

COMUNICAÇÕES

A teologia da criação na perspectiva das relações de gênero

*Jaci de Fátima Souza Candiotto**

Resumo

O presente estudo trata da releitura da teologia da criação a partir da mediação das relações de gênero. As passagens bíblicas relacionadas à criação muitas vezes foram utilizadas para justificar desigualdades entre homens e mulheres, posto que em tais leituras a figura humano-divina do “homem” foi privilegiada. Uma das contribuições que a teologia na perspectiva de gênero tem proporcionado é a possibilidade de se estabelecer uma relação de distanciamento-aproximação entre o texto sagrado escrito e o texto sagrado da vida, de modo a identificar os critérios androcêntricos que subjugarão a mulher. Almeja-se demonstrar que se do ponto de vista da roupagem cultural bíblica predominou a visão de mundo patriarcal, da perspectiva da mensagem dos textos ela é injustificável.

Palavras-chave: Teologia; Gênero; Feminismo; Hermenêutica; Bíblia; Mulher.

The theology of creation from the gender relations' perspective

Abstract

The present study discusses the reinterpretation of the theology of creation from the mediation of gender relations. The Bible verses related to creation were often used to justify inequalities between men and women, since the “man’s” human-divine figure in such readings was privileged. One of the contributions provided by a gender theology perspective is the possibility of establishing a detachment-approximation relationship between the written sacred text and life’s sacred text, in order to identify the androcentric criteria that have subjected women. This paper seeks to show that while the patriarchal worldview has prevailed in the standpoint of the biblical cultural garb, in the perspective of the texts’ messages it is unjustifiable.

Keywords: Theology; Gender; Feminism; Hermeneutics; Bible; Woman.

* Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professora do Curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

La teología de la creación en la perspectiva de las relaciones de género

Resumen

Este trabajo estudia da reinterpretación de la teología de la creación desde la mediación de las relaciones de género. Los pasajes bíblicos relacionados a la creación muchas veces han sido tomados como justificación de las desigualdades entre hombres y mujeres, ya que en estas lecturas la figura humano-divina del hombre ha sido privilegiada. Un de los aportes que la teología en perspectiva de género ha proporcionado es la posibilidad de una relación de alejamiento-cercanía entre el texto sagrado escrito y el texto sagrado de la vida, con el reto de la identificación de los criterios androcéntricos que han sometido a la mujer. Se anhela demostrar que si del punto de vista del ropaje cultural bíblico ha prevalecido la visión de mundo patriarcal, de la perspectiva del mensaje de los textos ella es injustificable.

Palabras clave: Teología; Género; Feminismo; Hemenéutica; Biblia; Mujer.

Introdução

Na teologia cristã o ser humano é apresentado pela revelação como “imagem” e “semelhança” de Deus. Em relação aos demais seres vivos e coisas, ele é criado numa condição privilegiada, situada entre o espiritual dos anjos e o material da natureza (EVDOKIMOV, 1986, p. 70).

Substancialmente diferente do Criador, o ser humano, por sua memória, inteligência e vontade, é criado à imagem do Deus Pai, do Deus Filho e do Deus Espírito Santo. Além disso, é designado como um ser eminentemente relacional, numa quádrupla perspectiva: na *relação com Deus* – relação criatural (Gn 2.7); na *relação com a natureza*: feito do pó da terra, ele deve cuidar do jardim e dominá-lo (Gn 2.7,15); na *relação com os outros* – *relação humana*: “homem e mulher os criou”; *relação consigo mesmo*: “está só” (Gn 2.18-20). As relações com Deus, com os demais, com a natureza e consigo mesmo são constitutivas do “ser” humano. Situar-se equilibradamente como criatura diante do divino implica a redefinição da relação dos seres humanos entre si e entre eles e a natureza (Cf. GIBELINI, 1992, p. 115). Para isso é necessária a transformação da relação do ser humano consigo mesmo, na medida em que ele abandona o egoísmo, como maneira de ser e estar no mundo (EVDOKIMOV, 1986).

Neste estudo, a relação privilegiada é a dos seres humanos entre si, especialmente a que envolve homens e mulheres. Por isso, a teologia é pensada a partir da mediação das relações de gênero. A chave interpretativa é a revelação bíblica e a reflexão teológica. Significa, nesse caso, referir-se à adequada relação do humano com o divino, da criatura com o Criador, para explicitar a apropriada relação entre homens e mulheres.

A problemática das relações de gênero

Se os seres humanos são relacionáveis por excelência, as diferenças acidentais constituem sua riqueza e grandeza, sem alterar sua igualdade fundamental. Significa que quaisquer formas de discriminação, sejam elas étnicas, de gênero ou de classe social, transformam a riqueza de tais diferenças na pobreza caracterizada pelas desigualdades social e culturalmente constituídas. Estes são efeitos de um erro lógico pelo qual se considera necessário o que entre os seres humanos é contingente; substancial, aquilo que é acidental; natural, o culturalmente construído. Desdobra-se de tal erro a justificação falaciosa de dissimetrias, hierarquizações e divisões no todo criado.

Em todas as manifestações culturais ocorrem esses processos de desvirtuamento no imaginário pessoal e coletivo. As desigualdades historicamente construídas entre os seres humanos são das mais diversas ordens, tais como: linhagem sanguínea, pertença política, condições econômicas, étnicas e culturais. Contudo, da perspectiva atual da “teologia e hermenêutica bíblica feminista” (TAMEZ, 1998, p. 41-60), uma das desigualdades que mais chamam atenção é aquela que se refere às relações entre homens e mulheres. Comumente, ela tem sido designada pela teologia dos anos 1990 como desigualdade de gênero. Por essa razão, a categoria sociológica de gênero vem sendo privilegiada pela teologia para o estudo de tais relações.

Na América Latina, a Teologia da Libertação tem priorizado a mediação socioeconômica para enfocar os mecanismos de opressão e discriminação. Sem deixar de reconhecer a importância dessa mediação para elaborar o discurso teológico, em que pese ser a Teologia Feminista¹ latino-americana um

