

**“A CÓPIA PERFEITA ADAPTADA”: O DISCURSO
PROTESTANTE ACERCA DA CONDIÇÃO FEMININA NA *BÍBLIA
DA MULHER*.**

José Glauber Lemos Diniz – aluno do Mestrado Interdisciplinar em História e Letras (MIHL) da Faculdade de Educação Ciências e Letras do Sertão Central – FECLESC - Universidade Estadual do Ceará – UECE.

Endereço eletrônico: glauberdiniz33@gmail.com

Resumo

O presente artigo procura analisar as teias que compõem o discurso protestante acerca da condição feminina presente no texto da *Bíblia da Mulher*, publicada pela Sociedade Bíblica do Brasil. Para tanto, ancora-se nos postulados da Análise de Discurso Crítica (ADC), cujos principais nomes são FAIRCLOUGH (1989, 1992, 1995, 1997, 2001a, 2001b, 2003a, 2003b), GREGOLIM (1995); MEURER (2006); RESENDE; RAMALHO (2006). Apóia-se, outrossim, em teóricos que estudaram o protestantismo nacional, dentre os quais MENDONÇA E FILHO (1990) e GUARESCHI; JOVCHELOVITCH (2009), bem como nos contributos de BUTLER (1993); SCOTT (1990); LOURO (1999); PINTO (2007), no que tange às questões de “gênero”. Também dialoga com alguns conceitos de DERRIDA (1991). O estudo em tela busca compreender a natureza da discursivização em torno do “feminino” presente na obra sacra supracitada; inventariar quais os tipos de imagens e representações discursivas sobre a mulher são produzidas e veiculadas na referida Bíblia, e como tais construções verbais colaboram para a elaboração e manutenção de relações assimétricas de gênero entre homens e mulheres no âmbito religioso protestante.

1. O complexo universo do(s) protestantismo(s) no Brasil: uma breve digressão histórica.

Abordar a temática do protestantismo brasileiro não é, de modo nenhum, uma tarefa simplória, dado o campo de estudo extremamente multifacetado o qual constitui o universo dos grupos albergados sob os rótulos de “protestantes” ou “evangélicos”. Na verdade, antes seria mais apropriado falar-se em protestantismos, a fim de acentuar o

caráter plural e não monolítico de tais formações religiosas, o que, ainda assim, não resolveria totalmente a problemática, uma vez que nem todos os grupos cristãos não-romanos, identificam-se com a denominação de “protestantes” que geralmente lhes é imputada. É o caso de grande parte dos batistas, tanto os chamados tradicionais quanto os renovados, os quais costumam reivindicar uma anterioridade em relação à Reforma protestante do século XVI, identificando-se historicamente com uma série de grupos de cristãos “puros” (Menonitas, Valdenses ou “pobres de Lyon”, pietistas dentre outros), os quais teriam guardado os princípios intocados do Evangelho, antes da suposta apostasia da igreja de Roma. Trata-se, pois, de um contexto ideológico e institucional perpassado por contradições, sobreposições e ambigüidades, o que dificulta sobremaneira qualquer empreitada classificatória. Nessa perspectiva, Mendonça; Filho afirmam que:

as estruturas eclesiásticas “protestantes” são portadoras de uma pluralidade teológica que constantemente se manifesta através de conflitos, crises e cismas. (...) Compõe-se de correntes de pensamento que (...) decorrem de questões e posicionamentos relativos à pureza da doutrina ou do comportamento (MENDONÇA; FILHO, 1990, p. 18).

Desse modo, todas as tentativas de classificação empreendidas, não raro redundam em falhas conceituais e teóricas. Porém, dada a necessidade didática de realizar uma tipologização do protestantismo, ainda que inadequada, procuramos concretizar tal empreendimento, sem a mínima pretensão de tornar este trabalho classificatório uma contribuição absoluta e definitiva.

