



**BÍBLIA PARA MENINOS E BIBLIA PARA MENINAS. MITO E
SEXUALIDADE NA NARRATIVA BÍBLICA DA CRIAÇÃO**

Sandra Raquew dos Santos AZEVEDO¹

Resumo

O presente artigo pretende revisitar, sob a perspectiva crítica da teologia ecofeminista, a narrativa bíblica da Criação, especialmente descrita nos livros “A Bíblia das Meninas: para mães e filhas” e a “Bíblia para Meninos: para mães e filhos”, de Carolyn Larsen, impressa pela Editora Mundo Cristão. Tendo o corpo como ponto de partida do seu fazer teológico, representantes da teologia ecofeminista propõem uma releitura do mito da Criação, lançando sobre o mesmo a perspectiva de gênero a fim de analisar as posições sociais que a leitura tradicional desta narrativa encerra no que diz respeito ao corpo e a sexualidade das mulheres reproduzindo uma relação social dominador-dominado (a). Pensar a sexualidade de Adão e Eva enquanto elaboração histórica e cultural torna-se uma possibilidade de releitura de um dos principais mitos fundadores do pensamento patriarcal.

Palavras-chave: ecofemismo, espiritualidade, mito, gênero, sexualidade

Introdução

A construção deste artigo parte da idéia de que presenciamos na atualidade o pluralismo religioso enquanto fenômeno social complexo que vem demarcando no espaço social não apenas os lugares de vivência coletiva e individual das experiências de fé, como também novas sociabilidades, exercícios de poder, participação política, comunitarismo etc. No entanto percebemos que tanto do ponto de vista das religiões tradicionais quanto das diversas expressões mais recentes na esfera da espiritualidade existe uma certa lacuna quando tratamos de analisar as relações de gênero no campo das religiões, embora tais questões de gênero estejam presentes implícita ou explicitamente no discurso religioso.

O surgimento das ondas feministas a partir da década de 1960 enquanto movimento cultural relevante garantiu, ao longo dos anos que se seguiram, a inclusão das mulheres novamente no espaço público enquanto sujeito de direitos. Podemos afirmar que a construção de uma consciência feminista deu visibilidade à mulher enquanto sujeito histórico oprimido e discriminando capaz de desconstruir uma ideologia de dominação sustentada por um sistema de valores com base no pensamento patriarcal fundamentado numa relação hierárquica entre os gêneros, na qual advoga o predomínio do masculino sobre o feminino.

Assumindo diversas formas e frentes de atuação, a revolução feminista é considerada por HELLER (2002) não só um fenômeno novo da cultura ocidental, mas um divisor de águas em todas as culturas até agora existentes. Os processos de transição e mudanças nas estruturas sociais provocadas pelo feminismo ao tratar da condição de subordinação das mulheres promoveu diversas rupturas dentro das relações de poder socialmente estabelecidas, particularmente no que diz respeito ao patriarcalismo

¹ Jornalista e Mestre em Educação. Autora do livro Gênero, Rádio e Educomunicação: caminhos entrelaçados. Doutoranda do Programa de Pós Graduação em Sociologia da UFPB. Correio eletrônico: sandraraquew@yahoo.com.br

enquanto “estrutura sobre as quais se assentam todas as sociedades contemporâneas” (CASTELLS, 2000).

Resultado de uma ação política desencadeada pelo movimento feminista em nível mundial, o debate sobre as relações de gênero permeou assim o Século XX e norteou vários campos do saber, a exemplo da História, Literatura, Ciências Sociais, entre outros, revisitando também a própria construção do conhecimento científico, especialmente com a criação da categoria *gênero* para abranger as pesquisas sobre a realidade feminina no domínio público e privado e posteriormente com o amadurecimento de uma epistemologia feminista questionadora da filosofia platônica e cartesiana.

Para MURARO (2000) nas últimas décadas do século XX, as mulheres emergem como sujeitos sociais, históricos e econômicos. E, em menos de 30 anos tornam-se metade da população economicamente ativa mundial. Esta nova configuração social traz repercussões frente às transformações no nível de consciência das mulheres sobre si mesmas e seu modo de estar no mundo. E esta tomada de consciência das relações entre os gêneros provoca mudança nos valores sociais, pois traz, conforme CASTELLS (2000), conseqüências fundamentais para toda a experiência humana, desde o poder político até a estrutura da personalidade.

A constatação e afirmação do gênero enquanto categoria de análise e forma primeira de significar as relações de poder (SCOTT, 1990) é uma idéia que passa a nortear diversos campos do conhecimento, e torna-se se elemento chave de construção de uma consciência feminista que perpassa também o território da teologia, fazendo com que diversas mulheres protestantes e católicas, teólogas, integrantes de congregações religiosas, agentes de pastorais, pastoras, entre tantas outras, revejam a teologia tradicional em seu discurso androcêntrico, patriarcal, bem como percebam criticamente as desigualdades vivenciadas pelas mulheres no espaço eclesial.