¹ “Teologia feminista” e não “teologia da mulher”, “teologia feminina” ou “teologia ao feminino”. Não é “teologia da mulher”, “porque tem sua origem numa situação cultural e eclesial diferente e trabalha com uma metodologia baseada numa nova relação entre teoria e prática. Também não se pode falar de uma ‘teologia feminina’ (*weibliche Theologie*), expressão que, aliás, não é usada, e que, se fosse usada, serviria apenas para perpetuar estereótipos, que a teologia feminista procura pelo contrário demolir: uma ‘teologia feminina’ exigiria como contrapartida a elaboração de uma ‘teologia masculina’, ao passo que a teologia feminista se autocompreende como uma contribuição crítica para uma ‘teologia da integralidade’. Algumas teólogas e teólogos católicos falam também de uma ‘teologia ao feminino’, entendendo com essa expressão uma reflexão teológica elaborada por parte de mulheres e/ou a partir de mulheres, na medida em que levanta o tema da ‘questão feminina’: trata-se de uma abordagem ainda ligada à abordagem da teologia da mulher, e à qual falta o caráter da militância como ato primeiro, que é um dos elementos básicos da teologia da libertação em geral, e da teologia feminista em especial. Certamente, pode-se discutir até que ponto o termo ‘teologia feminista’ é teoricamente correto; até que ponto é aceito na comunidade eclesial, mas acabou por se impor também em nível acadêmico. [...] A teologia feminista é uma teologia da libertação das mulheres, uma reflexão elaborada e praticada por mulheres que militam no movimento de libertação da mulher, e, como tal, se inscreve no vasto e variado espaço das teologias da libertação” (GIBELLINI, 1992, p. 81-82).

desdobramento da Teologia da Libertação, no sentido de que ela também usa a mediação socioeconômica para compreender o momento em que o texto sagrado foi escrito, mesmo assim ela ultimamente tem se definido a partir de uma forma própria de teologizar porque prioriza a mediação da categoria de gênero. Essa tendência² da teologia e hermenêutica bíblica feminista do decênio de 1990 até o presente momento é particularmente significativa.

Desse modo, se a Teologia da Libertação utiliza a mediação das teorias econômicas para afirmar seu discurso, “as mulheres terão que utilizar teorias de gênero para analisar com maior seriedade a situação de opressão das mulheres e a luta de poder entre os gêneros” (TAMEZ, 1998, p. 58). Estas últimas teorias acentuam que ninguém é naturalmente masculino ou feminino. Tais identidades são construções genéricas e universalistas resultantes de processos históricos e culturais contingentes, frequentemente geradores de desigualdades. O instrumental das relações de gênero presta enorme contribuição à teologia feminista no sentido de que desmistifica e questiona essas diferenças que se transmutam em desigualdade; também é capaz de apontar o descompasso entre a identidade imposta culturalmente e a que se vive no cotidiano; e mostra, ainda, que se tais identidades são forjadas e introjetadas nos mecanismos de socialização, significa que são suscetíveis de transformações (cf. NEUENFELDT, 2000, p. 49).

A hermenêutica teológica feminista busca reler as narrativas bíblicas de forma integradora. Opõe-se à leitura feita sobre a criação com sua conotação sexual mantenedora de desigualdade, posto que nessa leitura é priorizada a figura humano-divina do homem; procura ler a Bíblia com outro olhar objetivando o equilíbrio e amadurecimento nas relações, de modo a serem priorizados a igualdade, a afirmação absoluta da vida e seus processos, o pluralismo e a subjetividade; busca destacar principalmente a dimensão holística da ética, ao apontar a interdependência de tudo com tudo; assume ainda a postura de não se fechar em si mesma de modo a fomentar o diálogo e a abertura.

Constitui propósito fundamental dessa hermenêutica a inauguração de um novo tipo de ecumenismo, no sentido de “uma experiência comum do essencial, daquilo que é próprio da pessoa humana, porém vivido na riqueza de expressões diferentes” (GEBARA, 2003, p. 117). Além disso, a hermenêutica teológica feminista evidencia uma proposta metodológica diferente, porquanto seu escopo é a recuperação de significados outros que permane-

² Tendência que não exclui a pluralidade de correntes e temáticas na teologia e hermenêutica bíblica feministas na época referida. Há teólogas que acolhem tal teoria; outras a rejeitam, preferindo falar somente de “feminismo crítico”, como Maria Pilar Aquino; há teólogas que optam pelo “ecofeminismo”, como Ivone Gebara; há também aquelas que enfatizam a hermenêutica negra ou indígena, sendo o diálogo interreligioso e a herança espiritual e teológica ancestral os caminhos privilegiados (cf. TAMEZ, 1998, p. 52-57).

ram no subsolo das demais hermenêuticas teológicas. Seu elemento inovador está no uso da imaginação criativa que reconstrói o pré-texto (contexto) das passagens bíblicas a partir da história e da experiência das mulheres.

Desde logo é preciso ressaltar que a aventura por textos bíblicos antiquíssimos em busca de significados inauditos para a valorização da dignidade da mulher do século XXI implica assumir alguns riscos. Além de a mulher ser ainda hoje marginalizada em virtude da remanescência da mentalidade patriarcal no Ocidente contemporâneo, as mulheres exegetas ou simplesmente teólogas que se debruçam nos textos bíblicos têm sido suscetíveis de uma segunda marginalização *ad intra*, conforme expressa L. M. Russell (1995, p. 14): “estão marginalizadas em grande medida do âmbito acadêmico feminista porque continuam sustentando o valor dos materiais bíblicos, apesar de sua tendência patriarcal contra as mulheres”.

Sem desconhecer tal marginalização ou objeção, queremos empreender uma interpretação feminista das passagens bíblicas mais significativas da teologia da criação. Nesse aspecto, busca-se primeiro identificar a presença do patriarcado cultural como uma das características fundamentais das antigas sociedades entre as quais a Bíblia foi escrita. Para além do patriarcado explícito, a hermenêutica teológica feminista também quer enfatizar as manifestações sutis de um androcentrismo tácito na visão de mundo do escritor bíblico.

Constitutiva das sociedades dos tempos bíblicos como ainda de nossas sociedades é a atribuição ao homem do raciocínio lógico e calculista, enquanto a mulher é associada aos mais variados sentimentos inconsequentes. Nos textos bíblicos, sobretudo em passagens do Antigo Testamento, diferenças como a supramencionada entre homens e mulheres – também questionáveis – foram deslocadas em termos de desigualdade entre eles. A elaboração e a sedimentação de tal imaginário contingente, tornado necessário, ficaram conhecidas como patriarcado.

Em seu livro *Sexismo e religião*, Ruether destaca que patriarcado não é uma expressão usada somente para designar a subordinação das mulheres aos homens, “mas a toda a estrutura da sociedade regida pelo Pai: aristocrata sobre os servos, senhores sobre os escravos, rei sobre súditos, suseranos raciais sobre pessoas colonizadas. As religiões que reforçam a estratificação hierárquica usam o Divino como ápice desse sistema de privilégio e controle” (RUETHER, 1993, p. 57).

Destaca ainda a autora que, se tomarmos como exemplo o movimento javista a partir do qual herdamos grande parte dos textos do Antigo Testamento, encontraremos sempre nele uma crítica muito forte a essa estrutura política e social hierárquica, porém ele “não emite um protesto semelhante

contra a discriminação de sexos”³. Além do que, o javismo tem sido considerado um agente da sacralização do patriarcado pelo emprego de imagens e papéis frequentemente masculinos para se referir a Deus. Característica fundamental do patriarcado, no que concerne à discriminação de sexo, é a misogenia. Diversas sociedades buscaram apoio naquelas passagens bíblicas para justificar a aversão à mulher, de certa maneira um recurso perigoso para afirmar o monismo sexual do homem.