Assim, os “protestantes” brasileiros podem ser divididos em: a) reformados ou históricos; b) pentecostais “velhos” e c) pentecostais “novos” ou neopentecostais. Os reformados ou históricos, seriam derivados da Reforma religiosa do século XVI, que teve em Lutero, Calvino e Zuínglio seus maiores expoentes. Neste grupo também estariam os Batistas “tradicionais”, ainda que eles mesmos não se identifiquem como “reformados”. As marcas basilares deste agrupamento seriam o apego aos fundamentos herdados da tradição reformada, tais como os princípios da Reforma, consubstanciados nas premissas teológicas de Lutero e de Calvino e outros reformadores, além da ênfase na inerrância, suficiência e utilidade das Escrituras Sagradas, porém, com a

conservação de alguns aspectos teológico-rituais do Catolicismo romano, como, por exemplo, o pedobatismo por aspersão, à exceção dos Batistas que somente batizam adultos e mediante imersão. São “cessacionistas”, isto é, negam a continuação dos dons espirituais conferidos por Deus aos apóstolos e à comunidade cristã primitiva (curas miraculosas, glossolalia) e não dão importância acentuada a usos e costumes (vestimentas, hábitos seculares etc). Neste ramo estariam os luteranos, os anglicanos, os presbiterianos, os congregacionais, os metodistas e os batistas “tradicionais”. Os primeiros a aportar em solo brasileiro, em 1824 foram os luteranos, inicialmente em Nova Friburgo, no Rio de Janeiro e São Leopoldo, no Rio Grande do Sul. A chegada dos luteranos inscreveu-se nos fluxos migratórios europeus organizados pela política de D. Pedro I com vistas à formação de mão-de-obra para substituir o trabalho compulsório dos negros. Entretanto, essas primeiras congregações luteranas eram basicamente “igrejas de imigrantes”, congregações fechadas e componentes dos “quistos culturais”, não podendo ser assim consideradas genuinamente comunidades religiosas nacionais. A segunda denominação a fincar raízes em nosso país foi a Igreja Presbiteriana. Em 1862, o missionário estadunidense Ashbel Green Simonton fundava no Rio de Janeiro, aquele que seria efetivamente o primeiro núcleo protestante brasileiro (Guareshi; Jovchelovitch 2009).

No alvorecer do século XX, iniciou-se a expansão proselitista dos pentecostais “velhos”. Esta, por sua vez, fez-se em duas levadas: primeiro com a fundação da Congregação Cristã no Brasil, em 1910, por meio do missionário Louis Francescon, no município de Santo Antônio da Platina, Paraná e em São Paulo, e com a fixação da Assembleia de Deus, em 1911, no Pará, através da pregação dos missionários suecos Gunnar Vigren e Daniel Berg. Estes, inicialmente freqüentaram a Igreja Batista, no entanto, após a manifestação da glossolalia, a qual gerou muitas divergências na congregação da qual faziam parte, foram oficialmente desligados do movimento Batista e fundaram uma denominação própria. A segunda onda pentecostal ocorre com o estabelecimento da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), em 1951, em São João da Boa Vista, São Paulo, pelos missionários Harold Edwin Williams e Jesus Hermirio Vasquez Ramos, o primeiro natural de Los Angeles, EUA, e o segundo natural do Peru. Finalmente, em 1962, foi fundada em São Paulo, pelo missionário David Martins

Miranda, a Igreja Pentecostal Deus é Amor. Essa corrente protestante caracteriza-se pelo “avivacionismo” centrado na crença na continuidade dos dons espirituais experimentados pelos primeiros cristãos e relatados no Livro dos Atos dos Apóstolos, (curas, sinais prodigiosos), com ênfase na doutrina que encara o falar “línguas estranhas” ou “espirituais” (glossolalia), enquanto marca exterior do chamado “segundo batismo”, “batismo de fogo” ou “batismo com o Espírito Santo”. Outro aspecto diferenciador dos pentecostais “antigos” é a rigidez que propugnam no que diz respeito aos usos e costumes. É exigido das mulheres e homens que evitem a sensualidade e a vaidade. Mulheres devem, portanto, usar saias longas que não realcem as formas do corpo, sendo-lhe vedado o uso de calças compridas, de adornos em geral, maquiagem, cortes de cabelo curtos e tingimento das madeixas. Em alguns grupos há também a condenação de práticas seculares consideradas “mundanas” e pecaminosas, como assistir televisão, ir ao cinema e ao teatro. Ao contrário dos reformados, praticam o batismo nas águas por imersão, por considerar o rito nesses moldes, mais fiel aos princípios bíblicos (Guareshi; Jovchelovitch, 2009).