Da teologia da libertação à teologia ecofeminista: o corpo como ponto de partida da espiritualidade

A teóloga ecofeminista Mary Judith Ress (1996) ao traçar a trajetória da teologia feminista na América Latina vai afirmar que a consciência das mulheres biblistas e teólogas em meados da década de 1970 segue a linha da teologia da libertação, todavia a descoberta da mulher enquanto sujeito discriminado vai ser fundamental para que as mulheres reclamem um espaço específico de “sujeito amplio que lucha por la liberación de la sociedad”. Conforme RESS (1996, p.3):

Para el quehacer teológico de las mujeres, se assume como punto de partida la mujer doblemente oprimida, por su clase y su sexo. Y se afirma que la mujer ha de estar comprometida por lo tanto, con una doble lucha: una lucha específica como mujer, y otra lucha por la liberación económica y política de la sociedad.

A compreensão da luta pela emancipação feminina se vinculava intrinsecamente naquele momento histórico à luta pela libertação dos pobres, particularmente nos espaços eclesiais. A opção pelos pobres definia a hermenêutica da teologia da libertação e passava a influenciar (e ser influenciado por) diversos movimentos de resistência através de uma militância política e teológica no mundo de confissão de fé cristã.

A partir dos anos 80, muitas mulheres inseridas na esfera eclesial passam não só a se dar conta de que o discurso teológico é androcêntrico e patriarcal quanto a reivindicar sua representação no discurso teológico. RESS (1996, p.7) historia que:

Se enfatiza que si en el hacer teológico se parte de la experiencia de la mujer, el discurso deber ser diferente; pues la experiencia de las mujeres y su cosmovisión son diferentes a las de los varones, por distintos factores: culturales, biológicos e históricos. Se habla de la teología de la mujer, desde la óptica de la mujer. Se busca rescatar lo femenino del discurso sobre Dios. Se cuestiona el discurso teológico clásico, analítico, rígido y demasiado racional y logocéntrico y se propone nuevas formas de discursos teológicos.

Na busca por resgatar o feminino no discurso sobre Deus e novas imagens para o sagrado, teólogas da Europa, Estados Unidos e América Latina, entre elas Ivone Gebara, Rosa Dominga Trapasso, Mary Judith Ress, Agostinha Vieira de Melo, Rosemary Radford Ruether, Mary E. Hunt, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Nancy Cardoso, Elza Tamez, e tantas outras mulheres, passam a construir um pensamento teológico para além da teologia dos pobres, fomentando assim uma perspectiva que reflete sobre o significado da divindade e a religião vinculando suas implicações para as relações de gênero e sua articulação com outros temas culturais. GEBARA (1997, p.16) ao analisar a teologia da libertação avalia:

Necesitamos hoy un nuevo tipo de solidaridad, una solidaridad que supera los antiguos conceptos de dependencia y submisión, los cuales no sólo dieron vigor a llos proyectos políticos colonialistas y desarrollistas, sino también a las propuestas de evangelización que las diferentes iglesias trajeron. Las mujeres fueron siempre victimas, cómplices y colaboradoras de estos proyectos de sociedad y evangelización. Buscarón su salvación a través de los caminos ofrecidos por los hombres y trabajaron poco para elaborar sus propios caminos. Acogieron su situación como formando parte de un “destino” específico que a propria Naturaleza les había reservado. Sin, duda, el contexto histórico-social no permitia comportamientos difrentes, sin embargo, es importante recordar nuestra complicidad e historia pasada para dar pasos más audaces en el presente y en visa del futuro.

A necessidade de dar passos audaciosos levou a teologia feminista a defender uma atitude de suspeita para com a teologia tradicional, e abrir-se ao diferente (inclusive ao diálogo inter-religioso) tecendo assim uma crítica ao pensamento patriarcal, ocidental, e fazendo com que este campo estabelecesse cada vez mais conexões profundas com as teorias de gênero, o que possibilitou um processo de elaboração de um teologia desde a mulher que resulta mais adiante, nos anos 1990, na vinculação da teologia com o ecofeminismo.

O ecofeminismo surge em 1970 com a aproximação do movimento feminista às questões ambientais, entre elas a luta contra a radioatividade, o combate ao crescente desenvolvimento das armas, a crítica à Revolução Verde (rejeição ao uso de agrotóxicos), na tentativa de construir outra perspectiva de desenvolvimento para os povos pautado na sustentabilidade do Planeta e na justiça social. Na visão de

TRAPASSO (1993) o feminismo necessariamente teve que evoluir até o ecofeminismo ao por em evidência às vinculações de todas as formas de opressão e violência, desde a opressão no interior da família até a destruição do planeta.

A identificação da teologia desde a mulher a posterior definição pela teologia ecofeminista significou também uma abertura para novas experiências no campo da espiritualidade passando esta a ser vista enquanto fonte de transformação não só pessoal, mas também social. Daí emerge novos símbolos para representação do Sagrado, novos rituais e atitudes políticas expressivas de uma visão da natureza e das mulheres como forças poderosas. Um processo que desencadeia uma crítica profunda ao cristianismo na perspectiva das mulheres. E resulta, entre outras coisas, na crítica a imagem exclusivamente masculina de Deus.