Considerando que no Antigo Testamento há muitos elementos que ressaltam a importância positiva da mulher para a sociedade, trata-se de saber por que predominaram, na interpretação da tradição judaico-cristã, justamente os elementos negativos? Como tentativa de propor pistas razoáveis para o tratamento dessa incógnita, a hipótese é a que segue: se do ponto de vista da roupagem cultural predominaram os aspectos negativos a respeito da mulher, da perspectiva da mensagem divina eles são injustificáveis.

A Bíblia não é um livro neutro. Seu conteúdo está condicionado pelas diferentes épocas em que foram elaborados seus textos; em certa medida, eles estão articulados com as condições sociais, políticas, econômicas e culturais vividas pelo povo de Deus em cada momento. Sendo assim, verifica-se a necessidade de ir além do “dito” para identificar aqueles elementos negativos que subjugaram a mulher. Nesse primeiro momento, trata-se de fazer referência àqueles textos da teologia da criação que foram utilizados pelo pensamento patriarcal para desvalorizar a mulher⁴ na cultura judaica e, posteriormente, na cultura cristã ocidental, apontando suas conseqüências correlatas.

³ Sérias razões justificam a ausência da crítica profética para a discriminação de sexo no contexto do Antigo Testamento. “Em primeiro lugar, sempre há uma sociologia do conhecimento na ideologia social, mesmo na ideologia da libertação. Aqueles profetas que estavam conscientes da opressão praticada pelos urbanitas ricos ou impérios dominadores não estavam semelhantemente conscientes da opressão que eles próprios praticavam para com seus dependentes – mulheres e escravos – na família patriarcal. Só o surgimento de mulheres conscientes de sua opressão poderia ter aplicado as categorias de protesto às mulheres. Isto não aconteceu no javismo. Em segundo lugar, embora a religião hebraica viesse a moldar sistema de leis patriarcais que enfatizavam o dualismo e a hierarquia dos sexos, em seu protesto contra a sociedade urbana cananéia teria conhecido mulheres, rainhas e sacerdotisas poderosas e ricas proprietárias de terras que funcionavam como opressoras. Teria sido difícil reconhecer as mulheres como grupo e sexo oprimido quando a estratificação social primária integrava algumas mulheres em papéis de poder. Na verdade, talvez só no início do período moderno a percepção das mulheres como grupo marginalizado por sexo tenha se tornado mais forte do que a percepção delas como grupo dividido por classe. Só então pôde surgir um movimento feminista que protestava contra a subjugação das mulheres como grupo” (Ruether, 1993, p. 58).

⁴ Por questões metodológicas, sempre que no estudo optamos pelo termo “mulher”, seu significado não incide sobre a identificação sexual natural; antes, diz respeito à sua representação culturalmente construída.

O estudo ora empreendido está mais próximo da teologia bíblica do que da exegese, no sentido de que analisa o texto sagrado tendo em vista sua inspiração para questões atuais, tal como a que envolve as relações de gênero. Esse modelo de abordagem está particularmente apontado nas seguintes palavras de Chenu:

Se a palavra de Deus se expressa encarnando-se na história, se encontra seu sujeito portador no homem, como ser histórico, disso se segue que a inteligência dessa palavra – a teologia – não se elabora primeiramente a partir de textos, mesmo que sejam juridicamente reguladores, tais como os da Escritura e os dos dogmas, mas a partir da fé atualmente vivida na comunidade cristã e das perguntas provocadas hoje por esses dois textos. Devemos superar um positivismo exegético e histórico, para entrar numa integração viva condicionada pela situação presente: fazer falar a palavra de Deus hoje. (1989, p. 11).

A partir desse enfoque é que almejamos ler as narrativas da criação, a fim de apresentar o que o texto bíblico tem a nos dizer hoje sobre as relações entre homens e mulheres.

A criação: ação histórica de Yahweh

Na Teologia do Antigo Testamento, a criação do mundo e a criação de Israel são indissociáveis. É o que encontramos, por exemplo, no Segundo Isaías (Is 51.9s), no Salmo 89 e no Salmo 74. Significa dizer que os dois relatos da criação (Gn 1.1–2,4b e 2.4b–3,24) estão embasados numa compreensão soteriológica da salvação. A obra criadora de Yahweh não se explica por si mesma; ela é pensada em relação à salvação garantida por Yahweh a Israel no período histórico que vai da vocação de Abraão até a conquista de Canaã. Pode-se dizer que ela tem como função legitimar teologicamente essa relação salvífica que vai de Abraão a Josué⁵. Depreende-se a necessidade de antecipar o início da história da salvação para o tempo da criação e mostrar que a própria criação resulta de uma ação salutar de Yahweh. Consequentemente, “a criação é uma ação histórica de Yahweh que se inscreve no tempo” (VON RAD, 1973, p. 146). Ela é a primeira ação de Yahweh que inaugura a história, o que significa que ela deixa de ser “um mito, uma revelação intemporal manifestada no ciclo da natureza” (VON RAD, 1973, p. 147).

⁵ “A história externa da história da criação, precisamente no começo de nossa Bíblia, conduziu com frequência na crença errônea de que sua ‘doutrina’ sobre a criação era um objeto central da fé veterotestamentária. Mas não é assim. A fé na criação não é a origem nem a meta dos enunciados contidos em Gn 1 e 2. Estes relatos se detêm, antes, na fé na salvação e na escolha. Mas reforçavam esta fé mediante o testemunho de que esse Javé da aliança com Abraão e da aliança sinaítica é também o criador do mundo” (VON RAD, 1977, p. 54).

Evidentemente, as referências indiretas à criação abundam nos hinos do Antigo Testamento com o objetivo de celebrar e glorificar o Criador e a criação, sem a intenção direta da instrução. Já as declarações teológicas e didáticas, mais sóbrias e discretas, têm maior precisão. No Antigo Testamento, temos somente duas declarações eminentemente teológicas sobre a criação: a mais antiga encontra-se em Gn 2.4b–3.24; a mais recente está em Gn 1.1–2. 4a. Convém lembrar que os dois relatos não estão propriamente separados, mas entrelaçados. “Gênesis 2 completa Gênesis 1 mediante o testemunho de uma ação solícita, quase paternal, de Deus para com o homem” (VON RAD, 1977, p. 48).

Se nosso propósito fosse somente a exegese da criação, seria preciso acolher a advertência de Westermann, de que “os primeiros onze capítulos do Gênesis descrevem as origens na sua totalidade. Acontece, porém, que na tradição das Igrejas cristãs receberam preferência os capítulos 1 a 3, que tratam da obra criadora e da queda, em detrimento dos caps. 4 a 11” (WESTERMANN, 2005, p. 102).

