a atuação das mulheres na Igreja. Pelo contrário, a interpretação de Johnson – que se aproxima à de Kroeger – atesta que, nessa epístola, o foco do autor está em combater uma falsa doutrina específica que, naquele momento, estava adentrando na comunidade cristã através do ensinamento de algumas mulheres, e não em destituir as mulheres da posição de liderança que elas legitimamente já exerciam. Para Johnson, inclusive, o tema que envolve a legitimação da liderança feminina nem é colocada em discussão nessa epístola.

Em sua exposição, Johnson (2009) parte do princípio de que para se interpretar corretamente o texto – e aqui, o autor se refere mais

¹⁶ Aqui, Tamez deixa claro que se apóia nas concepções de Schüssler Fiorenza.

¹⁷ Cabe lembrar que as declarações de Johnson aqui utilizadas foram tiradas de um sermão transcrito e publicado em um blog com a devida autorização do autor (ver nota de rodapé 9).

especificamente ao texto de 1Tm 2,8-15 – três aspectos devem ser levados em conta: primeiro, é preciso lidar com o texto considerando o contexto de todo o novo testamento. Para o autor, interpretar um texto à luz da escritura como um todo é um princípio crucial na interpretação bíblica. Bessey (2013, loc. 734, tradução nossa), corroborando com Johnson, ao comentar sobre o texto de 1Tm faz a seguinte afirmação:

O retrato completo da Igreja ou do ministério de Paulo não será encontrado aqui nestes dois versículos. Assim, essas porções da Escritura, tão frequentemente usadas para oprimir as mulheres ou lhes negar a oportunidade ou para dar lugar ao patriarcalismo, devem ser entendidas no contexto de toda a Escritura.

Kroeger (2003, loc. 62, tradução nossa), concordando com as ponderações de Johnson e Bessey, afirma que “é necessário que se compare a Escritura com a Escritura para encontrar o verdadeiro significado”. Lembramos que essa concepção de interpretação está de acordo com o princípio do *Sola Scriptura* no qual ‘a Sagrada Escritura é seu próprio intérprete’; segundo, é preciso atentar para palavras e frases pouco consideradas no próprio texto. Nas palavras de Johnson (2009, s/p, tradução nossa), “quando nós reconhecemos estas palavras, nós nos damos conta de quanto a interpretação tradicional do texto foi desviada”. No mesmo viés de análise que Johnson, Wright (2001, loc. 464), ao abordar esse mesmo texto, alega que as traduções têm trazido dificuldades para uma interpretação adequada dessa perícopes; e, terceiro, Johnson (2009) enfatiza que é preciso *escutar*, isto é, avaliar e analisar o texto no seu panorama histórico-pastoral. Especificamente, no que concerne à epístola de 1Tm, é preciso estar atento aos problemas da cidade de Éfeso, problemas esses que Timóteo¹⁸ estava enfrentando e aos quais o autor da epístola estava dando seu direcionamento teológico. A esse respeito, podemos uma vez mais, citar as ponderações de Bessey (2013, loc. 691, tradução nossa) quando afirma que:

Nós precisamos lê-la [a Bíblia] da maneira como os escritores queriam que ela fosse lida e da maneira que aqueles a quem foi endereçada teriam a lido. [...] Nós não podemos ler versículos

¹⁸ Vale ressaltar que estamos cientes de que ‘Timóteo’ pode ser um pseudônimo usado também para o destinatário da carta. Essa sugestão pode ser encontrada em Tamez (2005).

isolados ou capítulos no vácuo; [...] Nós não podemos ler as cartas escritas para pessoas específicas com situações específicas na mente em um contexto específico e então aplicá-las genericamente, a toda a humanidade ou à igreja, ou mesmo a nossos próprios pequenos seres.

Apresentaremos, portanto, a exegese que o próprio Johnson (2009) proporciona do texto tendo como base os três princípios por ele citados. Outros autores que sustentam a exegese de Johnson, ou que, de alguma forma, contribuem na análise, serão também considerados.

2.3.1 A epístola de 1 Timóteo e o contexto geral do Novo Testamento

Ao apresentar uma apreciação do contexto geral no qual a epístola de 1Tm deve ser analisada, Johnson (2009) oferece um exame das circunstâncias a partir de três focos, que são: o lugar conferido às mulheres na vida e no ministério de Jesus; o lugar conferido às mulheres no livro dos Atos dos Apóstolos; e, o lugar conferido às mulheres na vida e no ministério do próprio Paulo.

2.3.1.1 Jesus e as mulheres

A partir dos relatos registrados nos evangelhos, Johnson (2009) alega que o que se percebe é que a maneira como Jesus se relacionava com as mulheres foi revolucionária em sua época. Sobre essa questão, é importante ressaltar que estamos cientes de que a interpretação apresentada por Johnson – e também por alguns outros autores – acerca da situação e atuação das mulheres, bem como sobre a relação das mulheres com o movimento de Jesus, é bastante divergente daquela apresentada por uma hermenêutica que busca não mais reinscrever as mulheres como periféricas, mas sim como agentes centrais de sua historiografia (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 34). Pelo contrário, aqui Jesus é apresentado como o grande indivíduo e homem heróico que transgrediu todas as fronteiras de sua época. Para Schüssler Fiorenza (2005, p. 35), “essa abordagem deixa de lado o fato de a compreensão de Jesus como um fenomenal gênio religioso que transgrediu todas as fronteiras normais ser o produto de uma imaginação

liberal eurocêntrica machista de elite”. E mais, a crítica de Schüssler Fiorenza (2005, p. 35) está em que “Jesus como homem extraordinário e heróico torna-se o paradigma da verdadeira humanidade e individualidade (= masculina ocidental) de que somente quem é igual a ele pode se aproximar”. Para a autora, este é o tipo de interpretação que legitima e sustenta os *status* do gênero dominante (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 92). No entanto, como a nossa proposta de trabalho se ancora no princípio do *Sola Scriptura*, entendemos que é preciso analisar também esta vertente de abordagem. Vale ressaltar que, aqui nos apoiamos na declaração de Tamez (2001, p.1) de que “o movimento de Jesus dentro e fora da Palestina tornou possível às mulheres serem consideradas pessoas de valor, capazes de participar no mesmo patamar que os homens nas comunidades”. E mais, Tamez (2001, p. 5) declara ainda que, “[Jesus] não deu muita importância às tradições dentro da lei e cultura Judaicas que deixam as mulheres de lado. [...] Ele re-estabeleceu-lhes a dignidade e o valor que haviam sido erradicados pelos costumes de uma sociedade patriarcal”. Nesse mesmo viés de análise, vale a pena mencionar também as palavras de Bell (2012, s/p, tradução nossa) que, ao discorrer sobre a designação dos papéis femininos segundo os padrões patriarcais da época de Jesus, declara:

Diferente de outros rabinos daqueles dias, Jesus nunca mencionou características de estereótipo das mulheres, nem positivas nem negativas, e também não descreveu papéis de gênero para as mulheres em suas casas ou na sinagoga. O que os evangelhos registram é uma ampla variedade de interações entre Jesus e as mulheres, que foram notadamente contra-culturais. Jesus interagiu com as mulheres de maneiras que transcendiam a cultura patriarcal dos seus dias.

Para essa autora, os evangelhos evidenciam que Jesus consistentemente rejeitava os padrões da sua cultura patriarcal e também radicalmente e profundamente valorizava as mulheres.

Jewett (1975, p. 94, tradução nossa), ao comentar sobre a forma como Jesus tratava as mulheres, afirma que, “o estilo de vida de Jesus era tão marcante que só pode ser chamado de estupendo. Ele tratava as mulheres como seres humanos integrais, iguais aos homens em todos os aspectos”. Johnson (2009, s/p, tradução nossa), em sintonia com o

pensamento de Jewett, declara: “Jesus conversava com as mulheres em público, algo que, naqueles dias, nenhum rabino ousaria fazer. Jesus foi além, ele permitiu que as mulheres participassem do seu círculo de discípulos. De novo, algo que rabino algum faria”. Johnson se reporta ainda às palavras de Joachim Jeremias, para quem o acolhimento das mulheres como discípulas no ministério de Jesus é um acontecimento sem precedentes na história daquela época: “Jesus, propositadamente, descartou os costumes quando ele permitiu que mulheres o seguissem” (JOHNSON 2009, s/p, tradução nossa). É possível encontrar ainda vários outros aspectos relevantes relatados nos evangelhos no que diz respeito à maneira como Jesus tratava as mulheres: ele permitia que as mulheres se sentassem aos seus pés para receber instrução (Lc 10,38-42); permitia que elas o representassem como evangelistas (Jo 4,39); e, que fossem suas testemunhas (Jo 20,11-18).

Nesse mesmo viés, podemos destacar um outro episódio marcante que também representa a atitude de Jesus para com as mulheres, descrito em Lc 13,10-17. Ali, o autor relata a cura de uma mulher que há dezoito anos andava encurvada e, de modo algum, podia se endireitar (vs 11). Aconteceu em um sábado, em uma sinagoga e a mulher foi curada por Jesus. Vale a pena notar, no entanto, o uso da expressão *filha de Abraão* usada por Jesus ao se referir à mulher e isto porque ter Abraão como pai era uma afirmação judaica de orgulho e dignidade. Ter Abraão como pai era fazer parte de uma aliança. Assim sendo, ao chamar a atenção da congregação para o *status* dessa mulher como *filha de Abraão*, Jesus estava colocando-a integralmente dentro da comunidade da aliança (BESSEY, 2013, p. 19). Ou seja, Jesus não apenas devolve à mulher a sua estatura física, mas também a coloca no mesmo patamar que os homens na história judaica da redenção.

É interessante notar também que, logo em seguida ao episódio da cura dessa mulher, que há dezoito anos andava encurvada, Jesus conta duas parábolas que falam acerca do Reino de Deus, ou, mais especificamente, que explicam como se dá o avanço do Reino de Deus no mundo. “A que é semelhante o reino de Deus, e a que o compararei?” (Lc 13,18), indaga Jesus, como que procurando uma maneira de apresentar a sua própria perspectiva de como as coisas acontecem no Reino de Deus. E

ele continua: “é semelhante a um grão de mostarda que *um homem* plantou na sua horta, e cresceu e fez-se árvore [...] (vs 19, grifo nosso); É semelhante ao fermento que *uma mulher* tomou e escondeu em três medidas de farinha, até ficar tudo levedado (vs 20, grifo nosso). Mesmo em uma leitura casual do texto, percebe-se que estas duas parábolas andam juntas e não apenas porque ambas falam de crescimento mas também porque Jesus ali emprega os dois sexos – homem e mulher – para ilustrar como o Reino dos céus opera no mundo. É possível notar aqui um eco com o relato da criação onde encontramos o propósito de Deus: homem e mulher juntos na mordomia de toda a criação (Gn 1,28).

Ainda, a partir dos relatos dos evangelhos, é interessante observar que mesmo após a crucificação de Jesus, as mulheres continuaram a ser consideradas por Ele (Jesus) como parte integrante do seu ministério. Para Wright (2009, p. 71), o fato de ter sido uma mulher a primeira testemunha da ressurreição é algo extremamente significativo uma vez que “as mulheres não eram consideradas testemunhas confiáveis no contexto do mundo antigo”. A este respeito, Ruether (1993), ao apresentar uma analogia teatral do que poderia ter se passado na manhã da ressurreição, sugere uma cena na qual Maria Madalena, ao relatar o ocorrido no túmulo vazio àqueles que permaneciam escondidos, é desacreditada pelos discípulos (homens) de Jesus:

Os homens zombaram dela. “Será que Jesus iria aparecer primeiro a ela e não a nós?”, perguntaram eles. “Será que o Senhor teria preferido uma mulher a nós, homens?” *Pela lei de Moisés, as mulheres nem sequer podem ser testemunhas*. Certamente o Senhor não teria confiado tal mensagem a uma mulher!” (RUETHER, 1993, p.15, grifo nosso).

Entretanto, foi Maria Madalena – e não Pedro, ou João, ou nenhum outro discípulo do sexo masculino – que veio a se tornar apóstola para os apóstolos, justamente por ser a principal testemunha da ressurreição¹⁹, enfatiza Wright (2006).

¹⁹ Não é nossa intenção aqui versar sobre a veracidade ou não da ressurreição. No entanto, vale a pena destacar que Wright se reporta ao fato dos evangelistas relatarem uma mulher como a principal testemunha da ressurreição como sendo um argumento irrefutável do

Richter Reimer (2013, p. 82), ao comentar sobre o episódio da ressurreição, aprofunda na análise e declara que “essa visão objetivou proporcionar legitimidade e autoridade apostólica às mulheres, demonstrando que elas tem não apenas o apóio divino, mas a incumbência de realizar o mandado recebido”. E mais, para Richter Reimer (1995, p. 232, tradução nossa) ainda, se os discípulos não acreditaram no relato do túmulo vazio, foi porque o evento era tão inusitado que só podia ser *inacreditável*.

O que queremos ressaltar, no entanto, é que as mulheres tiveram grande participação na vida e no ministério de Jesus, sendo que, os nomes de várias delas – ainda que sob um contexto patriarcal e androcêntrico – estão registrados nos evangelhos.

2.3.1.2 O livro dos Atos dos Apóstolos e as mulheres

O livro dos atos dos apóstolos registra como foi a vida dos apóstolos e discípulos de Jesus após a sua morte. “A história de Jesus não termina com Jesus. Continua na vida daqueles que creram nele”, declara Peterson (2011, s/p)²⁰, sugerindo a continuidade de um estilo de vida baseada nos ensinamentos e vida de seu mestre. Daí a importância de voltar o olhar a esses registros para verificar como a igreja do primeiro século funcionava e como foi, em seus primórdios, instituída. Richter Reimer (1995, p. 230), neste mesmo viés de análise, alega que apesar do livro de Atos não apresentar um registro completo dos homens e mulheres ali citados, os que são lembrados contribuem para o desenvolvimento de uma percepção acerca do começo da Igreja.

Para Johnson (2009), um exame desta parte das escrituras vai mostrar quão frequente e deliberadamente o autor do livro dos Atos dos Apóstolos evidencia o ministério das mulheres. Já, para Richter Reimer (1995, p. 230), o autor dos Atos dos Apóstolos deixa de mencionar alguns nomes importantes de mulheres que trabalharam junto – ou mesmo

evento já que, se fosse uma idéia por eles inventada, jamais lhes passaria pela cabeça colocar uma mulher como a principal testemunha do ocorrido.

²⁰ Citação tirada da introdução ao livro dos Atos dos Apóstolos. *A Mensagem* é uma tradução contemporânea da Bíblia com base nas línguas originais. Antes de cada livro, Eugene Peterson apresenta ao leitor uma introdução contendo informações sobre data, autoria, destinatário e conteúdo.

independentemente – de Paulo e Pedro para o avanço do evangelho de Cristo, como, *v.g.*, o de Maria Madalena. No entanto, essa autora assinala que, apesar do livro de Atos concentrar sua atenção na história dos *grandes indivíduos* – principalmente Pedro, Estevão e Paulo – e de também fazer uso de uma linguagem androcêntrica, o que nos permite perceber a existência – e aqui, podemos acrescentar também uma inferência e/ou a influência – de uma sociedade patriarcal, ainda assim, “o texto não é capaz de riscar da existência a presença e importância das mulheres” (RICHTER REIMER, 1995, p. 229, tradução nossa).

No que se refere à análise da presença e atuação das mulheres no livro dos Atos dos Apóstolos, Richter Reimer (1995, p. 231), chama a atenção para os versos 12 a 14 do primeiro capítulo:

Então, voltaram para Jerusalém, do monte chamado Olival, que dista daquela cidade tanto como a jornada de um sábado. Quando ali entraram, subiram para o cenáculo onde se reuniam Pedro, João, Tiago, André, Filipe, Tomé, Bartolomeu, Mateus, Tiago, filho de Alfeu, Simão, o Zelote, e Judas, filho de Tiago. Todos estes perseveravam unânimes em oração, com as mulheres, com Maria, mãe de Jesus, e com os irmãos dele (At 1,12-14).

Essa porção do texto relata o retorno dos onze homens galileus – após a ascensão de Jesus – do monte das Oliveiras, para Jerusalém. É interessante notar a descrição do texto de que, quando chegaram em Jerusalém, os onze homens ‘subiram para o cenáculo’, ou, ‘ao quarto de cima’, conforme algumas versões, e que ‘estes perseveravam unânimes em oração, com as mulheres [...]’. Aqui, Richter Reimer (1995, p. 231, tradução nossa), assinala que “pela primeira vez, nós aprendemos que também existiam mulheres que constantemente se reuniam no quarto de cima”. Essa autora descreve o cenáculo como um lugar quieto e tranquilo, frequentemente utilizado para as orações e o estudo das Escrituras: “esta era uma sala conhecida dos judeus como um lugar de oração, de estudo da *Torah*, e como um lugar de vida” (RICHTER REIMER, 1995, p. 232, tradução nossa). No texto específico de Atos a indicação é de que o cenáculo era utilizado pelos apóstolos enquanto aguardavam o evento do Pentecostes. Mas não apenas os onze. Segundo aponta Richter Reimer (1995, p. 231-2, tradução nossa), “no nosso texto, o cômodo do andar superior é um lugar

onde esta comunidade, e não apenas os onze apóstolos – se encontrava continuamente. [...] Em Jerusalém, o cenáculo servia como um lugar de reuniões constantes para mulheres e homens (Galileus)”. Para Richter Reimer (1995), portanto, o livro dos Atos do Apóstolos, ainda que preso a uma linguagem androcêntrica e que evidencia o contexto patriarcal no qual a Igreja ia-se desenvolvendo, ainda assim, os relatos ali contidos apontam para a total participação das mulheres – em todas as esferas – no avanço do Reino de Deus.

Johnson (2009), sobre a análise em Atos, chama a atenção para o segundo capítulo do livro, onde nós nos deparamos com um discurso proferido pelo apóstolo Pedro no qual ele, citando o profeta Joel do Antigo Testamento, declara: “e acontecerá nos últimos dias, diz o Senhor, que derramarei do meu Espírito sobre toda a carne; vossos filhos e *vossas filhas profetizarão*” (At 2,17a grifo nosso). O texto continua discorrendo sobre as consequências da descida do Espírito Santo de Deus, que é o tema abordado por Pedro em sua locução. Para nós, no entanto, interessa perceber o registro de que o Espírito do Senhor viria sobre ambos, homens e mulheres, e como resultado desse acontecimento, ambos haveriam de profetizar, ou seja, tanto homens como mulheres estariam aptos a proclamar – evangelizar, testemunhar, pregar, ensinar – a Palavra de Deus (GILES, 2003, p. 25). Não é de admirar que, mais à frente, nesse mesmo livro, nós encontramos referência às quatro filhas de Filipe, todas profetizas: “no dia seguinte, partimos e fomos para Cesaréia; e, entrando na casa de Filipe, o evangelista, que era um dos sete, ficamos com ele. Tinha este quatro filhas donzelas, que profetizavam” (At. 21,8-9). Ao comentar sobre este trecho das escrituras, Johnson (2009, s/p, tradução nossa) faz a seguinte ressalva: “essa observação não acrescenta nada à história. Mas, aparentemente, ela era tão interessante que Lucas²¹ quis mencioná-la”.

Os exemplos são muitos. Johnson (2009), no entanto, chama a atenção para um deles em especial que tem relevância para a análise a que nos propomos. O relato referido por Johnson está em Atos 18,24-28:

²¹ Vale a pena ressaltar que a declaração autoral do livro dos Atos dos Apóstolos faz parte do pensamento desse autor que estamos utilizando em nossa abordagem. Lembramos, uma vez mais, que não é nosso intuito tratar das questões autorais dos textos bíblicos mencionados.

Chegou a Éfeso um judeu, natural de Alexandria, chamado Apolo, homem eloquente e poderoso nas Escrituras. Era ele instruído no caminho do Senhor; e, sendo fervoroso de espírito, falava e ensinava com precisão a respeito de Jesus, conhecendo apenas o batismo de João. Ele, pois, começou a falar ousadamente na sinagoga. Ouvindo-o, porém, Priscila e Áquila, tomaram-no consigo e, com mais exatidão, lhe expuseram o caminho de Deus. Querendo ele percorrer a Acaia, animaram-no os irmãos e escreveram aos discípulos para o receberem. Tendo chegado, auxiliou muito aqueles que, mediante a graça, haviam crido; porque, com grande poder, convencia publicamente os judeus, provando, por meio das Escrituras, que o Cristo é Jesus.

Aqui, vale a pena notar a maneira como o autor relata a história, isto é, mencionando o nome de Priscila antes de Áquila quando o costume no primeiro século era mencionar primeiro o nome do marido. Para Johnson esta é uma indicação de que foi primariamente Priscila quem instruiu Apolo a respeito do caminho de Deus. “Uma mulher ensinou um homem – e Paulo não a repreendeu por isso”, enfatiza Johnson (2009, s/p, tradução nossa).

Tamez (2001) também discorre acerca do ministério de Priscila e, sobre o episódio com Apolo, declara que é significativo o fato desse eloquente líder aceitar e se submeter à liderança e autoridade de Priscila:

Apolo se permitiu ser ensinado por um casal em que a mulher era mais importante do que o homem. Isso nos mostra duas coisas: primeiro, a autoridade e a habilidade de Priscila e Áquila em relação à mensagem; e segundo, a disposição por parte de líderes masculinos eloquentes de reconhecer a habilidade e a igualdade das mulheres dentro do movimento, em contraste direto com as práticas discriminatórias da sociedade patriarcal (2001, p. 93, grifo nosso).

Kroeger (2003, loc. 503), nesse mesmo viés de análise, alega que, por causa de episódios como estes, Priscila foi (re)conhecida na igreja primitiva como *mestra para os mestres*.

O que se percebe então, através dos registros encontrados no livro dos Atos dos Apóstolos, é que as mulheres tiveram grande participação no ensino teológico e doutrinário na igreja do primeiro século. E mais, ainda que esse fosse um feito incomum para a época – pelo menos em um movimento com raízes judaicas – o fato é que os apóstolos e discípulos de Jesus

entenderam que a participação igualitária entre homens e mulheres era resultado da própria mensagem e estilo de vida deixados pelo mestre.

Vale a pena ressaltar ainda que, o livro dos Atos dos Apóstolos deixa claro que a aptidão para o ensino vem do próprio Espírito Santo de Deus e não de qualquer outra característica humana, seja ela baseada em raça, cor, condição social ou gênero. A mensagem encontrada no livro de Atos, portanto, está em perfeita sintonia com as palavras que o apóstolo Paulo deixou registrada em sua carta aos Gálatas: “dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3,28).

2.3.1.3 Paulo e o ministério das mulheres

Finalmente, segundo Johnson (2009), qualquer interpretação em 1Tm 2 deve levar em conta o lugar conferido às mulheres no ministério do próprio Paulo. Vale ressaltar que esse autor, mesmo não abordando as questões autorais do texto, se refere a Paulo como autor da Epístola de 1Tm – bem como das outras duas cartas pastorais – e, por isso, defende a importância de se interpretar essa(s) carta(s) também à luz de outros escritos do apóstolo. Sobre a questão, Kroeger (2003, loc. 414, tradução nossa) declara que, mesmo que não seja Paulo o autor de 1Tm, ainda assim, “o autor [da epístola] escreve com a autoridade de Paulo”.

Em sua abordagem, Johnson (2009) retoma o exemplo de Priscila e lembra que Paulo também se refere a ela em outras de suas cartas – inclusive em 2Tm – onde o apóstolo, assim como Lucas (no livro de Atos), menciona o nome de Priscila antes de Áquila: “saudações a Priscila e Áquila, e à casa de Onesíforo” (2Tm 4,19); o mesmo acontece na sua carta aos Romanos: “saúdem Priscila e Áquila, meus colaboradores em Cristo Jesus” (Rm 16,3). Sobre essa peculiaridade, o teólogo e comentarista bíblico Dunn (2003, p. 662), ao examinar a vida e o ministério de Paulo, declara que “o fato de Paulo nomear Prisca antes de Áquila sugere [...] que era a que mais se distinguia entre os dois. É difícil duvidar que [ela] tinha um papel importante nas igrejas que se reuniam em sua casa”.

Johnson (2009) continua sua argumentação lembrando que, ainda na epístola aos Romanos, pelo menos duas outras mulheres são mencionadas por Paulo: Febe e Junia (Rm 16,1 e 7). É interessante notar que a perícopes de Rm 16 tem sido considerada por vários intérpretes do Novo Testamento como um celeiro de informações que nos permite reconstituir a história da composição daquela comunidade. Evans (1986, p. 132), *v.g.*, declara que “nada sabemos sobre a organização da igreja em Roma e muito pouco sobre a sua vida, mas Romanos 16 nos diz alguma coisa sobre a sua composição”. Já, McReynolds (2008, p. 125), alega que essa perícopes é a mais rica fonte de nomes, e até mesmo de descrições de mulheres discípulas, agrupados em um único texto do Novo Testamento. Richter Reimer (2013, p. 86), nesse mesmo viés de análise, enfatiza que esse texto apresenta informações sobre pessoas e comunidades que se organizavam na capital do Império Romano, informações estas que se tornam em dados significativos principalmente no que tange à recomposição da história das comunidades cristãs em Roma em suas origens. Essa autora, no entanto, faz o seguinte alerta:

O texto de Rm 16,1-16 está alijado da memória, da leitura e da reflexão da maioria das pessoas, especificamente mulheres: ele não é conhecido, não é ensinado nas catequeses nem anunciado publicamente nas igrejas e não serve para referenciar doutrinas e diretrizes acerca de ministérios femininos. Com isso, silenciaram-se uma herança magnífica de nossa tradição judaico-cristã (RICHTER REIMER, 2013, p. 83).

Para nós, vale perceber que nessa perícopes, o apóstolo Paulo, comumente reconhecido como autor desse carta, em suas saudações finais, menciona o nome de pelo menos oito mulheres, dentre as quais, destacamos Febe e Junia.

No que se refere a Febe, McReynolds (2008, p. 126), chama a atenção para o fato de que trata-se da única pessoa a quem Paulo utiliza a expressão “recomendo-vos (...)” ou, “eu recomendo a vocês (...)” (Rm 16,1a – R&A e NTLH) em qualquer de suas cartas. Essa é uma peculiaridade interessante que indica a deferência que Paulo tinha por ela, tanto que o apóstolo confiou a ela a incumbência de entregar àquela comunidade a carta por ele escrita. Segundo o costume da época, após entregar a carta, o mensageiro deveria permanecer na igreja para explicar o conteúdo da

mesma (QUIENT, 2014, s/p; KEENER, 2012, loc. 3584). Vale destacar que, por ser a portadora da carta e a responsável por explicar o seu conteúdo, Febe é também a primeira a comentar a carta. Assim, é válido declarar que uma mulher é a primeira comentarista da epístola aos Romanos (McKNIGHT, 2011, loc. 102).

Sobre a questão, Richter Reimer (2013, p. 91), assinala que Febe leva a carta de Paulo, o apóstolo, e, por isso, “este a recomenda apostolicamente ao cuidado da igreja em Roma, a fim de que a acolha e a apóie em tudo o que ela precisar para realizar seu trabalho eclesial e sociopolítico [...] na capital do Império Romano”.

Ainda sobre Febe, “ela é a única mulher no Novo testamento a quem o termo grego *diakonos* [...] é aplicado especificamente” (McREYNOLDS, 2008, p.126). Johnson (2009), ao discorrer sobre a tradução da palavra *diakonos*, atesta que sempre que ela é usada para o sexo masculino, a tradução mais comum é ministro. No entanto, no que se refere a Febe, normalmente a tradução gira em torno do verbo *servir*: “recomendo-vos a nossa irmã Febe, que está *servindo* à igreja de Cencrécia”, ou, “*serva* da igreja em Cencrécia”. (Rm 16,1. R&A e NVI, grifo nosso). Para este autor, ainda que ‘serva’ ou alguma forma do verbo ‘servir’ seja aceitável na tradução da palavra *diakonos*, a discrepância nas traduções para o masculino e o feminino deve ser considerada. Vale a pena notar, no entanto, que a NTLH já utiliza o termo diaconisa ao se referir a Febe: “eu recomendo a vocês a nossa irmã Febe, que é diaconisa da igreja de Cencrécia” (Rm 16,2a NTLH).

Mas, Paulo ainda usa a palavra *protetora* ao se referir a Febe: “porque tem sido *protetora* de muitos e de mim inclusive” (Rm 16,2b). Algumas versões no português usam a palavra ‘auxílio’, no lugar de protetora, como é o caso da NVI: “pois tem sido de grande auxílio para muita gente, inclusive para mim” (Rm 16,2b). No grego, a palavra traduzida por protetora ou auxiliadora é *prostatis*. Johnson (2009) lista outros trechos da escritura – tanto no Novo quanto no Antigo Testamento – onde a mesma palavra é usada seja em forma de pronome ou verbo:

A forma verbal daquele pronome é usada em 1Tm 3,5 onde Paulo diz, ‘se alguém não sabe governar a própria casa, como cuidará da igreja de Deus?’ É usada em 1Tm 5,17 onde Paulo diz, ‘Devem ser

considerados merecedores de dobrados honorários os presbíteros que presidem bem'. Na versão grega do Antigo Testamento 'prostatis' traduz a palavra Hebraica que significa 'gerente', 'supervisor' (1Cr 27,31; 29,6; 2Cr 8,10) ou 'representante' (substituto) (2Cr 24,11) (JOHNSON, 2009, s/p, tradução nossa).

Em face destas considerações sobre o uso da palavra grega *prostatis*, Johnson (2009, s/p) se vale do conhecimento de Scott Bartchy que, em seu livro *Power, Submission and Sexual Identity Among the Early Christians*, faz a seguinte declaração:

Assim, fica claro que é excessivamente enganoso e distorcido traduzir 'prostatis' em Romanos 16,2 como 'ajudadora', ou, 'uma grande ajuda' [...] é fácil concluir que Febe era realmente 'uma grande ajuda' [...] mas considerando o uso que Paulo faz deste termo, aqui especificamente indica que Febe era uma 'líder' ou 'supervisora' na sua congregação.

Richter Reimer (2013, p. 91) considera plausível a tradução da palavra *prostatis* como *protetora* mas no sentido de "oferecer asilo/abrigo a quem corre perigo (d)e perseguição por parte de autoridades político-militares". Nessa significação de *prostatis*, Febe detinha uma responsabilidade político-social na qual respondia, diante das autoridades, pelas pessoas que hospedava e protegia em sua casa.

Para nossa análise, que tem como foco observar a relação de Paulo com o ministério das mulheres em sua época, importa ressaltar que Febe ocupava uma posição de responsabilidade e de autoridade em sua comunidade e também que o apóstolo, além de não repreendê-la por isso, ainda a recomenda à igreja de Roma.

Quanto a *Junias*, apesar das traduções trazerem esse nome, o correto seria *Junia*. Johnson (2009), inclusive, chama atenção para o fato de que as pesquisas atuais mostram que os comentaristas antes do terceiro século se referiam a esta pessoa como sendo uma mulher. McKNIGHT (2011, loc. 113, tradução nossa) se ocupa em demonstrar *como Junia sofreu a mudança de sexo*²² e, sobre a questão, declara: "Junias é um homem que nunca existiu com um nome que não existia no mundo antigo". Este autor

²² Título de um dos capítulos do livro deste autor. O intuito aqui não é discorrer pormenorizadamente sobre a questão. McKNIGHT o faz no livro *Junia is Not Alone: breaking our silence about women in the bible and in church today*.

afirma categoricamente que Junia foi uma apóstola e que a *mudança de sexo* se deu pelas vias da redação gráfica.

Para nós, interessa observar que Paulo se reporta a ela como apóstola: “saúdem Andrônico e Júnias, meus parentes que estiveram na prisão comigo. São notáveis entre os apóstolos, e estavam em Cristo antes de mim” (Rm 16,7). As palavras do apóstolo indicam que ele não apenas concorda com o fato, como está elogiando uma apóstola mulher. Vale a pena pontuar que o apostolado naquela época implicava também na responsabilidade de ministrar com autoridade na(s) igreja(s) (DUNN, 2003, p. 665). É válido lembrar que a NTLH, em sua tradução, já considera *Júnia* uma mulher: “saudações a Andrônico e à *irmã Júnia*, (...)” (Rm 16,7 NTLH, grifo nosso). Aqui, portanto, usando a linha de reflexão de McKNIGHT (2011), podemos dizer que Júnia, após ser enterrada viva pelo silenciamento das traduções, ressuscitou dos mortos e novamente está viva no texto bíblico.

Dunn (2003, p. 662), sobre Rm 16,7, declara que “Andrônico e Júnia são descritos como companheiros de prisão de Paulo, mas também, mais atinente ao nosso caso, como ‘apóstolos eminentes que também me precederam em Cristo’”. Para esse autor, portanto, as ponderações de Paulo nos permite indagar até mesmo se Andrônico e Júnia não teriam sido os apóstolos fundadores de pelo menos algumas das igreja romanas.

No que se refere aos exemplos apresentados a partir do texto de Rm 16, é apropriado concluir que tanto as palavras como as ações de Paulo indicam que o envolvimento das mulheres no ministério do Reino – em todas as instâncias, inclusive a eclesial – era validado por esse apóstolo. Richter Reimer (2013, p. 92-3), sobre Rm 16,1-6, declara:

Em termos de conteúdo e pedagogia ministerial em comunidades cristãs na origem, Paulo compartilha o fato de que as mulheres e homens participavam indistintamente da organização, administração e liderança eclesial, e ocupavam funções que hoje chamamos de ministeriais (diaconia, apostolado, missão). Elas eram líderes de comunidade, realizavam com responsabilidade a vocação e o chamado, dons e carismas recebidos no trabalho do Reino de Deus [...].

Ainda sobre Rm 16, Evans (1986, p. 133), faz a seguinte declaração: “certamente a impressão que se tem em Rm 16 é que as mulheres

partilhavam juntamente com os homens na vida e na liderança da igreja em Roma”. E, por fim, vale a pena citar também as palavras de Grenz (1995, loc. 1663, tradução nossa) que, mesmo não se referindo especificamente à perícopa de Rm 16, ao analisar os escritos do apóstolo Paulo, faz a seguinte afirmação: “as próprias ações do apóstolo indicam que ele valorizava e promovia o envolvimento – até mesmo a liderança – das suas colaboradoras femininas a quem Deus havia chamado para o ministério do evangelho”.

Um outro texto bastante significativo e que nos permite perceber o pensamento de Paulo sobre o ministério das mulheres é o de 1 Cor 11,4-5: “Todo homem que ora ou profetiza com a cabeça coberta desonra a sua cabeça; e toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta desonra a sua cabeça; pois é como se a tivesse rapada”. Aqui, Johnson (2009) chama a atenção para o fato de que, normalmente, a maioria das pessoas se prende à discussão sobre ‘desonrar a cabeça’ e deixa escapar o fato de que o apóstolo está explicitando que as mulheres oravam e profetizavam em público. Este autor se reporta às palavras de seu colega de cátedra no *Regent College*, John Nolland, que em seu livro *Women in the Public Life of the Church* escreve: “nós precisamos reconhecer que orar e profetizar em público, abria às mulheres novos horizontes de liberdade, de contribuição e liberdade de auto-expressão, que eram totalmente desconhecidos na cultura Judaica” (JOHNSON, 2009, s/p, tradução nossa).

Apesar de não ser o objetivo aqui aprofundar na temática da primeira carta aos Coríntios – que aborda questões como ‘uso do véu’, ‘profecia’ e ‘autoridade’ – vale a pena mencionar as conclusões de Dunn (2003, p. 665) sobre as imbricações desses assuntos:

Ao contrário do que muitos supuseram, a cobertura da cabeça não era vista como símbolo da sujeição da mulher ao homem. Pelo contrário, era o que Paulo chama de sua ‘autoridade’ [da mulher] para orar e profetizar em dependência direta ao Espírito carismático. Portanto, deve-se notar o fato de que *Paulo defende explicitamente o direito de a mulher dedicar-se ao alto ministério da profecia e o faz explicitamente em termos de ‘autoridade’* (grifo nosso).

Assim, o que se constata é que, a partir dos escritos e ações do apóstolo Paulo, fica claro que ele seguia os ensinamentos e o exemplo de

Jesus e, portanto, considerava as mulheres na integralidade de ser humano, e as tratava de maneira igualitária aos homens até mesmo nos aspectos litúrgicos da vida da igreja. Giles (2003, p. 25, tradução nossa), sobre a questão, declara:

A teologia não discriminatória de Paulo, [...] bem como sua prática de ministério, precedem seus três comentários reguladores (1Cor.11,3-16, 14,34-35, 1Tm. 2,11-14) que tratam de problemas específicos. Estes três textos reguladores tratam – e assim são entendidos – de problemas bem específicos e particulares daquelas comunidades, problemas que estavam relacionados com as igrejas do primeiro século inseridas em uma cultura patriarcal.

Vale a pena enfatizar uma vez mais que, para Johnson (2009), qualquer análise interpretativa na perícopa de 1Tm 2, deve, necessariamente, levar em conta todas as considerações aqui apresentadas.