Para RESS, SEIBERT & SJORUP (1997) a teologia ecofeminista faz um chamado a regressar a raiz da imagem humana do divino como Matriz Primeira, o grande útero no qual todas as coisas, deuses e humanos, céu e terra, seres humanos e não humanos são gerados. Neste sentido HEYWARD (1997, p. 38) indaga que:

La teología feminista, con su interpretación del cuerpo humano físico como absolutamente central en el “círculo hemenéutico”, se mueve más allá de las grandes corrientes de la teología de la liberación de América Latina. Dado que las tradiciones cristianas han sido el lugar para la denigración del cuerpo – y especialmente del cuerpo femenino – las mujeres concedemos un lugar preferente a las experiencias actuales de nuestro cuerpo, lo que muchas otras teologías de liberación, a pesar de ser materialistas, no han asumido como central, como principio y fin de todas nuestras experiencias de justicia/dios en el mundo.

A autora defende uma espiritualidade centrada no corpo uma vez que o Criador e o Redentor são “experimentados e conceitualizados explicitamente como seres a imagem dos homens, uma imagem da primordial relação macho-macho (pai-filho), onde as doutrinas são construídas, mantidas e santificadas para beneficiar principalmente os homens” (HEYWARD, 1997, p.39). Desse modo o corpo na espiritualidade ecofeminista emerge como espaço de ação e reflexão, daí a importância de visitar sempre que necessário este lugar polissêmico na tentativa de construir para e a partir dele processos libertários, holísticos, de profunda inovação de idéias e atitudes, de formulação de uma ética justa.

Uma de suas preocupações da teologia ecofeminista é, conforme REUTHER (1997) estar atenta às representações sobre o corpo, revisitando especialmente a tradição literária judaico-cristã na tentativa de propor sua abertura a novas interpretações, nos oportunizando compreender que os saberes sobre o corpo “as representações sobre a sexualidade e, de maneira geral, as próprias disciplinas relativas à sexualidade são produtos culturais e históricos que contribuem para moldar e modificar os cenários culturais da sexualidade e a fazer acontecer ou até mesmo fixar aquilo que descrevem” (BOZON, 2004, p.15).

Neste percurso uma das contribuições da teologia ecofeminista, na tentativa de eliminar assimetrias de gênero, é questionar a posição subordinada da mulher presente no Gênesis 2, um dos textos fundantes do patriarcado que circunscreve a inferioridade do mundo feminino no mundo social, sobre o qual somos convidados e convidadas a lançar um novo olhar.

Bíblia para meninas e bíblia para meninos?

Ao percebermos a existência no mercado editorial brasileiro de duas versões da Bíblia, editadas pela Associação Religiosa Editora Mundo Cristão, com tiragem de 5 mil exemplares, publicada originalmente nos Estados Unidos, e direcionadas a um público infantil feminino e outra aos meninos, pensamos inicialmente que estas publicações levariam em consideração as especificidades das relações entre os gêneros, especialmente, em virtude das mudanças sociais ocorridas nos últimos 30 anos. Todavia, desde a composição das ilustrações de capa nos damos conta da insistência do discurso religioso em manter uma ordem dicotômica e hierárquica na relação masculino e feminino a partir das atribuições destinadas aos meninos e meninas.

Uma observação relevante é o fato de que a publicação exclui no ato de narrar a figura masculina. A pessoa que narra as histórias é concebida de modo que a figura central no diálogo com filhos e filhas seja a mãe, responsável não só pelo ato de contar histórias como também pelo repasse dos ensinamentos bíblicos, atribuindo dessa maneira às mulheres o papel de educadora. O pensamento androcêntrico não está ausente, ao contrário, está presente, manifesto sob a ótica de quem narra o texto que, embora sendo uma mulher, assume uma postura patriarcal.

A *Bíblia das Meninas*, ilustrada de cor de rosa apresenta no desenho de capa a cena da Arca de Noé. Em tons suaves a figura feminina se situa sobreposta ao desenho e está sentada num balanço sustentado por uma nuvem. Na versão para os meninos, o desenho de capa também é o “mesmo”, da Arca de Noé, entretanto em cor azul, a cena é estruturada de modo que a arca está inacabada, as ferramentas espalhadas. Destaca-se a ação do menino voltada ao trabalho de finalizar a arca.

Esta cena primeira nos remete à ordem simbólica de estruturação dos lugares sociais do menino e da menina nos desenhos, a partir da escolha de cores classificatórias – azul para meninos, rosa para meninas - que integram um sistema de representação nas quais as cenas montadas se transvestem de gênero e constituem uma ordenação hierárquica do mundo (SEGATO, 1998). É fundamental ressaltar este aspecto que caracteriza as edições uma vez que as ilustrações vão reafirmar a subordinação feminina corroborando com as histórias narradas ao longo dos textos.