Para o objetivo desse trabalho, os relatos da criação e a narrativa da queda original são os mais conhecidos e ao mesmo tempo os mais controvertidos na cultura ocidental, quando estão em discussão as relações de gênero. Poucos textos tiveram tanta influência na conformação de uma imagem ambígua do ser da mulher como estes primeiros capítulos do livro do Gênesis (cf. SANTISO, 1993). Essa é a razão pela qual neles está concentrada nossa atenção.

O primeiro relato (Gn 1.1-2.4a)

O primeiro relato mostra uma clara intenção doutrinal teologicamente ordenada. A linguagem é concentrada, maciça, sem arte, detalhista. Mas tal despojamento constitui também sua grandeza. Nele tudo é refletido, apresentando uma teologia bem elaborada. Os conflitos humanos, sua problemática social e sua situação anímica não são sublinhados. O interesse está depositado no que procede do divino, em suas palavras e ordens. O decorrer da história dos homens é secundário comparado à importância dos mandamentos divinos que asseguram a salvação do povo. Deixando-se de lado os acréscimos posteriores, o primeiro relato deve ter sido compilado na época pós-exílica, entre os anos 538 e 450 a.C. Contudo, a data desse relato, como a do segundo relato, não deve ser superestimada, posto que ela se refere somente à sua composição literária definitiva, sendo que há mistura de materiais modernos e outros muito antigos, posteriormente modificados. Quanto ao relato da criação, ele provavelmente foi elaborado no exílio da Babilônia, conforme os indícios que apresentaremos posteriormente.

Interessante é notar que na passagem de Gn 1.26-28, as palavras têm sido meditadas e ponderadas durante séculos, de modo a transmitir um relato

preciso. Daí a inexistência de resíduo arcaico ou mitológico. Tampouco se trata de linguagem simbólica cujo sentido exija decifração. O grande perigo para o leitor e para o exegeta será precisamente deixar escapar algo de uma doutrina tão compacta e meditada.

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra.” Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que sobre a terra”. (Gn 1.26-28).

O relato da criação de Gn 1.1-27 foi escrito no século VI a.C., período no qual os hebreus se encontravam deportados na Babilônia (ver SCHWANTES, 1987). Prova disso é a utilização do verbo “criar” (*bara*), muito comum no Dêutero-Isaías, escrito na mesma época. Além disso, Gn 1.1-27 pode ser situado em relação à epopéia babilônica da criação – *Enuma Elish*⁶ –, possivelmente um texto litúrgico lido anualmente, justamente na Festa do Ano Novo.

Outro indício de que Gn 1 foi escrito nessa época é a polêmica contra as divindades da cultura *babilônica*. No texto hebraico, a luz, o sol e a lua são criados por Deus; para os babilônios, eles eram considerados deuses⁷. “Não se nomeia o sol e a lua, porque seus nomes semitas recordariam os deuses pagãos adorados em certas ocasiões pelo próprio Israel (Cf. 2 Rs 23,11), e o culto babilônico desses deuses era um perigo especial para os deportados” (MALY, 1971, p. 68).

⁶ *Enuma Elish* é uma expressão da cosmogonia mesopotâmica. Significa “quando lá em cima”, são palavras que introduzem a narrativa da epopeia mesopotâmica da criação do mundo, como da maior parte das obras literárias mesopotâmicas. Trata-se de longo poema em sete tábuas, redigido na Babilônia sob o reinado de Nabucodonosor I (1124-1103 a.C.), mas do qual restam somente exemplares datando do primeiro milênio.

⁷ “Ocorre que Gn 1 polemiza contra as divindades da luz. Por isso, a primeira obra é justamente a criação da luz. E por isso, a quarta – a que está no centro – igualmente se situa neste âmbito. Gn 1 afirma que sol, lua e estrelas (obras do quarto dia) não passam de criaturas. Não têm nenhuma qualidade divina. A tal ponto são irrelevantes que a luz (obra do primeiro dia) independe delas. Esta maneira de Gn 1 referir-se à luz diferentemente dos astros é eminentemente contextual. Ocorre que na Babilônia as divindades de Estado eram estas divindades da luz. Mostra que nosso texto foi formulado no contexto babilônico” (SCHWANTES, 1987, p. 106).

Mas o aspecto decisivo para situar o relato na época da escravidão na Babilônia é o fato de o escritor sagrado esforçar-se para dispor as dez obras criadas por Deus durante sete dias, com o intuito da valorização do sábado. De acordo com Schwantes, essa valorização do sábado no contexto exílico era um modo de identificação entre os deportados *hebreus* na Babilônia em contraposição aos próprios babilônicos, que seguiam os ritmos lunares (quinzenais)⁸. Além disso, a ênfase dada ao sábado entre os hebreus constituía uma estratégia para animá-los tendo em vista amenizar as fadigas do trabalho forçado e sem descanso a que eram submetidos.

Após essa *breve* contextualização, procede-se à análise do primeiro relato, no qual é apresentada a criação do ser humano (homem/mulher). A passagem do Gênesis, embora escrita numa época em que a condição da mulher era extremamente difícil, não justifica sua subordinação, submissão e inferioridade. Parece, sim, expressar o contrário. O interesse do autor bíblico seria precisamente resgatar a mulher, deveras ofuscada numa sociedade eminentemente sexista.

Originariamente, o versículo 26 – “Façamos o ‘homem’ [singular] à nossa imagem e semelhança” – é seguido da expressão “que eles dominem” [plural]. Não seria o caso, portanto, de que *um* dominaria o outro. Os dois têm a tarefa de submeter a criação ao seu cuidado, ambos são mandatários de tudo aquilo exterior ao ser humano.

Sua “semelhança” (*Demut*) ao divino deve-se a essa função comum de senhorio, como se os seres humanos *fossem* os sinais da majestade divina sobre a terra. Nesse sentido é interessante notar que o texto diz menos sobre o aspecto no qual os seres humanos se assemelham ao divino e mais sobre a razão de tal semelhança, que é o senhorio exercido sobre o mundo circundante. A palavra fundamental para designar tal semelhança é precisamente “imagem” (*tsélem*), visto que no versículo 27 ela aparece sem *demut*, o mesmo ocorrendo em Gn 9.6.

A idéia de que um Deus crie o ser humano à sua imagem não é totalmente bíblica; ela está presente em quase todo o Oriente antigo, como na epopéia de Gilgamesh, no pensamento helênico e no antigo Egito. Contudo, no caso bíblico não se trata de imagem no sentido exclusivamente espiritual, mas preponderantemente no aspecto concreto.