Por fim, temos os neopentecostais, cujas características doutrinárias estão filiadas à chamada “Confissão Positiva”, “Palavra da fé”, ou mais popularmente conhecida como “Teologia da prosperidade”. Tal doutrina é fruto do pensamento teológico do pregador norteamericano Keneth Hagin (1917-2003). Nascida no contexto da “grande depressão” dos Estados Unidos, essa tendência postula que a morte vicária de Cristo não apenas legou aos crentes a libertação do pecado e a salvação eterna, mas também, toda sorte de bênçãos materiais como saúde física, plenitude emocional e prosperidade material. Desse modo, os féis possuem efetivamente a capacidade de, por meio da fé, alterar a vontade divina a seu próprio favor. A tônica dos neopentecostais são as curas físicas e a prosperidade material, associada à fidelidade do crente em relação aos dízimos e ofertas. Também é parte constitutiva da dogmática dos neopentecostais, a doutrina da “batalha espiritual”, segundo a qual as forças do Bem e do Mal estão em constante peleja no mundo invisível e esse duelo teria conseqüências diretas para a vida terrena. Conforme essa visão, doença, miséria e problemas de natureza emocional são interpretados, assim, como produtos de fraqueza na fé ou pecado. Por fim, advogam a atuação de demônios em áreas específicas da vida como a

sexualidade, a família, o trabalho e sustentam a existência de maldições familiares transmitidas geração após outra em virtude dos pecados de um ancestral, tais como divórcio, incesto, homossexualidade, alcoolismo, aborto etc. A exemplo dos reformados, são “liberais” no tocante a usos e costumes. A primeira denominação neopentecostal fundada no Brasil foi a Igreja Universal do Reino de Deus, estabelecida por Edir Macêdo e Romildo Ribeiro Soares, em 1979, no Rio de Janeiro. Em seguida, surgiu a Igreja Internacional da Graça de Deus, cujas bases foram lançadas por Romildo Ribeiro Soares, em 1980, também no Rio, após o rompimento deste com a Igreja Universal do Reino de Deus. Pertencem ainda ao grupo dos neopentecostais, as igrejas: Comunidade Cristã Paz e Vida, fundada em 1982, em São Paulo, por Juanribe Pagliarin; a Igreja Renascer Em Cristo, criada em São Paulo, em 1986, pelo casal Estevam Hernandez e Sônia Hernandez; a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, surgida em 1992, a partir de Brasília, mediante a pregação de seus fundadores, Robson Rodovalho e Maria Lúcia Rodovalho e, mais recentemente a Igreja Mundial do Poder de Deus, nascida em Sorocaba, em 1998, por meio do trabalho de Valdomiro Santiago. A exemplo dos pentecostais clássicos, praticam o batismo mediante imersão nas águas, porém, não enfatizam a glossolalia (Guareshi; Jovchelovitch, 2009).

O constante e acentuado movimento sectário que assinala as igrejas protestantes no Brasil contemporâneo, o qual faz com que haja um processo contínuo de “migração” de fiéis de uma igreja para outra; frequência concomitante de adeptos em mais de uma congregação; bem como o fenômeno da acentuada disputa no mercado religioso nacional que faz surgir, a cada dia, novas denominações, torna inviável e desnecessário para os propósitos deste trabalho, a menção a todos os grupos “evangélicos” dissidentes, sendo bastante a definição do quão imbricadas são as relações sociais e religiosas processadas no seio destes grupos.

2. O discurso protestante acerca da condição feminina na *Bíblia da Mulher*: alguns resultados preliminares da pesquisa.

Apresentaremos, doravante, alguns resultados preliminares e provisórios da pesquisa de mestrado por nós desenvolvida.