Outro aspecto interessante é a tomada dualidade circunscrita nas edições a partir da fala da escritora Carolyn LARSEN (2000, p.8), responsável pelos textos das duas edições. Ela assinala no prefácio escrito especialmente para as mães que:

Os meninos são completamente diferentes das meninas, você vai ver!
É difícil explicar, mas criar um menino é, sem dúvida, completamente diferente. É por isso que Caron Turk e eu tentamos fazer este livro um pouco mais movimentado, um pouco mais “elétrico” do que a *Bíblia para as Meninas*.

Na versão destinada às mães e filhas LARSEN (1999) põe ênfase nos sentimentos e nas emoções das personagens das histórias bíblicas narradas. Para a autora “a *Bíblia das Meninas* nos oferece a oportunidade de vivenciar algumas histórias bíblicas já bem conhecidas e amadas através da ótica e dos sentimentos das mulheres”.

Assim percebemos logo de início que a construção do que seja masculino e feminino no trabalho da autora não só se organiza de modo diferente, porém antagônico, situando meninos e meninas no território da dualidade, onde eles ficam no domínio da razão e elas no campo do sensível. Esta realidade nos remete ao fato de que masculino e feminino são apresentados não como posições relativas, mas fixas, perdendo seu caráter relacional.

Contudo nosso interesse neste trabalho é refletir criticamente sobre este ordenamento simbólico presente de modo particular nas versões da história da Criação contada, nas referidas bíblias, para meninos e meninas por considerar que ele precisa ser revisitado e analisado a partir dos estudos de gênero, uma vez que como narrativa de origem presente de forma hegemônica na cultura judaico-cristã exerce uma predominância no mundo ocidental e também orienta sistemas políticos, simbólicos e éticas que ainda reforçam as desigualdades entre os sexos. Ao abordar o discurso sexista sobre Deus REUTHER (1997, p.133) discute que:

Tanto el relato hebreo del Génesis como el relato platónico de la creación conservan reminiscencias de la idea de la materia prima como algo ya existente al cual el Dios Creador ordenó y dio forma. Pero ésta, en la jerarquía del ser, se convierte en el polo inferior. De este modo la jerarquía Dios-hombre-mujer no solo pone a la mujer en un lugar secundario en relación con Dios: también le da una identidad negativa en relación con lo divino. En tanto el hombre es visto esencialmente como la imagen del yo, o Dios, masculino trascendente, la mujer es vista como la imagen de lo inferior, de la naturaleza material. Aunque ambos son vistos como “naturalezas mixtas”, la identidad masculina, apunta hacia lo “alto” y la femenina hacia “abajo”. El género se convierte en un símbolo primario del dualismo de la trascendencia y la inmanencia, del espíritu y la materia.

A reflexão da autora nos impele tanto a explicitar nos relatos da criação presente na *Bíblia para os Meninos* e na *Bíblia para as Meninas* a ordem do discurso que constitui a hierarquia entre os sexos masculino e feminino, quanto a refletir sobre como este mito de origem nos situa em relação à sexualidade e poder.

Segundo analisa MURARO (2000) o poder está essencialmente assentado sobre a satanização da sexualidade em nome do Sagrado. Ela afirma que é por meio da culpa da mulher que, no cristianismo, a sexualidade é satanizada. O argumento usado era o fato de que, por sua causa, o homem se afastou de Deus. Portanto, a mulher é instrumento do demônio.

As versões da Criação na *Bíblia para Meninas* e *Bíblia para Meninos* estabelece distintos pontos de partida já a partir dos títulos atribuídos ao mesmo conto. Para as meninas denomina-se “**O despertar de Eva**”, para os meninos, a versão aponta “**É disso que é feito os meninos**”. O texto **O despertar de Eva** (LARSEN, 1999, p.10-11) também tem como característica uma linguagem infantilizada através da utilização do recuso do diminutivo, a exemplo dos termos “pouquinho”, “montinho”, entre outras. A velocidade da narrativa na composição do texto assume um ritmo mais lento na criação de Eva e mais rápido e ativo para descrever o surgimento de Adão, observe:

- Eva... Eva, acorde – sussurrou a voz gentil. – Quem é? Quem está aí? – Eva *murmurou*.

- Sou eu... Deus... Seu Criador. Abra os olhos, querida filha. Há alguém que eu quero que você conheça – sussurrou Deus novamente, só que desta vez um pouco mais alto. (...)
- Quando abriu os olhos, não podia acreditar no que via.
- Oh! É... tão bonito! Pela primeira vez em sua vida, e com *muito cuidado*, Eva ficou em pé, firmou as pernas e correu pelo jardim, tocando em tudo o que via.
- O que é isso? – perguntou apontando para um *montinho* de coisas coloridas.
- Flores – Deus respondeu. – Venha sentir o perfume delas.
- Hummm, elas têm cheiro gostoso! – Eva deu uma risadinha.