2.3.1.4 A *mensagem* do Novo Testamento

A Sagrada Escritura é seu próprio intérprete. A partir deste preceito contido no princípio do *Sola Scriptura*, constata-se que a *mensagem* geral do Novo Testamento inclui as mulheres em todas as esferas da vida. Wright (2001, loc. 463) apresenta uma breve sumarização do que está registrado – seja através de Paulo, dos evangelistas, ou de Jesus – a respeito do lugar da mulher no Novo Testamento: Paulo se refere às mulheres como apóstolas e diaconisas (Rm 16); Paulo tem a expectativa de que as mulheres orem e profetizem na assembléia (1Cor 11); as mulheres foram as primeiras testemunhas da ressurreição (Jo 20,1-10) ou, em outras palavras, apóstolas; Para Paulo, “não existe diferença entre judeus e não judeus, entre escravos e pessoas livres, entre homens e mulheres: todos vocês são um só por estarem unidos com Cristo Jesus” (Gl 3,28 NTLH). Wright faz referência também ao relato de Maria de Betânia quando está assentada aos pés de Jesus (Lc 10,38-42), e enfatiza que esta cena indica que ela está aprendendo para ensinar e, ensinar também a homens. Enfim, Wright assim como Johnson não apenas sugere, mas demonstra, por meio de exegeses aprofundadas e de uma leitura que contempla o todo das escrituras – conforme requer o princípio do *Sola Scriptura* – que o Novo Testamento

ênfatiza a igualdade dos sexos em todas as esferas da existênciã, inclusive nas tarefas de ensinar e liderar, mesmo na vida Eclesiástica.

Kroeger (2003, loc. 215, tradução nossa), ao discorrer sobre a mensagem bíblica, alega que “a Bíblia não é um livro de opressão – para as mulheres ou qualquer outra pessoa”. Essa autora defende a idéia de que é preciso considerar todo o escopo da mensagem contida na Bíblia e atentar para a insistência do texto em um tratamento humano, principalmente para os que estão em algum tipo de desvantagem.

2.3.2 Apresentação e análise de palavras e frases pouco consideradas no texto de 1Tm 2

Em um segundo momento da sua explanação, Johnson (2009) discorre sobre algumas palavras e frases encontradas no texto de 1Tm 2 que merecem ser analisadas com mais profundidade. O autor sugere três: a palavra ‘silêncio’, isoladamente, encontrada no verso 11: “A mulher aprenda em *silêncio*, com toda a submissão”; a frase toda, onde se lê: “a mulher aprenda em silêncio”; e, a palavra ‘autoridade’ que aparece no verso 12: “e não permito que a mulher ensine, nem exerça *autoridade* de homem; esteja, porém, em silêncio”. Kroeger (2003, loc. 316), no mesmo viés que Johnson, ao discorrer sobre o vocabulário de 1Tm, ênfatiza a necessidade de se investigar os significados possíveis de palavras e termos contidos no texto.

No que se refere à análise da palavra *silêncio*, Kroeger (2003, loc. 321, tradução nossa), afirma que “a palavra grega para silêncio [*hesuchia*] tem pelo menos cinco significados diferentes no Novo Testamento”. Nesse mesmo viés, Johnson (2009) ao analisar essa palavra, chama a atenção para o verso 2 do mesmo capítulo onde o autor da epístola recomenda aos crentes que “orem por reis e por todos os que se acham investidos de autoridade, para que tenhamos uma vida tranquila e mansa, com toda piedade e respeito” (1Tm 2,2) e afirma que a palavra grega, traduzida como *tranquila*, nesse verso, é também a palavra *hesuchia*. Além disso, a mesma palavra grega *hesuchia* é usada em 1 Tessalonicenses com a conotação de *tranquilidade*, já que é traduzida como *tranquilamente*: “vos exortamos,

irmãos, a progredirdes cada vez mais e a diligenciardes por viver *tranquilamente*” (1Ts 4,10 -11).

A partir dessas constatações, Johnson (2009) afirma que a tradução da palavra *hesuchia* em 1Tm 2,11 não deveria ser ‘em silêncio’, mas sim, ‘com tranquilidade’, ‘em paz’, ou até mesmo ‘em humildade’. Assim, uma tradução mais acurada do texto em grego deveria ser ‘a mulher aprenda tranquilamente, em paz’. Wright (2001, loc. 419, tradução nossa), confirmando as alegações de Johnson, traduz, ele próprio esse verso, a partir do grego, da seguinte maneira: “elas devem ser permitidas a estudar sem serem perturbadas, em submissão total a Deus”. Johnson (2009) termina a análise da palavra *hesuchia* com a seguinte indagação: ‘mas, essa mesma admoestação não é feita também a homens?’ O autor, no entanto, sugere que algo específico deveria estar acontecendo naquela comunidade para que tal recomendação fosse feita naquele momento.

Grenz (1995) também aborda a temática das interpretações que são feitas em 1Tim e enfatiza que o autor dessa epístola não tem a intenção de estabelecer um projeto estrutural para a igreja, mas antes, o interesse é lidar com as circunstâncias que a igreja enfrentava em Éfeso. Assim sendo, para Grenz, é necessário buscar perceber qual era a mensagem que o autor intentava passar ao seu ouvinte. Aqui, Grenz argumenta que apesar da frase *aprender em silêncio* ter conotações negativas ao ouvido moderno, no primeiro século, *silêncio* era um atributo positivo pois, longe de ter o significado de *não falar*, essa palavra era apropriadamente usada, por exemplo, em relação aos sábios, líderes e estudantes com aspirações rabínicas. Grenz alega que quando o autor da epístola profere a instrução de que *as mulheres aprendam em silêncio*, a inferência é que elas sejam alunas que respeitem e afirmem as convicções do seu mestre.

Em relação ao exame da frase ‘a mulher aprenda em silêncio’, Johnson (2009) assinala que a ênfase está justamente em que ‘a mulher aprenda’. Wright (2001, loc. 464, tradução nossa), corroborando com Johnson, declara que “a chave para esta passagem é reconhecer que é imprescindível ser permitido, também às mulheres, estudarem e aprenderem, e que não devam ser impedidas de fazer isso”. Para Johnson (2009), essa

recomendação feita pelo autor da epístola era revolucionária uma vez que, no geral, as mulheres da época em questão não gozavam desse privilégio.

Kroeger (2003), no mesmo viés que Johnson e Wright, ao comentar o verso 11 de 1Tm, “a mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão”, faz a seguinte declaração:

As mulheres devem ser bem ensinadas no mundo. Isso não era uma prática normal na tradição judaica. Apesar de *Beruiah*, uma mulher do segundo século, ter sido famosa por sua erudição na *Torah*, o seu caso foi uma exceção. Tendo em vista a relutância dos Rabis de ensinarem a *Torah* para as mulheres, o decreto de Paulo de que elas deveriam aprender, é um decreto ‘esclarecedor’ Kroeger (2003, loc. 726, tradução nossa).

Essa autora continua a análise desse verso afirmando que a frase *silêncio e submissão* era uma expressão comum da época, que implicava na disposição de prestar atenção e obedecer a instrução dada – neste caso, instrução que continha a Palavra de Deus. Kroeger (2003), no mesmo viés que Grenz, assinala que este *aprender em silêncio* era, de fato, requerido a todos os rabis da época. Aqui, vale a pena mencionar também as considerações de Fee (2011, p. 72) sobre essa perícopes:

Ao dizer que a mulher deveria aprender, o autor da epístola pressupunha que as mulheres já participavam da adoração pública e do ensino. Os outros registros do Novo Testamento deixam claro que entre os cristãos, a presença e participação das mulheres nos ministérios – de ensino, diaconia, apóstolado, etc. – era comum.

Sobre o verso 11 ainda, é válido ressaltar que Johnson (2009. s/p, tradução nossa) termina a explanação com a seguinte alegação: “em Cristo, as mulheres eram livres para aprender! Porque? Para que pudessem ser parceiras integrais na vida cristã”. De novo, podemos perceber os ecos do propósito primeiro da criação: homem e mulher como parceiros no cuidado da criação.

Por fim, Johnson (2009) discorre sobre o verso 12 onde aparece a expressão: ‘nem exerça autoridade de’ ou, ‘nem exerça autoridade sobre’. No que se refere à palavra grega *authentiein* – traduzida para o português como *autoridade* – Kroeger nos lembra que antes do século III d.C. esta palavra não tinha o significado de *exercer autoridade sobre*. A palavra significava

‘forçar alguém’, ‘ter poder absoluto sobre’ ou, poderia significar até mesmo ‘cometer assassinato’. Os substantivos relacionados a este verbo significam ‘poder’ (*authentia*) e ‘dono/senhor’ (*authentis*) (KROEGER, 1979, p. 12, tradução nossa). Johnson (2009), fundamentando-se em Kroeger, mais uma vez cita as alegações feitas por Scott Bartchy

Este verbo [*authentiein*], claramente carrega um sentido de se usar um poder absoluto de maneira destrutiva, descrevendo assim a atividade de uma pessoa que age para seu benefício próprio independente de qualquer consideração das necessidades ou interesses de qualquer outra pessoa (JOHNSON, 2009, s/p, tradução nossa).

O argumento de Johnson (2009) é que é a esse tipo de autoridade que o autor da epístola está se referindo quando proíbe as mulheres em Éfeso de ‘exercerem autoridade sobre’. Ou seja, o autor da epístola proíbe o exercício de um certo tipo de autoridade – o tipo que busca a dominação sobre uma outra pessoa. O autor vai mais longe e alega que ensinar na igreja *com esse espírito* é proibido também aos homens. Portanto, o ponto central do argumento do autor da carta não se baseia no sexo de quem ensina mas na qualidade do ensino.

Wright (2001, loc. 464, tradução nossa), ao comentar sobre este mesmo verso 12, sugere uma paráfrase que capta a idéia do autor da epístola: “não quero que entendam que eu agora estou colocando a mulher como a nova autoridade sobre o homem, do mesmo modo que anteriormente os homens exerciam autoridade sobre as mulheres”. Esse autor discorre também sobre a expressão ‘com toda submissão’ encontrada no final do verso e assinala que frequentemente ‘com toda submissão’ é interpretado como ‘com toda submissão aos homens’, ou ainda, ‘com toda submissão aos seus maridos’. No entanto, a expressão pode igualmente se referir à atitude em relação a Deus, ou seja, à postura de aprender, mas sempre em submissão a Deus. A esse respeito, Wright (2001), do mesmo modo que Johnson, enfatiza que a submissão a Deus é também requerida aos homens.

Após ponderar acerca dessas palavras que são pouco consideradas na maioria das exegeses feitas nesse texto, Johnson discorre sobre o panorama histórico que envolve a situação abordada pelo autor da epístola a

Timóteo. Ou seja, Johnson se propõe a tratar da questão do porquê – no caso, Paulo – sentiu a necessidade de dizer o que disse à igreja de Éfeso.

2.3.3 Apresentação do panorama histórico-pastoral de 1 Timóteo

No que tange ao cenário no qual a carta de 1Tm é redigida, Kroeger (2003) sugere que uma compreensão do contexto pode levar a uma nova interpretação, que não aquela sugerida pela escola complementarista. Essa autora, assim como Johnson, apresenta possibilidades de interpretações nas Pastorais que possuem mensagens de libertação para as mulheres, e não de opressão. Assim sendo, é válido afirmar que tanto Kroeger quanto Johnson não compartilham da opinião de Theissen (2007, p. 104) de que “sem as cartas pastorais, o Novo Testamento seria muito mais favorável à mulher”. Pelo contrário, para esses autores, o texto de 1Tm, quando entendido a partir do contexto em que foi redigido, e sob a luz de todo o escopo do Novo Testamento, corrobora com a mensagem de que no Reino de Deus os ministérios são desenvolvidos a partir dos dons do Espírito (At 2,17), e não com base no sexo.

Em relação às Pastorais, Kroeger (2003) parte do pressuposto de que o autor das epístolas utiliza a ‘Palavra de Deus’ como antídoto aos falsos ensinamentos. No caso específico das mulheres em 1Tm, a intenção do autor da carta é assegurar que as mulheres aprendessem e ensinassem a sã doutrina e se desviassem dos falsos ensinamentos que estavam ganhando espaço naquela comunidade: “*We suggest that 1 Timothy 2:11-15 is not a decree of timeless and universal restriction and punishment, but a corrective: a specific direction as to what women should not teach and why*”²³ (KROEGER, 2003, loc. 163).

Johnson (2009), em sua explanação acerca do panorama histórico-pastoral de 1Tim, também chama a atenção para o fato das Epístolas Pastorais – 1 e 2 Timóteo & Tito – terem sido escritas primariamente por causa de preocupações com heresias que lentamente iam se infiltrando e

²³ Tradução: “Nós sugerimos que 1 Timóteo 2,11-15 não é um decreto perene de restrições e punições universais, mas uma retificação: uma instrução específica de como as mulheres não deveriam ensinar e por que”.

enfraquecendo as igrejas em Éfeso e em Creta. Para Johnson (2009), essa é a razão pela qual o autor da epístola, logo no início da carta faz uma recomendação para se estar atento ao perigo das falsas doutrinas, ou, heresias:

Quando eu estava de viagem, rumo da Macedônia, te roguei permanecesses ainda em Éfeso *para admoestares a certas pessoas, a fim de que não ensinem outra doutrina*, nem se ocupem com fábulas e genealogias sem fim, que, antes, promovem discussões do que o serviço de Deus, na fé. Ora, o intuito da presente admoestação visa ao amor que procede de coração puro, e de consciência boa, e de fé sem hipocrisia. Desviando-se algumas pessoas destas coisas, perderam-se em loquacidade frívola, pretendendo passar por mestres da lei, não compreendendo, todavia, nem o que dizem, nem os assuntos sobre os quais fazem ousadas asseverações (1Tm 1,3-5, grifo nosso).

O autor da epístola está ciente de que alguns ensinamentos contrários ao dos apóstolos estavam adentrando a igreja em Efeso. Para Johnson (2009) então, a questão fundamental na interpretação de 1Tm 2,11-15 é que o falso ensinamento estava ganhando espaço na igreja através das mulheres. A tese defendida por este autor é de que algumas das mulheres estavam sendo enganadas por falsos mestres com ensinamentos heréticos e estavam adotando a mesma atitude desses mestres quando ensinavam à outras pessoas na igreja de Éfeso. Uma atitude de *authentein*. Uma vez mais, Scott Bartchy é citado por Johnson: “Qualquer interpretação do texto que ignore tais mestres e sua influência nas mulheres, será incompleta, se não for inteiramente enganosa” (JOHNSON, 2009, s/p, tradução nossa).

Apesar de não ser possível saber ao certo quais eram esses *ensinamentos heréticos*, Johnson (2009) discorre sobre algumas pistas que podem ser encontradas nas duas epístolas a Timóteo.

A primeira pista usada por Johnson para comprovar a sua tese está em 1Tm 6,20-21: “e tu, ó Timóteo, guarda o que te foi confiado, evitando os falatórios inúteis e profanos e as contradições do saber, como falsamente lhe chamam, pois alguns, professando-o, se desviaram da fé” (1Tm 6,20-21). Johnson alega que este *ó Timóteo*, logo na introdução das instruções, tem a conotação de um apelo apaixonado. Assim, para este autor, é válido sugerir que se trata de um apelo apaixonado de quem tem uma nítida preocupação –

a mesma preocupação que o fez escrever esta carta e que, portanto, pode ser entendido como o tema central da epístola: “[...] a fim de que não ensinem outra doutrina” (1Tm 1,3b) e, “[...] evitando [...] as contradições do saber” (1Tm 6,20b).

Quanto ao texto abordado, Johnson usa o argumento de que a palavra ‘saber’ – ou, ‘conhecimento’, conforme outras versões – é a palavra grega *gnosis*. Assim sendo, os heréticos referenciados pelo autor da epístola eram pessoas que diziam ter um saber secreto – ou, uma *gnosis* secreta – para a conduta da vida espiritual da Igreja. Kroeger (2003), corroborando com Johnson, alega que o conhecimento secreto era uma parte importante das religiões misteriosas antigas e também do gnosticismo. No que se refere, por exemplo, à saga de Adão e Eva, Kroeger discorre sobre uma versão gnóstica na qual Eva seria a criadora de Adão e que a suposta *sabedoria secreta* de Eva estaria à disposição dos seus seguidores.

Johnson (2009) assinala ainda que apesar do gnosticismo ainda não existir como um sistema filosófico inteiramente desenvolvido, seus elementos essenciais já estavam presentes e poderiam estar se infiltrando nas igrejas de Éfeso. Grenz (1995, loc. 1471), na mesma linha de análise que Johnson, assinala que a igreja de Éfeso estava doente por causa da influência de falsos mestres que davam suporte a um Cristianismo Judaico de cunho gnóstico. Kroeger (2003, loc. 1500), sobre a questão, informa que o descobrimento de uma biblioteca completa de textos Gnósticos no Egito, em *Nag Hammadi*, reforça a sugestão de estudiosos antigos, de que os Judeus ecléticos da Ásia Menor seriam a fonte do pensamento Gnóstico.

Stroher (2004, p. 121-3), ainda que sob uma outra de linha de abordagem – ou seja, a partir de uma análise que tem como foco as vestimentas das mulheres – reconhece a possibilidade de influências advindas de outros sistemas de pensamento como, por exemplo, dos cultos às diversas deusas presentes na cidade de Éfeso. “O texto pode estar apontando para algum conflito ligado a possíveis vínculos das mulheres cristãs com culto às deusas”, afirma Stroher (2004, p. 123).

Enfim, para nós vale perceber que a *pista* sugerida por Johnson de que a questão central da epístola está em que sejam evitadas “as

contradições do saber” (1Tm 6,20b), encontra respaldo em outros autores que se dedicam a interpretar essa epístola.

A segunda pista sugerida por Johnson (2009) está em 1Tm 1,19-20:

Mantendo fé e boa consciência, porquanto alguns, tendo rejeitado a boa consciência, vieram a naufragar na fé. E dentre esses se contam Himeneu e Alexandre, os quais entreguei a Satanás, para serem castigados, a fim de não mais blasfemarem.

Aqui, na primeira epístola, o autor fala de um certo Himeneu que havia sucumbido em sua fé. E, na segunda epístola, o autor novamente se refere ao mesmo Himeneu dizendo que “a linguagem deles corrói como câncer; entre os quais se incluem Himeneu e Fileto. Estes se desviaram da verdade, asseverando que a ressurreição já se realizou, e estão pervertendo a fé a alguns” (2Tm 2,18). Para Johnson (2009), a heresia combatida pelo autor das epístolas está na afirmação de Himeneu de que ‘a ressurreição já se realizou’. O argumento é que Himeneu não está se referindo apenas à ressurreição de Jesus, mas à de todos os que crêem na ressurreição. Nas palavras de Johnson (2009, s/p, tradução nossa): “por meio desta afirmação eles estavam dizendo que não mais precisavam esperar até uma data futura para experimentar a completude da vida da ressurreição”. Ou seja, pelo seu saber secreto – sua *gnosis* – eles já haviam chegado ao estágio da plenitude da existência espiritual. Sendo assim, eles viviam em um outro plano da existência, sendo que, ‘nesse outro plano de existência’ tanto a comida quanto o casamento, por exemplo, eram irrelevantes. Por isso, as declarações de 1Tm 4,2-4 e 5,14

Pela hipocrisia dos que falam mentiras e que têm cauterizada a própria consciência, *que proíbem o casamento e exigem abstinência de alimentos que Deus criou para serem recebidos, com ações de graças*, pelos fiéis e por quantos conhecem plenamente a verdade; pois tudo que Deus criou é bom, e, recebido com ações de graças, nada é recusável [...] Quero, portanto, que as viúvas mais novas se casem, criem filhos, sejam boas donas de casa e não dêem ao adversário ocasião favorável de maledicência (grifo nosso).

Kroeger (2003, loc. 1721), na mesma linha de análise que Johnson, também sugere que o apelo à maternidade tem relação com os falsos

ensinamentos que estavam sendo tratados pelo autor da epístola. Em sua argumentação, esta autora menciona o ensinamento de um grupo gnóstico que privilegiava o princípio feminino como figura divina – literária ou histórica – em detrimento das mulheres em sua real condição humana. Um dito da época descreve a suposta progressão diabólica em que as mulheres se encontravam. Segundo esse ensinamento: "a mulher vem depois da terra, e o casamento vem depois da mulher, e o nascimento se segue ao casamento e a destruição vem após o nascimento" (KROEGER, 2003, loc. 1724, tradução nossa). E, como a gravidez é um fenômeno unicamente feminino, o que se constata é uma misoginia quanto à sexualidade feminina, ou, mais especificamente, uma aversão às mulheres no que tange à maternidade. Kroeger assinala ainda que essas idéias gnósticas giravam em torno da temática da salvação. Nesse sentido, a mulher que pautasse a sua identidade no fato de ser mulher, ou seja, um ser capaz de gerar filhos, simplesmente não poderia se salvar e também não teria lugar no reino da luz.

Assim sendo, tanto para Kroeger quanto para Johnson, o autor da epístola encoraja as viúvas a se casarem novamente não por ser este o único papel da mulher, mas para (re)afirmar que o casamento e a maternidade não se contrapõem à vida cristã. Johnson (2009) sugere ainda que esse pode ser o motivo pelo qual o autor se refere à maternidade nessa epístola: "todavia, [a mulher] será preservada através de sua missão de mãe [...]" (1Tm 2,15a).

A terceira pista apresentada por Johnson (2009) é a que ele próprio considera como sendo 'o coração do problema' a que o autor da epístola está se referindo no texto em questão. Trata-se da teoria gnóstica que considerava Deus bom e, em contrapartida, a matéria má. A idéia presente nessa teoria era que Deus é tão bom que Ele nunca se contaminaria tocando numa matéria, que é má – nem mesmo no ato de criar a criação. Johnson (2009) alega que, a partir dessa suposição, os gnósticos da época desenvolveram um sistema bem elaborado de seres intermediários que faziam a ponte sobre o abismo existente entre Deus – que é bom – e o homem, que é feito da matéria (que é má). De acordo com essa teoria, Eva seria a mediadora entre Deus e a humanidade. Johnson aqui se baseia em Tertuliano, um historiador da igreja do quarto século, quando este relata que um grupo gnóstico – o *Secto Orphitico* – "centrava sua teologia na *Gnosis*

secreta dada a Eva pela serpente, que, conforme dizem, ‘foi quem nos deu a origem do conhecimento do bem e do mal’” (JOHNSON, 2009, s/p, tradução nossa). Este *Secto* acreditava e se ancorava em um outro relato da criação, o que para o autor da epístola, seria uma distorção do relato judaico, descrito no Gênesis. Segundo Johnson (2009, s/p, tradução nossa), “eles deram a Eva uma existência prévia na qual ela era consorte dos seres celestiais, tanto sexualmente quanto intelectualmente”. Para este *Secto* gnóstico, Eva seria até mesmo o ser, ou o mestre, através de quem Adão recebeu a vida. Johnson apresenta a reprodução que Tertuliano faz do *Secto*:

Sofia (Sabedoria) enviou Zoe (Vida), sua filha, que é chamada ‘Eva (de vida)’, como uma instrutora para (criar) Adão, em quem não havia alma, para que aqueles que deles seriam gerados, se tornassem vasos de luz. Quando Eva viu o seu semelhante sem vida ela teve dó e disse: Adão, viva! Imediatamente suas palavras se tornaram uma ordem. Quando Adão se levantou, imediatamente abriu seus olhos. Quando ele a viu, ele disse: “você será chamada de mãe dos que vivem, porque você é quem me deu vida (JOHNSON, 2009, s/p, tradução nossa).

Para os gnósticos deste *Secto*, Eva, além de ser a mediadora entre Deus e a humanidade, era também a doadora da vida e a mestra do conhecimento. Kroeger (2003, loc. 1052, tradução nossa), corroborando com a tese de Johnson, ao analisar essa epístola, também afirma que “havia uma noção gnóstica de Eva como a criadora, [ou, doadora da vida] de Adão”.

Aqui, portanto, estaria o motivo pelo qual o autor da epístola, em 1Tm 2,5-6, aborda uma questão que não aparece em nenhuma outra das cartas: “Porquanto há um só Deus e um só Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, homem, o qual a si mesmo se deu em resgate por todos: testemunho que se deve prestar em tempos oportunos” (1Tm 2,5-6). Este tema – a mediação entre Deus e os homens – seria o tema central tratado pelo autor na epístola à Timóteo.

Para Johnson (2009), mesmo não sendo possível comprovar que o ensinamento gnóstico estivesse realmente adentrando a igreja em Efésos, é válido considerar a possibilidade de ser esta a heresia a qual o autor da epístola estivesse se referindo.

Partindo desta premissa, Johnson atesta que para combater esse falso ensinamento, o autor da epístola, primeiro, afirma que existe apenas um

mediador, o homem Jesus Cristo (1Tm 2,5), e, segundo, re-afirma a narrativa judaica da criação na qual Eva não é a doadora da vida, mas é ela mesma uma criatura, criada depois de Adão. E, longe de ser a possuidora do conhecimento, ela é a primeira a ser enganada (1Tm 2,13-14). Johnson (2009, s/p, tradução nossa) conclui assim a sua abordagem:

Paulo apela para a narrativa da criação, não para argumentar que a mulher não poderia ensinar aos homens porque a mulher foi criada depois do homem, mas para combater o ensinamento herege de que Eva deu vida a Adão. E ele apela para o texto de Gênesis de Eva caindo no engano da serpente, não para dizer que a mulher é mais suscetível ao engano e, por isso, não poderia ensinar aos homens. [...] Paulo apela ao texto de Gênesis para combater o ensinamento herege de que Eva era a mediadora que trouxe o conhecimento secreto a Adão.

Kroeger (2003, loc. 125) assinala ainda que o interesse do autor da epístola não é colocar a culpa pela queda na mulher, mas antes, demonstrar um forte repúdio ao falso, mas popular ensino que exaltava Eva e a serpente. Em sua argumentação, a autora chama a atenção para a palavra 'transgressão', usada em referência a Eva em 1Tm 2,14, e aponta que essa mesma palavra – *parabasis*, em grego – é usada também para Adão em Rm 5,14: “à semelhança da transgressão de Adão”. Kroeger (2003) enfatiza que o intuito do autor da epístola a Timóteo – baseando-se nos relatos da criação – é inferir que ambos, Adão e Eva, são igualmente responsáveis pelo evento da queda, relatado em Gn 3.

Para nós, no entanto, vale pontuar que a conclusão tanto de Kroeger quanto de Johnson é que na perícopie de 1Tm, o autor – no caso, Paulo – se refere a uma questão local e específica, isto é, o autor está instruindo a Timóteo a não permitir que as mulheres em Éfeso ensinem esta 'heresia gnóstica'. Essa apreciação está de acordo também com as ponderações de Dunn (2003, p. 231) de que as cartas de Paulo eram documentos ocasionais cujo conteúdo era determinado pela própria percepção do apóstolo acerca das necessidades das igrejas destinatárias. Esse autor acrescenta ainda que “isso inevitavelmente implica lacunas e silêncios, que os comentadores modernos naturalmente acham frustrantes, mas que, apesar disso, devem considerar na sua reconstrução da teologia de Paulo” (DUNN, 2003, p. 231).

Vale observar que, do mesmo modo que acontece na epístola de 1Tm, o autor das Pastorais também instrui a Tito a silenciar homens que ensinavam heresias em Creta:

Porque existem muitos insubordinados, palradores frívolos e enganadores, especialmente os da circuncisão. *É preciso fazê-los calar*, porque andam pervertendo casas inteiras, ensinando o que não devem, por torpe ganância. Foi mesmo, dentre eles, um seu profeta, que disse: Cretenses, sempre mentirosos, feras terríveis, ventres preguiçosos. Tal testemunho é exato. Portanto, repreende-os severamente, para que sejam sadios na fé e não se ocupem com fábulas judaicas, nem com mandamentos de homens desviados da verdade (Tito 1,10-14, grifo nosso).

Quanto ao conteúdo das epístolas pastorais, Kümmel (1982, p. 481) chama a atenção para o fato de que 1Tm e Tito se assemelham de maneira especial já que ambas pressupõem “os mesmos falsos doutores, a mesma organização, quase as mesmas condições semelhantes das igrejas, movem-se dentro do mesmo mundo conceptual teológico e têm as mesmas peculiaridades de língua e estilo”. Para nós vale ressaltar que, diante do enfrentamento do mesmo problema, isto é, os falsos ensinamentos, o autor da(s) epístola(s) faz a mesma admoestação para as duas comunidades: elas, as mulheres em Éfeso, não devem ensinar (1Tm 2,12); e, eles, os homens de Creta, devem se calar (Tito 1,11).

Lembramos, portanto, que a tese defendida por Johnson (2009) atesta que as admoestações presentes no texto de 1Tm 2,11-15 advêm tão somente de preocupações com ensinamentos heréticos em um contexto específico, e não com o julgamento se a mulher pode ou não ensinar uma vez que esse nem era o tema em questão.

2.4 NÃO SÓ PAULO...

Outras advertências com vistas a corrigir o entendimento a respeito ‘do caminho de Deus’ podem ser encontradas em diferentes porções da escritura. Uma vez mais nos reportamos ao exemplo de Priscila e Áquila citado anteriormente (At 18,24-28). Naquele relato, Apolo, um judeu de Alexandria precisou ser ensinado com mais exatidão para seguir proclamando sobre Jesus. Priscila e Áquila se incumbiram dessa tarefa. O

que queremos destacar aqui é que outros líderes, além de Paulo e/ou o autor da epístola a Timóteo, também sentiram a necessidade de corrigir o entendimento de pessoas que queriam ensinar a respeito do caminho de Deus. Esse exemplo é importante não apenas porque destaca a necessidade de admoestações e esclarecimentos por parte dos líderes àqueles que queriam seguir no ministério do ensino nas igrejas mas, também porque evidencia que a tarefa de admoestar era igualmente uma atribuição desempenhada por mulheres.

2.5 UMA OUTRA ABORDAGEM

Ainda no que concerne às interpretações na primeira epístola a Timóteo, vale a pena mencionar as considerações de Wright (2001) sobre outras *nuances* presentes no texto. Para esse autor, os versos 8 a 10 de 1Tm 2 devem ser considerados como eixo interpretativo para o restante da epístola. Ali, o autor da carta apresenta alguns estereótipos, tanto masculinos como femininos, que devem ser considerados na conjuntura do texto. Nas palavras de Wright (2001, loc. 479, tradução nossa):

O versículo 8 é claro. Os homens devem se dedicar a oração devotadamente, e não devem seguir os estereótipos normais do comportamento 'masculino': sem ira ou discussão. Daí, seguem os versículos 9 e 10 fazendo a mesma afirmação sobre as mulheres. Elas também devem ser libertas dos estereótipos [...] não para que sejam desleixadas, pequenas e invisíveis, mas para que possam contribuir criativamente com toda a sociedade.

Em relação a esse verso, é válido pontuar que Stroher (2004, p. 123) também reconhece que a exortação quanto à vestimenta pode estar se referindo aos estereótipos em relação às mulheres: “os adornos citados podem ser elementos metafóricos para mostrar às mulheres que o seu verdadeiro adorno não é a ‘roupagem’ exterior”.

No que se refere à expressão ‘boas obras’ no verso 10, Wright (2001, loc. 486) esclarece que ela fazia alusão, na época, às obrigações sociais, isto é, que se trata de um clamor para que as mulheres fossem bem-feitoras em suas comunidades através do apoio aos trabalhos públicos, às artes e assim por diante. Ou seja, há aqui uma inferência de que as mulheres se

envolvessem também na vida pública da comunidade e não se limitassem apenas ao espaço privado.

Wright (2001) discorre ainda sobre o porquê do autor da carta a Timóteo fazer referência a Adão e Eva em sua argumentação: para entender os motivos do autor é necessário ter em mente que o ponto principal da perícopes está em insistir que as mulheres não devem permanecer iletradas ou desinformadas. Ao contrário, elas devem aprender e serem instruídas, como já acontecia com os homens. Para Wright (2001), é como se o autor da epístola estivesse dizendo: ‘prestem atenção no que aconteceu quando Eva foi enganada. Já Adão não foi enganado mas, mesmo tendo ciência do erro, deliberadamente escolheu seguir em frente’. Neste viés, o alerta do autor da carta está em que as mulheres aprendam, isto é, não fiquem na obscuridade para que não sejam enganadas ou iludidas, como Eva foi.

A partir dessas ponderações de Wright, é possível perceber que, no que se refere à alusão ao relato da criação, a análise de Wright difere daquelas apresentadas por Johnson e Kroeger. No entanto, para nós, interessa assinalar que existem outras vias de interpretações, que não a interpretação tradicional de que o texto de 1Tm quer afirmar a liderança masculina como vontade e norma do Criador. Há que se reconhecer que uma interpretação que se baseia no todo da Escritura, não pode universalizar a exortação dessa perícopes às mulheres em detrimento de várias outras que evidenciam a presença de liderança(s) feminina(s) nas Igrejas do primeiro século.

Por fim, vale a pena mencionar as palavras de alerta proferidas por Wright (2001, loc. 493, tradução nossa) ao terminar a explanação sobre essa porção das escrituras: “não vamos deixar nenhuma outra bomba ‘não explodida’ que possa estourar as mentes das pessoas. Vamos ler o texto [...] como uma maneira de construir a igreja de Deus, homens e mulheres, mulheres e homens de igual forma”. O autor faz também um apelo para que, assim como o autor da epístola teve o cuidado de tratar dessa situação em particular, do mesmo modo, os pensadores e líderes na contemporaneidade devem (re)pensar sobre os estereótipos que nós mesmos, como igreja, temos ‘fabricado’ e também sobre ‘para onde os preconceitos e intolerâncias’ têm levado a igreja cristã. Para Wright, é imprescindível que a Igreja se

conforme à libertadora, curadora e humanizante mensagem do evangelho de Jesus Cristo. Tamez (2005, p. 23), assim como Wright, também enfatiza a necessidade de se (re)interpretar esse texto sob um novo viés, isto é, a partir da possibilidade de uma nova resposta às Igrejas na atualidade, uma resposta que realmente esteja firmada e que apresente os princípios libertadores do evangelho de Jesus Cristo.

3 NÃO É BOM QUE O HOMEM ESTEJA SÓ

O Belo é o motivo da existência, e a vida é o seu objetivo, sua razão de ser. O Belo fecunda, cria e recria a vida, e se alegra com sua beleza [...] A vida, sopro divino, que habita a face da terra. A vida, revelação divina, presente em cada ser vivente [...] O Belo manifesto em Jesus de Nazaré [...] constrói – já agora – um novo tempo
Ivoni Richter Reimer

As palavras *não é bom que o homem esteja só* estão registradas em Gn 2,18 e, segundo a narrativa, são palavras proferidas pelo próprio Criador antes da formação da mulher.

Neste capítulo, o intuito é analisar o que denominamos de *os inícios* que estão registrados no texto bíblico. São eles: *o início da humanidade*, quando homem e mulher, ou, Adão e Eva, são formados pelo Criador para juntos governarem sobre a criação; *o início do povo de Deus*, onde um casal, Abrão e Sarai, são convocados a formar uma nação que deverá carregar os preceitos do Criador; *o início da era cristã*, marcada pela encarnação do filho de Deus, no qual Maria e José são visitados por anjos, separadamente, e conclamados a juntos acolherem a Jesus, o filho de Deus encarnado; e, por último, *o início da nova criação* ou, a era que começa logo após a ressurreição de Jesus. Nesse último *início*, o intuito é analisar o texto registrado em Lc 24,13-35, conhecido como *o caminho de Emaús*, já que trata-se de um texto pós-ressurreição que aponta para o início dessa nova criação. O nosso argumento é que os dois discípulos mencionados no texto não são dois homens, mas sim, um homem e uma mulher, cujos nomes são Cléopas e Maria.

Há que se pontuar que o intuito, neste capítulo, é trabalhar com análise temática. Aqui, mais uma vez, nos apoiamos em Minayo (1998, p. 208) quando afirma que “a noção de tema está ligada a uma afirmação a respeito de determinado assunto”. No entanto, a autora esclarece que a noção do conceito é ampliado e, assim, tema pode se constituir não apenas de uma afirmação, mas também de uma *alusão* (MINAYO, 1998, p. 209, grifo nosso). É nesse sentido que utilizamos a análise temática como método que nos permite descobrir os *núcleos de sentido* presentes *nos inícios*, isto é,

o começo de algo novo que nos é apresentado no texto através de uma hierofania e que, ou está presente nas narrativas da criação e queda (Gn 1 a 3) ou reportam-se a elas, oferecendo algum tipo de alusão.

Vale a pena ressaltar, uma vez mais, que *a análise dos inícios*, como a denominamos, se baseia no princípio do *Sola Scriptura* que atesta que a Bíblia é a única fonte de revelação, sendo a única autoridade na igreja, e também que *a Sagrada Escritura é seu próprio intérprete*, conforme declarou Lutero. A nossa tese, portanto, é de que os *inícios* são ratificações das palavras proferidas pelo Criador: *não é bom que o homem esteja só*, e também que este tema perpassa por toda a Bíblia.