⁸ “O sábado não é uma criação do exílio. Remonta a tempos muito antigos da história de Israel. Contudo, foi justamente no exílio e a partir dele que adquiriu relevância. [...] Esta centralidade do sábado não é acaso. Afinal encontramos-nos entre gente escravizada, tutelada e espoliada pela supremacia babilônica. O descanso semanal – esta contra-obra! – não condiz em nada com os interesses e necessidades concretas da gente escravizada da golá. [Gola significa “exílio” em hebraico.] Ao afirmarem que Deus descansou no sétimo dia, os exilados apresentavam seu argumento decisivo em prol do seu dia de descanso, de celebração e de memorização de sua própria história” (SCHWANTES, 1987, p. 106-107).

Para os hebreus, a imagem tem um significado dinâmico porque “suscita a presença real daquele a quem representa” (EVIDOKMOV, 1986, p. 72), daí a interdição do talhar imagens. Tanto é assim que é usada para denotar a imagem carnal do filho para com o pai, como em Gn 5.3. Conclui-se que não somente todos os seres humanos, mas o ser humano em sua totalidade corporal e espiritual é criado à imagem do Criador.

Vale mencionar a importância do tema da “imagem” de Deus quando a teologia bíblica é pensada desde a perspectiva da mulher. Significa que homem e mulher recebem uma mesma ordem de Deus – a de dominar – porque têm uma mesma identidade. Tal identidade é denotada pelo termo *Ha adam*. Em hebraico, ele designa “humanidade”, nome coletivo usado sempre no singular e que engloba homens e mulheres, como se vê no versículo 27 b: “homem e mulher Ele os criou”.

O plural “os criou”, em contraposição intencional ao singular “o criou”, deixa de lado qualquer suposição de que originalmente tenha sido criado um ente andrógono. Von Rad enfatiza que “por vontade de Deus o homem não foi criado solitário, mas foi chamado a dizer-se ‘tu’ com o outro sexo. No primeiro relato o conceito total de humano não está contido somente no macho, mas no macho e na fêmea” (VON RAD, 1977, p. 71).

Em Gn 1.28, a criação da humanidade é seguida de uma bênção: “E Deus os abençoou, e lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra”.

Após a bênção, todos os verbos mencionados aparecem no plural, indicando que inexistente separação de funções. Este versículo indica que naturalmente homem e mulher são iguais, formam a natureza humana. A mulher, do seu jeito, e o homem são imagem e semelhança de Deus. A mulher não é complemento do homem; nem o homem é complemento da mulher; cada um é uma totalidade, com características próprias e específicas. No entanto, o processo histórico e social marcadamente machista consegue realizar a inversão da situação e empreender as mais diversas distorções necessárias numa posterior interpretação das tradições bíblicas no que tange à mulher; e o Gênesis é o fio condutor de tal interpretação.

O primeiro relato da criação humana indica a igualdade entre homem e mulher, visto que estes são imagem e semelhança de Deus. No entanto, “o fato dos pronomes utilizados para Deus e para Adão serem masculinos sugere que os homens são os representantes coletivos apropriados deste Deus, enquanto as mulheres, embora compartilhem os benefícios da soberania humana corporativa, ficam submetidas ao governo e à cabeça masculina da família” (TEPEDINO, 2003, p. 156).

O segundo relato (Gn 2.4b-3.24)

O segundo relato provavelmente tenha sido escrito na época de Salomão ou pouco depois, em torno de 950 a.C. Foi ele que deu ao hexateuco sua forma e dimensão atuais. Com ele começa o processo de recopilação literária das narrações poéticas ou culturais que eram transmitidas oralmente e sem ligação por inumeráveis tradições. Grande parte dessas tradições era etiologia, no sentido de que tinha por objetivo explicar particularidades históricas tribais de ordem local ou cultural. Enquanto o primeiro relato está mais voltado para o culto divino de Israel, o segundo detalha a história de Israel.

Na história das origens, o ser humano é situado em face dos grandes questionamentos da humanidade: “criação e natureza, pecado e sofrimento, homem e mulher, disputas entre irmãos, desordem no mundo das nações etc.” (VON RAD, 1977, p. 29). Ao mesmo tempo claras e simples, as passagens do segundo relato são encontradas, sobretudo, no início da história de Israel. Yahweh é apresentado como o Deus de Israel, mas também como o Deus do mundo. As imagens antropomórficas de Yahweh passeando pelo jardim ou contemplando a torre de Babel denotam a espiritualidade madura do segundo relato, que não é tão preciso quanto o primeiro.

O segundo relato da criação, descrito em Gn 2, é emblemático quando se trata de situar interpretações bíblicas que exaltavam a negatividade da mulher, como se observa nessa passagem antológica.

Yahweh Deus disse: “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda.” Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para um homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse. Então Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e cresceu carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: “Esta sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, porque foi tirada do homem!” (Gn 2.18-23)

A exegese e as contínuas versões bíblicas têm amenizado esse texto. O termo “auxiliar” tem sido substituído por “companheira”. Porém, é necessária uma compreensão mais exata da expressão “auxiliar”, o que contribui para atenuar a interpretação periférica a que tem sido relegada.

No Antigo Testamento o termo *‘ezer* – auxiliar – tem vários usos. Pode ser um nome próprio para homem. Em nossa história ele descreve os animais

e a mulher. Em alguns lugares, caracteriza a divindade: Yahweh é o auxiliar de Israel que ele cria e salva. Desta forma, “auxiliar” é um termo relacional que designa uma relação de benefício e se aplica a Deus, às pessoas, aos animais. Em si, ele não especifica a posição dentro das relações e tampouco implica inferioridade.

Portanto, em Gn 2.18, 20 *‘ezer* não seria um termo discriminatório, se compreendido como correspondência⁹. Corresponder evoca paridade.

O fundamental é assinalar que Yahweh, diante da solidão de *‘adam*, que não é boa, decide fazer um *‘ezer kenegdo*, isto é, uma presença de reciprocidade e de mutualidade. A criação da “ajuda” situa o ser humano na perspectiva da comunicação. Por ela a humanidade vence o isolamento e a solidão: a relação adequada supõe alteridade para começar a comunidade humana e criar a comunhão. Neste sentido pode-se dizer que “ajuda adequada” ou “auxiliar que lhe corresponde” (v. 18) é uma abertura. “O outro” aparece como alternativa positiva de comunicação. (SANTISO, 1993, p. 171).

Na continuação, este relato indica que Deus cria a companhia que corresponde a Adão a partir de sua costela. Dessa passagem desdobra-se a desigualdade latente entre homem e mulher, o que não ocorre no primeiro relato da criação.

A distinção entre homem/mulher pode ser feita pela análise do termo “costela”. Em hebraico, *‘bassela*’ significa “vizinho ao coração”. Daí ser Eva “um ser igual, mas distinto do homem”. O termo costela conduz ainda à idéia de reciprocidade. A mulher é aquela que está ao lado e não atrás do homem. Um está ao lado do outro. Convém salientar que ambos, homem e mulher, são criados por Deus. O homem é criado da terra, e a mulher, do humano, do homem que já se encontra formado pelas mãos do próprio Deus. O homem não cria a mulher. Deus é quem a faz a partir do homem, do humano.