No texto sobre a Criação para os meninos a cena é assim descrita (LARSEN, 2000, p.10-11):

Um enorme urso marrom estava comendo. Com o olhar simpático, enfiava punhados dos de mel na boca tão rápido que mal podia engolir tudo aquilo. De repente, a terra começou a tremer e ele se escondeu atrás de uma pedra. Dali ficou espiando um *redemoinho* de poeira que se formou. O urso não sabia, mas era ao próprio Deus que estava fazendo a terra se mexer. Deus estava formando sua última e mais bela criatura – Adão, o primeiro homem. Adão espreguiçou-se e mexeu os dedos. Tudo estava funcionando! Deu *pulo e correu pelo jardim*, olhando as coisas que Deus havia criado para ele. Jogou pedrinhas no lago, subiu numa árvore e se pendurou num galho, de cabeça para baixo. Adão estava se divertindo muito.

A autora, ao narrar em velocidades diferentes, situa socialmente meninos em meninas em posições de sujeitos diferenciados sexualmente e também no conjunto de competência atribuídas a ambos, ficando Adão, o primeiro homem (menino) no lugar de ativo, rápido, enérgico, e Eva (menina) num lugar passivo. O que se segue nas duas versões da Criação é o momento de encontro entre Adão e Eva. Este acontecimento narrado é importante porque cumpre a função de demarcar os papéis sociais numa cena primordial na qual estão representados e serão mantidos os papéis tradicionais (conservadores) de gênero, que também irão determinar a heteronormatividade como princípio. Vejamos:

- (...) Mas depois de algum tempo, chateado, sentou-se no chão. Ficou lá, arrancando pedacinhos de grama e jogando-os na água. – Qual o Problema, filho? – Deus perguntou.
- Não sei, acho que estou chateado – Adão suspirou. (...)
- Já sei qual é o problema – Deus disse suavemente. – Você está se sentindo sozinho!
- Estou o quê?
- Sozinho. Você precisa de alguém que seja mais parecido com você do que os animais. Então, Deus fez Adão dormir, pegou uma de suas costelas e usou para formar Eva, a primeira mulher.
- Acorde, meu filho! – Deus disse baixinho. Adão abriu os olhos e viu aquela linda criatura, novinha em folha!

- Esta é Eva - disse Deus. – Eu a fiz *para ser sua esposa*. (LARSEN, 2000, p.13-14)

Na *Bíblia para Meninas*, o encontro é narrado da seguinte maneira (LARSEN, 1999, p13-14):

(...) – Venha cá filha. Eu quero que você conheça Adão. Eva olhou *timidamente* para aquele homem alto, à sua frente.
-Ele é bonito – ela *cochichou* para o se criador. –É sim – sorriu Deus. –Adão, esta é Eva. Ela vai ser sua *esposa*.
- Uau, ela é muito bonita! – Adão sussurrou.
-É sim. Ela vai ser uma *amiga* muito melhor para você que os animais – disse Deus. (...) Sei que poderão ser felizes juntos.

É interessante perceber que do ponto de vista da escolha do público para organizar a narrativa a autora das referidas Bíblias faz a diferenciação dos gêneros. Contudo esta opção não representa efetivamente um percurso na compreensão do que representa um olhar sobre as representações entre os gêneros que inclua a percepção do universo plural e mutante de meninas e meninos. A autora mantém em seu texto a ordem simbólica de natureza patriarcal. Para nos ajudar a compreender como se estrutura esta ordem simbólica SEGATO (1998, p.3-4) afirma que:

Os gêneros constituem a emanção, por meio da sua encarnação em atores sociais ou personagens míticos, de posições numa estrutura abstrata de relações que implica uma ordenação hierárquica do mundo e contém a semente das relações de poder na sociedade. (...) Poderia se dizer que a estrutura, a partir da primeira cena que participamos (a cena familiar – ou substituta – primigênia, não importa a cultura de que se trate ou o grau de desvio em relação ao padrão social numa cultura particular) se traveste de gênero, emerge nas caracterizações secundárias com os traços do homem e a mulher, e nos seus papéis característicos. Kaja Silverman(1992) chama esta cena de ficção dominante e considera os papéis de gênero nesta cena originária como uma verossimilhança do que acontece, de fato, na estrutura que organiza as relações desta cena e que se encontra, ao mesmo tempo, oculta e revelada por elas. Somente compreendendo isto podemos reformar a maneira que o senso comum apreende o que seja ser mulher e ser homem, de forma a poder instituir, nas nossas representações a capacidade deles de circular pelas posições que a estrutura pressupõe.

A narrativa se mantém assim na dualidade, e aprofunda este fosso à medida que LARSEN continua o texto para descrever, de forma clássica, a trajetória da queda do homem, fazendo assim emergir as figuras do bem e do mal. E neste cenário os personagens existentes assumem lados opostos, atribuindo-se a Eva e ao seu corpo a origem do mal. Analisemos comparativamente os textos de **Na primeira Mordida** (A Bíblia para Meninos) e **O primeiro pecado** (A Bíblia para Meninas) respectivamente:

- Adão! Adão! – soou com força a voz de Eva pelo jardim silencioso. Adão ouviu-a correr afastando os galhos e tropeçando nos arbustos.