A *Bíblia da Mulher*, obra publicada pela entidade interdenominacional e ecumênica denominada Sociedade Bíblica do Brasil – SBB, contém os livros que

compõem o cânon bíblico protestante, ou seja, 66 livros distribuídos entre o Antigo e o Novo Testamentos. Contudo, além destes livros, o *corpus* da Bíblia contém, ainda, diversos textos de explicação, comentários de natureza exegético-apologética, orientação, meditação e proposições morais. Estes textos foram elaborados exclusivamente por mulheres, o que é enfatizado logo na apresentação do livro. No dizer de sua editora geral, Dorothy Patterson, tais textos voltam-se exclusivamente para o público feminino e remetem àquilo que as autoras/biblistas consideram assuntos pertinentes ao “universo das mulheres”. Assim, virgindade, casamento, divórcio, criação dos filhos, lesbianismo, culinária e beleza são algumas das muitas temáticas abordadas na obra.

Embora o discurso sobre a mulher e o “feminino” contido na *Bíblia da Mulher* esteja em grande medida ancorado nos pressupostos teológicos do próprio cânon bíblico, os textos complementares de estudo, orientação pessoal e aconselhamento que perpassam toda a obra, escritos exclusivamente por mulheres, desenvolvem, ampliam, adaptam e ressignificam os ensinamentos doutrinários bíblicos originais. Não se trata, portanto, de mera reafirmação *ipsis litteris* daquilo que está posto sobre a “natureza” e “condição” feminina nas páginas do Antigo e do Novo Testamentos.

Esse processo de ressignificação, ou seja, de retomada por outros modos de sentidos originais contidos em um texto, é observado como marca constitutiva da elaboração discursiva dentro da perspectiva da análise do discurso e dos atos de fala da pragmática. A esse respeito, Derrida, preconiza que

Todo signo lingüístico, falado ou escrito, [...] em pequena ou grande escala, pode ser citado, posto entre aspas, por isso ele pode romper com todo contexto dado, engendrar ao infinito novos contextos, de modo absolutamente não-saturável. Isso supõe não que a marca valha fora do contexto, mas ao contrário que só existem contextos sem nenhum centro absoluto de ancoragem. (DERRIDA, 1991, p. 25-26)

Desse modo, embora o centro referencial da discursivização presente na *Bíblia da Mulher* seja as informações contidas na narrativa bíblica e também nos ensinamentos dos personagens dessa narrativa (profetas, Jesus Cristo, apóstolos), os significados primevos, anunciados pelos autores bíblicos, por meio de um complexo e dinâmico processo de transposição e apropriação lingüística, foram posteriormente retomados

pelas autoras da Bíblia de estudo, na composição de seu próprio discurso. Tal processo de apropriação é imbricado, pois engloba, ao menos duas facetas: primeiro, a necessidade de manter certa fidelidade e coerência ideológica em relação aos textos originais. Em virtude do dogma cristão protestante da inerrância bíblica, as produtoras precisavam, por questões de filiação doutrinária e institucional, manter-se apegadas às perspectivas apresentadas pelos postulados bíblicos, sob pena de incorrerem naquilo que, em termos estritamente teológicos, poderia ser visto como “distorções heréticas”. Em segundo lugar, embora presas a essa dívida teológica antes citada, as autoras também, vêm-se, por imposições de natureza contextual, obrigadas a de certo modo “contemporaneizar” o discurso bíblico “original”. Isto ocorre porque nenhuma doutrina ou ensinamento religioso, por mais hermético e “tradicional” que pareça, consegue permanecer absolutamente fechado sobre si mesmo sem receber o mínimo de influência social e cultural. Ou seja, a proposta da *Bíblia da Mulher* é transmitir o conteúdo das Sagradas Escrituras, consoante uma concepção atual e centrada nas necessidades da própria mulher, trazida agora para um lugar de realce na cena histórica da igreja e da sociedade. Esta perspectiva fica bastante patente, já nas palavras de Dorothy Patterson, editora geral, na apresentação da Bíblia. Para ela:

A história recente mostra o despertar de uma crescente conscientização e sensibilização em relação à mulher e a suas preocupações,[...] suas necessidades pessoais interiores e suas desafiantes oportunidades de servir ao Senhor. A Bíblia é um dos meios mais importantes pelo qual a identidade e o lugar da mulher devem ser definidos na sociedade. (A BÍBLIA DA MULHER, 2014, p. 2).