⁹ Uma vez que o termo auxiliar tem vários usos, qual seria o sentido aplicado em Gn 2.18, 20? Tem conotação de igualdade, considerando que *‘ezer* vem acompanhada da palavra *neged*: uma auxiliar que lhe corresponda; “os animais são auxiliares, mas não suprem a solidão de *‘adam*. O homem é apresentado em relação com os animais, com a natureza. Mas, neles não encontra seu par, em nenhum dos animais se reconhece. Existe uma relação física entre eles, existe uma similaridade, mas não igualdade. *‘Adam* os nomeia e exerce domínio sobre eles. Mas não lhe basta o domínio e o conhecimento superior; precisa de comunicação. E assim a narração se volta para a mulher. Deus é o auxiliar superior ao homem, os animais são os auxiliares inferiores ao homem, a mulher é a auxiliar equivalente ao homem” (TEPEDINO, 2003, p. 158-159).

Situando esta passagem no antigo Oriente, descobre-se algo fundamental em relação à mulher, que em muito pode contribuir para se repensar sua situação no contexto da criação.

A mulher

Extraída do coração humano, aparece, desde sua origem, nitidamente diferenciada da criação dos animais, o que supõe verdadeira novidade para uma época em que a mulher era considerada, junto com os animais, como propriedade do homem (Ex 20,17). O segundo relato, fazendo-a surgir do próprio corpo do homem, considera-a “mesma natureza” que ele. Este particular é tão evidente que os mal-entendidos seculares e até “atuais”, a propósito de “natureza distinta”, parecem incompreensíveis. Pelo fato de haver sido criada “em segundo lugar”, a mulher foi considerada subalterna; na realidade, tudo no texto indica a mesma dignidade, o mesmo valor, a mesma natureza humana. (SANTISO, 1993, p. 173-174).

No segundo relato, ainda que criada posteriormente ao homem, a mulher é apresentada como um ser necessário para a conclusão da obra divina, mostrando que o próprio Deus percebe que o homem não é pleno, não é feliz sem ela – “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2.18a). E assim cria a mulher. “Deus age durante o sono do homem; como se esse momento de inconsciência da criatura significasse que o novo ser que seria criado fosse obra exclusiva de Deus, sem a intervenção do ser humano” (SANTISO, 1993, p. 173).

No primeiro relato, pode-se perceber que *‘Adam* é um coletivo genérico que designa o ser humano. Já no segundo relato, lê-se que “o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2.7). O termo não indica diferença sexual, pois “*nefesh* é atribuído a *‘Adam* genérico, portanto, a todo ser humano seja varão ou mulher, por mais que a diferenciação sexual ainda não apareça no texto” (SANTISO, 1993, p. 168). A distinção sexual aparecerá quando *‘adam* contempla a criação da mulher e diz: “Esta sim é osso dos meus ossos e carne de minha carne. Ela será chamada mulher (*‘ishshah*) porque foi tirada do homem (*‘ish*)” (Gn 2.23). Há nesse processo uma descoberta importante para a condição humana.

Pela primeira vez, o ser humano se distingue *em sua maneira de ser: é um mesmo ‘ser humano’, porém, em duas modalidades diferentes de ‘ser humano’. [...].* O ser humano é diferente em si mesmo; quem era ser humano (*‘adam*) agora se chama homem (*‘ish*); quando vê diante dele uma mulher (*‘isha*), reconhece seu íntimo

parentesco, sua origem comum. Até então o ser humano era anônimo para si mesmo, incapaz de dar-se nome, de reconhecer-se e de identificar-se. Mas diante de outro ser, igual e diferente, surge a auto-identificação: e, assim, a partir do reconhecimento da diferença, nasce a relação eu-tu, fundamento de todas as outras. (SANTISO, 1993, p. 178-179).

As interpretações culturais decorrentes do segundo relato da criação, no qual Deus cria homem e mulher separadamente, resultaram, na maioria das vezes, em prejuízo da mulher¹⁰. Já no segundo relato está escrito somente que Deus criou o “homem”, no sentido de humanidade, sem mencionar esses dois momentos: “Então *Iahweh* Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2.7). É visível também a simultaneidade pela qual “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1.27). Dessa passagem se deduz que a interpretação segundo a qual homem e mulher figuram como duas individualidades isoladas encontra-se aquém da verdade do texto sagrado.

Muito pelo contrário, depreendemos claramente do relato bíblico que estes dois aspectos do homem são de tal maneira inseparáveis que um ser humano, homem ou mulher, tomado isoladamente e *considerado* em si, não é exatamente humano.

A Bíblia é clara. No início Deus criou a humanidade, uma integridade inicial e não diferenciada. A diversidade aparece num segundo momento para, em seguida, conduzir à unidade.

A teologia da criação e as relações de gênero

A interpretação da teologia das relações de gênero a respeito das narrativas da criação pode contribuir significativamente para um olhar diferente sobre nossa realidade cultural.

A relação entre homens e mulheres no pensamento e na cultura ocidentais quase sempre esteve marcada pela diferenciação entre os sexos. Sexo refere-se ao fato de que a espécie humana se reproduz pela diferenciação sexual. A pergunta pela identidade pessoal esteve ligada recorrentemente à identidade sexual. E como anteriormente à descoberta do óvulo a mulher não era tida como partícipe ativa do processo reprodutivo, sendo somente considerada receptáculo da vida que provinha do esperma do homem, essa falsa atribuição científica era transportada facilmente para a dimensão cultural.

¹⁰ Recordemos que o segundo relato da criação, usado pelo judaísmo, bem como pela tradição cristã, para fundamentar a inferioridade da mulher, aparece no Novo Testamento duas vezes com a finalidade de legitimar a submissão da mulher: 1 Co 11.8-10; 1 Tm 2.11-13.

Ora, se na reprodução da espécie a mulher é naturalmente passiva, também tende a sê-lo cultural e politicamente. Contudo, mesmo após a descoberta do óvulo não mudou significativamente a percepção da inferioridade da mulher, denotando que a discriminação tinha um componente político-cultural muito forte. Isso demonstra que a marginalização da mulher estava vinculada especificamente à sua representação na organização político-cultural.

Justamente, a noção de gênero é atrelada ao significado que cada cultura atribui ao fato da diferenciação sexual, àquelas construções culturais que impõem modos de ser e de viver diferenciados a partir da identidade sexual anátomo-fisiológica. Trata-se do terreno das “práticas, símbolos, representações, normas e valores sociais” (FREITAS, 2003, p. 17) que dão sentido às pessoas sexuadas.

A representação mais significativa que serviu de norma para as maneiras de ser e de viver entre homens e mulheres na cultura ocidental é denominada patriarcado. Nesse caso, trata-se de uma representação do predomínio dos valores do homem na sociedade em virtude de sua determinação biológica. Tal representação é um exemplo de ideologia sexista porque distribui papéis sociais a partir de uma suposta essência do homem que se sobrepõe a uma hipotética essência da mulher.