- Estou aqui, Eva – ele gritou. Adão saiu de trás de uma planta bem no momento em que Eva estava chegando, trombando com ele e derrubando-o no chão.

- Ui! O que aconteceu? – resmungou Adão enquanto se levantava.

- Experimente isso. É supergostoso! – Eva disse bem alto, enquanto exibia uma fruta já comida pela metade. Um suco espesso e dourado que escorria por seu braço pingou formando uma pequena poça no chão. Adão sentiu um nó na garganta e um frio no estômago de tanto medo. – E-e-e-essa é a fruta da árvore que Deus disse que não podemos pegar, Eva! Ele disse que não podemos nem mesmo tocá-la porque morreríamos (...) Ele ficava imaginando por que será que Deus não queria que eles pegassem. Gotas de suor brotaram de sua testa porque Eva *havia quebrado* a única regra que Deus lhe dera.

- Ah... bobinho... nós não vamos morrer. A cobra que estava lá perto disse que esta fruta vai nos deixar mais parecidos com Deus. – Eva *choramingou*. – Vamos lá, experimente! Garanto que você vai me agradecer. Adão sabia que deveria sair correndo dali e era isso que ele queria fazer, mas Eva segurou a fruta bem na frente de seu nariz. (...) De repente, ele agarrou a fruta e a enfiou na boca. Mais tarde, quando Deus veio ao jardim, Adão esconde-use(...) – Ah, Adão! O que você fez?

- Bem... eu...a cobra.. – Adão estava tentando por a culpa em alguém. Finalmente disse: - É culpa da Eva!

- Sim, mas... – Eva começou a responder, porém Adão tocou o braço dela, e Eva se calou. Não havia saída. Os dois tinham desobedecido. Essa era a verdade. (LARSEN, 2000, p. 17-21)

Na narrativa do “Primeiro Pecado” na *Bíblia das Meninas* a serpente surge como personagem importante que surpreende Eva e a torna passível de engano, a induzindo a comer a fruta, “a fruta mais doce do jardim”. Assim “a serpente enrolou-se nos ombros de Eva, como se elas fossem duas velhas amigas” (LARSEN, 1999, p.19). A ambigüidade atribuída à serpente no mito de origem se tornaria uma característica atribuída posteriormente à “natureza” das mulheres. A descrição de LARSEN (1999, p. 20-21) reforça isto:

- Adão, experimente isso! – Eva lhe disse. – É uma delícia!

-Essa fruta é da árvore que Deus disse para não pegarmos – Adão gritou. Mas ele não *conseguiu resistir* e também deu uma mordida. Adão e Eva sabiam que tinham feito uma coisa errada. Não poderiam esconder seu pecado de Deus. (...) Eva chorou enquanto estavam saindo do jardim. – Desculpe. Eu não queria desobedecer – a serpente fez aquilo parecer tão bom!

- Eu sei, filha, eu sei ... mas eu preciso disciplinar você por sua desobediência. Eu ainda te amo e vou amar vocês para sempre.

- Eu consigo agüentar o castigo – Eva chorava – porque sei que você ainda me ama.

Há aspectos estratégicos na estruturação de ambos os textos que uma leitura superficial não nos permite perceber com profundidade, um deles diz respeito à atitude

de passividade atribuída a Eva tanto na capacidade em discernir sobre o que lhe estava sendo ofertado, quanto ao direito de escolha entre aceitar ou não o proibido. Assim induzida, Eva, na narrativa tradicional, “desobedece” e reproduz o papel da serpente, passando a ser protagonista do pecado, e aceita por sua vez o papel que lhe é atribuído, admitindo seu castigo com resignação.

Ao discutir uma fenomenologia feminista do mal GEBARA (2000, p.31) irá analisar este mito de origem na seguinte perspectiva:

Para os homens, o mal é um “fazer” que se pode, de alguma forma, “desfazer”. Mas, para as mulheres, o mal está em seu ser. Ser mulher já é um mal ou, pelo menos, um limite. Neste sentido, o mal que elas fazem se deve a seu ser mau, um ser mais responsável pela “queda” ou desobediência do ser humano a Deus. Há, portanto, uma questão antropológica de base que trai um conflito na própria compreensão do ser humano. Do lado masculino, afirma-se o ser originariamente bom do homem, mas do lado feminino, a teologia caiu na armadilha do maniqueísmo. Quase chegou a identificar as mulheres ao mau, como se elas “encarnassem” em seu corpo um princípio mau. Sabemos também que é o homem (masculino) que é considerado prioritária ou normativamente imagem de Deus e que a mulher só o é secundariamente, por sua alma, independentemente de sua feminilidade.