Todavia, embora essa necessidade de “contemporaneização” do lugar da mulher na sociedade seja reconhecida por Dorothy, no mesmo texto, a biblista enfatiza sua perspectiva de apego fundamentalista aos princípios das escrituras. Contrapondo-se à iniciativa de Elizabeth Cady Stanton, autora que em 1895 criou uma Bíblia para as mulheres, suprimindo do texto, passagens que, segundo sua ótica, foram distorcidas pelas interpretações machistas, Dorothy Patterson assevera que:

Usamos uma abordagem *objetiva*. Buscamos entender a mensagem da Bíblia, enquanto nos comprometíamos a vivenciar seus princípios de fé e prática. Curvamo-nos diante da absoluta veracidade e singularidade da palavra de Deus. Não precisamos torcer, reescrever

as escrituras, redefinir suas palavras nem escolher o que iríamos aceitar como autoridade ou o que exaltaria a razão humana.”. (A BÍBLIA DA MULHER, 2014, p. 2, grifo nosso)

As palavras de Dorothy na apresentação dão a dimensão do quão complexa foi a missão das editoras da *Bíblia da Mulher*, uma vez que conciliar e harmonizar os pressupostos bíblicos em torno da condição feminina às atuais configurações sociais e históricas não deve ter sido uma tarefa fácil. Conquanto, queremos, observar a utilização do termo *objetiva*, para qualificar a abordagem da *Bíblia da Mulher*. Ao citar a proposta de Elizabeth Cady em sua Bíblia feminista, frisando a supressão que esta autora realizou dos textos considerados machistas e misóginos e, algumas linhas após, começar sua fala classificando o trabalho de elaboração da *Bíblia da Mulher* como objetivo, Dorothy, implicitamente e por oposição a Elizabeth, classifica a proposta dessa última como supostamente *subjetiva*. Ou seja, a linha de discurso de Dorothy parece seguir a lógica dualista do objetivo *versus* subjetivo, sendo o primeiro, sinônimo de verdadeiro, confiável e correto e o segundo como falso e adulterado. Esse posicionamento é reforçado mais à frente no texto de apresentação, quando, ao enumerar as características da *Bíblia da Mulher*, sua editora geral afirma que a Bíblia adota “uma exegese diferenciada, que extrai do texto seu significado sem uma leitura que força opiniões pessoais sobre ele” (A Bíblia da Mulher, 2014).

Essa lógica dualista parece perpassar vários textos da *Bíblia da Mulher*, cujo discurso é desenvolvido a partir da contraposição da visão bíblica, considerada mais racional e, portanto “verdadeira”, às demais concepções, consideradas errôneas, por oposição. Um outro exemplo desse dualismo dá-se, também, na apresentação do texto, no momento em que Dorothy comenta que:

No passado as mulheres não tinham uma vida fácil e perfeita, *mas as israelitas se saíram melhor que suas contemporâneas de outros povos*. A lei de Israel foi dada para proteger a mulher, seus direitos e liberdades (Dt 21:10-14; 22:13, 28). As mulheres israelitas tinham [...] grande liberdade, atividades variadas e posição social mais elevada do que as mulheres das nações pagãs.” (A BÍBLIA DA MULHER, 2014, p 2, grifo nosso).

As palavras da autora revelam mais uma vez a configuração textual calcada em oposições: de um lado é colocada Israel, a nação eleita por Deus, como modelo ideal de