3.1 O INÍCIO DA HUMANIDADE – ADÃO E EVA

Esta é a gênese dos céus e da terra quando foram criados, quando o SENHOR Deus os criou. [...] Então, formou o SENHOR Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente. [...] Então, o SENHOR Deus fez cair pesado sono sobre o homem, e este adormeceu; tomou uma das suas costelas e fechou o lugar com carne. E a costela que o SENHOR Deus tomara ao homem, transformou - a numa mulher e lha trouxe (Gn 2,4; 7,21-22).

A análise a que nos propomos é temática. Ou seja, o intuito é abordar o texto sob o viés da intenção do Criador no que tange ao relacionamento entre homem e mulher. Nesse sentido, vale assinalar que, para a apreciação em questão, Adão e Eva – independentemente de terem sido indivíduos reais ou não – serão tomados aqui como arquétipos para a humanidade. Para tal abordagem, nos baseamos em Walton (2015) que, ao se referir a *Adam*²⁴ como um arquétipo nas narrativas da criação, nos oferece a seguinte explicação: “eu me refiro ao conceito simples de que um arquétipo incorpora todos os outros do grupo. Um arquétipo na Bíblia, pode ser um indivíduo, e geralmente o é” (WALTON, 2015, p. 74, tradução nossa). Esse autor, mesmo defendendo a idéia de que Adão e Eva foram pessoas reais que viveram em um passado real, nos lembra que, na Bíblia, *Adam* é também tratado como

²⁴ Walton discorre sobre os significados do termo *Adam* com ou sem o acompanhamento de um artigo definido que, no hebraico, possuem conotações diferenciadas. O uso de *Adam* com o artigo definido, por exemplo, aponta para a interpretação genérica de Adão, ou seja, como um tipo de representante ou, um arquétipo.

um arquétipo pelo apóstolo Paulo que, na epístola aos Romanos, faz a seguinte declaração: “assim como por um só homem [*Adam*] entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram” (Rm 5,12). Para Walton, o apóstolo deixa claro que a humanidade é, de certa forma, representada por *Adam*. É nesse sentido que é válido afirmar, *v.g.*, que todos receberam de Deus o sopro da vida e também que todos são feitos do pó da terra (Gn 2,7).

Para Walton (2015, p. 76) ainda, o *ser feito do pó da terra* não se refere à materialidade da confecção do homem, mas antes, diz respeito à mortalidade do ser humano. Do mesmo modo, a *costela de Adão* não se refere à matéria-prima da qual a mulher foi confeccionada, mas quer demonstrar que a identidade da mulher é ontologicamente relacionada à do homem (WALTON, 2015, p. 80).

Para nós, o que importa destacar é que Adão e Eva, nos relatos da criação no Gênesis, são representantes da intenção primeira do Criador para homens e mulheres de todas as épocas. Assim sendo, tudo o que é declarado sobre eles – e aqui, o nosso foco está no aspecto relacional – diz respeito a toda humanidade.

É, portanto, nesta mesma perspectiva que entendemos a alegação de James (2005, p. 29, tradução nossa) quando afirma que Eva “incorpora os segredos do projeto original de Deus para as mulheres”. Esta autora faz referência aos pronunciamentos do Criador que estão relatados no texto, que são: primeiro, a mulher, assim como o homem, é criada à imagem de Deus: “façamos *Adam* [homem e mulher] à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26); segundo, a designação do Criador à mulher é de uma *Ezer*: “far-lhe-ei uma auxiliadora que seja idônea [*Ezer Kenegdo*]” (Gn 2,18b); e, terceiro, a declaração incontestável do próprio Criador de que “não é bom que o homem esteja só” (Gn 2,18a). Vale pontuar que a nossa abordagem contempla essas três declarações do Criador que estão registradas no Gênesis.

3.1.1 No princípio... o Deus que cria

O livro do Gênesis começa com a declaração de que “no principio criou Deus...” (Gn 1,1a). A ênfase do relato, segundo Peterson, é no Deus

que cria: “antes de tudo, Deus. [...] Gênesis nos atrai para uma percepção de realidade moldada por Deus e preenchida por Deus” (PETERSON, 2011, p. 20). Kim, na mesma linha que Peterson, declara: “Gênesis é base, fundação para a Bíblia toda, para cada vida humana [...] nos lembrando que tudo começa com Deus.” (KIM, 2013, loc. 108 e 188, tradução nossa). Ainda a respeito desse tema, Walton (2001, loc. 813, tradução nossa) alega que “o livro contém as mais importantes afirmações no Velho Testamento, sobre a criação”. Aqui, no entanto, o interesse é abordar unicamente a criação da humanidade – tema que se insere no relato maior de toda a criação.

3.1.2 No princípio... façamos *Adam*²⁵

Também disse Deus: Façamos *Adam* à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra. Criou Deus, pois, *Adam* à sua imagem, à *imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou* [...]. Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom (Gn1,26-27;31a, grifo nosso).

Nesses versos encontramos a finalidade do Criador ao criar os seres humanos. Para McLaughlin, “não existe relato melhor para se construir uma vida do que a história de Deus como o mestre criador que formou os seres humanos – macho e fêmea – para carregar a imagem divina e realizar o trabalho de Deus no mundo” (MCLAUGHLIN, 2009, p. 26, tradução nossa). Essa autora discorre sobre o significado de ser criado à imagem de Deus e, tomando como base o texto bíblico, apresenta a seguinte sumarização do conceito de *Imago Dei*:

nos relatos de Gênesis, Deus criou macho e fêmea como *Imago Dei* para o relacionamento com Deus, a criatividade, a comunicação, a vida em comunidade e a escolha voluntária para o cuidado do mundo já que eles mutuamente refletem a justiça e o amor de Deus ao mundo (MCLAUGHLIN, 2009, p. 26, tradução nossa).

Para McLaughlin (2009) ainda, a ênfase do texto está na mutualidade entre os sexos para o cuidado da criação.

²⁵ *ADAM* é termo em hebraico traduzido para o português como ‘homem’ (versão Revista e Atualizada) ou ‘humanidade’ (NTLH).

Apesar de não ser nosso interesse versar profundamente sobre a doutrina da *Imago Dei*, vale a pena pontuar que, como conceito do Antigo Testamento, a imagem de Deus pode ser entendida a partir de quatro categorias (WALTON, 2015, p. 42, tradução nossa): 1) ela diz respeito à atuação atribuída por Deus ao ser humano – o domínio sobre a terra (ou, o ato de governar); 2) diz respeito também à herança identitária do ser humano – ser criado por Deus; 3) significa ser ‘substituto’ de Deus, no sentido de ser um ‘representante’ do Criador. Aqui, é válido lembrar que quando os reis assírios, por exemplo, faziam imagens deles próprios e as colocavam nos territórios por eles conquistados, o intuito era comunicar e evidenciar sua presença naquele local. Nesse sentido, a imagem do rei era extremamente significativa em termos de representatividade do próprio rei; e, por fim, 4) a imagem de Deus incutida no ser humano indica a natureza da relação intencionada por Deus para com o ser humano.

Para nós, vale observar que a ênfase do relato bíblico sobre a criação de *Adam* está na iniciativa e na intenção do Criador. Ou seja, ‘Deus criou’ e, neste ato de criar, ‘criou homem e mulher à sua imagem e semelhança’ (Gn 1,26). A este respeito, McLaughlin (2009, p. 26, tradução nossa), concordando com as alegações de Evans (1983, p. 13) de que não há nenhum traço de subordinação de um sexo ao outro nas narrativas da criação, declara que:

Ao invés de dar suporte e prescrever a desigualdade dos gêneros como plano de Deus, a narrativa do Gênesis afirma a natureza sagrada de toda a vida humana, fazendo de nossas vidas e ações parábolas vivas da graça de Deus, evidenciadas pela mutualidade do homem e da mulher.

O alerta, no entanto, é de que, em termos de vivência humana, essa afirmação do Criador tem sido, muitas vezes, truncada e limitada por interpretações androcêntricas do texto.

3.1.3 Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era bom Mas... algo não é bom

O relato da criação da mulher apresenta uma surpresa no que diz respeito à análise do próprio Criador. Ou seja, em meio a um refrão em que se ouve repetidamente – sete vezes – ‘e viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era bom’, ouve-se, pela primeira vez, um diagnóstico contrário: ‘não é bom’. Havia um problema no Éden. A ênfase do texto, no entanto, não é que o Criador tenha cometido algum erro. Pelo contrário, o relato quer realçar a necessidade de uma parceria entre homem e mulher. Ao discorrer sobre a questão, James nos brinda com a seguinte sumarização:

A história prepara o leitor para um choque com um refrão que é repetido (sete vezes ao todo) cada vez que Deus completa uma fase do trabalho de suas mãos: ‘e viu Deus que era bom’. [...] na sétima vez, nós estamos no ritmo, preparados para ouvir o refrão de novo. Então Deus criou o homem e o colocou no jardim. E, no ponto de recitar o refrão uma última vez, Deus interrompe o ritmo com essas palavras impressionantes, ‘não é bom que o homem esteja só’. [...] Deus não se pegou desprevenido, porque ele nunca comete erros. Ele, de propósito, injeta um melancólico interlúdio entre a criação do homem e a criação da mulher, no mínimo para colocar sobre o homem a profundidade da sua necessidade pela mulher (JAMES, 2001, p. 179-180, tradução nossa).

Payne (2015, p. 3, tradução nossa), também concorda que a ênfase do relato está na necessidade – que é evidenciada pelo próprio Criador – de uma parceira que *resgate* o homem de sua solidão: “a estrutura da narrativa da criação tem seu clímax na criação da mulher preenchendo a necessidade do homem de ter uma companhia que correspondesse a ele”. Apesar do intuito aqui não ser abordar as questões que envolvem o debate sobre qual seria o clímax das narrativas da criação, vale ressaltar que outros autores concordam com as ponderações de Payne de que Gênesis 2 aponta para a criação da mulher como ápice da segunda narrativa. Dawn (2009), *v.g.*, ao discorrer sobre o assunto, convida o seu leitor a ponderar e julgar na sugestão por ela oferecida: “se o relato da primeira criação queria mostrar a importância do sábado como elemento principal, então a formação da mulher, concluindo a criação, queria mostrar o ponto alto do segundo relato” (DAWN, 2009, loc. 759, tradução nossa).

Para nós, no entanto, importa perceber que existe uma ênfase que a narrativa quer evidenciar: o homem necessitava daquela que Deus estava para criar e por isso, antes de criar, Deus apresenta um diagnóstico que diz respeito a uma inadequação que o homem, por ele mesmo, não poderia transpor. Sobre a questão, Young (2009) assinala que o texto é claro ao enfatizar o ‘não é bom’. Para a autora, trata-se de uma declaração chocante principalmente porque até então ‘tudo era bom’: “é apenas aqui, quando observa que Adão está sozinho, que Deus declara ‘não é bom’”, afirma Young (2009, p. 13, tradução nossa).

No entanto, a providência viria do próprio Deus. Tanto James (2001) quanto Young (2009) observam que, ao fazer passar todas as criaturas diante do homem, Deus permite que ele próprio perceba a sua solidão. James, aprofunda a questão e assinala que a partir desse método, o homem pôde também perceber que existe um padrão consistente de equivalência, ou seja, toda criatura tem uma parceira ou, uma igual que lhe corresponda (JAMES, 2001, p. 180).

Assim sendo, a mulher é a resposta do Criador para a necessidade do homem: ‘far-lhe-ei uma auxiliadora que seja idônea’ (Gn 2,18b) ou, conforme sugere Giles (2014, p. 5), ‘uma parceira que lhe seja equivalente’. Sobre a questão, James (2001, p. 181) nos lembra que o termo utilizado pelo Criador quando se refere à mulher é *Ezer*, uma palavra que, longe de denotar algum tipo de subordinação, significa, de fato, ‘uma forte ajudante’. Nas palavras da autora, “*Eve was introduced as a significant, active, and welcomed contributor to the man and to the work they were both called to share*”²⁶ (JAMES, 2001, p. 182). Aqui, é válido (re)lembrar as contribuições de Evans (1983, p.11) de que a palavra *Ezer*, na Bíblia, é várias vezes usada em referência ao próprio Deus. James, no mesmo viés que Evans, faz a seguinte declaração poética:

Deus chama a primeira mulher de *Ezer* – um nome que é usado mais frequentemente no Velho Testamento para o próprio Deus. Num sentido profundo, Deus deu o seu próprio nome à sua ‘primogênita’. [...] ‘tal pai, tal filha’, como diz o ditado. Nosso pai é

²⁶ Tradução: “Eva foi apresentada como uma significativa, ativa e bem-vinda contribuição para homem e para o trabalho que ambos foram chamados a compartilhar”.

um *Ezer*, e nós somos *Ezers* também (JAMES, 2010, p. 100, tradução nossa).

Dawn (2009, loc. 753, tradução nossa) ao analisar o uso da palavra *Ezer* também declara: “que honra suprema para a mulher ser chamada por um nome usualmente usado para se referir a Deus”. Esta autora, assim como Giles (2014, p. 5), assinala que o adjetivo Hebraico *kenegdo*, associado à palavra *Ezer*, torna evidente a intenção de que a auxiliadora do homem lhe seja uma *correspondente*, ou, uma igual. Payne (2015, p. 3, tradução nossa), ao discorrer sobre a criação do homem e da mulher e, corroborando com Dawn e Giles, afirma que:

Nada na expressão *ēzer kēnegdô* em Gen 2 dá a entender que Deus criou a mulher como uma ajudante subordinada ao homem. Muito pelo contrário, ela ressalta a sua força de ser uma companheira igual ao homem, resgatando-o de sua solidão. Ela é a sua contraparte: sua companhia e amiga que o complementa no exercício de dominar a terra. Ela o completa para que juntos eles possam ser frutíferos e cuidar da terra.

Para Dawn (2009, loc. 758) ainda, em termos de interpretação do relato, há que se perceber que a ênfase da expressão *auxiliadora idônea* aponta para o intuito específico de se contrapor ao patriarcalismo que imperava à época da confecção do relato.

Para nós, importa perceber que a ênfase do texto está na igualdade entre os sexos e, também, em que não há qualquer indício de hierarquismo determinado pelo Criador no relacionamento entre o homem e a mulher. Ao contrário, o relato evidencia que homem e mulher são igualmente criados à imagem de Deus e que, juntos, devem governar a terra (Gn 1,27-28). A este respeito, Bilezikian (2006, loc. 264) nota que o mandato do Criador implicava na participação cooperativa de ambos os sexos:

*the full expression of humanity necessitated the creation of woman, not as sublime afterthought or as an optional adjunct to independent and self-sufficient male existence, but as the indispensable counterpart to man of one like himself within God's perfect creation*²⁷.

²⁷ Tradução: “a completa expressão da humanidade, necessitava da criação da mulher, não como um sublime idéia posterior ou como uma assistente opcional à independente e auto-suficiente existência masculina, mas como uma contraparte indispensável ao homem, de um ser como ele mesmo [o homem], dentro da perfeita criação de Deus”.

O texto, portanto, quer evidenciar que, para o desempenho da missão do Criador no mundo, é imprescindível a presença da mulher junto ao homem. Aqui, é significativo destacar que é o próprio Deus quem testemunha que a criação carregava uma deficiência até que a mulher – uma parceira correspondente – fosse criada. Conforme atesta Bilezikian (2006, loc. 259) “*in God’s very words, without woman, creation was ‘not good’*”²⁸.

3.1.4 A mulher, o homem, a serpente

A serpente, segundo o relato bíblico, animal sagaz, sugere à mulher que ela experimente o fruto que havia sido proibido pelo Criador. A mulher cede às palavras da serpente e, conforme o texto, ela “tomou-lhe do fruto e comeu e deu também ao marido, e ele comeu” (Gn 3,6, grifo nosso). Aqui, Evans (1983, p. 18) sugere que a primeira e a mais natural das reações para a mulher era, justamente, compartilhar com o homem do fruto que havia tomado. É possível perceber nesta atitude da mulher a disposição comunitária ou, a união, descrita em Gn 2,24: “uma só carne”. Conforme enfatiza Evans (1983, p. 18, tradução nossa), “a total comunhão entre o homem e a mulher [...] é assim enfatizada, antes que seja quebrada”.

É interessante notar que, conforme descrito no texto, é somente após ambos comerem do fruto, que os seus olhos se abrem: “tomou-lhe do fruto e comeu e deu também ao marido, e ele comeu. *Abriram-se, então, os olhos de ambos*” (Gn 3,7-8a, grifo nosso). O texto não deixa claro se homem e mulher estavam juntos ou não quando a serpente faz a sua abordagem, ou mesmo quanto tempo demorou entre ‘o ato de comer’ de cada um, mas, uma coisa está clara: o pecado é descrito como sendo responsabilidade de ambos, uma vez que somente quando os dois experimentam do fruto é que os seus olhos são abertos. É válido mencionar que tanto Grenz quanto Evans, chamam a atenção para o fato de que o Criador considera ambos, Adão e Eva, responsáveis por seus atos: “Deus responsabiliza cada um e se dirige a cada um como um ser responsável” (GRENZ, 1995, loc. 1983, tradução nossa); e,

²⁸ Tradução: “nas palavras do próprio Deus, sem a mulher, a criação não estava boa”

“sendo o homem e a mulher punidos pelo seu pecado, é prova de que Deus levava a sério os dois. Eles foram criados como seres responsáveis e por isso foram tratados como tais” (EVANS, 1986, p. 14). Para Evans, no entanto, o importante aqui é observar *em que consiste essa punição*.

No que se refere especificamente ao pronunciamento do Criador à mulher (Gn 3,16), Bilezikian (2006, loc. 638) nota que os julgamentos proferidos tanto para a serpente (vs 14) quanto para o homem (vs 17), começam com a expressão *visto que*, o que não acontece no caso da mulher. Depois dela prontamente admitir ter sido enganada (vs 13) ela não foi mais questionada. A partir dessa constatação, este autor atesta que todas as consequências do pecado, que são evidenciadas pelo Criador, não são intencionadas como uma retribuição especial contra a mulher. Pelo contrário, as palavras do Criador apresentam o impacto que as mudanças acarretariam à sua vida agora que a existência na terra conta com a presença da morte. Nesse sentido, o texto evidencia que agora que a morte está presente, a mulher também vai estar sujeita aos seus múltiplos efeitos.

Bilezikian (2006) assinala ainda que nenhuma maldição é proferida contra a mulher. Ou seja, ainda que seja possível constatar uma relação de causa e efeito entre o pecado e a sentença proferida, nada é designado como maldição, como acontece com a serpente (vs 14) e com a terra (vs 17), que, segundo o autor, se transforma na própria maldição do homem (masculino).

Evans (1983, p. 19) também enfatiza a peculiaridade do pronunciamento das maldições. No entanto, para a autora, nem mesmo o homem (masculino), ainda que indiretamente, é exposto à maldição: “é somente a serpente no verso 14 e a terra no verso 17 que são descritos como ‘amaldiçoados’. Nem a mulher e nem o homem são descritos como sob a maldição de Deus”. Essa autora deixa claro que se baseia na obra de Westermann que entende o castigo do casal como sendo a expulsão do jardim, fato que garante a impossibilidade do contato com a árvore da vida e a conseqüente morte que Deus já os havia advertido. Após versar sobre as ponderações feitas por Westermann, Evans conclui:

Se for assim, então os versos 14-19 ‘simplesmente desenvolvem o que significou para o homem ser expulso da presença de Deus. Não foi realmente um castigo, descrevendo simplesmente o atual estado do homem separado de Deus’. Isto é, [os versos 14-19], descrevem as consequências inevitáveis do pecado do homem e da mulher, quando nos versos 22-24 encontramos realmente a descrição do castigo (EVANS, 1983, p. 13, 1986, p. 14, tradução nossa).

Para Evans (1983, p. 19), portanto, tratar as *quebras* do relacionamento entre homem e mulher – que são consequências da entrada do pecado nesse relacionamento – e tratar seus resultados como lei permanente ou, como a vontade expressa do Criador, é interpretar muito mal o propósito do texto.

3.1.5 O desenho do criador para a humanidade

Nos relatos da criação, nós encontramos o registro da visão do Criador para a humanidade. James (2010, p. 136), sobre a questão, aponta que o Criador “*introduced strategies for how he means for things to work – strategies that are directly connected to who he is and reflect his character*”²⁹ Como *Imago Dei* – ou, representantes do Criador – homem e mulher foram comissionados a, juntos, cuidar do mundo criado. Abandonar as estratégias do Criador, significa, entre outras coisas, diminuir a Glória de Deus no mundo pois, “nós refletimos a Sua glória mais claramente quando agimos de acordo com a vontade dEle” (JAMES, 2010, p. 136, tradução nossa).

Uma missão foi estabelecida pelo próprio Criador, desde a criação, para homens e mulheres: juntos, eles deveriam governar e cuidar de todo o mundo criado como representantes do próprio Criador. A partir desta perspectiva, há que se reconhecer que um sexo não é mais importante do que o outro para os propósitos de Deus. Ou seja, o projeto de Deus para o cuidado da criação requer a participação cooperativa de ambos, homem e mulher. Para James (2010, p. 139), a declaração de Deus de que *não é bom que o homem esteja só* significa que os homens não podem, sozinhos, ou, sem a parceria das mulheres, realizar o mandato do Criador. Bilezikian (2006,

²⁹ Tradução: O criador “apresentou estratégias de como ele queria que as coisas funcionassem – estratégias que estão diretamente conectadas com quem ele é e que refletem o seu caráter”.

loc. 267, tradução nossa), no mesmo viés, aponta que “os seres humanos receberam tarefas que não podem ser completadas se estiverem sós”. Isso fica evidente na criação da mulher porque, sem ela, o homem seria inadequado para cumprir a missão dada por Deus.

Enfim, a visão do Criador para a humanidade é emoldurada por uma força que vem do próprio Deus: homens e mulheres juntos – em toda e qualquer esfera da existência – expandindo a glória do Criador. Uma questão que se coloca sobre essa intenção do Criador é: *como sabemos disso?* James (2010, p. 137, tradução nossa) se ocupa em responder: “nós sabemos disso porque quando ele criou os portadores da sua imagem, homem e mulher, Gênesis nos diz que ‘Deus os abençoou’ e então deu a eles o mandato global de reinar e governar como seus representantes”. Assim sendo, o que se conclui é que o relato da criação de *Adam* evidencia que tanto homens como mulheres são revestidos, pelo próprio Criador, de dignidade e valor e, também, que tanto homens como mulheres foram criados como cooperadores do próprio Deus. Ou seja, o texto aponta para a intenção do Criador de trabalhar através dos agentes humanos – homens e mulheres.

3.2 O INÍCIO DO *POVO DE DEUS* – ABRAÃO E SARA

No capítulo 12³⁰ do livro de Gênesis encontramos o relato do início da formação do povo de Deus. Schwantes (2009b, p. 26), ao analisar essa porção do texto bíblico, diz que “aqui, estamos nos começos. [...] Estes nossos caps. 12-25 situam o horizonte do povo nomeado por Deus. [...] Aqui nos situamos no cenário fundante”.

Gossai (2008, loc. 75, tradução nossa), discorrendo sobre o relato de Abraão e Sara, alega que nessa narrativa temos “um outro ponto de início de algo novo”. Ainda que a análise de Gossai se baseie no fato de que esse começo se dá a partir da esterilidade de Sara, ainda assim, o mote do *início de algo novo* está presente também nas ponderações desse autor. Gossai, inclusive, traça um paralelo entre o relato da criação, em Gn 1, cuja ênfase se

³⁰ Capítulo 12 acrescido dos últimos versículos do cap. 11, conforme nos lembra Schwantes.

dá no *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada), com a narrativa de Gn 12 que, quando interpretada do ponto de vista da esterilidade, também sugere um novo começo a partir do nada ou, do vazio. Para Gossai, o foco das duas narrativas está no Deus que cria e faz algo novo em prol da humanidade:

Se de fato, demandou uma iniciativa divina para trazer a criação do nada [vazio] ou trazer ordem do caos, então também envolveria uma iniciativa divina trazer um povo para fora da infertilidade [vazio] [...]. Em Gênesis 1 e 12, Deus emprega a infertilidade, tanto literalmente como metaforicamente, como um ponto de início (Gossai, 2008, loc. 141, tradução nossa).

Gossai aprofunda no tema da esterilidade e declara que o narrador da história de Abraão e Sara começa o relato, propositadamente, evidenciando a esterilidade de Sara e isto porque *esterilidade* no contexto dessa narrativa, ultrapassa o âmbito pessoal, e contém implicações universais. A esterilidade é apresentada como o retrato da situação humana e, nesse sentido, Sara se torna a representante de toda a humanidade.

3.2.1 O relato – protagonismos e hierarquias

O relato da história do povo de Deus, conforme descrito na Bíblia, se dá a partir da descrição dos *pais*, ou seja, Israel traça a origem de sua formação tendo os patriarcas como principais ancestrais. Por isso lê-se, *v.g.*, “para que creiam que te apareceu o SENHOR, *Deus de seus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó*” (Ex 4,5. Grifo nosso). Fisher (2005), ao tecer análises sobre o tema, declara que “o termo técnico ‘narrativas patriarcais’ induz ao pensamento de que estas narrativas são exclusivamente sobre protagonistas do sexo masculino” (2005, p. 1). Esta autora argumenta que, no geral, as publicações de estudiosos bíblicos, principalmente no que tange à análise das histórias do Antigo Testamento, inferem a noção de que só estão representados ali o sexo masculino e que Deus é apresentado como *o Deus deles* (homens). A escolha da linguagem sugere que a história de Israel, desde a sua formação, é a história dos homens.

Para Fisher (2005, p. 1, tradução nossa), no entanto, o problema maior está na chave hermenêutica, ou, nas palavras da autora, “nas lentes através das quais os textos são lidos. [O problema] é a expressão do entendimento dos teólogos sobre esta parte do Gênesis”. A autora alerta para a necessidade de exegeses que não se prendam ao mote do *Deus dos nossos pais*, que vêm atreladas somente ao sexo masculino e que consideram este viés como o mais frutífero em termos teológicos. Para Fisher (2005, p. 3, tradução nossa), a pergunta esquecida em muitas dessas exegeses é: “quando a Bíblia registra os ‘pais’, isto significa apenas os homens?”. Porque, em uma análise mais acurada, e que se ancore no princípio do *Sola Scriptura* de que a Bíblia é auto-explicativa, vamos encontrar na própria Bíblia a maneira justa pela qual se deve *escutar* e entender a formação deste povo. A autora se reporta ao texto de Is 51:

Ouvi-me vós, os que procurais a justiça, os que buscais o Senhor; olhai para a rocha de que fostes cortados e para a caverna do poço de que fostes cavados. *Olhai para Abraão, vosso pai, e para Sara, que vos deu à luz*; porque era ele único, quando eu o chamei, o abençoei e o multipliquei (Is 51,1-2 grifo nosso).

Encontramos nesses versos uma convocação para *prestar atenção*. Em uma época na qual a salvação era (re)conhecida não pelo cenário atual, mas por ouvir a história dos antepassados, Abraão e Sara são apresentados como rocha e pedreira – ou, caverna do poço, conforme a tradução acima – isto é, a fundação e a fonte da identidade judaico-Israelita (FISHER, 2005, p. 3). Fisher chama a atenção para o fato de que após apresentar Abraão e Sara como as figuras que garantem a bênção da salvação, o discurso divino continua com o mesmo apelo para *olhar* para os ancestrais – pai e mãe – mas agora em uma linguagem gramatical particularmente masculina. A exegese do texto não pode ignorar a evidência caracterizada na linguagem de que o *pai* que foi chamado, que leva a promessa das bênçãos e da fartura, não é o patriarca sozinho. Pelo contrário, o termo *pais* de Israel (masculino) refere-se ao pai e à mãe. Fisher (2005, p. 4) enfatiza ainda que não se trata de um pensamento voluntarioso por parte das mulheres exegetas de hoje, como muitas vezes são acusadas, que entendem os *pais* de Israel como *pai e mãe*, mas os próprios textos bíblicos demonstram essa

condição. Uma prova disso é que o próprio autor de Isaías – um antigo e irrepreensível exegeta dos textos de Gênesis e das histórias das origens do povo de Deus – é quem chama a atenção para a importante, inquestionável e evidente inclusão das mulheres nos relatos fundantes, ainda que sob o âmbito de uma linguagem gramatical predominantemente masculina. Assim sendo, as exegeses em relatos patriarcais devem, necessariamente, considerar essa situação gramatical do texto.

Dessa premissa, Fisher alega ser inconcebível o uso do gênero gramatical como categoria definitiva na análise das narrativas individuais. Nas palavras da autora:

Não podemos mais usar o gênero gramatical como uma categoria exegética decisiva na avaliação de narrativas individuais [...] tornando heróicas as histórias com os protagonistas homens e considerando triviais aquelas em que a mulher é a figura principal. Meu apelo é para que haja justiça na avaliação do gênero gramatical nas pesquisas. Uma iniciativa de justiça de gênero gramatical na pesquisa cria pré-condições de se enxergar as histórias de mulheres e homens no Gênesis como uma unidade, abandonando a tradição da interpretação dicotomizada, baseada em uma categoria de gênero gramatical comumente inconsciente, mas bem efetiva que está evidente na academia tradicional (FISHER, 2005, p. 4, tradução nossa).

Uma outra abordagem que vale a pena ser considerada é apresentada por Jacobs (2014) que, a partir de sua linhagem judaica e de anos de estudos de narrativas bíblicas sobre mulheres em uma sinagoga tradicional, também trata a temática das interpretações sobre Abraão e Sara e alega que existe, mesmo atualmente, uma enorme diferença de abordagens entre o Cristianismo e o Judaísmo. Ou seja, enquanto no Cristianismo a relação desse casal é apresentada sob o espectro de liderança e subordinação, isto é, uma relação hierárquica de poder, no Judaísmo, a tônica que referencia esse casal é a unidade, tanto na relação quanto no propósito.

É interessante notar que tanto Jacobs quanto Fisher concordam que a narrativa de Abraão e Sara não aponta para uma relação hierárquica ou mesmo para o patriarcado como sistema – matrimonial, político ou social – que deve governar o *povo de Deus*, ainda que estejam inseridos em um contexto hierárquico patriarcal. O desafio para o exegeta, portanto, neste

quesito da relação homem/mulher, está em perceber de que forma a ação e dizeres de Deus se evidenciam como contraponto aos sistemas opressores da época.

3.2.2 A Saga de Abraão e Sara

As narrativas que comumente são conhecidas como *histórias de Abraão* têm início em Gn 11,27 onde se lê: “esta é a história da família de Terá: Terá gerou Abrão, Naor e Harã. E Harã gerou Ló”. Schwantes, ao comentar sobre os relatos desse patriarca, chama a atenção para o fato de que “as ‘histórias de Abraão’ [...] nos são introduzidas como se fossem de Terá” (SCHWANTES, 2009b, p. 15). Nesta perspectiva, Schwantes enfatiza que, a rigor, não existem *histórias de Abrãao* no Gênesis porque as narrativas se ocupam com as *gerações de Terá*: “é como se as cenas vividas pelos filhos e pelas filhas fossem uma homenagem a seus ancestrais” (SCHWANTES, 2009b, p. 15). Sob essa análise, o autor assinala que o foco do trecho das Escrituras admitido como *histórias de Abrãao* – Gn 12 a 25 – não se dá somente no homem Abraão. Ao contrário, encontramos ali registrada, *v.g.*, a história de Agar, a egípcia. Assim sendo, “Agar e Sara, as crianças, Ismael e Isaque, são tão relevantes quanto o é Abraão. *Nossos capítulos não podem ser designados somente por Abraão!*” (SCHWANTES, 2009b, p. 16, grifo do autor).

Para Schwantes, esta peculiaridade é significativa para a interpretação dos textos pois evidencia que o início da história de Israel se dá a partir das histórias de mulheres e homens e suas diferentes experiências com Deus (SCHWANTES, 2009b, p. 16). Gossai (2008, loc. 67), a este respeito, alega que as narrativas de Abraão captam a persistente interação de Deus com os seres humanos e, assim, nos convidam a perceber a maneira pela qual Deus entra na comunidade humana com toda a sua complexidade, lutas, desafios, medos e, acima de tudo, com suas esperanças.

É portanto, a partir desse prisma que as Escrituras relatam *o início do povo de Deus*, que tem em Gn 11,27-12,20 o que Schwantes chama de

portal de entrada para os capítulos subsequentes, isto é, o traçado em que a história de Israel vai se desenrolar (SCHWANTES, 2009b, p. 20).

Em Harã, terra em que Terá viveu por anos com sua família até a sua morte, Abraão, seu filho, ouviu a voz de Deus:

Ora, disse o Senhor a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei; de ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Sê tu uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; em ti serão benditas todas as famílias da terra (Gn 12,1-3).

Este é o relato do que Deus falou a Abraão³¹. O destino final não é revelado, mas a orientação é de que ele deve deixar a sua terra natal bem como a sua família. É válido lembrar que “os sábios dizem que um homem nunca deve forçar sua esposa a deixar a sua família ou país. A esposa deveria ter a liberdade de escolher ir embora com seu marido” (JACOBS, 2014, s/p). Aqui encontramos a indicação de que, apesar da narrativa bíblica não registrar o envolvimento da esposa neste momento, Sara decidiu, juntamente com Abraão, seguir a voz de Deus. A este respeito, Jacobs é enfática ao afirmar que “Deus não chamou Abraão sozinho, ele chamou Sara também. Ela sempre foi apontada como parte integrante do desenrolar dos planos de Deus, que tinham uma forte matriarca” (JACOBS, 2014, s/p). É válido salientar que, mais à frente, na própria narrativa do casal, encontramos a declaração de Deus de que a semente da promessa viria através de Sara: “Disse também Deus a Abraão: A Sarai, tua mulher, já não lhe chamarás Sarai, porém Sara. Abençoá-la-ei e dela te darei um filho; sim, eu a abençoarei, e *ela se tornará nações*; reis de povos procederão dela” (Gn 17,15-16, grifo nosso).

Jacobs (2014) também examina a história de Abraão e Sara e, ao abordar a perícopes de Is 51,1-2, no mesmo viés de análise que Fisher (2005, p. 4), discorre sobre a forma de linguagem utilizada no texto. Jacobs, no entanto, evidencia uma diferença entre as versões no inglês e no hebraico

³¹ Neste momento o nome ainda é Abrão. Entretanto, como tempos depois o nome foi mudado por Deus para Abraão e, é desta forma que esse patriarca é mais conhecido, optamos por utilizar somente o nome Abraão em nosso texto. O mesmo vale para Sara que também teve o nome modificado de Sarai para Sara.

que, segundo ela, é fundamental para o entendimento da passagem. No inglês, lê-se: “quando eu o chamei [Abraão] *ele era apenas um homem* e eu o abençoei e fiz dele muitos” (Is 51,2 grifo da autora). Já, no hebraico, lê-se “Eu o chamei um”. Para Jacobs, a conotação do hebraico indica a unidade do casal:

Abraão e Sara eram perfeitamente um, compartilhando o *status* de serem uma só carne, atribuído a Adão e Eva no Jardim do Éden. Eles viveram o que Deus havia ordenado desde o princípio, uma separação, um compromisso e unidade, e uma unicidade no seu chamado (JACOBS, 2014, s/p, tradução nossa).

Jacobs (2014) discorre ainda sobre um outro texto a respeito desse casal – a perícope de Gn 12,8 – que também apresenta diferentes perspectivas nas versões em inglês e no hebraico. Enquanto a versão em inglês declara: “passando dali, [Abraão] armou a sua tenda [...]”, no hebraico, lê-se que “Ele (Abraão), armou a tenda dela (de Sara)”. Essa diferença, segundo Jacobs, retira do texto a conotação de amor e igualdade que se encontra no original. Para sustentar essa posição, a autora recorre à *Midrash*:

A *Midrash* (comentário judaico) neste verso afirma que Abraão honrou sua mulher montando a tenda dela diante da dele. A tradição descreve a tenda de Sara como um lugar de aprendizado, um lugar [...] onde ela ensinaria as palavras santas de Deus. Abraão honrou o chamado de sua mulher montando a tenda dela primeiro, para que ela pudesse continuar ensinando fielmente sobre a santidade e o amor de Deus (JACOBS, 2014, s/p, tradução nossa).

Jacobs (2014) nos lembra ainda que, na tradição judaica, Sara é considerada como uma das sete profetizas (ênfase no feminino) que profetizava às nações.

Ao apresentarmos essas considerações, o nosso intuito é ressaltar que, apesar da linguagem patriarcal – que sugere que a história de Israel é a história dos homens – as análises que conseguem se desvencilhar do gênero linguístico, evidenciam que a ação e as palavras do Criador apontam para a libertação dos sistemas opressores que imperavam à época. E mais, nessa linha de análise, há que se perceber também que não há nenhum indício de que a decisão tenha sido tomada apenas por Abraão. Pelo contrário, Sara

livremente, isto é, sem estar presa a qualquer tipo de hierarquia, decidiu partir com Abraão.

3.2.3 A dignidade da mulher

A saga de Abraão e Sara evidencia a unidade do casal mas também a dignidade que é conferida à mulher no chamado *povo de Deus*. Schwantes (2009b), ao discorrer sobre o cenário fundante da formação deste povo, argumenta que são dois os temas principais abordados no relato: a luta pela terra e a opressão da mulher. Aqui, nos interessa a temática da opressão feminina.