Corpo, culpa e desigualdade

O olhar lançado pela teologia ecofeminista sobre a Criação é fundamental para trazer à tona uma cosmologia para além dos valores patriarcais que persistem em reproduzir na origem do feminino a culpabilização da “entrada” do mau no mundo. De acordo com HIGHWATER (1992) a visão ocidental das mulheres recebeu influência do mito da “má Eva” e da posterior reversão desse mito pela história da “Virgem Maria”. Conforme o autor (HIGHWATER, 1992, p.23):

Os mitos de criação têm forte sentido religioso e, por isso costumamos encará-los exclusivamente em termos de cosmogonia sagrada. Eles, no entanto, também determinam a forma assumida pelos mitos seculares, que funcionam como paradigmas do pensamento profano na ciência, na política e no direito. O comportamento social e até mesmo a moda e a etiqueta têm por base uma estrutura de valores que não se distingue da mitologia. Ora, as nossas idéias em torno da sexualidade não escapam a tal influência.

O discurso sexista presente nas *Bíblia para Meninos* e na *Bíblia para Meninas*, especialmente na narrativa da Criação e nas demais histórias bíblicas tem nas ilustrações um forte aliado. Nas ilustrações Adão e Eva têm os corpos encobertos, mesmo antes do momento da queda. Os desenhos omitem a integralidade dos corpos ora sobrepostos por flores, ora por folhas, ora por braços e pernas, enfim, procura-se não mostrar a nudez de Adão e Eva, seus corpos, sua sexualidade. O que emerge posteriormente é o corpo de Eva revelado como lócus de culpa, e sua maternidade representada como castigo, que

vai ser posteriormente reelaborada na tradição judaico-cristã como espaço de redenção. O que nos leva a refletir que esta cosmovisão também parte de uma concepção de corpo. Os corpos de Adão e Eva aparecem como dados dentro de uma tradição e seu sistema simbólico, o que não impede que esta seja repensada histórica e culturalmente.

A teologia ecofeminista nos convida a lançar novos pressupostos sobre a narrativa tradicional através de um paradigma de interpretação crítica, “no basado en una fiel adhesión a los textos bíblicos ni a un obediente sumisión a la autoridad bíblica, sino en la solidaridad con las mujeres del pasado y presente, cuyas vidas son tocadas por el rol de la Biblia en la cultura occidental” (RESS, SEIBERT & SJORUP, 1997). Neste sentido a teóloga ecofeminista FIORENZA (1997, p.24) defende que:

Al exorcizar el mal estructural internalizado del sexismo patriarcal y llamando a toda la iglesia a la conversión y arrepentimiento, el feminismo cristiano y la teología feminista rescatan el derecho y poder de articular nuestra propia teología, recuperar nuestra propia espiritualidad y determinar nuestra propia vida religiosa.

Esta teóloga também argumenta que “la re-lectura crítica de la Biblia con claves feministas y desde la perspectiva de la mujer, es un proceso que significa destapar tradiciones perdidas, corregir malas traducciones, descortezar los estratos androcéntricos y redescubrir nuevas dimensiones de los símbolos bíblicos y de los significados teológicos” (FIORENZA, 1997, p.239).

Mesmo diante de suas contradições a narrativa da Criação, como mito de origem, segue sua difusão e ainda influi na forma de educar e significar a mulher na sociedade. As mulheres continuam sendo identificadas com Eva e o conteúdo desta mitologia segue fundamentando rigidamente a identidade feminina, os valores e preceitos da sexualidade numa visão tradicional.

Para nos permitirmos a releitura desta narrativa consideramos relevante perceber, de acordo com HIGHWATER (1992) o corpo enquanto metáfora da sociedade. Na perspectiva da teologia ecofeminista a metáfora constituída no mundo patriarcal é contraditória e necessita ser repensada com base em novos paradigmas, numa compreensão feminista e inclusiva.

Repensar e recriar os mitos

Ao nos voltarmos ao trabalho analítico de BORDO (1997) nos damos conta do corpo enquanto lugar prático e direto de controle social. A reprodução da narrativa bíblica da criação tem sido ao longo do tempo um instrumento de controle social dos corpos e de fundamento de estereótipos de gênero, a *Bíblia para Mães e Filhos* e a *Bíblia para Mães e Filhas* são um exemplo da manutenção deste raciocínio. Não é por acaso que no estudo de MACHADO (2001, p.7) sobre masculinidade e violência, na escuta de estupradores, ela irá identificar que:

O impensado da sexualidade, o fundamento mais naturalizado é de que à mulher não cabe a iniciativa, nem o apoderamento do corpo do outro, mas apenas a sedução, assim o seu “não”, pode ser tão somente uma forma de sedução (...) Os termos do jogo perverso são culturalmente construídos na própria ambivalência constituinte da moralidade

social. O que quero apontar é como é construída culturalmente a analogia entre ato sexual imposto e ato sexual que resulta do encontro das vontades dos parceiros. É cultural e dominante a idéia de que o “não” da mulher faz parte de um ritual de sedução. A concepção da sexualidade dominante de longa duração inscreve um jogo cultural que já é perverso, um jogo cultural em que o corpo feminino aparece como sacrificial.