sociedade. Entre os israelitas, as mulheres teriam supostamente mais direitos e prerrogativas sociais que entre os demais povos vizinhos. Para sustentar sua alegação, Dorothy cita trechos do livro do Deuteronômio nos quais, na interpretação da autora, a mulher é tratada com maior liberdade. Entretanto, a autora não faz qualquer menção ao fato de que nas passagens bíblicas por ela evocadas para legitimar as melhores condições de vida das mulheres israelitas, a decisão em torno do destino da mulher está centrada absolutamente nas mãos dos homens, ou seja, a mulher estaria irrevogavelmente sob a tutela masculina. No primeiro caso citado (Dt 21:10-14), o texto mosaico dispõe sobre como o guerreiro deverá tratar a prisioneira. Segundo a prescrição legal, o homem deveria colher a cativa em sua casa tomando-a por esposa e, caso não a quisesse como consorte, deveria deixá-la partir, mas nunca vendendo-a. No segundo exemplo, caso um homem acusasse a esposa de não ser mais virgem e a família da mulher conseguisse provar diante dos anciãos a virgindade dessa esposa, o homem seria castigado, multado e obrigado a receber novamente a repudiada em sua casa. Em ambas as situações, embora a legislação hebraica denote certa benevolência em relação às mulheres, o centro decisório continua irremediavelmente preso aos homens. São estes que decidem o que será feito da mulher. Ela própria não tem direito a manifestar-se individualmente. No primeiro caso, é o guerreiro quem opta por apegar-se à cativa e se desejar, tomá-la por esposa. A ela não é facultado o direito de recusar tornar-se mulher do guerreiro. No segundo caso, são sempre os homens (esposo, pai, anciãos) a decidirem a sorte da mulher acusada. Sequer é dado a ela o direito de manter-se solteira, tendo que retornar a conviver com o marido que injustamente a repudiou. A mulher está assim, sob a estrita e “natural” condição de ente tutelado pelos homens em todas as fases de sua vida. Porém, este silêncio da autora, não nos parece aleatório, mas pelo contrário, disposto a servir a uma concepção ideológica particular, a qual tem por objetivo, perpetuar uma noção de feminilidade e condição feminina atrelada aos padrões bíblicos. Na concepção de Chauí (2001, p.175), a ideologia opera através do silêncio e da lacuna. É justamente por meio dos não-ditos, destes espaços vazios nas conceituações e representações, que as naturalizações vão se engendrando e cristalizando nas consciências, de modo a tentar negar o caráter histórico e social das diferenças, sejam elas de classe, gênero etc.

A perspectiva da naturalização da tutela da mulher em relação ao homem ganha contornos didático-pedagógicos em diversas outras passagens da *Bíblia da Mulher*. Como já mencionamos anteriormente, essa Bíblia de estudo destinada ao público feminino, por meio do recurso da resignificação, procura atualizar os ensinamentos bíblicos referentes à mulher. Um dos recursos discursivos mais utilizados pelas autoras é o trabalho lingüístico com os casos exemplares, ou “tipos de mulheres”. Por meio deste recurso, são comparadas entre si várias personagens femininas dos textos sagrados judaico-cristãos. O parâmetro para o estabelecimento das comparações é alicerçado no princípio da obediência. Assim, na escala comparativa, quanto mais obediente apresenta-se a mulher em relação a Deus, ao marido, às instâncias decisórias (masculinas) da sociedade, mais próxima de enquadrar-se no padrão ideal que teria sido divinamente planejado para ela.

Neste sentido, ao referir-se ao caso de Eva como “a mãe de toda a humanidade”, o texto de estudo exegético propõe que:

Eva permanece como um arquétipo do sexo feminino. Embora criada à imagem de Deus, exerceu sua vontade ao *desobedecer* ao Senhor, ousando *desafiar* sua autoridade. [...] Como descendente dela, toda mulher carrega semelhança com ela. A voz da primeira mulher proclama um aviso vindo do passado para todas as mulheres para que sigam o caminho da *obediência* (A BÍBLIA DA MULHER, 2014, p. 8. Grifos nossos).

É notória a ênfase discursiva dada no texto aos termos obediência e desobediência, como elementos construtivos da semântica textual. Sara, esposa de Abraão e Maria, mãe de Jesus, estariam no pólo oposto ao de Eva como arquétipos perfeitos da obediência cega aos ditames divinos, no caso de Sara, expressos através da sujeição ao seu próprio marido. Embora a autora procure desenvolver a ideia de que homem e mulher, ambos foram feitos à imagem e semelhança do Criador e, portanto, são iguais em dignidade, porém, diferentes em funções e atributos, mais adiante, ao discorrer sobre os propósitos divinos na criação de Eva, a tônica da anterioridade da criação do homem e a lógica de que Eva foi criada em função de Adão e para ser-lhe como auxiliar vêm à tona. Assim:

Homem e mulher foram criados à imagem de Deus; a diferença é que o homem foi formado do pó da terra, e a mulher da costela do homem. Ela é a *cópia adaptada* perfeita do homem, a mesma carne e ossos e a

imagem de Deus, exatamente como o homem, com valor igual a ele em tudo” (A BÍBLIA DA MULHER, 2014, p. 9. Grifo nosso).