O texto de Gn 12,10-20 registra a ida de Abraão e Sara para o Egito. Para Schwantes, a idéia central desta perícopa é a opressão – faraônica – vivenciada por Sara, uma vez que o problema principal é apresentado logo no início: “sei que és mulher de formosa aparência” (v.11). Em um primeiro momento Schwantes (2009b, p. 37) traça um paralelo entre essa narrativa e o êxodo de Moisés, demonstrando que as *coincidências* entre os relatos são, de fato, evidências que apontam para a intencionalidade do autor. São elas: o contexto – ou, *o pano de fundo* – em que ocorrem as narrativas, ou seja, o Egito é a terra onde se passam ambas histórias; Nos dois relatos, a fome é descrita como o motivo que os leva ao Egito; Em terras egípcias, a situação é a mesma, isto é, o faraó é o agente da opressão e em suas terras mata-se conforme a sua vontade (Gn 12,12 e Ex 1,15-22); A solução para ambos os casos é o êxodo: é necessário sair das imediações faraônicas para que se possa viver; Nas duas narrativas, a libertação acontece com a intervenção divina, que se dá por meio de pragas (Gn 12,17 e Ex 3,20); E, por fim, a saída do Egito, tanto de Abraão e Sara, na narrativa de Gênesis, quanto do povo hebreu, na narrativa do êxodo, acontece sob a nuance de uma expulsão (Gn 12,19 e Ex 12,33). Schwantes conclui sua explanação afirmando que “nossa história de Sarai e Abrão é uma flor nascida deste chão da libertação do êxodo” (SCHWANTES, 2009B, p. 38). E mais, para este autor, a interpretação dessa porção da escritura – Gn 12,10-20 – deve, necessariamente, considerar este *chão* no qual se espelha.

É, portanto, a libertação de Sara que estabelece o eixo interpretativo da ação de Deus na narrativa de Gn 12,10-20. Ali, Sara representa o sofrimento das maiorias que são submetidas à(s) ganância(s) – que se apresentam em múltiplas facetas – dos impérios.

Mas, esta não é a única esfera de opressão para qual o texto aponta. Existe também a humilhação causada pelo seu próprio marido, Abraão, que opta por si em detrimento de sua mulher: “Dize, pois, que és minha irmã, para que me considerem por amor de ti e, *por tua causa, me conservem a vida*” (Gn 12,13. Grifo nosso). Schwantes, ao comentar sobre esse verso, declara que Abraão, além de estabelecer até mesmo as palavras que Sara deveria dizer, também define a condição de vida da sua mulher e determina a sua humilhação. Para este autor, o texto “agudiza a percepção da opressão da mulher pelo homem. Torna-a bem transparente. Torna visível a índole sacrificial imposta pelo homem” (SCHWANTES, 2009b, p. 40).

Para Schwantes (2009b), no entanto, o Abraão que age desta maneira – jogando a sua mulher para dentro do harém – não age sozinho, já que está inserido em um contexto social maior cujas ramificações são extensas. Ou seja, Abraão se associa ao próprio faraó quando lhe apresenta um bonito *objeto* para o seu deleite. Em contrapartida, é tratado bem (v 16), e torna-se muito rico (Gn 13,2). Aqui, Schwantes (2009b, p. 40) estabelece um paralelo ente patriarcalismo e imperialismo e enfatiza que ambos são sistemas opressores, com diferenças apenas quantitativas mas não qualitativas. Assim sendo, Sara está encurralada ou, cercada por todos os lados: rodeada pela fome, cerceada por Abraão, presa no palácio e submetida ao acordo dos *poderosos* (o patriarca e o imperador). Só lhe resta o silêncio, que é o estágio final da humilhação e “o mais fundo do poço”, conforme ressalta Schwantes.

3.2.4 Mas Deus... – a intervenção divina em favor das mulheres

Qualquer interpretação da perícopa de Gn 12,10-20 deve considerar a intervenção de Deus em favor de Sara: “Porém o senhor puniu Faraó e a sua casa com grandes pragas, *por causa de Sarai*, mulher de Abrão” (Gn

12,17, grifo nosso). Para Schwantes (2009b, p. 40), esta é a novidade apresentada no texto:

Os acertos estavam acertados. As coisas corriam sua 'ordem normal'. Faraó e Abrão, cada um a seu modo, estavam sendo 'tratados bem'. E Sarai na prisão do silêncio imposto. [...] nosso texto introduz a novidade. A ação de Javé é esta novidade. Deus intervém em favor de quem já nem voz tinha.

A ação de Deus neste episódio da vida de Sara, conforme já mencionado acima, mais uma vez se assemelha ao êxodo, onde a libertação também acontece por meio de pragas. O que vale notar é que enquanto no relato do êxodo (Ex 1-15) a atenção maior é dada aos homens hebreus, aqui, *o êxodo libertador* tem uma mulher, Sara, como personagem principal. E mais, enquanto no êxodo de Moisés a ação libertadora de Deus visa, primariamente, a saída do Egito para “uma terra que mana leite e mel” (Ex 3,8), no relato de Abraão e Sara a intervenção divina aponta para o resgate da dignidade da mulher em contraposição ao patriarcado abraâmico e ao imperialismo faraônico aos quais ela está subordinada (SCHWANTES, 2009b, p. 41).

Em suma, esta períclope além de denunciar o patriarcalismo e o imperialismo como sistemas opressores para as mulheres, também evidencia a ação de Deus no resgate da dignidade da mulher, libertando-a para expressar a sua palavra e decidir o seu caminho.

3.2.5 (Re)pensando a história do povo de Deus

O chamado de Abraão e Sara para deixar a sua terra natal e *caminhar* pelo desconhecido sendo guiados por Deus é considerada, no cristianismo, como a história da formação do povo de Deus.

Ainda que o relato bíblico, por causa da linguagem masculina, indique que trata-se de uma história fundada no protagonismo dos homens, uma exegese mais acurada e que utiliza a própria Bíblia para elucidar a narrativa de Abraão e Sara, demonstra que o chamado de Deus nunca foi somente para Abraão. Pelo contrário, a própria esterilidade de Sara, dentre

outros aspectos, evidencia a sua inclusão no plano redentivo para a humanidade.

No entanto, há que se atentar para as observações de Schwantes de que o início da história de Israel – ou, *do povo de Deus* – se dá a partir das histórias de mulheres, homens, crianças, escravos etc. e suas diferentes experiências com Deus. Sob este parâmetro, Fisher (2005, p. 147) apresenta uma sumarização que evidencia a ação e os propósitos do Criador:

Abraham cannot bring the divine promise to fulfillment with just any woman. Sarah is the one from whom the promised son will be born. She is as much the addressee and bearer of the promises as her husband. [...] He [YHWH] rescues the woman from the 'clever' plan of her husband and [...] places her in her rightful position. But YHWH is not blindly partisan for the bearer of his promise. When she becomes the oppressor of her slave woman Hagar he stands against her and on the side of the weakest. Through his saving promises he makes Hagar, too, the bearer of a promise³².

Assim, a partir das análises aqui apresentadas, concluímos que os relatos que abordam o *início do povo de Deus* não pretendem ofuscar e nem exaltar os sistemas opressivos nos quais a(s) história(s) se desenrola(m). Ao invés disso, as narrativas ressaltam a ação de Deus na libertação e resgate da dignidade dos menos favorecidos: no caso de Sara, evidenciando que o próprio Abraão fazia parte de um sistema – faraônico e patriarcal – opressor; e, no caso de Hagar, demonstrando que também Sara, por sua condição social, se tornou uma opressora³³.

Por fim, há que se pontuar que, uma interpretação que pretenda extrair o sentido do que significa fazer parte do chamado *povo de Deus* deve, necessariamente, atentar para a natureza do chamado – homem e mulher são chamados – e também para os propósitos libertadores do Criador, intervindo em favor das menos favorecidas – no caso, Sara e Hagar, ainda

³² A tradução: Abraão não pode fazer cumprir a promessa com qualquer mulher. Sarah é a mulher em quem o filho da promessa será gerado. Ela é tão escolhida e tão responsável pela promessa quanto seu marido. [...] Ele [YHWH] resgata a mulher do plano 'perspicaz' do seu marido e [...] a coloca numa posição justa. Mas YHWH não é partidário em favor daquela que carrega a sua promessa. Quando ela [Sara] se torna a opressora de sua escrava Hagar, ele vai contra ela e toma partido do mais fraco. Através de suas promessas salvadoras ele faz de Hagar também uma portadora da promessa.

³³ Como o foco da análise não estava em abordar as questões sócio econômicas e nem raciais, não discorremos sobre a situação Hagar, deixando esta temática como sugestão para outras pesquisas.

que em momentos e circunstâncias diferentes – resgatando-as das opressões patriarcais e imperialistas que as cercavam e cerceavam.

3.3 O INÍCIO DA ERA CRISTÃ – MARIA E JOSÉ

A história cristã tem como eixo central a encarnação do filho de Deus na pessoa de Jesus de Nazaré, o Cristo, nascido em Belém da Judéia. Dois dos evangelhos do Novo Testamento, Mateus e Lucas, registram a concepção virginal de Jesus pelo Espírito Santo de Deus. No entanto, há que se pontuar que o intuito aqui não é discorrer sobre a doutrina da encarnação e nem mesmo da trindade. Também, não entraremos na discussão da veracidade da concepção virginal do filho de Deus. Antes, o nosso foco está na análise dos relatos que envolvem a participação de Maria e de José na vida desse Jesus que, a partir da sua morte – *Anno Domini* – dá início à chamada era cristã. Stinton (1998, p. 2, tradução nossa), ao comentar sobre as narrativas a respeito do nascimento de Jesus, faz a seguinte declaração: “Por detrás de uma história simples [...] existe uma verdade inefável de um evento que alterou a história para sempre”. Ao discorrer especificamente sobre o relato registrado no evangelho de Lucas, Stinton sugere que o anúncio do nascimento de Jesus pode ser sumarizado a partir de dois aspectos centrais que são, a origem divina de Jesus como o filho de Deus, mas também a sua origem como o filho humano de Maria. Nas palavras da autora:

Como o filho de Davi, Jesus é proclamado como sendo o cumprimento das expectativas messiânicas pré-cristãs. E, de acordo com a segunda parte do anúncio angelical, Jesus não somente é o Filho de Deus em um sentido messiânico, ele é o Filho de Deus pela virtude da concepção do seu Espírito [...]. Assim como ele vem de Deus, ele também vem da humanidade. Ressaltando essa verdade profunda, Lucas conscientemente retrata Maria de Nazaré como a ‘muito favorecida’, escolhida para a suprema honra de gestar o Messias (STINTON, 1998, p. 2, tradução nossa).

Para Stinton, a ênfase do evangelista está em demonstrar que é o próprio Deus quem toma a iniciativa na concepção de Jesus. A autora, ao comentar o assunto, cita a seguinte reflexão apresentada por Charles Talbert:

“Maria não estava procurando por Deus, oferecendo seu corpo para ser usado em alguma investida redentiva. Ao invés disso ‘o anjo Gabriel foi enviado por Deus... a uma virgem’ (1,26-27); e ele veio a ela e disse (1,28)” (STINTON, 1998, p.3, tradução nossa). Stinton discorre ainda sobre as várias maneiras em que a iniciativa divina é evidenciada no evangelho de Lucas. Para nós, no entanto, interessa assinalar que o mesmo padrão das teofanias para anúncio de nascimentos no Antigo Testamento é encontrado no relato do anúncio do nascimento de Jesus. Talbert (2012, loc. 298 a 303, tradução nossa) discorre sobre esse padrão estereotipado das teofanias presentes na Escritura Judaica e apresenta a seguinte síntese em relação ao relato registrado em Lc 1,5-38:

- (1) Deus/os anjos aparecem (Gn 16,7; 17,1; Jz 13,3) – cf Lc 1,11 e 26;
- (2) A reação imediata da pessoa (Gn 17,3) – cf Lc 1,12 e 29;
- (3) O nome da pessoa (Gn 16,8; 17,5) – cf Lc 1,13, 28 e 30;
- (4) Reafirmação (Gn 17,4) – cf Lc 1,13 e 30 (é válido notar que em Gn 15,1; 21,17; 26,24; 46,3; Jz 6,23, a reafirmação é não temas);
- (5) O anúncio do nascimento (Gn 16,11; 17,16-19; Jz 13,3) – cf Lc 1,13 e 31;
- (6) O nome a ser dado (Gn 16,11; 17,19) – cf Lc 1,13 e 31;
- (7) A predição do futuro destino da criança (Gn 16,12; 17,19 e 21; Jz 13,5) – cf Lc 1,14-17 e 32-33;
- (8) Uma objeção (Gn 17,17-18) – cf Lc 1,18 e 34 (vale notar a expressão em Gn 15,8 “como saberei?” e, Jz 6,15 “como posso libertar Israel?”);
- (9) Um sinal ou reafirmação (Gn 17,21b; cf Gn 15,9 e 17; Jz 6,17) – cf Lc 1,19 e 20, 35 e 26;
- (10) A resposta (Gn 16,13; 17,23; 26,25; 35,14; Jz 6,24) – cf Lc 1,22, 23 e 38.

Talbert (2012, loc. 307) aponta ainda que, no padrão apresentado, a ênfase não é nos pais, mas na criança como sendo o cumprimento de uma promessa divina. No entanto, há que se pontuar que, tanto nos relatos do Antigo Testamento quanto no relato registrado no evangelho de Lucas, ainda que o anúncio seja primariamente sobre uma criança, a participação dos pais é também evidenciada. Richter Reimer (2013, p. 13), sobre a questão, enfatiza a importância de se perceber a ligação entre os relatos de Maria e de

Jesus: “sem Maria, não haveria Jesus. E temos acesso a Maria apenas por causa de Jesus, e as informações acerca dela existem somente quando têm a ver com Jesus”. No que tange ao relato do nascimento de Jesus, Stinton (1998, p.3), alega que a participação de Maria reflete mais um dos reconhecimentos no que se refere à iniciativa de Deus, ou seja, o relato lucano aponta para o fato de que Deus trabalha a partir da instrumentalidade humana.

Ainda sobre os relatos a respeito do nascimento de Jesus, lembramos que José – mesmo que a ênfase, nos relatos de Mateus e Lucas, seja na sua não-participação como pai biológico de Jesus – também é descrito como um personagem essencial no evento. Aqui, vale lembrar as considerações de Ruether (1977, p. 34, tradução nossa) de que a intervenção miraculosa de Deus no nascimento de Jesus não necessariamente exclui a participação biológica de José. Segundo os escritos rabínicos, o conceber antes da menstruação era também considerado como *nascimento virginal*. Assim sendo, este poderia ser o caso de Maria. No entanto, como partimos da premissa do texto bíblico como palavra de autoridade, partimos também do pressuposto enfatizado pelos evangelistas de que não houve participação biológica de José na concepção de Jesus. Nesse viés, o importante é perceber que, mesmo que a ênfase dos evangelistas seja na não-participação biológica de José, ainda assim, ele também é parte essencial nesse drama. Ao discorrer sobre o assunto, Gaebelain Hull (1998, p. 15, tradução nossa) declara que “assim como Deus escolheu Maria para uma tarefa especial, Deus também chamou José para um lugar singular”. Para essa autora, ainda que a figura de Maria seja mais proeminente nos relatos, as análises sobre o assunto não podem deixar de considerar a participação de José uma vez que ele também é comissionado pelo anjo do Senhor: “[...] eis que lhe apareceu, em sonho, um anjo do Senhor, dizendo: José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, porque o que nela foi gerado é do Espírito Santo” (Mt 1,20) .

Em suma, aqui, o importante é perceber que, nessa misteriosa interação entre a iniciativa divina e a participação humana, tanto Maria quanto José, a partir de distintas hierofanias, são ambos convocados a participar no plano redentivo do Criador.

3.3.1 Maria – a protagonista e o seu *Magnificat*

Nos dias do rei Herodes, rei da Judéia, uma jovem dá à luz um menino que, ao morrer, divide a história da humanidade. Dentre os evangelistas que narram o anúncio do nascimento de Jesus, Lucas é o que nos oferece mais detalhes (Lc 1,26-38). Entretanto, neste evangelho, não há referência a José como participante do evento. Seu nome é vagamente mencionado, isto é, aparece somente como indicação de que Maria – que, juntamente com o anjo Gabriel é protagonista no relato – é noiva de um homem que se chama José. Richter Reimer (2013, p. 19), comentando a respeito, declara: “em Lucas, Maria praticamente é autônoma em relação a José e é protagonista da ação hierofânica: é com ela que o anjo comunica vida e teologia”. Nesse mesmo viés, Ruether também assinala que, em Lucas, Maria é a figura central da narrativa. Essa autora enfatiza que não há registro de que, em algum momento, Maria tenha consultado o seu noivo sobre qualquer decisão por ela tomada. E, mesmo no relato da visita à sua prima Isabel, Maria o faz por iniciativa própria. Ou seja, Maria é retratada por Lucas como uma agente ativa no drama da encarnação (RUETHER, 1977, p. 32, tradução nossa). Ainda sobre a questão, Richter Reimer (2013, p. 34) alega que o evangelho de Lucas quer evidenciar que a participação de Maria “como sujeito que fala, reflete e decide [...] a coloca no contrafluxo da história patriarcal”. Para a autora ainda, “o que Maria faz nascer não está a serviço de qualquer estrutura patriarcal, não serve como instrumento de poder para legitimar mecanismos de marginalização nem para sustentar hierarquias dominadoras [...]” (RICHTER REIMER, 2013, p. 34). Enfim, a apresentação de Maria, no evangelho de Lucas, evidencia uma mulher autônoma que, ao encontrar o anjo do Senhor, consente em se tornar o instrumento de Deus para trazer graça a toda a humanidade.

É interessante notar que o anúncio do nascimento de Jesus a Maria, relatado por Lucas, vem logo após o relato da aparição do mesmo anjo Gabriel a Zacarias – sacerdote que servia no templo – que veio anunciar o nascimento de João Batista (Lc 1,8-23). Para Stinton (1998, p. 4, tradução nossa), o paralelo entre esses dois relatos quer evidenciar o contraste entre as respostas desses dois atores que recebem a visita angelical: “em um claro

contraste com Zacarias (Lc 1,18-20), ela [Maria] acredita que aquilo que o Senhor lhe falou, seria cumprido (Lc 1,45)". Em suas considerações, Stinton aponta que o reconhecimento – com gratidão – da bênção vinda da parte de Deus é expressa, por Maria, no seu canto de louvor ao Senhor, o *Magnificat*. Ali, Maria não apenas demonstra sua satisfação pelo que Deus tem feito por ela pessoalmente, como também evidencia o seu próprio entendimento a respeito das boas novas no contexto maior da história da salvação. Ou seja, para Stinton (1998, p. 4, tradução nossa), através do seu canto, "Maria proclama o Deus que coreografou tanto a primeira dança da salvação de Israel quanto a partitura do ministério do Messias". Aqui, vale a pena citar ainda as palavras de Raymond Brown mencionadas por Stinton (1998, p. 4, tradução nossa) em suas ponderações: "Lucas apresenta Maria como a primeira a ouvir e aceitar [as boas novas] e a proclamá-las. Assim sendo, ele a considera como a primeira – e modelo – discípula". Ruether, corroborando com Stinton, enfatiza que no *Magnificat*, "Maria se proclama como a personificação de Israel" (RUETHER, 1977, p. 33, tradução nossa).

Richter Reimer (2013, p. 36) também colabora com as reflexões sobre Maria e, sobre o *Magnificat*, declara: "o cântico da Maria é expressão de alegria, de fé que tem certeza revolucionária do agir de Deus e das pessoas. A história pessoal se mescla com a história do povo de Deus". Há que se pontuar que, para Richter Reimer (2013, p. 36), o *Magnificat* é também expressão política de alguém que entende que o individual e o coletivo se misturam, sendo, portanto, interdependentes.

3.3.2 A ação do Espírito Santo

De acordo com relato em Lucas, Maria estava noiva e era virgem quando Gabriel, o anjo, apareceu e anunciou que ela conceberia o filho de Deus. É interessante notar que, diante da notícia, Maria – ao contrário de Zacarias que perguntou, "como eu vou saber?" – crê na palavra do mensageiro de Deus: "nessas cenas iniciais do evangelho, um claro contraste é evidenciado entre um velho piedoso, envergonhado por não acreditar e uma jovem virgem virtuosa, honrada por acreditar", afirma Stinton (1998, p. 5, tradução nossa). Entretanto, a disposição espiritual de Maria em crer na

palavra do anjo não é impeditivo para que ela dialogue e indague: “como será isto, pois não tenho relação com homem algum?” (1,34). A resposta do anjo a esta pergunta se refere a *quem* irá realizar o milagre: “descerá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra” (1,35a). Brown (2005, p. 374), ao comentar a resposta do anjo, sugere que há aqui uma conotação de criatividade. Ou seja, o pressuposto é que o menino é inteira e exclusivamente obra de Deus, o que aponta para a idéia de uma nova criação. Brown discorre a respeito do Espírito que irá descer sobre Maria e elucida que se trata do mesmo Espírito de Deus que pairava sobre as águas antes da criação (Gn 1,2). Nas palavras de Brown (2005, p. 374): “a terra estava vazia e sem forma quando aquele Espírito apareceu; do mesmo modo, o ventre de Maria era uma vazio até que, por intermédio do Espírito, Deus o encheu com um menino que era seu filho”. Richter Reimer (2013, p. 18-19) também associa a resposta do anjo com o relato da criação no Gênesis: “as imagens utilizadas evocam a concepção de uma nova criação, sem intervenção do homem: assim como o Espírito de Deus soprou e pairou sobre o caos nos primórdios e revelou seu poder criador (Gn 1,2), assim repousará sobre Maria”. Talbert (2012, loc. 381, tradução nossa), corroborando com esse viés de análise, menciona as seguintes palavras de Lutero: “assim como Deus no começo da criação fez o mundo a partir do nada, a sua maneira de agir continua inalterada”. Esse autor enfatiza ainda que somente o próprio Deus poderia originar uma vida como a de Jesus.

Ao abordarmos as análises sobre a ação do Espírito de Deus no nascimento de Jesus, o nosso intuito é apresentar o paralelo do texto lucano com as narrativas da Criação, onde encontramos o início da humanidade, e também com os relatos de Abraão e Sara, considerados como o início do povo de Deus. Há que se perceber que a ênfase nos três inícios aqui abordados – da humanidade, do povo de Deus e da era cristã – se dá no *creatio ex nihilo* (criação a partir do nada). Ou seja, o relato do nascimento de Jesus no evangelho de Lucas tem o mesmo foco dos relatos da Criação e de Abraão e Sara: o Deus que cria – do nada, da esterilidade e do vazio – e faz algo novo em prol da humanidade.

3.3.3 José: o coadjuvante

A narrativa do anúncio do nascimento de Jesus no evangelho de Mateus difere bastante daquela apresentada por Lucas. Em Mateus, é José, e não Maria, que é apresentado como ator principal da trama. É ele quem recebe a visita do anjo e também a informação da natureza miraculosa da concepção de Jesus (Mt 1,18-25).

O relato em Mateus se dá a partir da suposição de José de que Maria, sua noiva, o havia traído. Ao ponderar sobre o fato, José está para se divorciar secretamente de Maria quando recebe, em sonho, a visita de um anjo que o faz reconsiderar sua decisão e, assim, receber Maria por mulher: “enquanto ponderava nestas coisas, eis que lhe apareceu, em sonho, um anjo do Senhor, dizendo: José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, porque o que nela foi gerado é do Espírito Santo” (Mt 1,20). É interessante notar a expressão *filho de Davi* que aparece na fala do anjo. Brown (2005, p. 159), ao analisar a narrativa Mateana como um todo, afirma que “Mateus demonstra interesse especial no título ‘filho de Davi’ para Jesus”. Ainda que o intuito aqui não seja uma abordagem que pretenda analisar a linhagem davídica de Jesus, há que se pontuar que a convocação de José, por parte do anjo, envolve mais do que apenas casar-se com Maria. É preciso também se comprometer com o filho que nela é gerado. Conforme assinala Brown (2005, p. 165), “a ascendência davídica deve ser transferida não pela paternidade natural, mas pela paternidade legal”, ou seja, José deveria assumir publicamente a responsabilidade por ambos, Maria e Jesus.

Aqui, interessa-nos perceber que, assim como Maria, José também foi comissionado pelo mensageiro de Deus a envolver-se no projeto redentivo de Deus para a humanidade. Gaebelin Hull (1998, p. 15), ao discorrer sobre o assunto, evidencia que José, ao atender ao chamado do anjo, não se sentiu amedrontado e nem envergonhado em assumir um *papel secundário* na trama.

James (2005, p. 173), no mesmo viés que Gaebelin Hull, assinala que José estava tão firmemente comprometido com o chamado de Deus para Maria quanto ela própria. Essa autora discorre sobre as dificuldades e perigos enfrentados por José por causa de Maria como, *v.g.*, quando ambos

tiveram que fugir em decorrência da perseguição de Herodes ou mesmo como foi o próprio José quem teve que ajudar Maria no parto. Enfim, tanto para Gaebelein Hull quanto para James, o que vale ser ressaltado é que José assume, juntamente com Maria, a responsabilidade da convocação do mensageiro de Deus. Nas palavras de James (2005, p. 173, tradução nossa):

Ele [José] sabia que Deus havia chamado a Maria, e ele [José], por vontade própria, fez o que foi preciso para ajudá-la no seu caminho e para promover a sua fidelidade. Maria poderia ter ficado insuportavelmente sozinha e ter encarado muitos reveses para criar o seu filho. José nunca deixou que isso acontecesse.

Para essa autora ainda, é significativo notar que foi José quem acompanhou Maria e, nesse sentido, se adaptou à vocação de sua esposa. Gaebelein Hull (1998, p. 15, tradução nossa), ainda que sob um outro prisma, ou seja, ao abordar a temática de como Deus lida com os papéis comumente designados a homens e mulheres, declara:

O chamado de Maria veio primeiro; ela obedeceu ao chamado. José ficou confuso em como reagir ao chamado dela, até que Deus o chamou também; então José obedeceu à diretriz do anjo e apoiou o chamado de Maria. José teve a função de apoio: um homem foi chamado para ser menos proeminente que uma mulher.

Ao apresentar as ponderações sobre José, o que queremos ressaltar é que encontramos também neste relato bíblico ecos do mandato divino apresentado na criação no qual tanto homens como mulheres devem juntos assumir a responsabilidade de cuidar de todo o mundo criado. Assim sendo, a temática da mutualidade entre os sexos é novamente apresentada como o padrão estabelecido por Deus desde a criação, não importando qual sexo se apresente como o mais proeminente e isto em qualquer esfera da vida.

3.4 O INÍCIO DA NOVA CRIAÇÃO – CLÉOPAS E MARIA

O texto de Lc 24,13-35, comumente conhecido como *os discípulos no caminho de Emaús* ou apenas, *o caminho de Emaús*, é uma narrativa

encontrada unicamente no evangelho de Lucas³⁴ e relata a aparição do Jesus ressurreto a dois de seus discípulos. E, como as demais narrativas pós ressurreição, esta também envolve algum contato com pessoas que participaram do ministério de Jesus. Quem são essas pessoas? Ou, mais especificamente, quem são os dois discípulos no caminho de Emaús? Aqui, além de tratar dessa questão, abordaremos também o paralelo, pouco mencionado pelos comentaristas bíblicos, do texto de Lc 24,31 com o texto de Gn 3,7 pois ambos compartilham a mesma sentença: “Abriram - se, então, os olhos de ambos e conheceram (...)” (Gn 3,7) e, “então, se lhes abriram os olhos e o conheceram (...)” (Lc 24,31).

3.4.1 A alusão inter-canônica entre Lc 24,31 e Gn 3,7

Ortlund³⁵ (2010) discorre sobre a falta de literatura que trace algum tipo de correlação entre os textos de Lc 24,13-35 (mais especificamente o verso 31) e Gn 3,7:

É impressionante notar a escassez de estudiosos que consideram uma possibilidade de alusão ao Éden em Lucas 24,31. Enquanto muitos detectam um tipo de miniatura da celebração da Eucaristia em Lucas 24 (cf 22,19), e alguns conectam Lucas 24 com a distribuição do pão aos cinco mil em Lucas 9, os estudiosos, quase que universalmente, deixam de ligar Lucas 24,30-31 com Gênesis (ORTLUND, 2010, p. 717, tradução nossa).

Em sua explanação sobre o assunto, Ortlund (2010) cita uma enorme gama de comentários e trabalhos acadêmicos que não fazem sequer uma única referência à similaridade encontrada nesses textos. No entanto, Ortlund destaca e apresenta a obra de três autores que fazem alguma alusão a um possível paralelo entre os textos, ainda que de maneira bastante superficial. São eles: Luke Timothy Johnson³⁶, que em seu comentário no evangelho de

³⁴ O Evangelho de Marcos registra um par humano, “dois que estavam de caminho para o campo” (Mc 16,12), mas não relata a interação com o Jesus ressurreto.

³⁵ É válido pontuar que aqui trata-se de Dane Ortlund e não Raimond Ortlund, teólogo da escola complementarista. Há que se ressaltar, no entanto, que não sabemos se ou a qual escola teológica Dane Ortlund se identifica.

³⁶ Bibliografia apresentada por Ortlund: Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke* (SP 3; Collegeville, MN: Liturgical, 1991) 397.

Lucas reconhece um eco na linguagem dos textos; N. T. Wri³⁷, que aprofunda um pouco mais ao pontuar que em ambos os textos há uma referência ao ato de comer antes que se *lhe abram os olhos*; e, Arthur Just³⁸ que, apesar de gastar menos de uma página no assunto e não apresentar um argumento robusto ou mesmo uma exegese substancial dessa alusão, é quem vai fazer uma conexão realmente explícita de Gn 3 com Lc 24.

Ortlund (2010, p. 722, tradução nossa), comentando sobre as considerações de Wri³⁷, declara: “Ele [Wri³⁷] sugere que enquanto Gênesis 3 descreve a primeira refeição da Bíblia, uma refeição que leva a criação a um estado de prisão e decadência, Lucas 24 é a primeira refeição da Nova Criação”. E, seguindo o mesmo viés que Wri³⁷, Ortlund (2010, p. 722, tradução nossa) ressalta que “Just fala da refeição em Lc 24 como ‘a primeira expressão da Nova Criação que agora vê a sua imagem restaurada no novo Adão, o Cristo crucificado e ressurreto”.

Para Ortlund (2010), ainda que as contribuições desses autores sejam admiráveis, elas são apenas observações superficiais, o que as tornam insatisfatórias e merecedoras de análises e defesas mais aprofundadas. Ortlund deixa claro que, ao se referir à superficialidade com a qual os três autores tratam do tema, o interesse não é minimizar as contribuições desses autores, mas ressaltar que a pouca alusão por eles feita no tratamento dos textos em questão abre uma valiosa esfera para novas investigações e nos desafia a uma reflexão mais aprofundada da temática.

A partir dos subsídios oferecidos por esses três autores, é o próprio Ortlund (2010) quem se propõe a aprofundar na questão e a desenvolver de maneira mais contundente o paralelo entre esses textos. O autor apresenta quatro observações analíticas – linguística, narrativa, interpretativa e histórico redentiva – que, cumulativamente, sugerem uma alusão inter-canônica de Gn 3,7 em Lc 24,31.

³⁷ Bibliografia apresentada por Ortlund: N. T. Wright, “The Resurrection and the Postmodern Dilemma,” *STRev* 41 (1998) 150–51; idem, *Luke for Everyone* (London: SPCK, 2001) 296; idem, *The Resurrection of the Son of God* (Christian Origins and the Question of God 3; Minneapolis: Fortress, 2003) 652. Wright does not deal with Luke 24:30–31 in his other tome on Jesus, *Jesus and the Victory of God* (Christian Origins and the Question of God 2; Minneapolis: Fortress, 1996).

³⁸ Bibliografia apresentada por Ortlund: Arthur A. Just, *The Ongoing Feast: Table Fellowship and Eschatology at Emmaus* (Collegeville, MN: Liturgical, 1993) 66–67.

Quanto à análise linguística, Ortlund (2010, p. 723) declara que “a similaridade das palavras usadas nos dois textos é impressionante”. A partir de uma exegese dos textos feita nos idiomas originais³⁹, o autor apresenta detalhadamente o uso do verbo *abrir* – abriram-se os seus olhos – e do verbo *conhecer*⁴⁰ – e conheceram – tanto no Antigo quanto no Novo Testamento e conclui que as evidências linguísticas apontam para uma alusão a Gn 3,7 em Lc 24,31.

Os paralelos em termos de narrativa são ainda mais impressionantes. Ortlund (2010, p. 725, tradução nossa) lista uma série deles:

- (1) em ambas narrativas dois seres humanos estão envolvidos (Gn 3,6; Lc 24,13);
- (2) ao par humano é oferecido algum tipo de comida (Gn 3,1-5; Lc 24,30);
- (3) aquele que oferece a comida é um ser sobrenatural (ver Ap 12,9 e 20,2 à luz de Gn 3,1-15; Lc 24,52);
- (4) a comida é oferecida de um modo inesperado: em Gn 3 não era a prerrogativa da serpente ser o *anfitrião*, quando subversivamente oferece o fruto para Adão e Eva, e, em Lucas, Jesus assume o papel de *anfitrião* apesar de claramente ser, até aquele momento, o convidado;
- (5) a comida é aceita (Gn 3,6; Lc 24,30b-31a);
- (6) o par humano não reconhece aquele que está oferecendo a comida como sendo quem ele realmente é (Gn 3,1-7; Lc 24,16);
- (7) o ato de comer resulta em uma profunda nova percepção de uma realidade espiritual (Gn 3,7-10; Lc 24,32);
- (8) esse novo entendimento é descrito com a frase *e os seus olhos se abriram e eles conheceram* (Gn 3,7; Lc 24,31);
- (9) o par humano agora entende, em retrospectiva, algo que Deus já havia dito a eles: Adão e Eva agora realmente entendem o que Deus disse quando falou que eles discerniriam o bem do mal, e Cléopas e sua companhia agora entendem o que Jesus estava dizendo quando discorreu sobre as Escrituras na estrada (Gn 3,7b; Lc 24,32);

³⁹ Para verificação dos termos em hebraico e grego ver Ortlund, Dane C. p. 723.

⁴⁰ Ortlund ressalta que muitas das traduções feitas para o inglês – o idioma do artigo em questão – do texto de Lc 24,31 traduzem o verbo como ‘reconheceram’, o que, segundo o autor, além de não ser apropriado, acaba por obscurecer o paralelo existente com Gn 3,7.

(10) o par humano é fisicamente separado de Deus imediatamente após *acordarem* quando aceitam a comida que lhes é oferecida: em Gênesis 3, Adão e Eva tentam se esconder de Deus (v 8); em Lucas 24, Jesus prontamente *desaparece das suas vistas* (v 32);

11) Deus vem e está presente no meio do seu povo quando os seus olhos são abertos, ele os assusta, e lhes faz uma série de perguntas (Gn 3,9-13; Lc 24,36-41);

12) o par humano imediatamente se desloca fisicamente. Adão e Eva deixam o lugar especial onde Deus reside (Éden), Cléopas e sua companhia retornam ao lugar especial onde Deus reside, Jerusalém (Gn 3,23; Lc 24,33).

O autor, portanto, conclui que uma análise narrativa mais aprofundada demonstra uma série de paralelos sutis que, cumulativamente, sustentam uma alusão ao Éden em Lc 24.

Em sua análise interpretativa dos textos, Ortlund (2010) sugere que é intrigante a demora dos discípulos em reconhecer a Jesus enquanto caminhavam e conversavam. Nem mesmo a exposição das escrituras feita pelo próprio Jesus fez com que os discípulos reconhecessem quem era aquele que caminhava com eles. Diante da questão interpretativa *porque foi apenas mais tarde, durante a refeição, que os olhos de ambos se abriram?*, Ortlund (2010, p. 726, tradução nossa) afirma que

Se uma alusão a Gênesis 3 está presente em Lucas 24, isso nos ajuda a entender a demora de entendimento por parte dos dois discípulos, porque do mesmo modo como a refeição em Gênesis 3 foi o momento crítico do abrir dos olhos para Adão e Eva, a refeição de Lucas 24 foi o momento crítico do abrir dos olhos de Cléopas e sua companhia.

A conclusão de Ortlund (2010) então é que a maneira como o autor de Lucas 24 relata o ocorrido – dando ênfase na demora ao reconhecimento e no momento em que este acontece – reforça a existência de um paralelo entre o evento do jardim do Éden com o do Caminho de Emaús.

Por fim, em sua defesa de que o autor de Lucas realmente faz deliberadamente uma alusão a Gn 3,7, Ortlund (2010) apresenta uma análise histórico redentiva dos textos. Aqui, Ortlund alega que o fato de Lc 24 ter uma

ligação direta com o Éden se encaixa naturalmente com o fluxo da narrativa bíblica como um todo. Nas palavras do autor:

A alusão é mais uma pequena peça do quebra-cabeça que nos ajuda a entender a Bíblia toda como o desenrolar coerente do drama dos feitos maravilhosos de Deus na História para desfazer o desastre do Éden e, através de um ato culminante de graça forjada em seu filho, restaurar a criação [...] (ORTLUND, 2010, p. 726, tradução nossa).