Do ponto de vista das relações de gênero, a discriminação sofrida pela mulher em virtude de sua condição biológica é acrescida de sua marginalização no mundo científico, político e cultural.

No mundo das ciências modernas é visível a presença do patriarcado. O racionalismo iluminista do conhecimento científico do século XVIII normalmente é situado em oposição às trevas do saber teológico medieval. À decadência do cristianismo correspondeu o progresso das ciências e da filosofia e a recriação do espaço público da política em oposição ao espaço privado da moral e da religião. Contudo, a racionalidade iluminista e científica não conseguiu se contrapor às trevas medievais quando se trata das relações de gênero. Pelo contrário, o domínio científico da natureza, situado paralelamente ao domínio do homem sobre a mulher, não deixa de ser o resquício do predomínio do imaginário social religioso anterior aos séculos XVII e XVIII.

A noção do homem como dominador da natureza e da mulher, assim como a crença no papel superior da mente racional, foi apoiada e encorajada pela tradição judaico-cristã, que adere à imagem de um Deus masculino, personificação da razão suprema e fonte do poder último, que governa o mundo a partir do alto e lhe impõe sua lei divina. As leis da natureza investigadas pelos cientistas eram vistas como reflexos dessa lei divina, originada no espírito de Deus.

Assim, no que concerne às relações de gênero, a ciência equipara-se à teologia, posto que nos dois setores permanece a imposição ativa do homem sobre a submissão passiva da mulher. A incineração das bruxas medievais e a subjugação da natureza pela ciência e pelos processos industriais e produtivos seguem lógicas semelhantes. “Na civilização industrial e produtiva dos processos racionalizados, a mulher será novamente considerada ser humano de segunda categoria, reforçando o patriarcalismo e o androcentrismo das visões de mundo greco-romana e medieval” (RUBIO, 1989, p. 7).

Se reiteradas vezes as diferentes dimensões da sociedade ocidental ampararam-se na teologia judaico-cristã como justificação para o domínio do homem sobre a natureza e sobre a mulher, temos tentado mostrar que na própria reflexão teológica são encontradas as condições de enfrentamento daquele domínio. Se a antropologia bíblica aponta que Deus supõe um ser humano livre com múltiplas possibilidades de escolha, dentre elas a de não amar como deveria, analogamente “em Cristo e com Cristo, o ser humano tem força para romper o círculo do mundo velho, degradado, que se fecha, e para viver a síntese mais difícil que em última análise é o *amor*” (RUBIO, 1989, p. 542, grifo do autor).

Do ponto de vista político e cultural, a representação sexista patriarcal associa o espaço público da tomada de decisões ao homem; e o espaço privado e despolitizado dos afazeres domésticos à mulher. O patriarcado é uma representação muito mais arraigada no imaginário social do que a dominação classista e a discriminação étnica¹¹. Está associado à discriminação de gênero porque povoa o imaginário tanto do homem quanto da mulher a respeito da inferioridade desta em relação àquele. Homens e mulheres são ao mesmo tempo agentes e vítimas da representação patriarcal. No caso do homem, a discriminação que ele sustenta em relação à mulher na condição de sexo inferior está acompanhada do esforço e muitas vezes do sofrimento diante das atitudes e comportamentos que cercam o mito do macho, fazendo dele também vítima do próprio patriarcado. Quanto à mulher, se de uma perspectiva ela é vítima do patriarcado, porque é nela que os efeitos da domesticação do poder têm maior visibilidade, de outra ela é também protagonista, pois ao educar seus filhos recria o mito do poder dos valores masculinos aconselhando e proibindo atitudes e ações que atuam segmentando espaços e distribuindo ações separadas entre filhos e filhas.

¹¹ Muitas vezes a condição subordinada e desigual da mulher tem sido explicada a partir de outras formas de dominação, como a exploração econômica e a discriminação racial. Assim, a luta contra a opressão da mulher esteve subordinada a outras lutas, como a luta de classes. A reação feminista foi usar o patriarcado como causa de todas as opressões sofridas pela mulher (cf. AQUINO, 1996, p. 75-76).

Embora a garantia de igualdade entre homens e mulheres seja hoje fundamental no espaço público, a reflexão de gênero a considera insuficiente. Em seus primórdios, o feminismo¹² pensava ser relevante atribuir à mulher um papel no mundo equiparável ao do homem; contudo, não percebia que os critérios para tal equiparação continuavam sendo colonizados e reabsorvidos pelo mundo axiológico dos homens.

Na cultura ocidental e patriarcal há uma compreensão da humanidade polarizada entre homens e mulheres. Para cada pólo foi construída uma identidade de modo a justificar as assimetrias ainda existentes. Para Tereza Valdés Echenique, “à mulher foi relegado o *corpo* – somente natureza e emoções, reprodutoras, fora do tempo e da história – frente aos homens – *cabeça*, criadores e produtores, fazedores da cultura e da história” (VALDÉS, 1994, p. 15). Traçou-se um perfil para a mulher: “mães e esposas, virgens e dóceis, abnegadas para viver em função dos outros” (VALDÉS, 1994, p. 16).

As teólogas, especialmente, destacam que inexistente uma identidade natural do ser mulher; percebem que sua identidade foi historicamente forjada pela sociedade patriarcal. Trata-se de identidade herdada, naturalizada pela cultura, mas que não corresponde à experiência que elas fazem da fé. Desde então as mulheres têm se dado conta de seu potencial evangelizador, que excede a pastoral, a catequese e a animação da comunidade. Sentem-se protagonistas de uma reflexão inovadora sobre a fé. A reflexão teológica das mulheres impõe-se como necessidade e mecanismo discursivo para tirar o véu da cultura que as encobre. Urge a construção de um discurso próprio que expresse tudo aquilo que os discursos filosóficos, políticos e teológicos omitiram.

Ocorre que, historicamente, as mulheres viram a realidade – e até mesmo *sua* realidade – com a lente dos homens, ou seja, fazendo uso dos critérios, pressupostos e posicionamentos dos homens. Elas têm introjetado um discurso que fizeram para elas, assumido-o como padrão de verdade a ser transmitido às gerações vindouras.

A constituição de uma nova *cons-ciência* na qual a mulher torna-se sujeito, além de postular uma maneira renovada de viver e de rezar a própria fé, implica também a possibilidade de teologizar essa relação com Deus a partir da especificidade de sua condição humana.

¹² “O feminismo como organização de mulheres que pretendem denunciar a condição inferior destinada à mulher pela história humana, e a busca da transformação das relações sociais entre os sexos, é um movimento recente (séculos XIX e XX), que se apresenta nas suas diversas correntes de forma ousada e com proposta de transformações que falam não só da condição feminina, mas que estão bulindo com dogmas culturais que têm sido eternos na sociedade humana” (BICALHO, 2003, p. 47).