Nesta passagem supracitada, a autora desenvolve a ideia da “criação complementar”, ou seja, Deus, desde o princípio haveria pensando na criação de Eva para ser o complemento de Adão. Como já nos reportamos anteriormente, a despeito de a autora procurar frisar textualmente que homem e mulher são iguais em tudo, a própria noção de uma complementaridade de Eva em relação a Adão milita contra essa tentativa de equiparação de ambos pela exegeta, pois se Eva foi criada para ser auxiliar de Adão e em função dele, essa anterioridade adâmica revela sua suposta superioridade na ordem cosmogônica do Gênesis. A escolha da expressão *cópia adaptada*, como recurso alegórico para a criação de Eva a partir de Adão, é particularmente reveladora. Ressurge na utilização do termo, a questão da originalidade do homem e, conseqüentemente de sua superioridade em relação à companheira de Éden, porque uma cópia, por mais fiel que seja ao original, nunca será como ele. A evocação do termo *cópia adaptada*, novamente sugere a utilização da lógica dicotômica do verdadeiro e do falso, do real e do copiado, do legítimo e do ilegítimo. Em nossa sociedade, marcada pela reprodutibilidade de obras sem a devida licença legal, comumente chamadas “cópias piratas”, a utilização alegórica do termo sugere que a mulher seja uma espécie de “quase-homem”, versão minorada do projeto humano original.

Essa perspectiva é aclarada mais à frente, quando no mesmo texto, é mencionado o fato de que Adão deu nome a Eva, assim como o fez em relação a todos os animais criados por Deus. Segundo a exegese da autora:

Embora Adão tenha dado nome à mulher, isso não determina que tivesse uma posição superior à dela. Na cultura oriental, o ato de dar nomes, mesmo nos dias de hoje, é significativo e, na maioria dos casos, denota *autoridade* e responsabilidade. Note, por exemplo, o ato de dar nome aos animais (Gn 2: 19:20)” (A BÍBLIA DA MULHER, 2014, p. 9. Grifo nosso.)

Ao ser nomeada por Adão, Eva é assim posta entre a criação, como parte da propriedade concedida ao homem por Deus, o que fica bastante visível na utilização do termo *autoridade*, escolhido pela autora para pautar a relação entre Adão e Eva no projeto edênico.

Outro aspecto a ser mencionado é a existência de uma tensão entre os pressupostos bíblicos tradicionais por assim dizer, e a necessidade de criar uma Bíblia de estudo na linguagem da “mulher moderna” e voltada para seus interesses. Esse tom perpassa diversas passagens da *Bíblia da Mulher*. Trata-se de um tipo de discurso que tenta equilibrar-se entre o que já foi dito em termos teológicos, ou seja, entre aquilo que está posto como doutrina e, ao mesmo tempo parecer também inteligível e adequado às exigências de um mundo em transformação. Essa busca por “adaptação” fica bastante evidente em trechos comentados do livro do Gênesis, como por exemplo, um deles, cujo título é “culinária: o que temos para o jantar?”. Neste texto, a autora valendo-se de uma série de informações de natureza arqueológica e histórica acerca dos hábitos alimentares no Antigo Testamento, cita, inclusive, receitas encontradas em tábuas de cerâmica, datadas de 4.000 a.C. Todavia, a despeito da tentativa de uma exegese bíblica “modernizante”, implicitamente, a presença na Bíblia de tal assunto – a culinária – afazer ligado à lide da casa e, conseqüentemente associado à uma suposta vocação e inclinação natural feminina para tal trabalho, reforça a clássica concepção de que o papel feminino está naturalmente circunscrito ao âmbito do lar, das prendas domésticas e do cuidado com o marido e com os filhos. A admissão de mulheres em posições de comando – como uma Débora enquanto juíza de Israel, cargo militar hegemonicamente associado à figura masculina, por exemplo (Jz 4:4-11) - é fato excepcionalíssimo nesse contexto.