Os câmbios logrados a partir da re-leitura feminista da Bíblia nos permitem refletir sobre as políticas do corpo (BUTLER, 1987), o corpóreo no mito, nas culturas, e suas diversas formas de interpretação e reelaboração ao longo da história da humanidade, promovendo deslocamentos importantes na narrativa através de uma hermenêutica crítica, feminista, em que Eva seja representada para além da violência que subjaz ao mito. Na medida em que a narrativa a fixa na posição de tentadora, porta de entrada para o mal na humanidade, lança sobre as mulheres uma perspectiva de culpa, desigualdade em relação ao masculino e ao Sagrado, e de conformismo com a própria opressão vivida.

Em que a narrativa da Criação nos afeta? De que maneira imprime em nós valores morais, éticos. Que influência exerce sobre nosso corpo, e sobre o que nós somos em relação a nós mesmos e ao Outro. Em que contexto histórico surge este mito. Estas perguntas são pontos de partida, diria que são atitudes de suspeita e interrogações bem-vindas para irmos além da superficialidade dos textos, buscarmos compreender o discurso dos mitos que cumprem um papel tão importante na internalização de saberes e de relações de poder.

A nosso ver, a teologia ecofeminista apresenta um novo repertório, bebe de uma nova epistemologia, capaz de re-significar a narrativa da Criação construindo uma cosmovisão capaz de ser mais inclusiva e estabelecer novos paradigmas, particularmente para as identidades de gênero, onde os corpos são concebidos não como fonte de pecado, culpa e castigo, mas considerados ponto de partida para a experiência da espiritualidade, esta pautada numa relação mais justa entre mulher, homem e Sagrado.

Referências Bibliográficas

BORDO, Susan R. **O corpo e a reprodução da feminidade:** uma apropriação feminista de Foucault. IN: JAGGAR, Alison M. & BORDO, Susan R. *Gênero, Corpo e Conhecimento* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

BOZON, Michel. **Sociologia da Sexualidade.** Rio de Janeiro: Editora FVG, 2004.

BUTLER, Judith. **Variações sobre sexo e gênero.** IN: BENHABIB, Seyla & CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade: releitura dos pensadores contemporâneos do ponto de vista da mulher.* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FIORINZA, Elisabeth Schüssler. **Mujer-Iglesia:** el centro hermenéutico de la interpretación bíblica feminista. RESS, Mary Judith; SEIBERT, Ute & SJORUP, Lene.

Del Cielo a la Tierra: uma antologia de teologia feminista. Santiago de Chile: Sello Azul, 1997.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio:** uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

_____. Prólogo. IN: RESS, Mary Judith; SEIBERT, Ute & SJORUP, Lene. **Del Cielo a la Tierra:** uma antologia de teologia feminista. Santiago de Chile: Sello Azul, 1997.

HEYWARD, Carter. **Introducción a la teologia feminista: uma perspectiva feminista cristiana.** IN: RESS, Mary Judith; SEIBERT, Ute & SJORUP, Lene. **Del Cielo a la Tierra:** uma antologia de teologia feminista. Santiago de Chile: Sello Azul, 1997.

HELLER, Agnes & FEHÉR, Ferenc. **Existencialismo, alienação, pós-modernismo:** movimentos culturais como veículos de mudança nos padrões do cotidiano. **A condição política pós-moderna.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HIGHWATER, Jamake. **Mito e Sexualidade.** Tradução de João Alves dos Santos. São Paulo: Saraiva, 1992.

LARSEN, Carolyn. **A Bíblia dos Meninos para Mães e Filhos.** São Paulo: Mundo Cristão, 2000.

_____. **A Bíblia para Meninas para Mães e Filhas.** São Paulo: Mundo Cristão, 1999.

MACHADO, Lia Zanota. **Masculinidades e Violências:** gênero e mal-estar na sociedade contemporânea. Série Antropologia. n.290. Brasília: Departamento de Antropologia. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, 2001.

MURARO, Rose Marie. **Textos da Fogueira.** Brasília: Letra Viva, 2000.

RESS, Mary Judith; SEIBERT, Ute & SJORUP, Lene. **Del Cielo a la Tierra:** uma antologia de teologia feminista. Santiago de Chile: Sello Azul, 1997.

RESS, Mary Judith. **Elsa Tamez:** três fases de la teologia feminista em América Latina. Revista Con-spirando – Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología. Santiago de Chile. n.18.p.2-12, 1996.

REUTHER, Rosemary Radford. **El sexismo y el discurso sobre Dios:** imágenes masculinas y femeninas de lo divino. IN: RESS, Mary Judith; SEIBERT, Ute & SJORUP, Lene. **Del Cielo a la Tierra:** uma antologia de teologia feminista. Santiago de Chile: Sello Azul, 1997.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** Educação e Realidade, Porto Alegre, v.16. n.2. jul/dez.1990.

SEGATO, Rita Laura. **Os percursos do gênero na antropologia e para além dela.** Série Antropologia. n.236. Brasília: Departamento de Antropologia. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, 1998.

TRAPASSO, Rosa Dominga. **Ecofeminismo:** revisitando nuestra conexión con la naturaleza. Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología. Santiago de Chile. n.04.p.4, 1993.