Para Ortlund (2010) são três os fatores que dão o suporte histórico redentivo para essa alusão. *Primeiro*, assim como outros autores do Novo Testamento, o autor de Lucas também tem a preocupação de conciliar as narrativas com o fluxo da história da salvação orquestrada por Deus, tendo como clímax a vida e obra de Jesus Cristo. Assim sendo, declara Ortlund (2010, p. 726, tradução nossa), “ler um texto Lucano com um olhar mais abrangente a respeito da história redentiva se encaixa com o que já é comumente aceito no que geralmente é concernente a Lucas⁴¹”; *segundo*, o fato de o autor do evangelho fazer menção a Moisés e aos profetas antes e depois de Lc 24,31 é uma expressão da intenção explícita do autor do evangelho em demonstrar uma unidade bíblica narrativa. Ou seja, no verso 27, lemos “começando por Moisés, discorrendo por todos os Profetas, expunha - lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras” e, nos versos 44 e 45, “a seguir, Jesus lhes disse: São estas as palavras que eu vos falei, estando ainda convosco: importava se cumprisse tudo o que de mim está escrito na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos”. Ortlund (2010, p. 727, tradução nossa) conclui sua alegação dizendo que “Lucas é claramente preocupado em comunicar que toda a história da escritura é uma narrativa única, diversa mas não discrepante, que testifica e culmina em Cristo”; e, *terceiro*, em um campo mais amplo de uma interpretação histórico redentiva, Ortlund defende que uma alusão ao Éden em Lc 24 fortalece a tese de que a Bíblia é uma narrativa coerente que compreende criação, queda, nova criação e consumação. O autor sintetiza assim a questão:

⁴¹ Ortlund, em nota, apresenta uma extensa bibliografia que aborda a história da salvação em Lucas (ver Ortlund, nota 89, p. 726).

Especificamente, Lucas 24,31 nos mostra um ângulo através do qual podemos ver a transição [...] da queda para a nova criação, porque este texto mostra Jesus revertendo a maldição da queda. O catastrófico 'abrir de olhos' de Gênesis 3 (que é, ironicamente 'uma cegueira') foi decisivamente revertido por Jesus que agora restaura a visão aos seus seguidores (ORTLUND, 2010, p. 727, tradução nossa).

O autor discorre ainda sobre outros textos da Bíblia que abordam o tema da *cegueira* espiritual e também sobre a tese de que o tema da nova criação é o motivo teológico fundamental sobre o qual todo o Novo Testamento pode ser sumarizado.

Enfim, Ortlund (2010) explicitamente defende a idéia de que Lc 24,31 faz uma alusão intencional a Gn 3,7. Em sua conclusão, o autor declara que apesar da maioria dos acadêmicos e teólogos negligenciarem, ou não terem se dado conta dessa possibilidade, as análises linguísticas, narrativas, interpretativas e histórico redentivas apontam claramente para esse paralelo. Ortlund enfatiza ainda que quando o autor do evangelho relata que dois discípulos desolados recebem comida do Jesus ressurreto, e imediatamente “os seus olhos se abriram e conheceram (que era Jesus)”, ele está deliberadamente chamando a atenção do leitor para um antigo relato no qual um outro par de humanos recebe comida e, concomitantemente, uma nova visão da realidade:

O primeiro abrir de olhos com o conhecimento dos seus participantes empurrou a humanidade para um novo universo moral de escuridão, exílio, pecado e morte. O segundo abrir de olhos com o conhecimento dos seus participantes abriu a cortina escatológica para permitir que os desolados discípulos de Jesus percebessem que ele mesmo havia inaugurado o muito esperado novo mundo de esperança, ressurreição, restauração e nova criação (ORTLUND, 2010, p. 728, tradução nossa)

Vale destacar, por último, que a tese defendida por Ortlund – que está em sintonia com o princípio da *Sola Scriptura* de que a Bíblia explica a própria Bíblia – nos auxilia na abordagem sobre a identidade dos discípulos no Caminho de Emaús.

3.4.2 Os dois no Caminho de Emaús

Quem eram os dois discípulos no Caminho de Emaús? Esta também é uma pergunta pouco abordada pelos comentaristas do evangelho de Lucas. No entanto, alguns autores tratam da questão. Boice (2010, s/p, tradução nossa), v.g., declara que “a resposta a essa pergunta não é tão incerta quanto a maioria das pessoas, acostumadas a se referir meramente aos discípulos de Emaús, geralmente aceitam. Por um motivo: a própria história cita o nome de um deles”. Ou seja, na narrativa do Caminho de Emaús, o nome de Cléopas é mencionado.

A partir dessa informação, Boice (2010) atesta que qualquer bom comentário e/ou livro de concordância bíblica do Novo Testamento irá revelar que o nome *Cléopas* é mencionado em uma outra narrativa da ressurreição: “e junto à cruz estavam a mãe de Jesus, e a irmã dela, e Maria, mulher de Clopas, e Maria Madalena”, (Jo 19,25). Boice reconhece que no evangelho de João há uma diferença na ortografia do nome, o que, segundo ele, não coloca em dúvida o fato de que trata-se da mesma pessoa pois a diferença na ortografia de nomes não era algo incomum na antiguidade. Nas palavras de Boice (2010, s/p, tradução nossa): “é verdade que João escreve o nome um pouco diferente. Mas a grafia dos nomes na antiguidade muitas vezes variava, e aqui os dois nomes, sem dúvida, se referem à mesma pessoa”. A este respeito, vale ressaltar que, apesar da maioria das traduções dos evangelhos não utilizarem a mesma ortografia para o nome Cléopas, nos evangelhos de Lucas e de João – por exemplo, é possível encontrarmos Cléopas (em Lc) e Clopas (em Jo) nas versões RA, NVI e na NTLH; e, Cléofas (em Lc) e Clopas (em Jo), na Bíblia de Jerusalém – encontramos nas versões Sociedade Bíblica Britânica e na Católica a mesma ortografia em ambos relatos: *Cléopas* (em Lc e em Jo), na versão da Sociedade Bíblica Britânica; e, *Cléofas* (em Lc e em Jo), na versão Católica, fato que corrobora com a alegação feita por Boice. Interessa-nos aqui pontuar que, o registro no evangelho de João deixa claro que a mulher de Cléopas estava presente no momento da crucificação de Jesus. Assim, conforme ressalta Boice (2010, s/p), é plausível assumir que era ela *o outro discípulo* que, juntamente com seu marido Cléopas, voltava para casa naquele primeiro dia da ressurreição.

Apesar da pouca literatura no assunto, Boice (2010) não está sozinho nesta argumentação. Wright (2004), em seu comentário no evangelho de Lucas, apesar de não aprofundar no assunto e ainda declarar não ser possível ter certeza da identidade do outro discípulo, também sugere a possibilidade de que no Caminho de Emaús estavam marido e mulher, voltando para casa após a crucificação de Jesus: “o par no caminho de Emaús podia muito bem ter sido marido e mulher, Cléopas e Maria” (WRIGHT, 2004, p. 293, tradução nossa). Já, em um outro artigo de sua autoria, Wright (1998, s/p, tradução nossa) faz a seguinte afirmação: “eu acredito que o par no caminho (de Emaús) eram marido e mulher, Cléopas e Maria”. Boice (2010) vai ainda mais longe em suas considerações e sugere que, apesar de Maria, a mulher de Cléopas, ter sido uma das testemunhas do túmulo vazio e, provavelmente, também das visões dos anjos ou até mesmo do próprio Jesus ressurreto, as indicações são de que ela e Cléopas, até então, não acreditaram no evento da ressurreição e, por isso, voltavam consternados para a aldeia de Emaús.

Aqui, vale a pena assinalar que Ortlund (2010), utilizando-se da argumentação de Wright de que no relato do Caminho de Emaús os dois discípulos eram Cléopas e Maria, atesta que, “se realmente trata-se de um casal no caminho de Emaús, este fato pode ser considerado como um paralelo a mais com Gn 3,7, já que os dois pares humanos das narrativas em questão seriam compostos por um casal” (ORTLUND, 2010, nota de rodapé 83). Trata-se, portanto, de mais um argumento na defesa de Ortlund de que o autor do evangelho de Lucas está fazendo uma alusão ao Éden.

Para nós, no entanto, vale ressaltar que, a partir das contribuições desses autores, podemos dizer que naquele primeiro dia da semana, no caminho de Emaús, o Jesus ressurreto apareceu a um homem e uma mulher, Cléopas e Maria.

3.4.3 A ressurreição e a inauguração da Nova Criação

O evento da ressurreição trouxe um novo olhar para os seguidores de Jesus. Para Wright (2006b), mais do que apenas significar que, *porque Jesus ressuscitou, o mesmo haveria de acontecer aos seus seguidores*, uma

das principais implicações desse acontecimento é a inauguração da Nova Criação. Wright, assim como Ortlund, defende essa idéia em vários de seus escritos e inclusive declara que a Nova Criação é um dos grandes temas que perpassa por toda a Bíblia:

Este tema está presente em inúmeras passagens, celebrado em poesias e canções, articulado em teologia densa e rica, e vivido pelo próprio Senhor Jesus (WRIGHT, 2006b s/p, tradução nossa).

Para Wright (2006b), *as boas novas*, ou, o evangelho no qual o cristianismo se ancora é justamente no fato de que em Cristo, essa Nova Criação já começou: “ela começou quando Jesus de Nazaré ressuscitou dos mortos na manhã da páscoa, tendo encarado e derrotado o duplo inimigo, pecado e morte, que corrompeu e desfigurou a amável criação de Deus” (WRIGHT 2006b, s/p). Essas palavras de Wright foram proferidas de forma poética em um sermão que, posteriormente, foi transcrito com a autorização autor. No entanto, é válido pontuar que essa idéia está registrada em outros escritos de Wright como, *v.g.*, em *Surpreendido pela Esperança* onde o autor afirma: “a ressurreição é [...] o evento definidor da nova criação” (WRIGHT, 2009, p. 88).

O nosso intuito não é discorrer sobre a posição teológica defendida por Wright. No entanto, tomando como base o tema da Nova Criação, o nosso argumento é de que assim como em Gn 3,7 os olhos de ambos, homem e mulher, se abriram para uma nova realidade, do mesmo modo, o relato do Caminho de Emaús deixa claro que homem e mulher juntos na Nova Criação, têm agora os olhos abertos para uma outra nova realidade.

São inúmeras as implicações desse paralelo. Para nós vale ressaltar que as alegações de que os dois discípulos no Caminho de Emaús eram um homem e uma mulher – Cléopas e Maria – e que o fato desse homem e dessa mulher terem concomitantemente os olhos abertos para uma nova realidade – ou, para o começo da Nova Criação, como alega Wright – está em plena sintonia com o relato de Gn 3 onde um outro par – Adão e Eva – também têm juntos os seus olhos abertos para uma nova realidade.

Wright (2004) defende e desenvolve essa idéia quando alega que o autor do evangelho de Lucas nos convida a comparar e contrastar o relato do

Caminho de Emaús com Gn 3 e, nessa comparação, perceber que a história foi revertida. Ou seja, enquanto Gn 3 descreve um homem e uma mulher no jardim, começando a desenvolver a tarefa que lhes fora confiada de ser imagem de Deus no mundo por Ele criado e que, ao receberem o fruto da serpente e dele comerem, “os seus olhos se abrem” (Gn 3,7), assim também o autor de Lucas apresenta um homem e uma mulher que agora recebem o pão do próprio Jesus ressurreto e, os seus olhos também se abrem. Aqui, vale a pena citar a sumarização de Wright (2004, p. 296, tradução nossa) sobre a questão:

Pense na primeira refeição da Bíblia. Este momento é carregado de significado: ‘Vendo a mulher que a árvore era boa para se comer, agradável aos olhos e árvore desejável para dar entendimento, tomou-lhe do fruto e comeu e deu também ao marido, e ele comeu. Abriam-se, então, os olhos de ambos; e, perceberam que estavam nus’ (Gn 3,6-7). A história foi contada repetidamente, como o começo das aflições que vieram sobre a raça humana. A própria morte foi rastreada até aquele momento de rebelião. [...]

Agora Lucas, ecoando a história, descreve a primeira refeição da nova criação: ‘tomando ele o pão, abençoou-o e, tendo-o partido, lhes deu; então, se lhes abriram os olhos, e o reconheceram (vs 31). O casal em Emaús – provavelmente Cléopas e Maria, marido e mulher – descobrem que a antiga maldição foi quebrada. A própria morte foi derrotada. A nova criação de Deus, transbordando vida e alegria e uma nova possibilidade, explodiu sobre o mundo de decadência e tristeza.

Entendemos que a correlação feita deliberadamente por Lucas nos oferece um elemento válido para a confirmação de que na Nova Criação, assim como na Criação, a intenção do Criador de que homens e mulheres trabalhem juntos em prol do Reino de Deus, é mais uma vez ratificada. Ou seja, assim como no evento da Criação homem e mulher são comissionados a governar o mundo criado, o autor de Lucas está demonstrando que homem e mulher são também parte do mesmo projeto de ambos refletirem a imagem de Deus e juntos governarem na Nova Criação.

3.5 EM SUMA... O CRIADOR QUE PREENCHE VAZIOS E RATIFICA A SUA MENSAGEM PARA A HUMANIDADE

Neste capítulo trabalhamos com análise temática. Aqui, tomamos como amostra representativa quatro narrativas bíblicas que consideramos

como *inícios* promovidos pelo Criador, e isto porque em todos eles encontramos uma hierofania. O intuito foi demonstrar que, se por um lado em todas as narrativas analisadas descobrimos o tema da incapacidade humana de transpor o vazio, por outro, encontramos um Criador que toma a iniciativa de criar e preencher esses vazios que só Ele poderia fazer. Mas, o interesse maior foi comprovar que em todas as narrativas desses *inícios* promovidos pelo próprio Criador, encontramos homem e mulher juntos, convocados e comissionados a expandir e representar, como *Imago Dei*, o caráter do Criador por todo o mundo criado. Nesse sentido, podemos dizer que comprovamos a nossa tese de que os *inícios* são ratificações das palavras proferidas pelo Criador: *não é bom que o homem esteja só*.

4 A MULHER NA IGREJA CONTEMPORÂNEA: ESTUDOS DE CASO A PARTIR DA PERSPECTIVA DE GÊNERO

*Amplia o lugar da tua tenda, e estendam-se as cortinas
das tuas habitações; não faça economia nisso; alonga
as tuas cordas, e fixa bem as tuas estacas
Is 54,2*

Falar do lugar ocupado pelas mulheres no âmbito religioso requer um olhar ampliado para a maneira como as identidades são construídas, como a história é vivenciada, e também como as relações sociais se desenvolvem. É neste sentido que buscamos dar visibilidade ao inconsciente que governa as relações instituídas em algumas igrejas, pois, conforme nos lembra Swain (1994, p. 50), “governar é fazer crer”.

A discussão sobre o papel – ou, o lugar, a função, as atribuições etc. – da mulher na igreja e, conseqüentemente na sociedade, continua sendo um debate atual e relevante por ser ainda motivo de divergências para os intérpretes da Bíblia.

Tendo em mente que tanto os efeitos quanto a própria dominação só poderão ser revertidos através de uma profunda mudança de mentalidade, ou, até mesmo de paradigma – isto é, a partir do momento em que as mulheres passarem a ser percebidas como sujeito social, cujo valor está na sua própria humanidade – é que entendemos que análises feitas a partir da perspectiva de gênero podem ser bastante apropriadas. Esta é a perspectiva temática abordada neste capítulo.

O interesse, portanto, é tratar do espaço conferido às mulheres no âmbito religioso. Ou seja, considerar as mulheres e a relação que o universo feminino estabelece com as religiões na atualidade. Estamos cientes, no entanto, que cada segmento religioso tem os seus próprios parâmetros para a questão. A nossa delimitação se dá na maneira como a IPB – uma denominação protestante – tem lidado com a temática do espaço conferido às mulheres em seu reduto religioso.

Sobre esta questão, a tese de Campos (2006) *Mulheres em Revista* é elucidativa pois, ainda que a abordagem do autor ocorra a partir de um viés sociológico, a obra apresenta minúcias do(s) caminho(s) percorrido(s) por

essa denominação. Para nós, vale apresentar, em síntese, alguns dos motivos destacados por esse autor para a escolha da IPB no desenvolvimento de suas análises, pois estes refletem o *ethos* de nossa pesquisa: primeiro, na IPB as mulheres são legalmente impedidas de ascender às posições oficiais de liderança, sendo que essa proibição nasce de um modelo fechado de interpretação doutrinária da Bíblia bem como de uma ética dos costumes historicamente sedimentados; e, segundo, a maioria das mulheres, mesmo – ou, principalmente – as formadoras de opinião, não combatem ou questionam sua posição dentro da igreja, ao contrário, são instrumentos de justificação e perpetuação do *status quo* (CAMPOS, 2006, p. 12).

Para a composição de nossas alegações nos pautamos em declarações a respeito da relação homem e mulher – pastorais, homilias, textos publicados em *sítes* e jornais etc. – feitas por essa denominação.

Há que se pontuar que em nossas análises nos baseamos nas postulações de Erickson (1996, p. 13) quando declara:

O propósito de interpretar o preconceito não é simplesmente criticar, mas também iniciar um diálogo, ou seja, desobstruir o espaço [...] para que surjam observações e análises mais profundas da vida social. É surpreendente constatar quanto espaço pode ser desimpedido para a reinterpretação e reconstrução das realidades sociais.

Assim sendo, em um primeiro momento – e para uma melhor percepção da inserção da Igreja Presbiteriana no Brasil – delineamos um breve trajeto histórico dessa denominação. Em seguida, apresentamos também um pequeno histórico da Teologia Feminista no Brasil, com sua proposta de (re)leituras bíblicas que se contrapõem à tradicionalista. Por fim, tratamos de discursos, imaginários e representações sobre as mulheres no campo religioso, mais especificamente, na IPB.

4.1 O PROTESTANTISMO E A TRAJETÓRIA DA IGREJA PRESBITERIANA NO BRASIL

O protestantismo no Brasil foi recebido como vanguarda do progresso e da modernidade e, em um primeiro momento, foi apontado até

mesmo como elemento de transformação para a sociedade. Mendonça (1990, p. 17), sobre a questão, alega que, “o protestantismo que chegou ao Brasil [...] pretendia ser elemento transformador da sociedade através da transformação dos indivíduos”. Este autor assinala que a elite liberal brasileira, apesar de não estar muito interessada na religião protestante, ainda assim acolheu os missionários protestantes como arautos do liberalismo e do progresso porque junto com os missionários americanos chegava também ao Brasil um sistema educacional mais pragmático que era imperante na cultura americana.

A IPB está entre as várias denominações protestantes a se estabelecerem definitivamente no Brasil a partir do século XIX. De fato, conforme aponta Mendonça (2004, p. 55), “todas as tradições históricas estavam presentes e organizadas no Brasil até o fim do império”, sendo que a organização da primeira Igreja Presbiteriana aconteceu no Rio de Janeiro, em 1862.

Ashbel Green Simonton é um nome importante e reconhecido pela IPB. Trata-se de um jovem de 26 anos que, enviado pela Junta Missionária da Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos, chegou ao Brasil em 12 de agosto de 1859. A chegada deste jovem marca o início da IPB e, apesar dos seus poucos anos de ministério no Brasil – apenas 8 – Simonton, que morreu de febre amarela aos 34 anos, deixou a marca de seu pioneirismo. Dentre os seus feitos, destacam-se: a criação, em 1860, do primeiro curso de alfabetização para adultos, cuja finalidade era popularizar a leitura da Bíblia; a organização da primeira Igreja Presbiteriana no Brasil, em 1862; o lançamento do jornal *Imprensa Evangélica* em 1864, órgão pioneiro do jornalismo evangélico no Brasil; e, a ordenação do primeiro pastor protestante no Brasil em 1865, o ex-padre José Manuel da Conceição (De Araújo, 1982, p. 17).

Para nós, interessa ressaltar que a IPB foi acolhida no Brasil como uma força modernizadora e até mesmo liberal. Na época, o Brasil via com admiração os modelos anglo-saxões de pensamento e progresso que foram

trazidos no bojo da teologia protestante por missionários americanos⁴². Nesse quesito, a presença da IPB – principalmente com a escola Mackenzie, fundada por missionários presbiterianos em 1870 – foi marcante na sociedade daquele tempo.

Mas e hoje? Como a IPB se posiciona em relação ao mundo contemporâneo? No que tange às práticas atuais, Da Silva (2009, p. 37) tece duras críticas à IPB: “o presbiterianismo que temos na atualidade [...] se mantém de idéias minoritárias e vencidas que fizeram parte do contexto norte-americano”. Em sua linha de análise, Da Silva sugere que o presbiterianismo foi sempre fundamentalista e que as idéias atuais não passam de um reflexo de seus próprios fundamentos. No entanto, essa mesma autora reconhece que, no Brasil, por causa de um descompasso histórico com os Estados Unidos, o presbiterianismo foi sinônimo de vanguarda do progresso:

há um visível descompasso com a sociedade, descompasso que é historicamente explicável: no momento em que o protestantismo foi inserido na sociedade brasileira, esta se encontrava num estágio de desenvolvimento significativamente anterior à sociedade norte-americana; por isso o protestantismo foi recebido como vanguarda do progresso e da modernidade (Da Silva, 2009, p. 37).

Apesar de não ser o objetivo aqui aprofundar na temática do fundamentalismo, é necessário pontuar a que nos referimos ao utilizarmos esse termo.

De Araújo (1982, p. 31), ao discorrer sobre o (re)surgimento do fundamentalismo, nos lembra que esse movimento despontou em terras norte-americanas como um esforço para combater o liberalismo do século XIX. No que se refere à IPB, este autor assinala que a partir da década de 60 a ofensiva fundamentalista intensificou-se nos arraiais presbiterianos.

Ainda sobre a temática, De Araújo (1982, p. 22-3) evidencia a correlação entre fundamentalismo e o que ele próprio chama de *os novos métodos inquisitoriais*. Em sua argumentação, ao discorrer sobre o título do seu livro *Inquisição sem Fogueira*, De Araújo esclarece que, apesar da

⁴² No texto *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, Mendonça e Velasques discorrem sobre o porque de terem sido os americanos e não os Ingleses a instrumentalizar a inserção do modelo anglo-saxão no Brasil.

maioria dos protestantes acharem que a inquisição foi uma prática apenas da Igreja Católica, a história mostra que a Igreja Protestante, desde a Reforma⁴³ do século XVI, também teve a sua inquisição e também acendeu fogueiras para queimar hereges⁴⁴. No entanto, o objetivo maior deste autor não é discursar sobre o período da Reforma. Ao contrário, a análise contempla as Igrejas Protestantes no Brasil – mais especificamente a IPB – nos anos de 1954 a 1974. A denúncia do autor é que os métodos inquisitoriais, ainda que sem fogueiras, continuaram existindo também nesta época. É, portanto, no contexto da ditadura militar brasileira que De Araújo aponta para a inter-relação entre fundamentalismo e inquisição:

Este espírito inquisitorial [...] ressurgiu em certas épocas. No caso que estamos considerando no Brasil, o espírito inquisitorial foi despertado e reativado pelo movimento 'fundamentalista' que tem levado muitos irmãos às barras dos tribunais religiosos e seculares, usando as armas da difamação, da mentira, da calúnia e acendendo as fogueiras morais e espirituais contra seus irmãos que pensam diferente (De ARAÚJO, 1982, p. 28).

Nesse mesmo viés de análise, Alves (2005, p. 16), ainda que não se referindo especificamente à IPB, aponta que no momento do seu estabelecimento no Brasil, o protestantismo se apresentava como uma força renovadora que não pretendia se ajustar às condições sociopolíticas dominantes. No entanto, a partir da década de 50, momento em que precisou repensar os seus aspectos teológicos, institucionais e sociais, a Igreja Protestante no Brasil aliou-se ao poder vigente e, nessa trajetória, começou a combater os seus *hereges*. Para Alves (2005), a partir daí, o protestantismo no Brasil se tornou o que ele próprio chamou de *Protestantismo da Reta Doutrina*, isto é, um protestantismo caracterizado pela obsessão com a verdade:

A obsessão com a verdade que caracteriza isto a que dei o nome de Protestantismo da Reta Doutrina não é coisa típica do protestantismo. Ela se manifesta nas mais variadas formas da

⁴³ É válido assinalar que não houve só uma reforma dentro do cristianismo e também que estas começaram mesmo antes do século XVI. No entanto, convencionou-se usar o termo no singular, a *Reforma*, cujo período emblemático é o século XVI (CAMPOS, 2006, p. 53).

⁴⁴ O autor cita como exemplo e clímax da inquisição protestante a condenação de Miguel Serveto, grande gênio do séc. XVI que foi queimado vivo, juntamente com seus livros, na cidade de Genebra, tendo João Calvino como acusador.

associação humana. *A invocação da 'verdade' é o instrumento de que se valem os inquisidores*, nas suas múltiplas versões, para matar – ou silenciar – aqueles que tem idéias diferentes das suas. Trata-se de uma tentação universal, possivelmente uma variação da tentação original ('...e sereis como Deus'). [...] Todos aqueles que se julgam possuidores da verdade são inquisidores (ALVES, 2005, p. 11-13, grifo nosso).

Aqui, é válido fazer referência às observações de Cavalcante (2003) que, em consonância com Alves, alega que o protestantismo, ao afirmar ter a posse da verdade, caiu em uma armadilha: “sua grande tragédia tem sido a insistência em possuir a ‘pura doutrina’, [...] imaginou ter a verdade como se ela tivesse encerrada na letra das Escrituras e fosse dispensada adequadamente pela doutrina da Igreja” (CAVALCANTE, 2003, s/p).

Segundo Alves (2005), a obsessão com a verdade, à primeira vista, parece ser uma virtude. No entanto, essa obsessão traz consigo uma face sinistra que é justamente a intolerância com tudo aquilo que a verdade, afirmada como incontestável, define como erro. Em sua linha de pensamento, este autor faz a seguinte afirmação: “o amor à verdade, definida como um conhecimento absoluto que já possuímos, se revela como a origem da intolerância e do dogmatismo. [...] *O destino daqueles que pretendem possuir a verdade é a intolerância* (ALVES, 2005, p. 327, grifo do autor).

Boff (2002) também corrobora com a questão e nos lembra que o fundamentalismo não é uma doutrina, mas, antes, uma forma de interpretar e de viver a doutrina. Para Boff, o intérprete fundamentalista atribui um caráter absoluto ao seu ponto de vista e, por isso, não tolera outra verdade. Nesse sentido, há que se considerar que a intolerância ao diálogo é traço de fundamentalismo. Nas palavras desse autor:

[fundamentalismo] é a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. Sendo assim, imediatamente surge um problema de graves consequências: quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade e seu destino é a intolerância. E a intolerância gera o desprezo do outro e o desprezo, a agressividade, e a agressividade, a guerra contra o erro a ser combatido e exterminado (BOFF, 2002, p. 25).

Podemos perceber a consonância na idéia de fundamentalismo apresentada por esses autores. No contexto dessas análises, é válido mencionar uma questão à qual De Araújo nos alude pois trata-se de um

ponto significativo na nossa discussão:

Os fundamentalistas não enxergam, nem com telescópio, as heresias de sua medieval e presumida ortodoxia que não queima fisicamente, mas levanta horríveis fogueiras morais, nas quais torturam muitos servos do Senhor (De ARAÚJO, 1982, p. 22).

Matos (2010, p. 36), sob um outro viés de análise, também discorre sobre o fundamentalismo e declara que “a tese dos fundamentalistas protestantes é afirmar que a Bíblia constitui o fundamento básico da fé cristã e deve ser tomada ao pé da letra. A Bíblia é fundamento de tudo [...]. E como a Bíblia é inspirada por Deus, ela é inerrante”. Como não nos propomos a tratar sobre a veracidade e/ou inerrância da Bíblia, para nós vale ressaltar os aspectos que envolvem a interpretação fundamentalista. Matos alega que uma característica importante a ser considerada é que as leituras fundamentalistas não levam em conta o contexto das passagens bíblicas, ao contrário, tomam o texto ao pé da letra. Este tipo de interpretação produz grandes prejuízos já que, conforme atesta Matos:

o contexto é que nos trará informações sobre a situação, a circunstância em que o texto foi gerado, transmitido e registrado. Assim, levando em conta o contexto (a situação cultural, histórica, social, econômica, política, religiosa etc.), é possível ler a Bíblia como referencial de justiça e paz, sem promover qualquer assimetria entre os seres humanos, relendo (desconstruindo e reconstruindo) textos bíblicos androcêntricos e patriarcais (MATOS, 2010, p. 35).

Diante dessas ponderações sobre o fundamentalismo, ressaltamos que, para nós, o importante é perceber que a IPB, seguindo os trilhos do fundamentalismo, se firmou naquilo que Alves cunhou como o *Protestantismo da Reta Doutrina*. É, portanto, sob esse prisma que nos propomos a abordar a atual posição da IPB no que se refere às questões que envolvem o tratamento destinado às mulheres em seus arraiais.

4.1.2 A dominação no campo religioso: traços de fundamentalismo e dominação masculina na IPB

O campo religioso é composto por um complexo sistema de representações e de trocas simbólicas. Adentrar esse campo é deparar-se com um sistema sócio-cultural que contém jogos de interesses e que está sempre sendo reformulado e também reformulando as sociedades. Podemos dizer que os sistemas simbólicos religiosos atuam de maneira estruturada e estruturante e que, por isso, se estabelecem como importantes mecanismos de construção da subjetividade humana (BOURDIEU, 1974). Os dogmas religiosos do cristianismo, por exemplo, têm sido um dos principais adversários na tentativa de desconstrução do determinismo biológico para as relações humanas e isso porque trata-se de uma percepção fundamentada supostamente em uma ordem divina, e não humana, e portanto, imutável e até mesmo indiscutível.

Bourdieu (1974, p. 38) alega que o campo religioso “afirma-se na tendência dos especialistas de fecharem-se na referência autárquica ao saber religioso”. Ou seja, para este autor, o campo religioso se sustenta a partir da existência de um grupo especializado que vai perenizar todo um sistema de crenças e ritos sagrados e, nesse processo, transforma em leigo aquele que é destituído de capital religioso. É nessa perspectiva que queremos ressaltar que tanto o discurso eclesiástico quanto as práticas religiosas são muitas vezes usados como meio de perpetuação da inferioridade do feminino, cumprindo assim a função de legitimar a ordem estabelecida. É também a partir dessas considerações que queremos abordar o tema de como é tratada a questão da liderança feminina na IPB.

Aqui, vale a pena lembrar que, apesar do presbiterianismo já ter sido considerado uma denominação de vanguarda do progresso no Brasil ou mesmo como elemento de transformação para a sociedade, atualmente, no que tange ao seu posicionamento quanto às mulheres, a IPB é considerada uma denominação antiquada e até retrógrada. Aqui, podemos citar, *v.g.*, a proibição em aceitar a ordenação⁴⁵ de mulheres ou, em alguns casos recentes, até mesmo que elas assumam posições de liderança nas igrejas.

⁴⁵ O sistema de governo e seus desdobramentos estão descritos na CI/IPB.

Esta situação pode ser constatada na divulgação das resoluções da reunião do Supremo Concílio de 2010, publicadas no Jornal Brasil Presbiteriano⁴⁶:

Algumas propostas foram rejeitadas, tais como a ordenação de mulheres para os ofícios sagrados. Pela terceira vez propostas desta natureza têm sido apresentadas. Em 2002 restou rejeitada pelos presbitérios, em 2006, da mesma forma, com uma rejeição significativa. Agora, dada as votações anteriores, o Supremo Concílio entendeu não serem oportunas nem sequer as consultas, rejeitando-as de pronto, por voto de esmagadora maioria (BP, 2010, p. 3).

As justificativas para tal posição teológica, segundo a liderança da IPB, podem ser encontradas no texto bíblico: “os padrões litúrgico, evidentemente, já estão seguramente firmados [...] em nossos Princípios de Liturgia que pontuam com clareza as nossas convicções bíblicas, defendidas e vividas por nossos pais na fé” (BP, 2010, p. 3).

Vale lembrar, no entanto, que nem todas as denominações protestantes e nem todos os teólogos da IPB concordam com as mesmas interpretações do texto. Isto é, outras vertentes do protestantismo usam a própria Bíblia para justificar a participação das mulheres nos ‘ofícios sagrados’ – conforme denominam os presbiterianos – o que nos faz perceber que a interpretação, ou a hermenêutica bíblica, é fator fundamental na questão.

Há que se pontuar que o nosso intuito não é discorrer e/ou argumentar especificamente sobre a temática da ordenação feminina. No entanto, conforme assinala Campos (2006, p. 249), “a síntese da discussão oficial quanto ao lugar da mulher na IPB esclarece que uma das grandes dificuldades para reformar ou emendar a CI/IPB em variados âmbitos ou temáticas gerais, vem do debate particular quanto à ordenação feminina”.

Já há bastante tempo, a temática que gira em torno da ordenação das mulheres – nas igrejas protestantes – tem sido alvo de grandes reflexões. Em artigo publicado no ano de 1997, Lopes (1997, s/p) afirma que

⁴⁶ O jornal Brasil Presbiteriano é órgão oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil. Campos (2006) também utiliza o BP como fonte de pesquisa por se tratar do periódico oficial da IPB, responsável, portanto, pela criação ou recriação da imagem oficial da instituição. A explicação de Campos para basear-se no BP em suas análises, é que ‘se há um discurso oficial a construir a realidade dos fiéis presbiterianos do Brasil, e a hipótese é de que ele existe, está presente no BP’ (p. 171).

“a questão se mulheres podem ser ordenadas, ou não, como pastoras, presbíteras e diaconisas, tem ocupado o centro do debate entre protestantes ao redor do mundo, em décadas recentes”. A partir daí, esse autor passa a discorrer sobre textos bíblicos que supostamente corroboram para a proibição da ordenação feminina. O que queremos frisar, no entanto, é que é possível perceber traços de intolerância quanto à questão por parte da IPB. Nas resoluções do Supremo Concílio de 2010 foi rejeitada até mesmo a proposta de reflexão sobre o assunto com a justificativa de ser já a terceira vez que o assunto seria abordado. Campos (2006, p. 249), sobre o assunto, tece o seguinte comentário:

a inclusão da questão das mulheres no debate quanto a alterações possíveis do texto da lei presbiteriana tem sido utilizada pelos contrários a quaisquer mudanças até mesmo como estratégia para barrar as discussões, pois conhecem o caráter e a praxis conservadora da IPB.

Para nós vale perceber que, em nenhum momento julgou-se pertinente considerar que, se havia a proposta de retomada do tema era porque havia demanda para tal reflexão.

Uma prova de que o assunto é ainda alvo de questionamentos dentro da própria IPB é a entrevista publicada pela Revista Ultimato em março/abril de 2011 com o Reverendo Waldyr Carvalho Luz, pastor da IPB, sobre a ordenação feminina. Na ocasião, Luz se mostrou favorável à ordenação feminina e, em resposta à revista, o Reverendo Ludgero Bonilha Morais – na época, Secretário Executivo do Supremo Concílio – mostrou-se indignado com aquele meio midiático por causa da publicação da entrevista. Apresentamos aqui a resposta de Morais na íntegra:

É lamentável que revista que tem se afirmado tão isenta no trato de questões polêmicas venha a dar o seu ‘imprimatur’ à entrevista preparada para o Rev. Dr. Waldyr Carvalho Luz. Dr. Waldyr foi meu professor, dele aprendi o amor incondicional às Escrituras Sagradas, visto declarar, em alto e bom som, serem elas “nossa única regra de fé e de prática”. Nos dias em que estava estudando em Campinas era ele um líder brasileiro do movimento “fundamentalista” de Carl McIntire. Eu desconfio de homens que mudam tão radicalmente, sem que nos dêem uma explicação plausível de suas mudanças. Tenho um artigo sobre a polêmica questão da ordenação feminina que vai em posição radicalmente contrária a do meu ilustre professor. Sei que tal artigo não seria

publicado nas páginas da *Ultimato*, visto já ter se posicionado em favor da ordenação feminina na apresentação que o Rev. Elben faz do artigo de Carvalho. Ouso, no entanto, desafiar a publicação de contraposições para que no debate se lance mais luz.

É interessante notar, no entanto, que este mesmo Moraes – que desafiou a revista, argumentando ser necessário lançar mais luz ao debate – rejeitou até mesmo que o assunto entrasse na pauta de discussões da reunião do Supremo Concílio de 2010.

Campos (2006) menciona um exemplo similar quando faz referência à edição do *Jornal Brasil Presbiteriano* de 1995 em que ventilou-se a possibilidade de se incluir as mulheres no quadro do oficialato da igreja porque ‘igrejas irmãs’ já o faziam. Vale observar as ponderações de Campos sobre a questão:

A comparação com outras igrejas presbiterianas no mundo serve mais para enfraquecer o argumento pró-ordenação feminina do que para reforçá-lo, uma vez que as forças conservadoras e mantenedoras do *status quo* são também avessas ao diálogo intra-religioso e ao inter-religioso quando se tratam de religiões irmãs que se afastaram das assim chamadas sã doutrina e ética puritana (CAMPOS, 2006, p. 197).