Acreditamos que uma das mais salutares contribuições da reflexão teológica na perspectiva de gênero está na aprendizagem de novas linguagens capazes de construir novos significados para mulheres e homens: linguagem de inclusão, de respeito mútuo, de valorização das diferenças entre os sexos e de reconhecimento de nossa igualdade fundamental; linguagem capaz de fazer eco, de ser ouvida e fazer perceber de onde vem a voz.

De modo específico, convém reconhecer que a teologia na perspectiva de gênero nos tem proporcionado a possibilidade de estabelecer uma relação de distanciamento-aproximação entre o texto *sagrado escrito* (Bíblia) e o texto *sagrado da vida*, particularmente da vida das mulheres. A hermenêutica teológica feminista, principalmente, tem contribuído para uma esclarecida e verdadeira volta às fontes da revelação, tirando os véus que a cultura patriarcal colocou sobre a *imagem/semelhança* da mulher; ela ainda tem ajudado a desmascarar os critérios androcêntricos que subjugarão e pesaram sobre a mulher.

Considerações finais

A importância da hermenêutica dos relatos da criação humana na perspectiva de gênero reside na ressignificação dos símbolos a partir de uma visão na qual reconhecemos valores como os da alteridade, reciprocidade, individualidade, especificidade, unidade, completude, plenitude de vida. Tais valores, segundo entendemos, são imprescindíveis quando se trata da construção de uma sociedade nova. “E Deus os abençoou” (Gn 1.28). Abençoado será o mundo quando, superadas as divisões, os seres humanos construirão na diferença um mundo com possibilidades igualitárias para todos indiscriminadamente.

Assim como nos primórdios a mulher foi alguém fundamental para que o homem se reconhecesse como humano (“essa é o osso dos meus ossos, carne de minha carne”), também hoje a contribuição da mulher continua sendo imprescindível para que o homem reconheça quem ele verdadeiramente é. Dessa forma, a reconstituição da humanidade plena a que tanto aspiramos exige a revalorização do ser humano em sua completude, homem e mulher.

A transformação que ainda se almeja é a da mudança de atitude, em benefício de uma igualdade essencial vivida nas diferenças acidentais entre homens e mulheres; aquilo pelo qual se luta, principalmente entre as mulheres que têm se esforçado por serem sujeitos de sua própria ação e reflexão, é a busca da libertação das estruturas patriarcais a partir das quais é projetada uma imagem de seres humanos segundo a qual uns têm maiores poderes e direitos que outros.

Nesse aspecto, uma vez mais é preciso destacar a importância da hermenêutica bíblica, no sentido de diferenciar a roupagem cultural da mensagem da revelação. As teologias interpretativas, ao tomarem como ponto de partida as

condições concretas de opressão das mulheres da Bíblia, enfatizaram a leitura e escuta atenta dos textos de modo a perceber, para além da cultura patriarcal, a Palavra reveladora de Deus sobre as mulheres e para as mulheres.

A teologia na perspectiva das relações de gênero vê a criação como um processo sem, no entanto, negar o ato criador de Deus. Ela busca identificar os mecanismos que afetam, de forma negativa ou positiva, os relacionamentos no mundo criado. Se hoje a nova sensibilidade aponta para uma visão holística de interação entre os seres criados, para o problema da negação e destruição da vida presente e futura, a teologia deve dar uma resposta a essa realidade.

Referências

- AQUINO, M. P. **Nosso clamor pela vida: teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher.** Trad. Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulinas, 1996. (Coleção Mulher Ontem e Hoje).
- BÍBLIA (TEB) Português. **Bíblia Sagrada.** Tradução Ecumênica da Bíblia – TEB. São Paulo: Loyola, 1994.
- BICALHO, E. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (Org.). **Gênero e teologia: interpelações e perspectivas.** São Paulo: Paulinas/Loyola, 2003. p. 37-50.
- CHENU, B. **Teologías cristianas de los terceros mundos: teologías latinoamericana, negra norteamericana, negra sudafricana, africana y asiática.** Barcelona: Herder, 1989.
- EVDOKIMOV, P. **A mulher e a salvação do mundo.** São Paulo: Paulinas, 1986.
- FREITAS, M. C. de. Gênero/Teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia – Relevância do tema. In: SOTER (Org.). **Gênero e Teologia: interpelações e perspectivas.** São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003. p. 13-33.
- GEBARA, I. Entre os limites da filosofia e da teologia feminista. In: SOTER (Org.). **Gênero e teologia: interpelações e perspectivas.** São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003. p. 153-170.
- GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista. In: LUNEN-CHENU, M. T.; GIBELLINI, R. **Mulher e teologia.** São Paulo: Loyola, 1992. p. 71-133.
- MALY, E. H. Genesis. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. **Comentario bíblico 'San Jerónimo'.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971. (Tomo I – Antigo Testamento).
- NEUENFELDT, E. G. Gênero e hermenêutica feminista: dialogando com definições e buscando as implicações. In: VV.AA. **Hermenêutica feminista e gênero.** São Leopoldo, RS: CEBI – Programa de Publicações, 2000. p. 45-56. (Série: A Palavra na vida, n. 151/152).
- RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade.** São Paulo: Paulinas, 1989.
- RUETHER, R. R. **Sexismo e religião.** São Leopoldo: Sinodal, 1993. p. 57.
- RUSSELL, L. M. Introducción: liberando la Palabra. In: RUSSELL, L. M. (Org.) **Interpretación feminista de la Biblia.** Bilbao: Desclée Brouwer, 1995. p. 11-20.
- SANTISO, M. T. **Mulher espaço de salvação.** São Paulo: Paulinas, 1993.

SCHWANTES, M. **Sufrimento e esperança no exílio**: história e teologia do povo de Deus no século IV a.C. São Leopoldo: Sinodal, 1987. p. 106.

TAMEZ, E. Hermenêutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. In: TEPEDINO, A. M.; AQUINO, M. P. **Entre la indignación y la esperanza**: teología feminista latinoamericana. Bogotá: Indo-American Press Service, 1998. p. 41-60.

TEPEDINO, A. M. Macho e fêmea os criou: criação e gênero. MULLER, I. (Org.). **Perspectivas para uma nova teologia da criação**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 152-166.

VALDÉS, T. Identidad femenina y transformación en América Latina: a modo de presentación. In: ARANGO, L. G.; LEÓN, M.; VIVEROS, M. (Orgs.). **Género e identidad**: ensayos sobre lo femenino y lo masculino. Bogotá: Tercer Mundo/UniAndes/Programa de Estudios de Género y Desarrollo, 1994. p. 15-20.

VON RAD, G. **El libro del Génesis**. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. **Teologia do Antigo Testamento, I**. São Paulo: Aste, 1973.

WESTERMANN, C. **Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2005.