Ainda sobre a entrevista com o Reverendo Waldir Carvalho Luz, vale destacar que na introdução do assunto, o repórter da *Revista Ultimato* (2011, s/p) faz a seguinte sugestão: “é provável que o maior obstáculo à ordenação de pastoras, presbíteras e diaconisas não seja a Palavra de Deus, mas o machismo”. Acreditamos que esta declaração vem corroborar com as indagações aqui apresentadas e confirmar a nossa percepção da relevância do tema. Vale salientar ainda que no ano de 2014, última reunião do Supremo Concílio da IPB, foi rejeitada a proposta de ordenação até mesmo de diaconisas com a justificativa de que não existem fundamentos bíblicos para a questão, sendo portanto arquivada a proposta:

Ordenação de Diaconisas. O SC-E/IPB 2014 RESOLVE: 1. Tomar conhecimento; 2. Aprovar o relatório em seus termos, a saber: “Considerando: a) Que o próprio Supremo Concílio em 2005 (Doc. XXIX) já deliberou sobre a matéria, observando a manifestação contrária da maioria dos Presbitérios votando contra a ordenação de Diaconisas e tomando esta como posição definida sobre o assunto; b) Que não existe nenhum fato novo que justifique outra consulta aos Presbitérios para outro debate; c) Que na Bíblia,

nossa Regra de Fé e Prática, inexistente na defesa da ordenação de mulheres ao Diaconato, ainda que mostre mulheres piedosas que serviam à Igreja em função Diaconal; Resolve: 1. Alertar a Igreja Presbiteriana do Brasil quanto ao perigo dos modismos criados em outras denominações, isentas de análise mais profundas das Escrituras, procurando evitar as influências destes grupos em nosso meio; 2. Reforçar o que diz a CI/IPB em seu artigo 83, letra “x”, que dentre as funções privativas do Conselho consta a designação, se convier, de mulheres piedosas para cuidarem dos enfermos, dos presos, das viúvas e órfãos, dos povos em geral, para alívio dos que sofrem; 3. Arquivar o assunto.” 3. Rogar as ricas bênçãos do Senhor e agradecer o trabalho da doura comissão (ata da SC-E/IPB, 2014, p. 23).

Há que se considerar, portanto, que a recusa à reflexão, além de ser um traço claro de fundamentalismo, pode estar atrelada à ameaça de se perder o controle e o domínio na denominação. A este respeito, vale a pena mencionar as ponderações de Da Silva (2009, p. 30) de que: “em todo e qualquer contexto, o fundamentalismo começa a tomar forma quando os membros de movimentos já conservadores ou tradicionais se sentem ameaçados”. Sobre a questão, é válido ressaltar que todas as decisões tomadas quanto à participação das mulheres – em todas as instâncias citadas nas resoluções de 2010 e 2014 – foram tomadas por homens. Nessa denominação, portanto, é possível verificar como verdadeiras as observações de Nunes (2005, s/p) de que historicamente, os homens têm dominado a produção do que é sagrado.

4.2 A TEOLOGIA FEMINISTA: TRAJETO E CONSOLIDAÇÃO

A teologia feminista surgiu no século XX em sintonia com o próprio movimento feminista. Deifelt (2003, p. 171-2), ao apresentar o trajeto histórico percorrido até a consolidação do termo, menciona alguns dos importantes marcos da teologia feminista dos quais, destacamos: a publicação da *Woman’s Bible* (Bíblia da Mulher) de Elisabeth Cady Stanton, em 1895 e 1898, nos Estados Unidos; a fundação da Aliança Internacional Joana D’Arc, na Grã-Bretanha, em 1911, por mulheres católicas; e a ordenação de mulheres pelas principais igrejas protestantes em meados do século XX.

Segundo nos informa Deifelt (2003, p. 172), o termo Teologia Feminista de Libertação, na América Latina, foi adotado oficialmente em

dezembro de 1993, no Encontro Regional das Teólogas da ASETT/EATWOT (Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo), no Rio de Janeiro. No entanto, antes da nomenclatura *teologia feminista*, o fazer teológico com vistas à valorização das mulheres havia utilizado termos como *teologia da mulher*, *teologia na ótica da mulher*, ou ainda, *teologia feminina*.

Em seu trajeto histórico, a teologia feminista, buscou tematizar questões como a presença das mulheres na igreja, na educação teológica e na(s) liderança(s). As mulheres, pouco a pouco, foram percebendo que a justificação da dominação masculina se dava a partir de uma cultura patriarcal que supostamente tinha um justificador masculino celestial que comandava a sociedade hierárquica (GEBARA, 2007, p. 15). A partir daí, percebeu-se a necessidade de uma revisão não somente das estruturas simbólicas da Igreja, mas também de novas compreensões teológicas que honrassem as experiências de fé das mulheres.

No que tange ao escopo da teologia feminista, Musskopt (2014, p. 22) nos lembra que mesmo antes da consolidação dessa terminologia, a(s) história(s) das igrejas – e também das teologias – já estavam cheias de exemplos e movimentos de resistência à dominação masculina. Nesse sentido, parte do que compõe a teologia feminista é justamente a tarefa de se resgatar histórias e tradições que foram sendo invisibilizadas a partir de diversos processos históricos, como, *v.g.*, o de definições de doutrinas e dogmas corretos.

É importante pontuar que não existe uma teologia feminista única e definitiva: “não existe uma síntese final que abranja toda a experiência humana, critique o que é sexista e se aproprie do que é utilizável em todas as tradições históricas” (RUETHER, 1993, p. 25). Mas, no trato com o texto bíblico, há que se reconhecer que o patriarcado constitui o contexto social do Antigo e do Novo Testamento e que a ideologia religiosa absorveu muito deste contexto. No entanto, o próprio texto bíblico fornece subsídios para a crítica desse patriarcado que é um sistema cultural que contém aspectos que não condizem com o projeto inicial do Criador para a humanidade. Bessey (2013, p. 14) afirma que “o patriarcado não é o sonho de Deus para a humanidade. Nunca foi e nunca será”. Essa autora nos lembra ainda que o movimento redentivo inaugurado com Jesus Cristo é um convite a participar

do Reino de Deus, onde há liberdade e igualdade para homens e mulheres. A(s) teologia(s) feministas, portanto, não se desculpam pelo patriarcado ou tentam encobri-lo. Antes, apropriam-se das tradições profético libertadoras, fornecidas pela própria Bíblia, para denunciar, criticar e rejeitar a ideologia patriarcal.

Ruether (1993) aponta que, com frequência, critica-se a teologia feminista por recorrer às experiências das mulheres como fonte básica de conteúdo e critério da verdade. No entanto, esta autora, rebatendo à crítica, esclarece que a teologia feminista revela e torna visível que a teologia clássica – e suas tradições codificadas – tomou por base apenas as experiências masculinas para formular conhecimentos de cunho universal:

A singularidade da teologia feminista não reside em seu uso do critério da experiência, mas, antes, em seu uso da experiência das *mulheres*, que no passado foi quase que inteiramente excluída da reflexão teológica. Portanto, o uso da experiência das mulheres na teologia feminista explode como uma força crítica, revelando que a teologia clássica, incluindo suas tradições codificadas, baseia-se na experiência *masculina* e não na experiência humana universal (RUETHER, 1993, p. 18-19, grifo da autora).

Para Musskopt (2014, p. 22), num sentido mais concreto, atualmente, a teologia feminista pode ser compreendida como uma corrente dentro da tradição bíblica-cristã que busca exercer uma função de crítica – e aqui, acrescentamos, uma crítica construtiva, porque a Hermenêutica Feminista de Libertação tem como princípio metodológico não somente a desconstrução mas também a construção de relacionamentos justos – na igreja e na sociedade. Para nós, no entanto, é importante perceber que trata-se de uma teologia crítica que surgiu a partir de contradições vivenciadas pelas próprias mulheres. É válido ressaltar que essas *contradições* decorrem de situações permeadas de discriminações, injustiças e incoerências com os relatos a respeito do evangelho – ou, as boas novas de libertação – registrado na Bíblia. Aqui, vale a pena citar o que Musskopt descreve como o duplo objetivo da teologia crítica:

O objetivo de uma teologia que se considera crítica é duplo. Por um lado, trata de *evidenciar os aspectos que geram as contradições* e, por outro, *busca alternativas de interpretação teológica que sejam consistentes e que permitam superá-las* (MUSSKOPT, 2014, p. 22, grifo nosso).

Nessa mesma linha de análise, pontua-se que, para Deifelt (2003, p. 172), a própria a teologia feminista traz em seu bojo a categoria analítica de gênero, pois a pergunta norteadora da teologia feminista gira em torno de como é possível entender a existência humana sem fazer referência aos condicionamentos – sejam sociais, políticos, culturais ou religiosos – que querem determinar o modo como homens e mulheres devem viver. Deifelt (2003, p. 172), sobre a questão, declara que “a teologia feminista utiliza a teoria das relações de gênero como instrumental de análise, avaliando como os papéis sociais atribuídos aos homens e às mulheres são construídos”.

Sobre a questão, é possível perceber uma sintonia de Musskopt com as ponderações de Deifelt no que diz respeito ao paralelo entre a teologia feminista e o uso da categoria analítica de gênero. Ao discorrer sobre a diversidade de análises que evidenciam a conexão da teologia feminista na América Latina com o Movimento Feminista, Musskopt (2014, p. 25-26) faz referência a quatro fases distintas de abordagens do tema, sendo que, a última delas aponta justamente para uma aproximação da teologia feminista com a mediação de gênero:

- Fase preliminar – década de 1960: a emergência da mulher na Igreja, especialmente sua participação nas Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e pastorais e no contexto de desenvolvimento da Teologia da Libertação.
- Primeira fase – segunda metade da década de 1970: emerge a discussão sobre a teologia e a ‘questão da mulher’, com produção teológica de mulheres e discussão sobre uma nova hermenêutica.
- Segunda fase – década de 1980: a teologia ‘na ótica da mulher’ percebe e denuncia o caráter androcêntrico, patriarcal e racional do discurso teológico, procedendo uma releitura bíblica, a valorização do sensível,
- Terceira fase – década de 1990: aproximação à teologia feminista e a mediação de gênero.

Para nós, o importante é ressaltar que a teologia feminista, conforme nos lembra Deifelt (2003), utilizando-se da teoria das relações de gênero como instrumental de análise, é capaz de apontar como são construídos os

papeis atribuídos a homens e mulheres, papeis esses que apontam para expectativas e cerceamentos sociais, estabelecem possibilidades e limitações, e indicam quais são os padrões de comportamento aceitáveis ou não. E mais, a teologia feminista questiona valores predominantemente masculinos – muitos dos quais são excludentes para as mulheres – que fomentam uma visão de mundo, de sociedade e mesmo de teologia, e que se tornaram normativos nas igrejas cristãs.

Mas, se por um lado a teologia feminista critica os aspectos da tradição religiosa que fundamentam discriminações, por outro, ela retoma os elementos libertadores que afirmam a dignidade humana e que estão na raiz do cristianismo. É nesse sentido que a teologia feminista celebra a presença e a atuação das mulheres tanto nas narrativas bíblicas quanto na história da igreja cristã. Deifelt (2003, p. 173) afirma que “as teólogas feministas revisam textos e tradições consideradas normativas e canônicas, apontando para o seu caráter androcêntrico, e resgatam a perspectiva de grupos excluídos — entre os quais as mulheres”.

Por fim, vale a pena mencionar as ponderações de Ruether (1993, p. 23) sobre o que é a base crítica da teologia feminista:

O princípio da teologia feminista é a promoção da humanidade plena das mulheres. Tudo o que nega, diminui ou distorce a humanidade plena das mulheres é, por conseguinte, avaliado como não-redentor. Em termos teológicos, deve-se presumir que tudo o que diminui ou nega a humanidade plena das mulheres não reflete o divino ou uma relação autêntica com o divino, ou não reflete a natureza autêntica das coisas, ou não é a mensagem ou obra de um redentor autêntico ou de uma comunidade de redenção.

É interessante notar que Ruether, em concordância com Deifelt, também assinala que a teologia feminista comporta não apenas um veio negativo mas ainda um princípio positivo que atesta que tudo o que promove a humanidade plena das mulheres vem do Sagrado e reflete a verdadeira relação com o divino. Entretanto, a crítica de Ruether está em que a mensagem autêntica da redenção não aconteceu plenamente na história da igreja. Ao contrário, o que se constata é a marginalização e uma humanidade – das mulheres – que foi denegrida e diminuída em suas potencialidades. Mas, embora a humanidade das mulheres tenha sido diminuída, não foi

destruída. Ela se afirmou ainda que, muitas vezes, de maneira subversiva, reprimida e limitada. Aqui, portanto, está o critério da teologia feminista que, a partir de sua metodologia, testa e critica tudo o que diminui a humanidade plena das mulheres.

4.3 UTILIZANDO A CATEGORIA ANALÍTICA DE GÊNERO E A HERMENÊUTICA FEMINISTA

Os estudos de gênero, nas últimas décadas, adentraram todas as áreas das ciências sociais e humanas e, portanto, estão consolidados. A questão de gênero está se impondo e se alastrando nos mais diversos níveis do conhecimento científico (GEBARA, 2010, p. 16). Vale ressaltar que, os estudos de gênero além de questionar estereótipos e preconceitos, também são apropriados para as interpretações das relações humanas. É nesse sentido que, a partir da teologia e hermenêutica feministas de libertação, utilizamos essa categoria analítica na apreciação da(s) interpretação(s) bíblica(s) que nos são oferecidas pela IPB.

Para a análise em questão partimos do pressuposto de que a interpretação bíblica define – ou, quer definir – a cosmovisão e o comportamento de seus fiéis. No caso da IPB, que possui um sistema hierárquico e masculino de poder, e que se firma a partir da visão teológica da escola complementarista, só é possível descrever, analisar ou mesmo criar uma teoria a seu respeito se levarmos em conta a teologia criada para legitimar e justificar o papel das mulheres – ou, a falta dele – em seus redutos ou mesmo na sociedade (CAMPOS, 2006, p. 116).

O fundamento da posição tradicional – complementarista – adotada pela IPB, se estabelece a partir da relação entre teologia e verdade. Sobre a questão, Campos (2006, p. 116) alega que a interpretação bíblica tradicional consegue fazer essa relação porque se vale de um critério metodológico que é coerente com a sua própria teologia conservadora. Ou seja, partindo da premissa de que a Bíblia é a única regra infalível de fé e prática, a hermenêutica conservadora se apresenta, na prática, como a única capaz de sua verdadeira interpretação.

Para defender a sua tese, Campos (2006) toma como tema a presumida impossibilidade teológico-doutrinária da ordenação feminina aos ministérios pastoral, presbiterato e diaconato, defendida pela IPB. Para a análise proposta, o autor se vale da dissertação de Mestrado em teologia de Ludgero Bonilha Morais, *Investigação introdutória da cosmovisão feminista: uma análise da nova metaespiritualidade*, que apresenta uma breve história da teologia feminista como releitura bíblica que abandona a hermenêutica tradicional e, por isso – e só por isso, segundo o autor da dissertação –, possibilita a inserção das mulheres em alguns dos quadros da igreja. Aqui, vale a pena citar a explicação de Campos (2006, p. 117) para a escolha da obra a ser analisada:

Não é tarefa fácil listar as obras e seus autores [... pois] a quantidade é grande e os textos se multiplicam em artigos publicados por jornais e revistas de circulação não muito ampla em todos os recantos do país. Se listadas, tais obras terão algo em comum: defender que a Bíblia não permite o oficialato feminino em seus textos e que somente varões podem e poderão ocupar ofícios ordenados. [...] tarefa mais tranquila é afirmar que uma dessas obras, uma só tomada como modelo, é capaz de oferecer o resumo das outras: os mesmos argumentos são repetidos à exaustão.

A partir dessa explicação, Campos justifica que a escolha da dissertação de Morais, cujo orientador foi Augustus Nicodemus Lopes, se deu por esta fazer parte de um bloco de obras que, segundo Campos (2006, p. 117), “são coerentes com o espírito que impera na IPB, escritas por autores que representam a voz dominante e quase hegemônica da teologia na IPB porque ocupam posições de poder e dominação dentro da denominação”. Tratam-se, portanto, de obras que se elevam ao *status* de opinião oficial da IPB e que estão em sintonia com a sua própria tradição histórica.

Campos (2006, p. 117) apresenta uma apreciação detalhada da obra de Morais. Aqui, pontuamos apenas a conclusão crítica de Morais a respeito dos ministérios das mulheres na IPB. Em suas considerações, Morais afirma que a participação feminina nos ministérios ordenados da IPB exige uma nova teologia que, ao ser buscada nas páginas da Bíblia, se revela impraticável. Nas postulações de Morais, para que a ordenação feminina tivesse respaldo nas Escrituras, seria necessário que o texto bíblico fosse reescrito por uma nova autoridade, subjetiva e não sancionada. Em sua linha

de análise, Morais desqualifica a todo modelo feminista de interpretação por não coadunar com a hermenêutica tradicional. Campos (2006, p. 124) tece duras críticas às postulações de Morais:

O que Morais faz é anunciar que ninguém pode ter uma leitura da Bíblia, ainda que fundamentada metódica, histórica e criticamente, diferente daquela que ele chama de metodologia hermenêutica tradicional. Quem foge da forma tradicional pratica violação das Escrituras em sua inspiração, inerrância e unidade; deixa até de ser evangélico [...].

Para nós interessa evidenciar a ênfase nas postulações de Campos (2006, p. 117) de que, ao se afirmar que a Bíblia não permite o oficialato feminino, são poucos os que questionam os pressupostos que levam a esta conclusão. Ou seja, na IPB, aceita-se passivamente que a hermenêutica tradicional seja isenta de pressupostos.

4.3.1 Um novo olhar: novos horizontes...

Um aspecto importante da teologia feminista e sua hermenêutica, é justamente a idéia de que a articulação do conhecimento não acontece a partir de uma perspectiva neutra, isto é, sem nenhum pressuposto. Há que se reconhecer que existe a influência do contexto em que estamos inseridos (DEIFELT, 2003, p. 175). Matos (2004, p. 162) nesse sentido, declara:

A hermenêutica feminista enfatiza a experiência cotidiana e histórica como importante ponto de partida para uma pesquisa [...] assim, ao lermos um texto, fazemo-lo de acordo com a nossa existencialidade, logo, não mantemos qualquer neutralidade e objetividade diante do texto.

Esta autora recorre às contribuições de Heidegger com o seu círculo hermenêutico. Antes das ponderações desse filósofo, acreditava-se que era possível manter a neutralidade diante do objeto estudado. Heidegger (1988), no entanto, se ocupou em discorrer sobre como o próprio existir já possui em si uma estrutura hermenêutica (*Dasein* = 'ser' no mundo). Ou seja, o interpretar não acontece a partir de um grau zero, mas antes, a partir de uma

pré-compreensão que já está presente no modo de ver e compreender o mundo.

A teoria de Heidegger se apresenta como um círculo hermenêutico de interpretação do(s) texto(s) no qual a experiência apaga a neutralidade. Isto se dá porque quem interpreta, só pode compreender a partir do seu ser-no-mundo (*Dasein*). É nesse sentido que o círculo exprime uma estrutura prévia que é fundamental para a interpretação. Nas palavras do filósofo, “a interpretação funda-se sempre numa visão prévia [e], a interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições” (HEIDEGGER, 1988, p. 211). Para Heidegger ainda, a fala, que é o fundamento ontológico-existencial da linguagem, “é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, 225). Assim, o significado de uma palavra – ou mesmo da fala – vai depender ‘do mundo’ ao qual o seu usuário está inserido.

Para nós o que importa perceber é a proximidade entre a teologia feminista e as postulações de Heidegger uma vez que este círculo hermenêutico é amplamente utilizado pela hermenêutica feminista nas desconstruções e reconstruções de textos (MATOS, 2004, p. 42). Isto ocorre porque o círculo hermenêutico, em Heidegger, se funda a partir do existir humano no mundo. Nesse sentido, falar da existência no mundo significa falar de um ser que é dotado de inteligência e é marcado pelo sentido próprio de ‘ser’, isto é, é falar do *humano* que em si mesmo compreende e interpreta. O ser é um acontecer, é desvelamento em processo, e traz seu sentido em si mesmo.

Mediante a teoria de Heidegger, o que se conclui é que uma consciência hermeneuticamente formada não pode estar entregue às suas próprias opiniões prévias sobre o assunto. Ao contrário, deve estar aberta e disposta a que o texto lhe diga algo de novo. Isto só é possível quando o intérprete reconhece e assume os seus pressupostos, como que fazendo-os entrar no jogo – ou no círculo – já que são justamente os pressupostos não percebidos que podem nos tornar surdos à(s) novidade(s) de um texto.

Richter Reimer (2000, p. 16), contribuindo com o debate e validando a teoria do círculo hermenêutico de Heidegger, afirma que o nosso cotidiano, o nosso dia-a-dia, é uma importante porta de entrada para a leitura bíblica e

reflexão teológica: “Alegria, dor, sofrimento, esperança, morte, angústia, prazer... vão marcando as realidades de nossas vidas [...]. Conhecer e reconhecer essas situações de vida é reconhecer e nomear o nosso lugar hermenêutico”. Aqui, é válido enfatizar que é a categoria analítica de gênero que permite que as experiências das mulheres – seja na Bíblia, na História, nos trilhos da igreja cristã, na contemporaneidade etc. – sejam levadas a sério como fonte que desmascara e denuncia práticas e discursos legitimadores de opressões, mas que também, apontam para os processos de libertação, valorização e dignidade das mulheres.

Deifelt (2003, p. 185), nesse mesmo viés, esclarece que “essas releituras não postulam um mero acréscimo da realidade das mulheres aos dogmas eclesiásticos. Antes, propõem um novo olhar que permite desvelar novos horizontes”. Ainda sobre interpretação bíblica, James (2005, p. 21), corroborando com o debate, declara que “as mulheres estão ressaltando aspectos do texto bíblico que os homens, que estudam a Bíblia de um ponto de vista masculino, simplesmente não perceberam”.

É, portanto, a partir dessa nova⁴⁷ ótica hermenêutica que as mulheres vêm conseguindo perceber melhor que os homens a presença e o significado das mulheres na Bíblia e, nesse trajeto, revelam e corrigem as interpretações tendenciosas que querem justificar a dominação masculina (MATOS, 2004, p. 42).

4.4 O CONFINAMENTO SIMBÓLICO DAS MULHERES: IMBRICAÇÕES ENTRE DISCURSOS, REPRESENTAÇÕES E IMAGINÁRIO

Representações, discursos e imaginários são aspectos que permeiam as relações homem-mulher na esfera religiosa. São também fatores que compõem e dão sustentação ao inconsciente que governa essas relações. Tratam-se, portanto, de questões relevantes tanto no que concerne à construção identitária das mulheres quanto nas abordagens que tratam do lugar da mulher no campo da religião.

⁴⁷ Não é nova pois esteve sempre presente nas resistências históricas. No entanto, é nova na medida em que só recentemente, com a Teologia Feminista, foi colocada na pauta das discussões.

A linguagem do imaginário na vida social é de grande importância uma vez que esta não se constrói apenas por meio do que é palpável. Pelo contrário, o imaginário é parte integrante da linguagem, seja ela falada, escrita, visual, imagética ou de qualquer outra natureza.

Quanto ao imaginário construído sobre as mulheres no meio religioso – e aqui nos referimos exclusivamente ao cristianismo – historicamente elas têm sido percebidas como elemento de perversão ou mesmo de aberração. Dalarun (1990), ao comentar sobre o pensamento predominante a respeito da mulher, principalmente por volta do século XIII, alega que a incumbência da reflexão sobre a natureza humana estava a cargo do prelado – a autoridade eclesiástica da Igreja: “monges ou prelados seculares têm a obrigação de pensar a humanidade, a sociedade e a igreja, de as orientar no plano da salvação, de atribuir também às mulheres o seu lugar nessa divina economia” (DALARUN, 1990, p. 29). Ainda que o prelado fosse composto de homens que viviam em um universo exclusivamente masculino, com pouquíssimo contato com mulheres, cabia a eles refletir sobre a natureza feminina e estabelecer o lugar da mulher na família e na sociedade. Para Dalarun, não é de se estranhar que o pensamento dominante da época fosse misógino uma vez que tudo o que se sabia sobre as mulheres advinha da própria imaginação. Assim sendo, a representação que se tem da mulher é de uma figura aterrorizante com uma natureza profundamente contraditória.

Para Dalarun ainda, os detentores da cultura clerical eram obcecados pela idéia da mulher e, alimentados pela Escritura e pela Tradição, tinham em Eva, a primeira mulher – aquela que inaugura e representa todo o seu sexo – a inimiga e enganadora: “a narração da Criação e da Queda no *Gênesis* pesa permanentemente na visão medieval da mulher” (DALARUN, 1990, p. 34). Ali, Eva é tradicionalmente percebida como *a porta do diabo e aquela que abusou, pela persuasão, do primeiro homem*.

Araújo (2000), concordando com as ponderações de Dalarun sobre a representação que se fazia das mulheres na era medieval, nos lembra que esse pensamento é expresso no *Malleus Maleficarum*, um tratado escrito por dominicanos alemães em 1486:

Houve uma falha na formação da primeira mulher, por ter sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre decepçiona a mente. [...] possuidora de língua traiçoeira, não se abstém de contar às suas amigas tudo o que aprendem através das artes do mal” (ARAÚJO, 2000, p. 46-47).

A mulher seria, assim, uma entidade negativa da humanidade, e carregaria em seu corpo o defeito de não possuir as mesmas propriedades masculinas.

Vários outros exemplos poderiam ser apresentados aqui, dentre os quais destacamos apenas alguns versos de um poema – *De contemptu feminae* – redigido pelo monge Bernard de Morlas no século XII (DELUMEAU, 1989, p. 325):

A mulher ignóbil, a mulher pérfida, a mulher vil
 Macula o que é puro, rumina coisas ímpias, estraga as ações. [...]
 Toda mulher se regozija de pensar no pecado e de vivê-lo.
 Nenhuma, por certo, é boa, [...]
 A mulher boa é coisa má, e quase não há nenhuma boa.
 A mulher é coisa má, coisa malmente carnal, carne toda inteira.
 Dedicada a perder, e nascida para enganar, perita em enganar, [...]
 Enganadora por seu brilho, ardente no crime, crime ela própria. [...]
 Mulher pérfida, mulher fétida, mulher infecta.
 Ela é o trono de Satã; o pudor está a seu cargo; foge dela, leitor.

Ainda sobre a representação da mulher no cristianismo, Delumeau (1989, p. 315 e 316) enfatiza que é sob a pena dos primeiros escritores cristãos – os doutores da igreja – que encontramos os traços antifeministas mais solidamente fundamentados. Como exemplo, o autor menciona os escritos de Tertuliano sobre a mulher:

[...] Tu deverias usar sempre o luto, estar coberta de andrajos e mergulhada na penitência, a fim de compensar a culpa de ter trazido a perdição ao gênero humano [...] Mulher, tu és a porta do diabo. Foste tu que tocastes a árvore de Satã e que, em primeiro lugar, violastes a lei divina.

Esse imaginário em relação às mulheres não foi o que prevaleceu em todas as épocas. Segundo Delumeau (1989, p. 310), “a atitude masculina em relação ao ‘segundo sexo’ sempre foi contraditória, oscilando da atração à repulsão, da admiração à hostilidade”. Aqui, podemos citar a dicotomia

construída entre *Eva* e *Maria* na qual a imagem maternal de Maria serve como resgate para o que seria o verdadeiro papel das mulheres, e que é também onde supostamente repousa o seu *valor intrínseco*: a maternidade.

Dalarun (1990) também discorre a respeito dessa dicotomia em relação às mulheres e sobre a busca de uma imagem positiva da mulher – principalmente da mulher casada que não podia se pautar na virgindade como o resgate da pureza – e atesta que a proposta veio através da maternidade como *compensação* de sua natureza: “a figura de Eva, em vez de ser apagada, era compensada pela da Virgem-mãe [...]” (1990, p. 44-5). A idéia, portanto, é de que a mulher triunfa como mãe. Assim sendo, o imaginário vai se construindo de maneira que Eva representa a mulher real e Maria, a mulher ideal.

Dalarun (1990) fala ainda da inserção de Maria Madalena como uma figura que, *chorando, conseguiu abolir as máculas de seus crimes*. Ainda que essa Maria Madalena seja uma construção a partir de três pessoas mencionadas nas Escrituras – Maria, irmã de Marta e Lázaro (Lc 10, 38-42 e Jo 11,1); a mulher que ungiu os pés Jesus na casa de Simão (Lc 7, 36-49); e a própria Maria Madalena, de quem Jesus expeliu sete demônios (Lc 8,2) – Madalena se torna a emblemática figura da pecadora arrependida. Para Dalarun (1990, p. 53), “tem-se o sentimento de que as mulheres, sob os auspícios de Madalena, se devem resgatar duas vezes em vez de uma: de serem pecadoras e de serem mulheres”.

Delumeau (1989, p. 333) apresenta um outro exemplo que também é bastante significativo: Laurent Joubert, conselheiro e médico ordinário do Rei Henrique III, dedica o seu livro *Erros Populares* (1578) à rainha Margarida, na época, esposa do futuro Henrique IV. Ali, o escritor afirma que *o macho é mais digno, excelente e perfeito que a fêmea [...] à qual, é como uma imperfeição, quando não se pode fazer melhor*:

Pois a natureza pretende fazer sempre sua obra perfeita e acabada: mas se a matéria não é própria para isso, ela faz o mais próximo do perfeito que pode. Então, se a matéria para isso não é bastante própria e conveniente para formar um filho, faz com ela uma fêmea, que é [como diz Aristóteles] uma macho mutilado e imperfeito. Assim, portanto, deseja-se por esse instinto natural mais filhos do que filhas, ainda que tudo seja bom.

A partir dessas considerações, faz-se necessário pensar na lógica que se entrelaça nas relações entre mulheres e homens, uma lógica que produz nas próprias mulheres o sentimento de inferioridade e culpabilidade em decorrência de sua natureza. Falamos aqui da legitimação social que impõe às mulheres, desde o seu nascimento, aquilo que Swain (2000) chama de *o fardo do assujeitamento*, isto é, uma carga que é socialmente atribuída às mulheres e que está presente nas representações e no imaginário, mesmo nas sociedades contemporâneas:

Se entendermos as significações, as representações sociais como '[...] uma forma de conhecimento socialmente elaborado e partilhado que se materializa em instituições e práticas', podemos compreender que a auto representação das mulheres submete-se aos saberes, elaborados em lugares de autoridade, que as reduzem a um corpo/sexo/matriz [...]. *Isto é assujeitamento, a resposta individual à interpelação do social que cria as identidades e a identificação a um grupo, definindo sua inscrição no espaço societal* (SWAIN, 2000, p. 53-4, grifo nosso).

O fardo feminino, portanto, está no fato das mulheres terem que lutar contra toda uma ordem social já instituída, bem como um imaginário, masculino e feminino, que as obrigam a assumirem uma identidade que, mesmo que seja variável – às vezes a da mulher virtuosa, e outras a da mulher diabólica – ainda assim coloca sobre elas o peso de, presumidamente, possuírem uma natureza inferior à do homem.

4.4.1 *Governar é fazer crer*⁴⁸: a construção de gênero e de imaginários na IPB

A IPB, para nós, é o mundo religioso ou, o *locus* de análise, com o qual nos ocupamos. Como qualquer outro *locus*, este também é construído socialmente por atores que lhe dão significado e, como em uma via de mão dupla, dele recebem significado. A peculiaridade do mundo religioso, no entanto, está em seu intenso caráter simbólico. Este aspecto, segundo Campos (2006, p. 38) é o que explica o motivo pelo qual o fiel, mesmo distante fisicamente dos limites espaciais do campo, nunca se sentir fora

⁴⁸ Expressão atribuída a Maquiavel e apropriada por outros autores, como, por exemplo, Swain (1994, p. 50).

dele. E, “se ele nunca sai do campo, o campo também nunca sai dele, posto que é internalizado”.

Cabe ressaltar que, no campo religioso o sacerdote é o agente da religião. É ele, portanto, que a partir do seu carisma, vai perenizar a rotina de um sistema de crenças e ritos sagrados (BOURDIEU, 1974).

Campos (2006) chama a atenção para o poder religioso que, a partir de seu caráter simbólico, utiliza-se também de ferramentas imaginárias para exercer a dominação sobre os fiéis. Este aspecto, no entanto, não diminui em nada seu valor e competência: “quanto menos percebido, mais eficaz é a esse tipo de poder” (CAMPOS, 2006, p. 38). Nesse contexto, a definição de poder simbólico de Bourdieu (1989, p. 7-8) é elucidativa: “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”. É portanto, a partir dessas concepções que entendemos e denunciemos as interpretações da IPB sobre o lugar conferido às mulheres.

No que se refere à dinâmica relacional baseada em papéis que se ancoram em pressupostos biológicos e que são legitimados pelo discurso religioso, apresentamos um exemplo atual, encontrado em um artigo recente de Monteiro⁴⁹ (2012):

Nas Escrituras Deus criou homens e mulheres essencialmente iguais, mas funcionalmente diferentes. *Eles foram criados numa ordem natural onde lhes foram atribuídas diferentes posições e papéis no mundo de Deus.* É muito importante, para se evitar um extremo, de antemão reafirmar que não há distinção de valor e diferença essencial entre homens e mulheres, mas há de fato, na Escritura, diversidade de função. É a vontade de Deus que a mulher casada assuma a sua posição de apoio ao lado de seu marido como sua ‘Companheira’, sua ‘Auxiliadora Idônea’. Isso significa dedicar-se ao grande projeto de ajudar o seu esposo na construção e manutenção do lar, na alimentação e na educação das crianças (grifo nosso).

Temos aqui um exemplo de como o discurso a respeito de funções e papéis estão ancorados ainda sobre uma *ordem natural*, fundamentada na

⁴⁹ O Pr. Dilsilei Monteiro é bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano de Brasília e em Direito pela Universidade Federal de Goiás (Direito – UFG); atualmente é pastor auxiliar na 1ª Igreja Presbiteriana de Ceilândia (DF). Leciona disciplinas de Teologia Sistemática no Seminário Presbiteriano de Brasília e em cursos de teologia de outras instituições do Distrito Federal.

biologia, e que continua presente no campo religioso. Trata-se também de um exemplo da construção de gênero, já que às mulheres é dado o papel de ser uma mera ajudante de seu marido. Vale ressaltar que mais adiante no artigo, o autor afirma que “uma fiel esposa bíblica deveria ver em sua casa uma vocação [...]”, conferindo assim o espaço do privado à mulher.

Schüssler Fiorenza (2009, p. 131) nos lembra que “a suposição de diferenças ‘naturais’ de sexo/gênero, condiciona a experiência cotidiana e a converte num conhecimento de ‘senso comum’, de tal modo que as diferenças de gênero parecem naturais, ‘normais’, e de instituição divina”. A partir do exemplo acima, podemos constatar as alegações tanto dessa autora quanto de Bourdieu (1974) de que a religião funciona de maneira a legitimar um estilo de vida com propriedades arbitrárias e acaba por atribuir um caráter transcendente e inquestionável à ordem religiosa, que, no caso, é instituída a partir dos valores impostos pelo masculino. Argumentamos juntamente com Schüssler Fiorenza, que a subjugação das mulheres, na IPB, se dá, em grande parte, pelas vias da sacralização das diferenças *naturais* de sexo.

Destacamos ainda as palavras de Monteiro quando afirma que *é a vontade de Deus que a mulher casada assuma a sua posição [...] de ajudar o seu esposo na construção e manutenção do lar, na alimentação e na educação das crianças*. Aqui entendemos que Monteiro, valendo-se do seu capital (título), fala em nome Deus: *é a vontade de Deus*. A partir dessa assertiva, é possível perceber, mais uma vez, as alegações de Bourdieu (1974) de que no campo religioso, um grupo especializado transforma em leigo aquele que é destituído de capital religioso. Campos (2006, p. 48-9), ao discorrer sobre a economia dos bens religiosos, ressalta que o corpo sacerdotal⁵⁰, muitas vezes, para manter doutrinas correntes ou legitimar novas que lhe interessam, utiliza discursos que não nascem propriamente da religião, mas do interesse do poder instituído. Ou seja, o sacerdote, valendo-se do conhecimento *raro* que possui, e através da manipulação dos bens religiosos [no caso, a Bíblia], busca impor o sentido religioso à vida dos leigos

⁵⁰ Este autor deixa claro que trabalha com os diferentes conceitos para sacerdote e profeta cunhados por Max Weber. Aqui, essa diferenciação não fazemos uso dessa diferença uma vez que nos valem da referência desse autor de corpo sacerdotal para designar a autoridade eclesial da IPB.

e, à partir daí, demanda a submissão – que já foi *validada* como *vontade de Deus* – por parte dos fiéis.

Vale a pena apresentar um outro exemplo, encontrado em um artigo escrito por Vasconcelos⁵¹ (2012), que tem como foco principal trabalhar a pergunta: *Qual é o fim supremo e principal do homem?* à qual o pastor dá a seguinte resposta: *o fim supremo e principal do homem é glorificar a Deus e gozá-lo para sempre* – resposta que é fornecida pelo Catecismo Maior⁵². Vasconcelos discorre sobre as maneiras pelas quais pode-se ou não glorificar a Deus:

Nós O glorificamos quando nos adequamos, com contentamento, à forma como Ele nos criou para glorificá-lo. O homem glorifica a Deus sendo homem com toda a sua virilidade e a mulher O glorifica sendo mulher em toda a sua graça, modéstia, feminilidade e submissão diante do seu marido.

Vasconcelos continua a sua explanação demonstrando *biblicamente* que a mulher glorifica a Deus quando cumpre o propósito por Deus estabelecido na criação: o de que ela, mulher, seja apenas uma auxiliadora e também quando exerce o papel de mãe.

Talvez surja a pergunta, por que apenas o homem é a glória de Deus? A mulher também não foi criada à Sua imagem? É verdade, a mulher foi criada igualmente à imagem e semelhança de Deus, mas, glorificará muito mais a Deus, quando por Sua providência, se casa e passa a ser a glória do homem! *A mulher foi criada prioritariamente para ser esposa auxiliadora, mãe e a glória do homem, sendo assim, glorificará a Deus cumprindo o Seu propósito na criação.* As solteiras, segundo a vontade de Deus, por outro lado, O glorificam de uma forma mais específica e excepcional, porém não estão excluídas no contexto da submissão aos homens. Dessa forma, a mulher que quer glorificar a Deus terá imenso prazer em sua feminilidade, graça e modéstia e em submissão ser a glória do homem, pois foi para isso que Deus a criou (grifo nosso).

O autor do artigo passa então a explicar porque as mulheres não podem exercer a função de ensinar os homens, mesmo que tenham capacidade para a tarefa.

⁵¹ Josafá Vasconcelos é pastor da Igreja Presbiteriana da Herança Reformada em Salvador; foi Presidente do Presbitério da Bahia; conferencista renomado no Brasil e exterior; foi membro da Comissão de Evangelização da Igreja Presbiteriana do Brasil.

⁵² O catecismo maior de Westminster é um dos símbolos de fé das Igrejas Presbiterianas Reformadas.

Algumas mulheres cristãs, não se conformam de não poderem ensinar aos homens. E arrazoam: Porque então Deus me deu tanta inteligência e sabedoria? A minha resposta é: você pode usar isso para ajudar seu marido, ensinar as mulheres mais jovens (1Tim 2:4,5), crianças e adolescentes, ou derramar diante do Senhor como libação. Mas não ensine a outros homens. Você poderá até constatar que eles aprenderam, ficaram encantados com a sua sabedoria; mas eles nunca honrarão o seu marido quando assentarem com ele à porta, e Deus não será glorificado.

Segundo Vasconcelos ainda, Deus não se agrada, ou, não é glorificado, quando uma mulher ensina a um homem, uma vez ter sido ela criada para ser esposa auxiliadora e mãe.

A partir desses exemplos é possível entender a denúncia de Bourdieu (1974, p. 38) de que “o corpo de sacerdotes tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma cuja validade e perpetuação ele garante”. Percebe-se como funciona o poder – e o seu modelo de dominação – na IPB: uma dominação de caráter racional e/ou legal que é legitimada pelas vias do conhecimento *sagrado* do sacerdote.

4.4.1.1 Governar é fazer crer... teologicamente falando

Tomemos a afirmação de Vasconcelos de que *[a mulher] não ensine a outros homens [... pois] Deus não será glorificado*. Mas, o que dizer sobre a epístola aos Colossenses onde o autor recomenda: “Habite ricamente em vocês a palavra de Cristo; *ensinem e aconselhem-se uns aos outros com toda a sabedoria*,” (Cl 3,16a, NVI, grifo nosso), ou, em outra versão, “Habite, ricamente, em vós a palavra de Cristo; *instruí-vos e aconselhai-vos mutuamente*” (Cl 3,16a, RA, grifo nosso)? Será que esta recomendação é só aos homens? Se for assim, toda a perícopé também é escrita somente para os homens. Mas, se for o caso, quem decide quais são os textos para homens e quais os textos para as mulheres?

Vasconcelos declarou ainda que as mulheres podem ensinar crianças e adolescentes. Mas, quem define quando a adolescência acaba e o menino (homem, adolescente) não pode mais ser ensinado por essa mulher, a sociedade moderna? Será que este autor consegue encontrar algum

princípio no Novo Testamento, sobre qualquer assunto, que se estabeleça pela idade? ou pela raça? ou pela cor? Será que o apóstolo que declarou em Gl 3,28 que “não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus”, tenha elegido o sexo das pessoas como elemento de distinção?

Sobre a questão, vale a pena considerar as palavras de Bilezikian (2007, p. 8-9,) que, ao ser perguntado, em entrevista, sobre as suas convicções igualitaristas, apresenta uma explicação que nos adverte sobre os perigos das distinções:

Eu nasci e fui criado em Paris. Ainda criança, eu vi as tropas nazistas de Hitler invadirem a França. Eu vivi naquela opressão por quatro anos durante a Segunda Guerra Mundial. Foi nesse período que eu desenvolvi uma profunda rejeição à noção de merecimento da liderança com base no direito do nascimento. Hitler e os alemães naquela época nos diziam que eles eram a super raça, e portanto, mereciam governar o mundo. Aquilo não me parecia certo. A alegação de superioridade era baseada na sua escolha racial. Desde aquele tempo, *eu me sinto muito desconfortável com qualquer alegação de merecimento que seja supostamente derivada de um direito divino ou do direito de nascimento*. Isso se aplica a diferenças raciais, e, é claro, às diferenças de sexo (grifo e tradução nossa).

A epístola de Tiago, na Bíblia, também aborda a temática da distinção, ou, parcialidade: no capítulo 2,1-7, o autor condena aqueles da igreja que demonstram e agem com parcialidade. Tiago ilustra esse ensinamento a partir do exemplo daqueles que reservam os bons assentos e proeminência na igreja aos ricos, mantendo os pobres à sombra. Tiago então relembra os seus leitores qual é o padrão ou, a Lei do Reino, e elogia os que se pautam por ela: “Se vocês de fato obedecerem à lei do Reino encontrada na Escritura que diz: *ame o seu próximo como a si mesmo*, estarão agindo corretamente” (vs 8). A seguir, Tiago acrescenta uma nota sombria à sua recomendação: “*se, todavia, fazeis acepção de pessoas, cometeis pecado, sendo arguidos pela lei como transgressores*” (vs 9, grifo nosso). Mickelsen (1989, loc. 2197), discorrendo sobre essa perícopé sugere que é válido indagar se, atualmente, a maneira como as mulheres são percebidas e tratadas em algumas igrejas não seria também um exemplo similar de parcialidade.

Uma outra questão incoerente – e aqui, declaramos: incoerente não somente a partir do princípio da racionalidade, que inclui a inteligência, mas também com o princípio do *Sola Scriptura*, que aponta para a unidade das Escrituras – nas postulações de Vasconcelos é a declaração de que os dons, concedidos por Deus, devem ser limitados em sua utilização. É interessante notar que nas abordagens sobre dons espirituais, o apóstolo Paulo nunca fez distinção alguma a respeito da distribuição e/ou uso dos dons. Ao contrário, o ensino do apóstolo sobre os dons é que trata-se de uma prerrogativa do Espírito: “Mas um só e o mesmo Espírito realiza todas estas coisas, distribuindo-as, *como lhe apraz*, a cada um, individualmente (1Cor 12,11, grifo nosso). Mickelsen (1989, loc. 2197) re-afirma essas ponderações:

Nas passagens sobre dons, que aparecem nas quatro cartas paulinas (1 Cor 12,4-31; 14,1-40; Rm 12,3-13; Ef 4,11-14; 5,15-20; Col 3,12-17), Paulo nunca faz distinção entre ‘dons masculinos’ e ‘dons femininos’, nem sugere diferenças no modo como os dons deveriam ser usados. Ele, pessoalmente, não praticava tais diferenças.

Esta autora, ao abordar a questão do porque de algumas igrejas proibirem e/ou limitarem o uso dos dons pelas mulheres, explica que a história das igrejas primitivas indica que as mulheres usavam livremente os seus dons, inclusive como líderes, e que as restrições começaram a aparecer a partir do século II e se intensificaram com o reinado de Constantino, no século III, quando o cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano. A partir daí, a igreja se amoldou aos padrões da cultura romana com o seu conceito de *patria potestas*, que significava que os pais (masculino) tinham absoluta autoridade sobre os integrantes da casa – esposas, crianças e escravos. Algumas igrejas cristãs da atualidade ainda seguem a ‘cadeia de comando’ fundamentada por essa filosofia – filosofia que há muito já havia sido abolida pelos ensinamentos de Jesus e de Paulo, que se pautavam e ensinavam a submissão mútua dos cristãos (Ef 5,21) (MICKELSEN, 1989, loc. 2202).

No que tange à justificativa para, atualmente, se instituir as restrições sobre o uso dos dons, Mickelsen (1989, loc. 2202) alega que esta se dá a partir da escolha de alguns versos bíblicos que são alçados dentre os outros

e estabelecidos como padrão de comportamento e vivência sem que se considere o contexto histórico e literário dos textos utilizados. Aqui, vale a pena mencionar as alegações de Matos (2010, p. 36) de que os fundamentalistas costumam pinçar textos bíblicos para justificar o silêncio e a submissão feminina e, dessa forma, promovem desigualdade e opressão entre as pessoas na família, na igreja, na sociedade.

4.4.1.2 Governar é fazer crer... imaginários e discursos

A partir dos exemplos de Monteiro e Vasconcelos, é possível perceber também como o imaginário em torno do lugar e do papel da mulher vai sendo construído e se perpetuando por meio do discurso eclesiástico.

A afirmação de Vasconcelos de que *o homem glorifica a Deus sendo homem com toda a sua virilidade e a mulher O glorifica sendo mulher em toda a sua graça, modéstia, feminilidade e submissão diante do seu marido* está recheada de imaginários estereotipados sobre masculinidade e feminilidade.

Ludovico (2010) aborda a temática das construções históricas e culturais acerca dos condicionamentos estereotipados sobre homens e mulheres. Em suas ponderações, a autora nos lembra que trazemos uma herança cultural, reforçada até mesmo por Freud, que “tende a considerar o macho o ser humano propriamente dito, e a fêmea, um ser derivado dele e a ele subordinado. Assim, a construção do masculino e de feminino é um produto cultural, fruto da elaboração psicossocial das diferenças biológicas” (LUDOVICO, 2010, p. 24).

No trajeto dessas construções, algumas sociedades, por exemplo, estimularam comportamentos considerados *masculinos* como o famoso *homem não chora* que, por contraste, encoraja a mulher a chorar por dois: “ele é cabeça e ela coração. Ela sente por ele e ele pensa por ela. *Esse condicionamento mutilou ambos, aprisionando-os num roteiro estereotipado que os privou do equilíbrio saudável e estimulante*” (LUDOVICO, 2010, p. 25-6, grifo nosso). A respeito dessa argumentação, é válido lembrar que a fixação e/ou determinação de características como sendo *femininas* ou *masculinas*, decorre da divisão de papéis que é convencionalizada pelas

sociedades em geral⁵³ (GERSTENBERGER e SCHRAGE, 1981, p. 9). Pontua-se, portanto, que não é possível deduzir qualidades de caráter e nem formas comportamentais diretamente das funções corporais – biológicas – de homens e mulheres.

Ludovico faz referência ainda ao famoso poema de Victor Hugo *O Homem e A Mulher* que, ainda hoje, encontra espaço para aceitação em nossa sociedade⁵⁴. Aqui, apresentamos parte dele:

*O homem é a mais elevada das criaturas;
A mulher é o mais sublime dos ideais.
O homem é o cérebro;
A mulher é o coração. [...]
O homem é forte pela razão;
A mulher é invencível pelas lágrimas.
A razão convence, as lágrimas comovem.
O homem é capaz de todos os heroísmos;
A mulher, de todos os martírios.
O heroísmo enobrece, o martírio sublima. [...]
O homem pensa; a mulher sonha.
Pensar é ter, no crânio, uma larva;
Sonhar é ter, na frente, uma auréola. [...]
O homem pensa; a mulher sonha.
Pensar é ter, no crânio, uma larva;
Sonhar é ter, na frente, uma auréola.*

Este poema é um exemplo claro da construção e perpetuação – ou, dos *efeitos duradouros*, referenciados por Bourdieu (2009) – dos estereótipos no imaginário das sociedades. A partir dessa formulação poética, Ludovico (2010, p. 26-7) faz algumas considerações: “o homem desenvolve a capacidade de raciocinar, a mulher, de manipular; [...] o homem é corajoso, vence e conquista; a mulher se sacrifica, se entrega e abre mão; [...] o homem enfrenta a realidade; à mulher só resta fugir na fantasia”. Há que se perceber o quanto esses estereótipos foram e ainda são restritivos e deformadores tanto para os homens como para as mulheres,

As consequências dessa dicotomia, segundo Ludovico, podem ser percebidas ainda na atualidade:

A mulher tem que ser boazinha e sedutora; o homem, forte e determinado. Ela deve silenciar a mente e concentrar-se na

⁵³ Aqui, os autores citam exemplos de sociedades que apresentam *papeis* diferentes das convenções atuais para homens e mulheres.

⁵⁴ A autora aqui faz menção às postagens em redes sociais desse poema.

aparência para alcançar padrões de beleza muito distantes de sua herança familiar. Ele precisa reprimir as emoções e ser vencedor. *Ambos só conseguem o reconhecimento social amputando uma parte essencial de si mesmos [...].* [No entanto] Deus não criou seres pela metade [...] Deus fez pessoas inteiras que se unem para mútuo enriquecimento [...] (LUDOVICO, 2010, p. 27-9, grifo da autora).

Por fim, Ludovico (2010, p. 24) aponta para a necessidade de se abandonar as *personas* – personagens construídos para agradar, ser aceito, se conformar ao modelo estabelecido etc. – e lidar com o *self*, que é o *eu verdadeiro* criado à imagem de Deus.

Para nós, as contribuições dessa autora são significativas uma vez que esclarece como a afirmação de Vasconcelos se distancia da doutrina bíblica da *Imago Dei* e se firma em parâmetros culturais. Aqui, vale ressaltar que, a admoestação do apóstolo Paulo para aqueles que almejam experimentar a boa, perfeita e agradável vontade de Deus é que tenham os seus (pre)conceitos culturais revistos e transformados: “E *não vos conformeis com este século, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus*” (Rm 12,2, grifo nosso).

Ainda sobre as palavras de Vasconcelos, ressaltamos que trata-se de um discurso que, segundo Bourdieu, atribui um caráter transcendente e, por isso, inquestionável a uma *verdade* e, nesse sentido, além de legitimar uma relação que é arbitrária, define como as relações devem ser desenvolvidas, isto é, as mulheres sempre submissas aos homens.

No que se refere à análise dos discursos relacionada à temática da dominação, quem contribui com o debate é Moura (2009, p. 22) quando pondera sobre a obra de Bourdieu:

Para ele [Bourdieu] a dominação utiliza formas variadas de relações de poder e descreve como os gêneros, via ideologia de dominação masculina, são transformados em discursos. A língua é um sistema simbólico e, como tal, tem o poder de moldar interpretações que se tornam comuns e homogêneas e se naturalizam nas relações sociais. Os sistemas simbólicos têm como função lógica a ordenação do mundo e tendem a consolidar as relações de poder e dominação.

Liebel (2003, p. 7), na mesma linha de análise que Moura, traz o debate para esfera religiosa e declara:

Inculcar a ideologia religiosa e a liturgia, impor as observâncias rituais vividas como a condição de salvaguarda da ordem cósmica e da subsistência do grupo, significa reproduzir as relações fundamentais da ordem social.

Com a função de estabelecer um consenso acerca da disposição das estruturas e posições no mundo, o campo religioso utiliza a autoridade para combater as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica.

Na perspectiva dessa autora, o discurso eclesiástico será usado muitas vezes como meio de perpetuação da inferioridade do feminino, cumprindo a função de legitimar a ordem estabelecida.

O discurso faz parte de um sistema simbólico e, portanto, modela interpretações que vão se tornando comuns e se naturalizando nas relações sociais. Esta esfera de dominação é o que Foucault (1988) denomina de *vontade de verdade*. Para este autor, são principalmente as instâncias das produções discursivas que vão fundamentar tanto as produções do saber quanto a prática do poder nas relações. Nesse sentido, poder e saber são articulados por meio do discurso. É justamente na construção do suposto discurso verdadeiro que reside o jogo de interesses que contempla o poder ou, no caso, a legitimação e naturalização de uma doutrina que é imposta pelas vias de interpretação do masculino, que é quem ainda domina a produção do sagrado na IPB.

No que se refere à fé cristã – à qual Vasconcelos alega basear-se – Ludovico (2010, p. 23) nos lembra que “a fé cristã não se resume em acatar uma [suposta] reta doutrina acerca de Deus”. Há que se entender que, para a fé cristã, a *Verdade* não é uma declaração verdadeira, mas o próprio Cristo, *palavra encarnada* (o *Logos* de Deus).

Assim sendo, a partir dos exemplos apresentados argumentamos que a autoridade – eclesiástica, do conhecimento, da hermenêutica etc. – na IPB é utilizada para introjetar tanto no feminino quanto no masculino um imaginário de naturalização da subordinação feminina. Nos referimos ao imaginário que é construído e legitimado por um discurso que se funda em

uma suposta *instituição divina* e que, portanto, leva à normalização do assujeitamento do feminino em relação ao masculino.

4.4.2 A normalização estereotipada: traços da violência simbólica

Miskolci (2003), ao discorrer sobre a concepção de normalidade, propõe as seguintes indagações: ‘o que é normal? o que é desvio?’ Para este autor, a noção de normalidade é construída historicamente através de um processo longo e complicado e que tem como força motora um intuito disciplinar. Miskolci se apóia na idéia do bio-poder⁵⁵ – o conjunto de práticas e discursos que instituem a sociedade e a organizam – para o estabelecimento de uma generalização da normalidade como ideal.

Em sua explanação do tema, Miskolci foca na sociedade ocidental de meados do século XIX e enfatiza que a preocupação com a desordem social e decadência que marcou a sociedade daquela época deu origem ao discurso de perigo e perversão que moldou o imaginário burguês. O desvio se estabelecia quando uma das características consideradas como *padrão* pela sociedade era desobedecida (MISKOLCI, 2003, p. 114).

Nessa trajetória de análise, o autor enfatiza que os imaginários se davam a partir de estereótipos que determinavam os padrões de normalidade – e/ou desvio – e que eram evidenciados através de comportamentos cristalizados tanto do masculino quanto do feminino. Miskolci nos oferece um exemplo desse modo comportamental cristalizado como sendo o ‘normal’ quando lembra que, nas sociedades burguesas, o adultério masculino nunca foi posto em questão, enquanto o feminino foi declarado sinônimo de ninfomania.

Lembramos aqui da passagem registrada no evangelho de Jo 8,1-11, comumente conhecida como *A passagem da mulher adúltera*:

Jesus, porém, foi para o Monte das Oliveiras. E pela manhã cedo tornou para o templo, e todo o povo vinha ter com ele, e, assentando-se, os ensinava. E os escribas e fariseus trouxeram-lhe uma mulher apanhada em adultério; E, pondo-a no meio, disseram-lhe: Mestre, esta mulher foi apanhada, no próprio ato, adulterando. E na lei nos mandou Moisés que

⁵⁵ Miskolci deixa claro que apropria-se do termo teorizado por Michel Foucault em *Les anormaux: cours au Collège de France 1974-1975*.

as tais sejam apedrejadas. Tu, pois, que dizes? Isto diziam eles, tentando-o, para que tivessem de que o acusar. Mas Jesus, inclinándose, escrevia com o dedo na terra. E, como insistissem, perguntando-lhe, endireitou-se, e disse-lhes: Aquele que de entre vós está sem pecado seja o primeiro que atire pedra contra ela. E, tornando a inclinar-se, escrevia na terra. Quando ouviram isto, redarguidos da consciência, saíram um a um, a começar pelos mais velhos até aos últimos; ficou só Jesus e a mulher que estava no meio. E, endireitando-se Jesus, e não vendo ninguém mais do que a mulher, disse-lhe: Mulher, onde estão aqueles teus acusadores? Ninguém te condenou? E ela disse: Ninguém, Senhor. E disse-lhe Jesus: Nem eu também te condeno; vai-te, e não peques mais (Jo 8,1-11).

Essa é uma história bastante conhecida: Os fariseus querendo testar Jesus, levam até Ele uma mulher que fora pega em flagrante adultério. E, conforme a lei, este era um pecado passível de morte, ou seja, a mulher deveria ser apedrejada. Este pequeno trecho do texto bíblico pode ser interpretado de várias maneiras. No entanto, o que queremos destacar aqui é o fato de que em nenhum momento o homem em questão é citado. Ou seja, apesar do flagrante adultério e apesar da Lei judaica prever que ambos deveriam ser mortos, toma-se como ‘natural’ que a mulher, e somente ela, fosse apedrejada.

Isto é o que Bourdieu chama de o *paradoxo da dóxa*:

O fato de que a ordem do mundo, tal como está, com seus sentidos únicos e seus sentidos proibidos [...] que a ordem estabelecida, com suas relações de dominação [...] perpetue-se tão facilmente e que condições de existência das mais intoleráveis possam permanentemente serem vistas como aceitáveis ou até mesmo naturais (BOURDIEU, 2009, p. 7).

Para Bourdieu (2009, p. 7) ainda, a naturalização da superioridade do masculino em relação ao feminino é, na verdade, uma forma de violência: “Sempre vi na dominação masculina, e no modo como é imposta e vivenciada, o exemplo [...] daquilo que eu chamo de violência simbólica”. Este seria, para Bourdieu (2009, p. 64), o *Habitus* feminino, no qual a norma se investe e se cristaliza no corpo das mulheres, incorporando-se aí uma violência que, ainda que aconteça de forma simbólica, se faz presente no cotidiano das mulheres.

4.5 O PRESBITERIANISMO⁵⁶ DA RETA DOCTRINA E SUAS INTERPRETAÇÕES FUNDAMENTALISTAS

A pergunta balizadora das apreciações aqui delineadas ocorreu em torno da temática da(s) interpretação(s) bíblica(s). Mais especificamente, abordamos a hipótese de, na IPB, o texto bíblico estar sendo utilizado de maneira a corroborar para a perpetuação do estado de subjugação das mulheres.

A partir das considerações apresentadas, ou seja, a trajetória da IPB e os exemplos de *instruções teológicas* dessa denominação, bem como os imaginários e discursos que pretenderam e ainda pretendem representar as mulheres, recorreremos aqui às palavras de Ruether (1993, p. 24) quando afirma que “qualquer princípio de religião ou sociedade que marginalize um grupo de pessoas, tachando-as de menos do que plenamente humanas, diminui a nós todos/as”. É interessante notar que essa autora profere essas palavras no contexto de abordagem sobre a *Imago Dei* – um conceito essencial para a teologia cristã. Ruether defende que, diante da humanidade – historicamente – diminuída das mulheres, o princípio positivo da teologia feminista, conforme já mencionado, é justamente o de promover a plena humanidade das mulheres. No entanto, a autora nos lembra que esse princípio não é novo porque a correlação entre a natureza humana original, isto é, autêntica (*Imago dei/Cristo*) e a humanidade caída é o preceito que estrutura a teologia cristã básica. A singularidade da teologia feminista, esclarece Ruether, é a reivindicação por parte das mulheres, desse princípio, uma vez que o seu uso, na teologia masculina, foi corrompido pelo sexismo. Ou seja, a partir da teologia feminista, as mulheres também nomeiam-se como sujeitos da humanidade autêntica e plena. Vale a pena citar a sumarização de Ruether (1993, p. 24) sobre a questão:

O fato de os homens terem sido nomeados como normas da humanidade autêntica fez com que as mulheres servissem de bode expiatório para o pecado e fossem marginalizadas tanto na humanidade original quanto na redimida. Isso distorce e contradiz o

⁵⁶ Rubem Alves cunhou o termo *Protestantismo da Reta Doutrina* no livro *Religião e Repressão*. Aqui, nos valemos da expressão de Alves para versar sobre essa reta doutrina, referenciada por Alves, em redutos presbiterianos.

paradigma teológico da *Imago dei/Cristo*. Definido como humanidade masculina contra as mulheres ou acima delas, como humanidade da classe dominante acima das classes de servos, o paradigma da *Imago dei/Cristo* converte-se em instrumento do pecado, e não numa revelação do divino e num instrumento de graça.

A contrapartida também é verdadeira. Por isso, o pressuposto da teologia feminista não está em inverter o erro do sexismo buscando diminuir a humanidade masculina. Ao contrário, a busca é por um novo modo de relacionamento, que não se baseie no modelo hierárquico e que também não diminua o potencial do outro (no caso, os homens). Nesse sentido, este modelo não é novo, como se fosse 'uma nova invenção' da teologia feminista, mas trata-se da busca pela vivência de uma humanidade plena, por homens e mulheres, evidenciado pelo paradigma da *Imago dei/Cristo*, paradigma este que atesta a mutualidade entre os sexos, e que é o padrão estabelecido pelo Criador tanto na Criação quanto na Nova Criação.

Entretanto, o que se percebe atualmente na IPB é o esforço para a manutenção do *status quo* vigente, no qual os lugares – funções, papéis, etc – de homens e mulheres se baseiam na hierarquia entre os sexos e são estabelecidos não pelos dons/vocações do Espírito, mas antes, por tradições culturais, como é o caso acima citado do *patria potestas*. Há que se reconhecer que há um descompasso dessa denominação com o princípio do *Sola Scriptura* que afirma a autoridade da Bíblia em detrimento de qualquer tradição.

Pontua-se, no entanto, que a justificativa para a conservação do atual *status quo*, nessa denominação, utiliza justamente a Bíblia como alicerce. Nesse quesito, o discurso eclesial gira em torno da obsessão com a verdade, denunciada por Alves, de quem alega possuir a pura doutrina. Aqui, é possível observar as ponderações de Boff quando afirma que o fundamentalismo se expressa também na forma de interpretar e viver uma doutrina. Ou seja, para Boff, o intérprete fundamentalista é aquele que confere um caráter absoluto ao seu ponto de vista e que não tolera outra verdade – ou, acrescentamos ainda, outras teologias. Sobre a questão, é válido fazer referência à denúncia de Bourdieu (1989, p. 38), quando discorre

sobre a concorrência pelo monopólio no campo religioso, de que o subcampo teológico torna-se, ele próprio, em campo de concorrência.

No que se refere ainda à temática da(s) interpretação(s) bíblicas, Gonçalves Araújo (2015, p. 17), nos lembra que, ao longo da história, achou-se muitos versículos para fundamentar, por exemplo, a matança dos habitantes no continente americano e também para justificar a escravidão dos negros. Percebemos aqui, o mesmo padrão para a justificativa da subjugação da mulher, na qual textos, fora do contexto, são pinçados para validar a submissão feminina.

Mickelsen (1989, loc. 2056), sobre a questão, apresenta o que ela mesma define como *falácias hermenêuticas*⁵⁷. A autora apresenta três dessas falácias:

1) O literalismo seletivo – selecionar passagens que gostamos em detrimento de outros ensinamentos;

2) Injetar no texto idéias e preconceitos próprios⁵⁸ (*eisegesis*) – aqui, Mickelsen cita como exemplo justamente as narrativas da Criação, no Gênesis, onde muitos intérpretes *read into the text* uma subordinação da mulher ao homem que não está no texto.

3) Exegese de proposição – Mickelsen nos lembra que afirmar uma proposta e depois buscar apoio através do literalismo seletivo e de *eisegesis* (*read into the text*) permitiu usar a Bíblia para provar praticamente qualquer coisa que o intérprete escolhesse.

Mickelsen (1989, loc. 2001-9) discorre ainda sobre a importância dos princípios usados na interpretação da Bíblia porque estes têm grande influência nas conclusões obtidas. Esta autora, concordando com os pressupostos hermenêuticos apresentados por Johnson (cap. 2), sugere que a primeira pergunta a ser feita pelo intérprete deve ser: o que este texto estava comunicando, através do servo – ou serva – de Deus, aos primeiros ouvintes e leitores daquela mensagem? O que significou para eles? Isso

⁵⁷ É válido pontuar que estamos cientes que a expressão *falácias hermenêuticas*, utilizada por Mickelsen, pode sugerir a existência de uma *hermenêutica verdadeira*. No entanto, a expressão é utilizada pela autora em um contexto específico em que a intenção é rebater argumentos tradicionalistas que se fundamentam em interpretações literais do texto bíblico. A autora, portanto, não está argumentando a favor de uma *hermenêutica verdadeira*, mas antes, se contrapondo a uma interpretação que se pretende como a única verdadeira.

⁵⁸ A autora usa, no inglês, a expressão *read into the text*.

geralmente demanda algum entendimento da história e cultura do tempo bem como da situação específica dos leitores originais. E, com certeza, demanda também um exame cuidadoso do contexto literário de uma afirmação. Mickelsen alega ser verdadeiro o ditado de que *um texto fora de contexto só serve de pretexto*. Para entender o que um verso, ou uma frase ou uma palavra significam, toda a linha de pensamento e o assunto abordado devem ser examinados.

Uma outra pergunta, que segundo Mickelsen, naturalmente a seguir se coloca ao intérprete, é: como nós devemos entender e aplicar a passagem – se é que ela deve ser aplicada – às pessoas hoje? Para responder esta pergunta um segundo passo deve ser dado: identificar os mais importantes princípios bíblicos uma vez que estes devem ocupar o primeiro lugar em nossas considerações e devem ter prioridade em tudo o que fazemos. Aqui, é válido (re)lembrar as ponderações de Tamez (2005) e Wright (2001) sobre a necessidade de que as interpretações dos textos bíblicos realmente estejam firmadas e apresentem os princípios libertadores do evangelho de Jesus Cristo.

Para Mickelsen ainda, há que se considerar que a Bíblia tem muitos preceitos para o povo ‘onde eles estavam’ que não necessariamente devem ser aplicados a todas as pessoas em todas as circunstâncias. Essa distinção, esclarece essa autora, não é uma desculpa para se livrar dos ensinamentos que não gostamos. Pelo contrário, ela direciona a maneira de se pesquisar os muitos ensinamentos na Bíblia que, obviamente, não tinham a intenção de ser universais para todos os tempos.

Vale ressaltar que ao apresentarmos as ponderações de Mickelsen sobre as falácias e os princípios para a(s) interpretação(s) bíblica(s), o nosso interesse é evidenciar as diferenças nas interpretações que se ancoram nos métodos históricos-críticos e as interpretações fundamentalistas que, via de regra, são literais e não comportam releituras, reinterpretções ou mesmo a busca por novas ressonâncias que considerem as mudanças dos contextos históricos.

Vale lembrar que a própria Bíblia registra a dificuldade de alguns discípulos de Jesus em empregar uma releitura contextual na vivência do evangelho. Este é o caso, *v.g.*, de Pedro, que havia pregado uma mensagem

abrangente no pentecoste – o Espírito Santo comissionando a todos, judeus e gentios, homem e mulher, jovem e velho, escravo e livre – deixou de aplicar esta mesma mensagem quando ele foi enviado à Cornélio, um gentio, com a mensagem do evangelho. Pedro precisou, novamente, reconhecer e lembrar de um princípio básico do evangelho: “reconheço, por verdade, que *Deus não faz acepção de pessoas*; (At. 10,34b, grifo nosso). E mais, o próprio apóstolo propõem a pergunta: “porventura, pode alguém recusar a água, para que não sejam batizados estes que, assim como nós, receberam o Espírito Santo? (At 10,47).

Há que se perguntar se a igreja de hoje – e aqui nos referimos em especial à IPB – não está enfrentando um problema similar quando se trata dos dons das mulheres. Nesse sentido, pergunta-se: alguém pode negar o ministério que o Espírito tem dado às mulheres?

Por fim, vale a pena lembrar que dentre as discussões teológicas que impulsionaram a Reforma Protestante do século XVI está o tema do sacerdócio universal de todos os santos (1Pe 2,9). No entanto, apesar desse grito anticlerical da Reforma, que afirma a possibilidade de todas as pessoas se achegarem a Deus sem intermediação e de serem suas representantes aqui na terra, a IPB – uma igreja que se apóia nos parâmetros da Reforma – parece esquecer (ou faz questão de não lembrar) que o *status* clerical resgatado e enfatizado na Reforma inclui homens e mulheres. Campos (2006, p. 256), ao comentar sobre a questão assinala que na teoria, esse preceito da Reforma é afirmado⁵⁹, a práxis, contudo não é alterada.

Sobre a questão, vale a pena destacar as ponderações de Cavalcante quando discorre sobre ‘o espírito protestante⁶⁰’. O autor explica que se trata de “um espírito de crítica profética e de protesto criativo, que brotam do reconhecimento da soberania de Deus e do caráter vivo de sua auto-revelação em Jesus Cristo” (CAVALCANTE, 2003, s/p). Não se trata de um princípio primariamente negativo. Ao contrário, o protesto brota de uma interpretação positiva do evangelho. Esta é a marca do protestantismo:

⁵⁹ O periódico *SAF em Revista*, por exemplo – utilizado por Campos em suas análises – em uma de suas edições, traz uma discussão teológica a respeito da Reforma Protestante do século XVI. A proposta ali é rememorar os grandes temas teológicos daquele movimento, dentre os quais, está o sacerdócio universal de todos os santos, que é evidenciado no artigo.

⁶⁰ Cavalcante deixa claro que utiliza um conceito desenvolvido pelo teólogo Paul Tillich no livro *A Era Protestante*.

“achando-se decididamente entregue ao princípio de crítica à luz da Palavra de Deus, sempre haverá no protestantismo a possibilidade de uma reforma interior” (CAVALCANTE, 2003, s/p). Ou seja, o protestantismo aponta para uma realidade que o transcende e, é nesse sentido que pode-se dizer que o *espírito protestante* tem a coragem de protestar contra si mesmo e de exorcizar-se. Por isso, mesmo que se encontrem nos trilhos do protestantismo repetidas pretensões que se fundamentam na *vontade de verdade da suposta reta doutrina*, como é possível perceber em muitos grupos protestantes, nos mesmos trilhos encontram-se também a presença de contínuos protestos contra tais pretensões.

CONCLUSÃO

Tomando o texto bíblico como fonte de autoridade no cristianismo, essa pesquisa demonstrou que a interpretação é fator essencial nas apreciações que envolvem as relações humanas. Haja visto que uma mesma perícopes pode chegar a conclusões diametralmente opostas, como historicamente aconteceu com as abordagens sobre a escravidão de negros no continente americano. Interpretações, portanto, podem oprimir ou libertar.

A pesquisa não abordou questões como inerrância ou inspiração divina da Bíblia. Para nós, o pressuposto adotado é que trata-se de Escritura Sagrada do Cristianismo. Por isso, não entramos em debates sobre autorias ou veracidades de narrativas. Antes, nos ocupamos com interpretações que são feitas deste texto que é aceito pelos fiéis cristãos como *única regra de fé e prática*.

A nossa tese, portanto, pautou-se em interpretações bíblicas – mais especificamente, em interpretações a respeito do feminino – e constatou que, do mesmo modo como ocorreu com a temática da escravidão em épocas passadas, atualmente, alguns nichos do cristianismo utilizam o texto bíblico para justificar a subjugação das mulheres.

Os argumentos para tal justificativa, se apresentam sutilmente revestidos de beleza e sacralidade: *por amor a ela, proíbe-se que ela assuma uma posição de liderança; ela pode usar os seus dons para ensinar as crianças, disso, Deus se agrada; a esposa fiel, que vive de acordo com os parâmetros bíblicos, vê na manutenção do lar, a sua vocação; Deus escreve no coração do homem o impulso da liderança, e a sabedoria para apreciá-lo no coração de uma mulher*. E assim por diante. São discursos formatados e formatadores que permeiam o imaginário e atuam de maneira a instituir e cristalizar uma ordem social que é arbitrária.

Diante deste cenário, percebeu-se que em alguns redutos religiosos – e aqui, falamos da IPB que foi o nosso *locus* de pesquisa – aceita-se passivamente esses argumentos pois presume-se que são validados pela Bíblia. Os pressupostos não são questionados.

A pesquisa confirmou a nossa hipótese de que, no trato com o texto bíblico, as afirmações, postulações e discursos que naturalizam a subjugação feminina, ancoram-se em interpretações cuja base teológica está nas concepções fornecidas pela escola teológica da posição complementarista. No trajeto, demonstramos que tratam-se de interpretações fundamentalistas que, além de não estarem abertas ao diálogo, também não aceitam nenhuma outra (re)leitura da Bíblia que não seja aquela já postulada pela hermenêutica tradicional.

Ancorados no princípio do *Sola Scriptura*, fizemos uso da hermenêutica feminista de libertação em nossa pesquisa. Esta nos permitiu, dentre outros aspectos, questionar concepções androcêntricas e patriarcais presentes nas interpretações tradicionais, desmascarar discursos opressivos e delinear uma ética pautada na humanidade plena dos seres humanos. Quanto aos subsídios para as análises bíblicas, encontramos suporte na teoria e em autores da escola igualitarista.

Imbuídos deste aparato metodológico, analisamos, em um primeiro momento, as narrativas da criação e queda (Gn 1-3). Os argumentos complementaristas que buscam estabelecer a dominação do homem – disfarçada por expressões como *liderança masculina* – sobre a mulher como parte do projeto inicial do Criador para a humanidade, foram rebatidas com exegeses de autores que não se pautam em leituras literais dos textos. Antes, trabalham com métodos histórico-críticos que consideram o contexto histórico e literário dos textos analisados. O contraponto fundamental nessas narrativas é a doutrina da *Imago Dei* que afirma a humanidade plena, conferida por Deus, para que ambos – homem e mulher, sem distinção de papéis ou funções – o representasse e cuidasse da sua boa criação.

Há que se pontuar que a teologia complementarista não nega a igualdade de homens e mulheres em termos de valor enquanto pessoas criadas à imagem de Deus. Entretanto, a partir de uma leitura fundamentalista do texto bíblico, procura determinar e definir espaços e lugares para homens e mulheres. E mais, como foi constatado pelos artigos analisados na pesquisa, esta vertente teológica busca especificar até mesmo os dons para cada sexo, que, segundo as Escrituras, são de prerrogativa do Espírito Santo.

Sobre a narrativa da Queda (Gn 3), pontua-se que a hermenêutica aqui utilizada não rejeita os conceitos dessa doutrina, mas rejeita a interpretação tradicionalista que faz da mulher o bode expiatório para o advento do mal. Através dessa pesquisa foi possível (re)descobrir o *sentido da Queda* de uma maneira contrária às interpretações complementaristas e fundamentalistas.

No que se refere à perícopes de 1Tm 2,8-15, amplamente utilizada pelos complementaristas para justificar a proibição de cargos eclesiais para as mulheres – ou, os *ofícios sagrados*, conforme a descrição da IPB – essa pesquisa fez uso de interpretações e exegeses de autores igualitaristas, que afirmam o contrário. Ou seja, a partir de análises que, *primeiro*, consideraram a perícopes à luz da escritura como um todo; *segundo*, atentaram para as palavras e frases pouco consideradas e/ou utilizadas na própria Bíblia; e *terceiro*, avaliaram o texto a partir do seu panorama histórico-pastoral, constatou-se que 1Tm 2,8-15, no que se refere à temática da liderança e ensino nas igrejas, possui uma mensagem positiva e de empoderamento para as mulheres. No viés dessa interpretação, a conclusão é que 1Tm, quando entendido a partir do contexto em que foi redigido, corrobora com a mensagem de que no Reino de Deus os ministérios são desenvolvidos a partir dos dons do Espírito (At 2,17), e não com base no sexo.

É importante esclarecer que o intuito da análise não foi afirmar essa interpretação como a única possível para o texto de 1Tm, mas antes, demonstrar que uma compreensão do contexto pode levar a novas interpretações que não aquela não só sugerida como afirmada pela escola complementarista.

E mais, através da análise de 1Tm 2,8-15, demonstramos que uma interpretação que se pauta pelo princípio do *Sola Scriptura*, e que, por isso, se baseia no todo da escritura, não pode universalizar a exortação dessa perícopes às mulheres em detrimento de várias outras que evidenciam a presença de liderança(s) feminina(s) nas Igrejas do primeiro século.

Ainda com intuito de verificar se existe uma homogeneidade na mensagem bíblica no que diz respeito à relação homem e mulher, trabalhamos com análise temática e tomamos como amostra representativa textos que evidenciam o que chamamos de *os inícios*. A abordagem se deu a

partir da apreciação de quatro pares humanos que experimentaram uma hierofania. No entanto, a ênfase não foi no âmbito das *aparições* extraordinárias, mas, antes, na *ação* extraordinária de um Criador que *do nada; da esterilidade; do vazio de um ventre; e da morte*, faz nascer a vida. Em cada narrativa analisada encontramos homem e mulher juntos, comissionados a representar, como *Imago Dei*, o caráter do Criador por todo o mundo criado.

A nossa conclusão, portanto, é que tanto homens como mulheres, cada qual com suas singularidades e dons ofertados pelo Espírito Santo, estão aptos e comissionados a representar e refletir a Glória do Criador em toda e qualquer situação, posição – seja ela eclesiástica, de liderança, de ensino etc.– e esfera da existência humana. Deus fez pessoas inteiras, isto é, plenas em sua humanidade. Querer amputar parte dessa humanidade em quaisquer dos sexos é transgredir a própria doutrina da *Imago Dei*. A constatação, portanto, é de que o projeto inicial do Criador para a humanidade aponta para um relacionamento de mutualidade entre os sexos. Isto significa um modo de relacionamento que nos permite afirmar maneiras diferentes de ser, mas que não diminui ou coloca abaixo um dos sexos, como se dá nas relações hierárquicas. Nesse sentido, a unidade dos sexos, no mandato do Criador para o *crescer e multiplicar*, cuidando assim de toda a criação, evidencia o mútuo enriquecimento como o projeto inicial do Criador para a humanidade. Por isso, *não é bom que o homem esteja só*.

Ainda na análise temática dos *inícios*, argumentamos que na *Nova Criação* – período inaugurado com o evento da ressurreição de Jesus – mais uma vez, homem e mulher, como representantes da *Imago Dei* tem os seus *olhos abertos* para uma nova realidade na qual a própria morte foi derrotada. Essa nova realidade implica em transformações: a idéia de que o Reino de Deus seria construído através de subjugações – como, por exemplo, um povo (no caso, os judeus) tomando o poder imperial de outro povo (os romanos) e o subjugando – morre em uma cruz. Mas com o Jesus ressurreto nasce uma nova realidade que afeta todas as esferas da existência. Por isso, no Reino de Deus, não pode haver distinções entre judeus e não judeus, escravos e livres, homens e mulheres.

Em suma, a doutrina da *Nova Criação*, que para alguns é o tema central do Novo Testamento, aponta para a restauração da *Imago Dei* e, no que tange à relação homem e mulher, evidencia que é possível começar a vislumbrar a *nova humanidade* que pode surgir por meio da declaração da pessoalidade plena das mulheres.

A IPB foi escolhida para análise por ser esta uma denominação protestante que, ao chegar ao Brasil, trazia um ideário libertário, pelo menos à época. Mas também – e, principalmente – porque trata-se de uma vertente do protestantismo que alega pautar-se exclusivamente no princípio do *Sola Scriptura* para as interpretações bíblicas.

Mediante análises de publicações do BP, que é o periódico oficial da IPB, e de artigos publicados em *sites* por pastores – que são também professores e/ou conferencistas – dessa denominação, constatou-se a prevalência de um modelo medieval e misógino de interpretação, que foi a tônica predominante na idade média, época da Reforma Protestante.

Em nossa análise, que se valeu da categoria analítica de gênero e da hermenêutica feminista de libertação, discorreremos, primeiramente, sobre a presumida impossibilidade teológico doutrinária da ordenação feminina aos *ofícios sagrados*, defendida pela IPB. Aqui, constatou-se que os argumentos utilizados para se justificar tal posicionamento baseiam-se em interpretações fundamentalistas que conferem um caráter absoluto ao seu ponto de vista e, dessa forma, se declaram como a única interpretação possível no assunto. Nesse sentido, a IPB tem-se firmado a partir do conceito de *Protestantismo da Reta Doutrina*, que se caracteriza pela obsessão com a verdade. Sobre essa questão, conclui-se que a IPB, atualmente, está encharcada de declarações presumidamente verdadeiras que muito se distanciam da fé cristã já que esta não se resume na declaração de doutrinas que se *pretendem* verdadeiras sobre Deus, mas no próprio Cristo: a *verdade* de Deus – o *logos* – que é palavra encarnada.

Na análise que contemplou *imaginários* e *discursos* sobre o feminino na IPB, percebeu-se a construção de um imaginário atrelado a concepções desenvolvidas pelos clérigos medievais. Ou seja, são percepções distorcidas, que nascem de um universo exclusivamente masculino que se declara *empoderado* por Deus para refletir sobre a natureza feminina e, assim,

estabelecer o lugar das mulheres na família, na sociedade e na igreja. Ainda que o discurso atual não se baseie na demonização da mulher, como em outras épocas, é um discurso recheado de estereótipos que pretende estabelecer os padrões de *comportamentos* femininos.

No caso da IPB, demonstramos que os padrões comportamentais estabelecidos como *norma divina* para as mulheres na atualidade remontam à padrões da cultura romana que foram balizados pelo conceito de *patria potestas*: uma filosofia abolida pelos ensinamentos de Jesus e do apóstolo Paulo, que, em contraposição à *patria potestas* e sua *cadeia de comando*, se pautavam e ensinavam a submissão mútua dos cristãos.

No trajeto da análise, demonstramos que esta *normalização estereotipada* que se impõe na IPB como verdade declarada se evidencia como violência simbólica que, em última instância, nega o princípio da *Imago Dei* que é declarado pela boca do Criador, na criação; ratificado pelas narrativas dos *inícios*; e resgatado como parâmetro no Reino de Deus, inaugurado na pessoa de Cristo.

A nossa conclusão é que a representação do feminino, na IPB, ocorre a partir da construção de um imaginário, que é legitimado por um discurso que se declara verdadeiro, e que se ancora em uma suposta *instituição divina*. Trata-se de um cenário complexo, bem sedimentado, que introjetou, tanto no feminino quanto no masculino a naturalização da subordinação feminina. Nesse sentido, comprova-se a máxima atribuída a *Maquiavel* de que *governar é fazer crer*.

Há que se pontuar, no entanto, que, mesmo dentro da denominação, é possível vislumbrar *resistências*, de mulheres e homens, que questionam os pressupostos das hermenêuticas e interpretações fundamentalistas utilizadas para legitimar decisões – que são arbitrárias e não condizem com o *modus operandi* do Reino de Deus – de subjugações do feminino.

Por último, lembramos que a nossa análise se pautou no princípio do *Sola Scriptura*, mesmo princípio em que se baseiam a escola complementarista e a IPB. Há que se pontuar que este princípio tem a Bíblia como única regra de fé e prática, e aponta para a unidade das escrituras, o que requer que as leituras do texto bíblico contemplem o todo das escrituras.

O princípio alega ainda que *a Sagrada Escritura é seu próprio intérprete*, ou seja, que a Bíblia explica a própria Bíblia.

Com base nessas postulações, concluímos que as *instruções teológicas* da IPB, bem como os imaginários e discursos que pretendem estabelecer o lugar – ou, a função, as ações, o uso dos dons etc. – das mulheres, contradizem o princípio do *Sola Scriptura* pois pautam-se em versos isolados e/ou textos que são alçados dentre tantos outros, e utilizados sem se considerar o contexto histórico e literário dos mesmos. Nesse sentido, são *textos fora do contexto, usados como pretexto*. Constatamos, portanto, a presença de *falácias hermenêuticas* em justificativas para a subjugação feminina que alegam pautar-se no texto bíblico.

Em face das conclusões obtidas sobre interpretações do feminino a partir da Bíblia, acreditamos que a pesquisa alcançou os seus propósitos metodológicos e comprovou que escolas teológicas e/ou denominações que sustentam a subjugação da mulher ao homem utilizam as escrituras como meio de legitimação, mas se pautam em concepções que são fundamentadas em sistemas culturais e não na mensagem redentora, que é central no texto bíblico.

A proposta de diálogos que se pautem nas relações justas entre os sexos continua aberta para novas reflexões. Fica, portanto, o desafio de ampliarmos o leque da análise em um outro trabalho, uma outra pesquisa. Fica também o convite para que outros pesquisadores se juntem ao diálogo, oferecendo novas leituras e interpretações, bem como novas esferas de análises para que a pesquisa seja enriquecida.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo, SP: Loyola, 2005.

ARAÚJO, Emanuel. A Arte da Sedução: Sexualidade feminina na Colônia In: DEL PRIORE, Mary (org). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000. p. 45 - 77.

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges; revisão técnica, Maria Clara Lucchetti Birgemer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2007.

BASSANEZI PINSKY, Carla. Estudos de Gênero e História Social. *Estudos Feministas*, Florianópolis v.17, n.1, p.159-189, 2009.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2.ed. São Paulo: M. Fontes, 1997.

BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi. 12.ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

BARROS, Aidil de Jesus Paes de; LEHFELD, Neide Aparecida de Souza. *Projeto de pesquisa: propostas metodológicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BELL, Lynn. "She is more than". *MUTUALITY*, vol 19, n 1, 2012. Disponível em: <http://www.cbeinternational.org/content/mutuality-magazine>. Acesso em: 28/Maio/2015.

BESSEY, Sarah. *Jesus Feminist: an invitation to revisit the bible's view of women*. New York, NY: Howard Books – a division of Simon & Schuster, Inc., 2013 (E-book – Plataforma Kindle).

BECHTEL, Lyn M. Repensando a Interpretação de Gênesis 2,4b-3,24. In: BRENNER Athalya. *Gênesis a partir de uma leitura de Gênero*. Tradução de Fátima Regina Durães Marques. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 87-130.

BÍBLIA, Almeida Revista e Atualizada. (versão digital)

BÍBLIA, Nova Tradução na Linguagem de Hoje. (versão digital)

BÍBLIA, Nova Versão Internacional. (versão digital)

BILEZIKIAN, Gilbert. *Beyond Sex Roles: what the bible says about a woman's place in church and family*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2006 (E-book – Plataforma Kindle).

BILEZIKIAN, Gilbert. Reflections on Christian Community: an interview with Gilbert Bilezikian. *Priscilla Papers*, vol. 21, n 4, p. 8-12, 2007. Disponível em: <http://www.cbeinternational.org/search/node/Reflections%20on%20Christian>

[%20Community%3A%20An%20interview%20with%20Gilbert%20Bilezikian.](#)
Acesso: 23/Julho/2015.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Sérgio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2009.

BOICE, James. The Way to Emmaus. *The Bible Study Hour: Alliance of Confessing Evangelicals*, 2010. Disponível em: <http://www.oneplace.com/ministries/the-bible-study-hour/read/articles/the-way-to-emmaus-12292.html>. Acesso em: 02/fev/2015.

BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BRENNER Athalya. *Gênesis a partir de uma leitura de Gênero*. Tradução de Fátima Regina Durães Marques. São Paulo: Paulinas, 2000.

BROWN, Raymond E. *O Nascimento do Messias – comentário das narrativas da infância nos evangelhos de Mateus e Lucas*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2005.

CAMPOS, Breno Martins. *Mulheres em Revista – uma sociologia da compreensão do feminino no Brasil presbiteriano (1994 – 2002)*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

CARDOSO, Amauri M. Uma visão psicoteológica da família. In: MALDONADO, Jorge Ernesto (Ed). *Casamento e Família – uma abordagem bíblica e teológica*. Viçosa, MG: Ultimato, 2003. p. 93 –111.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginada da Sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CAVALCANTE, Ronaldo de Paula. A Formação da Psiqué Protestante: o conceito sócio-cultural de indivíduo no protestantismo clássico e a ruptura com essa herança no protestantismo brasileiro atual. *XI Congresso Brasileiro de Sociologia*, 2003, Campinas, SP (Anais). Disponível em: http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&qid=113&Itemid=171. Acesso em: 15/julho/2015.

CI/IPB – disponível em: <http://www.executivaipb.com.br/site/constituicao/constituicao.pdf>. Acesso em 27/Julho/2015.

CLOUSE, Bonnidell; CLOUSE, Robert (Eds.). *Women in Ministry: four views*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1989 (E-book – Plataforma Kindle).

COBO BEDIA, Rosa. Gênero: 10 palavras claves sobre mujer. *Editorial Verbo Divino*. Estella Navarra, p.1-23, 1995. Disponível em: <http://www.donesenxarxa.cat/IMG/pdf/genere.pdf>. Acesso em 22/maio/2013.

DA SILVA, Juliana Guedes Cordeiro. Traços do Fundamentalismo no Protestantismo de Missão: o caso da Igreja Presbiteriana do Brasil. *Revista Ibérica*, Juiz de Fora, Ano III, nº 11, p. 29-44, agosto – novembro, 2009. Disponível em: www.estudosibericos.com/arquivos/iberica11/3cordeirofundamentalismo.pdf. Acesso em 20/mar/2014.

DALARUN, Jacques. Olhares de Clérigos. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Orgs.). *História das mulheres no ocidente: a idade média* Vol. II. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990. p. 29-63.

DANVERS *Statement, the*. Disponível em: http://www.churchcouncil.org/iccp_org/Documents_ICCP/English/17_Male_Female_Distinctives_A&D.pdf. Acesso em 30/junho/2015.

DAWN, Marva, J. *In The Beginning, God: creation, culture and the spiritual life*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009 (E-book – Plataforma Kindle).

DE ARAÚJO, João Dias. *Inquisição sem fogueiras – vinte anos de História da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1954 a 1974*. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1982. (Versão digital da 2ª Ed.). Disponível em: xa.yimg.com/kq/groups/19947555/.../name/Inquisicao_sem_fogueiras.pdf. Acesso em 15/Julho/2015.

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (Org). *Gênero e Teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: SOTER/Paulinas/Loyola, 2003, p. 171-186.

DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2000.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Tradução de Maria Lúcia machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

DRAVET, Florence; CASTRO E SILVA, Gustavo de. *Arvorescendo*. Brasília: Casa das Musas, 2005.

DREHER, Martin Norberto. *História do povo luterano*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

DUBY, G.; PERROT, M. (Orgs.). *História das mulheres no ocidente: a idade média*. Tradução de Ana Losa Ramalho et al. Porto: Afrontamento, 1990.

DUNN, James. *A teologia de Paulo*. Tradução de Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1996.

EVANS, Mary J. *Woman in the Bible – an overall view of all the crucial passages on women's roles*. Carlisle, Ca: Paternoster, 1983.

EVANS, Mary J. *A mulher na Bíblia – uma reavaliação do papel da mulher na sociedade e na igreja*. Tradução de Yolanda M. Krievin. Revisão de Maria Cândida Becker. São Paulo: ABU, 1986.

FEE, Gordon. *1 & 2 Timothy, Titus*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011. (E-book – Plataforma Kindle).

FISHER, Irmtraud. *Women who wrestled with God: biblical stories of Israel's beginnings*. Translated from the second German edition into English by Linda M. Maloney. Collegetown: Minnesota, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

GAEBELEIN HULL, Gretchen. The forgotten man. *Priscilla Papers*, v. 12, n. 4, p.15-16, 1998. Disponível em: <http://www.cbeinternational.org/resources/article/forgotten-man>. Acesso em: 29/Junho/2015.

GEBARA, Ivone. *O que é teologia feminista*. São Paulo, SP: Brasiliense, 2007.

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos: Antologia de textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

GERSTENBERGER, E; SCHRAGE, W. *Mulher e Homem*. Tradução de Geraldo Korndoerfer e Walter O. Schlupp São Leopoldo: Sinodal, 1981.

GILES, Kevin. The Biblical Case for Women in Leadership. *Priscilla Papers*, vol. 17, p.24-25, 2003. Disponível em: http://www.cbeinternational.org/sites/default/files/pp173_5tbcfwil.pdf. Acesso em: 20/maio/2015.

GILES, Kevin. The Genesis of Equality, part 1. *Priscilla Papers*, vol. 28, p.3-9, 2014. Disponível em:

<http://www.cbeinternational.org/resources/article/genesis-equality-part-1>
Acesso em: 11/abril/2015.

GONÇALVES ARAÚJO, João P. *Histórias, tradições e pensamentos batistas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

GOSSAI, Hemchand. *Barrenness and Blessing – Abraham, Sarah and the journey of faith*. Cascade Books, a division of Wipf and Stock publishers. Eugene: Oregon, 2008 (E-book – Plataforma Kindle).

GRENZ, Stanley J. and KJESBO, Denise Muir. *Women in the church – a biblical theology of women in ministry*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995 (E-book – Plataforma Kindle).

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2 ed., 1988.

HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento – 1 Timóteo, 2 Timóteo e Tito*. Tradução de Valter Graciano Martins. Cambuci, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001.

HESS, Richard S. Evidence for equality in Genesis 1-3. *E-QUALITY*, v 7, n 3, 2008. Disponível em: <http://www.cbeinternational.org/resources/article/evidence-equality-genesis-1-3?page=show>. Acesso em 28/maio/2015.

HOUSTON, James. *O criador: vivendo bem no mundo de Deus*. Tradução de José Fernando Cristófolo. Brasília, DF: Palavra, 2009.

JACOBS, Aliyah. The oneness of Abraham and Sarah. *Arise*, Dec, 2014. Disponível em: <http://www.cbeinternational.org/resources/article/oneness-abraham-and-sarah>. Acesso em: 26/março/2015.

JAMES, Carolyn Custis. *When life and Beliefs collide: how knowing God makes a difference*. Ground Rapids, Michigan: Zondervan, 2001 (E-book – Plataforma Kindle).

JAMES, Carolyn Custis. *Lost Women of the bible – finding strength and significance through their stories*. Ground Rapids, Michigan: Zondervan, 2005 (E-book – Plataforma Kindle).

JAMES, Carolyn Custis. *Half the church: Recapturing God's Global Vision for Women*. Ground Rapids, Michigan: Zondervan, 2010 (E-book – Plataforma Kindle).

JASPER, David. *A Short Introduction to Hermeneutics*. London: Westminster John Knox Press, 2004.

JEWETT, Paul K. *MAN as male and female*. United States of America: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975.

JODELET, Denise. *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

JOHNSON, Darrell. *Women in Christ's Ministry. The following is reproduced on a blog with his permission, but remains copyright to him at Regent College, 2009*. Disponível em: <http://senoritabai.blogspot.com.br/2009/11/darrell-johnson-on-women-in-christs.html>. Acesso em: 13/maio/2013.

JORNAL Brasil Presbiteriano edição Agosto de 2010. Disponível em: www.ipb.org.br/portal/arquivos-para-download.

KEENER, Craig S. *Paul, Women & Wives – marriage and women's ministry in the letters of Paul*. Previously published in 1992 by Hendrickson. Grand Rapids, MI: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2012 (E-book – Plataforma Kindle).

KIM, Mitchell, M. *Knowing the bible: Genesis – a 12 week study*. Weathon, IL: Crossway, 2013 (E-book – Plataforma Kindle).

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. V. 2: história e literatura do cristianismo primitivo.

KROEGER, Catherine Clark and KROEGER, Richard Clark. *I suffer not a woman: rethinking 1 Timothy 2:11-15 in light of Ancient Evidence*. 6th ed. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003 (E-book – Plataforma Kindle).

KROEGER, Catherine Clark. Ancient heresies and a Strange Greek verb. *The Reformed Journal*, vol. 29, n^o 3, March, p. 12-15, 1979. Disponível em <http://womeninthechurch.co.uk/wp-content/uploads/2014/09/Kroeger-authentew.pdf>. Acesso: 27/Maio/2015.

KÜMMEL, Werner G. *Introdução ao Novo testamento*. 17 ed. Tradução de Paulo Feine et al. São Paulo: Paulinas, 1982.

LEUPOLD, Herbert Carl. *Exposition of Genesis, vol. I*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1950. Christian Classics Ethereal Library – The Christian Classics Ethereal Library is a digital library. Disponível em <http://www.ccel.org/ccel/leupold/genesis.v.html>. Acesso: 27/Mar/2014.

LIEBEL, Sílvia. *Demonização da Mulher: A construção do discurso misógino no Malleus Maleficarum*. Dissertação (mestrado em história) – UFPR, 2003. Disponível em: www.historia.ufpr.br/monografias/2003/silvia_liebel.pdf

LINDSLEY, Art. Creation, Fall, Redemption. *Knowing & Doing*. Springfield, Va: C. S. Lewis Institute, Winter, p. 1-4, 2009. Disponível em: http://www.cslewisinstitute.org/webfm_send/409. Acesso em 27/maio/2015.

LOPES, Augustus Nicodemus. Ordenação Feminina: o que o Novo Testamento tem a dizer? *Fides Reformata*, v. 2 n. 1, p. 59-84, 1997. Disponível em: www.mackenzie.br/fides_reformata.html. Acesso em 20/março/2014.

LUDOVICO, Isabelle. *O resgate do feminino: a força da sensibilidade e ternura em homens e mulheres*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. Revista *FAMECOS* nº 15, Porto Alegre, p. 74-82, agosto, 2001.

MALDONADO, Jorge Ernesto (Ed). *Casamento e Família – uma abordagem bíblica e teológica*. Viçosa, MG: Ultimato, 2003.

MATOS, Keila C. *Protagonismo e Resistência de Mulheres no Discurso de Paulo em 1 Coríntios 11 e 14*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

MATOS, Keila C. *Vozes Polêmicas e Contraditórias sobre Ministérios de Mulheres: exegese e análise do discurso a partir de 1Coríntios 14,33b-35*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2010.

MATTHEW. In: *Henry's concise commentary*. Olive Tree, Copyrigh 1998-2013. (Olive Tree Bible Software).

McKNIGHT, Scot. *Junia is Not Alone: breaking our silence about women in the bible and in church today*. Englewood, Co: Patheos Press, 2011 (E-book – Plataforma Kindle).

McLAUGHLIN, Elizabeth W. Engendering the Imago Dei: How Christ Grounds Our Lives as Parables of the Divine Image. *Priscilla Papers*, vol. 23, n 2, p. 16-20, 2009. Disponível em: <http://www.cbeinternational.org/resources/article/engendering-imago-dei?page=show>. Acesso em: 20/maio/2015.

McREYNOLDS, Boyd Luter & Kathy. *Mulheres discípulas*. Tradução de Meire Pontes Santos. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

MENDONÇA, Antonio G; VELASQUES Filho, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola/Ciências da Religião, 1990.

MENDONÇA, Antonio G. Protestantismo Brasileiro: uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, B. M; e MARTINO, L. M. (orgs). *Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*, São Paulo: Paulus, 2004, p. 49-79.

MICKELSEN, Alvera. There is neither male nor female in Christ. In: CLOUSE, Bonnidell; CLOUSE, Robert (Eds.). *Women in Ministry: four views*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1989 (E-book – Plataforma Kindle).

MINAYO, Maria C. S. *O Desafio do Conhecimento – pesquisa qualitativa em saúde*. 5ª edição. São Paulo – Rio de Janeiro: HUCITEC – ABRASCO, 1998.

MISKOLCI, Richard. Reflexões sobre normalidade e desvio social. *Estudos de Sociologia*, Araraquara v.7, n.13/14, p. 109-126, 2002/2003. Disponível em: www.fclar.unesp.br/soc/revista/artigos_pdf_res/13-14/06-miskolci.pdf. Acesso em 10/março/2014.

MONTEIRO, Dilsilei. *Porque o feminismo tirou a alegria do jantar?* (2012). Disponível em: <http://www.mulherespiedosas.com.br/category/feminismo/>. Acesso em 10/março/2014.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dora. Ed. Revista e modificada pelo autor. 12ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MOURA, Leides. *Ecologia das violências praticadas por parceiros íntimos contra mulheres: Varjão – Distrito Federal*. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde) – Universidade de Brasília (UnB), 2009.

MUSSKOPF, André S. *Teologia Feminista e de Gênero na Faculdade EST – a construção de uma área do conhecimento*. São Leopoldo: CEBI, 2014.

NUNES, Maria José Rosado. Gênero e Religião. *Estudos Feministas*, Florianópolis v.13 n. 2 maio/ago, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2005000200009&script=sci_arttext. Acesso: 20/Março/2014.

ORLANDI, Eni P. *A Análise de Discurso – Princípios e Procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 1999.

ORTLUND, Dane C. “And their eyes were opened, and they knew”: an inter-canonical note on LUKE 24:31. *JETS* 53/4, December, p. 717–28, 2010. Disponível em: http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/53/53-4/JETS_53-4_717-728_Ortlund.pdf. Acesso em: 18/fevereiro/2014.

ORTLUND, Raymond C. Male-Female Equality and Male Headship. In: PIPER, John & GRUDEM, Wayne (orgs). *Recovering Biblical Manhood & Womanhood – a response to evangelical feminism*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2006 (E-book – Plataforma Kindle), loc. 2144-2621.

PADILLA, René. A Relação homem-mulher na Bíblia. in: MALDONADO, Jorge Ernesto (Ed). *Casamento e Família – uma abordagem bíblica e teológica*. Viçosa, MG: Ultimato, 2003, p. 47-71.

PAYNE, Philip B. The Bible Teaches the Equal Standing of Man and Woman. *Priscilla Papers*, vol. 29, n 1, p. 3-10, 2015. Disponível em: <http://www.cbeinternational.org/resources/article/bible-teaches-equal-standing-man-and-woman?page=show> Acesso em: 20/maio/2015.

PESAVENTO, Sandra Jatahi. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PETERSON, Eugene. *A mensagem – Bíblia em linguagem contemporânea*. Vários tradutores. Supervisão exegética e teológica de Luiz Sayão. São Paulo, Ed. Vida, 2011.

PIPER, John. A vision of Biblical Complementarity: Manhood and Womanhood Defined According to the Bible. In: PIPER, John & GRUDEM, WAYNE (Orgs). *Recovering Biblical Manhood & Womanhood – a response to evangelical feminism*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2006 (E-book – Plataforma Kindle), loc. 600-1250.

PIPER, John & GRUDEM, Wayne. *Recovering Biblical Manhood & Womanhood – a response to evangelical feminism*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2006 (E-book – Plataforma Kindle).

QUIENT, Allison. Phoebe: “Helper” or Leader? *Arise*, 2014. Disponível em: <http://www.cbeinternational.org/resources/phoebe-helper-or-leader?page=show>. Acesso em: 23/maio/2015.

RAGO, Margareth. Descobrir historicamente o gênero. *Cadernos Pagu*, Campinas, n.11, p. 89-98, 1998.

RAGO, Margareth. Os feminismos no Brasil: dos 'anos de chumbo' à era global. *Estudos Feministas*, n. 3, jan./jul. 2003. Disponível em: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys3/web/bras/marga1.htm>. Acesso em: 14/maio/2014.

REVISTA Ultimato. março/abril de 2011. Disponível em: www.ultimato.com.br/revista/artigos/329/ordenacao-feminina. Acesso em 25/junho/2015.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Women in the Acts of the Apostles: a feminist liberation perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O belo, as feras e o novo tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: Teologia Bíblica Feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005 (Coleção Teologias Bíblicas, v. 8).

RICHTER REIMER, Ivoni. *Corpo, gênero, sexualidade, saúde*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005b.

RICHTER REIMER, Ivoni. Nosso corpo em relações e construções: uma apresentação. In: _____ (Org.). *Corpo, gênero, sexualidade, saúde*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005. p. 7-10. (2005b).

RICHTER REIMER, Ivoni. “Então elas se lembraram das palavras dele”: memória e relações de poder nos cristianismos originários. *Caminhos*, Goiânia, v. 4, n. 2, p. 347-366, jul./dez, 2006.

RICHTER REIMER, Ivoni. Marta, diácona e domadora de dragão: narrativas míticas e diferentes formas de enfrentar o mal. *Caminhos*, Goiânia, v. 8, n. 1, p. 65-90, jan./jun, 2010.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e histórias*. São Paulo: Paulinas, 2013.

RUETHER, Rosemary R. *Mary, the feminine face of the church*. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1977.

RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e Religião – rumo a uma teologia feminista*. Tradução de Walter Altmann e Luis Marcos Sander. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1993.

SCAVONE, Lucila. Religiões, Gênero e Feminismo. *Rever*, São Paulo, v.8, p.1-8, 2008.

SC-E/IPB. Disponível em http://www.executivaipb.com.br/site/atas/SC-E/Ata_SC-E_2014.pdf. Acesso: 27 Julho 2014.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *As origens cristãs a partir da mulher – uma nova hermenêutica*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Jesus e a política da interpretação*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2005.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

SCHWANTES, Milton. *Projetos de Esperança: Meditações sobre Gênesis 1-11*. 2ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SCHWANTES, Milton. *Deus vê, Deus ouve! Gênesis 12-25*. São Leopoldo: Oikos, 2009b.

SCOTT, J. *Gênero: uma categoria útil para análise histórica*. Recife: SOS Corpo, 1991.

SCHOTTROFF, Luize. A narrativa da criação: Gênesis 1,1-24a. In: BRENNER Athalya (Org.). *Gênesis a partir de uma leitura de Gênero*. Tradução de Fátima Regina Durães Marques. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 25-42.

SITE:

<http://www.efs.ch/fileadmin/efs/Publikationen/Standpunkte/Standpunkte_franz/Marie_D-Englisch.pdf>.

SOUZA, Adriana de. *A dominação masculina: apontamentos a partir de Pierre Bourdieu*. Disponível em: <http://www.metodista.br/ppc/netmal-in-revista/netmal01/a-dominacao-masculina-apontamentos-a-partir-de-pierre-bourdieu>. Acesso em: 13 abril 2014. (s/a).

SOUZA, Beatriz M; MARTINO, Luís M. (orgs). *Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*, São Paulo: Paulus, 2004.

SOUZA, Sandra Duarte. A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião. *Caminhos*, Goiânia, v. 6, n. 1, p. 13-32, jan./jun. 2008.

STINTON, Diane. Mary Of Nazareth: Exemplar Of Biblical Spirituality. *Priscilla Papers*, vol. 12, n. 4, p. 1-13, 1998. Disponível em: <http://www.cbeinternational.org/resources/article/mary-nazareth>. Acesso em: 29/Junho/2015.

STRÖHER, Marga J. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das “Cartas Pastorais”. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004. p. 105-136.

STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004.

SWAIN, Tânia Navarro. Você disse imaginário? In: SWAIN, Tânia N. (Org.). *História no Plural*. Brasília: Ed. da UnB, 1994. p. 43-67.

SWAIN, Tânia N. (Org.). *História no Plural*. Brasília: Ed. da UnB, 1994.

SWAIN, Tânia Navarro. A invenção do corpo feminino ou ‘a hora e a vez do nomadismo identitário? *Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB*, Brasília, vol. 8, n. 1/2, p. 47-84, 2000.

TALBERT, Charles H. *Reading Luke – a literary and theological commentary on the third gospel*. Smyth & Helwys Pub, 2012. (E-book – Plataforma Kindle).

TAMEZ, Elsa. *Jesus and courageous women*. New York: Women's division, United Methodist Church, 2001.

TAMEZ, Elsa. *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo – un estudio de La Primera Carta a Timoteo*. Colección 'Presencia Teológica'. Santander: editorial Sal Terrae, 2005.

TAMEZ, Elsa. Visibilidade, exclusão e controle das mulheres na primeira carta a Timóteo. *RIBLA*, Petrópolis, nº 55, p. 44-51, 2006.

THEISSEN, Gerd. *O Novo Testamento*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

VASCONCELOS, Josafá. *Feminilidade, a Glória do Homem e a Glória de Deus* (2012). Disponível em: <<http://www.mulherespiedosas.com.br/category/feminismo/>>. Acesso em: 10/março/2014.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva – Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução de Ilson Kayser. Revisão de Vagner Montrezol. Santo André, SP: Academia Cristã, 2005.

WALTON, John, H. *The NIV Application Commentary: from biblical text... to contemporary life*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001. (E-book – Plataforma Kindle).

WALTON, John, H. *The Lost world of Adam and Eve – genesis 2-3 and the human origins debate*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015 (E-book – Plataforma Kindle).

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *Paul for everyone – the Pastoral letters: 1 and 2 Timothy and Titus*. London: Society for Promoting Christian knowledge (2001); Louisville, KY: John Knox Press, 2001 (E-book – Plataforma Kindle).

WRIGHT, Nicholas Thomas. *Luke for everyone*. London: Society for Promoting Christian knowledge (2001); Louisville, KY: John Knox Press, 2004 (E-book – Plataforma Kindle).

WRIGHT, Nicholas Thomas. *The Easter Vocation*. (2006) Disponível em: <http://ntwrightpage.com/sermons/Easter06.htm>. Acesso em: 02/fev/2015.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *The Road to New Creation*. (2006b). Disponível em: <http://ntwrightpage.com/sermons/Road New Creation.htm>. Acesso em: 02/fev/2015.

WRIGHT, Nicholas Thomas. The Resurrection and the Postmodern Dilemma. Originally published in: *Sewanee Theological Review* 41.2, 1998. Reproduced by permission of the author (1998). Disponível em: http://ntwrightpage.com/Wright_Resurrection_Postmodern.htm. Acesso em: 02/fev/2015.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *Surpreendido pela esperança*. Tradução de Jorge Camargo. Viçosa, MG:Ultimato, 2009.

YOUNG, Allison J. In Likeness and Unity: Debunking the Creation Order Fallacy. *Priscilla Papers*, vol. 23, n 2, p. 12-15, 2009. Disponível em: <http://www.cbeinternational.org/resources/article/likeness-and-unity>. Acesso em: 20/maio/2015.