Mais adiante, em um comentário acerca do livro do Êxodo, com o título “cosméticos: realçando a beleza física”, a comentarista bíblica enumera uma série de ervas, líquidos, incensos e perfumes que, segundo as pesquisas arqueológicas fariam parte do cotidiano das mulheres dos recuados tempos bíblicos. Elencando uma série de citações da própria Bíblia, o texto parece indicar uma aceitação ou legitimação de que as mulheres fiéis a Deus façam uso de tais expedientes para embelezar-se, hidratar o corpo e ainda, realizar a “atração para o relacionamento sexual” - Et 2,12; Pv 7,17 (A Bíblia da Mulher, 1993, p. 137). Deve-se observar aí um fato interessante que possivelmente assinala, em certo sentido, uma mudança discursiva do texto comentado e da concepção bíblica mais tradicional em relação à beleza física feminina. Conforme mencionamos no tópico 1 deste trabalho, a marca das igrejas protestantes pentecostais (os chamados

“pentecostais velhos”) sempre foi a acentuada ênfase dada por este grupo aos chamados usos e costumes. Nas igrejas pentecostais, uma rígida moral costuma reger tanto o vestuário quanto as práticas de embelezamento das mulheres, com uma estrita proibição de todos os elementos que denotem vaidade. Neste sentido, os pentecostais tomaram em sua teologia de usos e costumes, a ideia de vaidade como algo estritamente relacionado ao exterior: cabelos curtos, jóias, maquiagem, adereços e quaisquer formas estéticas que possam dar vazão aos apelos do corpo, renegado como morada do pecado. Nessa direção, tomam como pressuposto de sua concepção de usos e costumes as recomendações de Pedro em uma de suas cartas, na qual o apóstolo assevera que:

“Semelhantemente, vós mulheres, sede sujeitas aos vossos próprios maridos, para que também, se algum não obedece à palavra, pelo procedimento de sua mulher seja ganho sem palavra. (...) *O enfeite delas não seja o exterior, no frisado dos cabelos, no uso de jóias de ouro, na compostura de vestes*, mas o homem encoberto no coração, no incorruptível traje de um espírito manso e quieto que é precioso diante de Deus. Porque assim antigamente adornavam-se as santas mulheres que esperavam em Deus e estavam sujeitas aos seus próprios maridos, como Sara obedecia a Abraão chamando-lhe senhor (...)” (1 Pe 3:1,6 – BÍBLIA JOÃO FERREIRA DE ALMEIDA REVISTA E CORRIGIDA, 1993, grifo nosso.)

Geralmente esse e outros trechos bíblicos são evocados pelos pentecostais para apoiar sua moral de usos e costumes. Entretanto, vê-se no comentário sobre os cosméticos da *Bíblia da Mulher*, certa sinalização no sentido de que estes produtos são, desde os tempos bíblicos, legítimos recursos para realçar a beleza física feminina, o que, em última análise, constitui uma relativização do discurso condenatório em relação a quaisquer formas de vaidade física e cuidados corpóreos. Estaria a *Bíblia da Mulher* desse modo, constituindo um novo *ethos* a esse respeito? Como já dissemos antes, esse suposto discurso mais emancipatório no que tange ao papel feminino tem seus limites frente à ortodoxia que a própria *Bíblia da Mulher* explicitamente anuncia em sua apresentação. Primeiro, tais práticas de embelezamento visam a realçar a beleza da mulher em função do homem (o quadro já descrito do embelezamento feminino enquanto mecanismo de agradar o parceiro na relação sexual). Não é sequer cogitada no texto, a perspectiva da autoestima e da beleza para si mesma. Segundo, no comentário acerca do lugar dos perfumes e unguentos no contexto bíblico, a comentarista faz toda

uma introdução no sentido de justificar a necessidade (inclusive física) desses produtos para o corpo. A escritora traduz a relevância dos protocósméticos bíblicos nestes termos:

No mundo antigo, com tão pouco saneamento e cheiros fortes, os perfumes eram altamente valorizados (...) Óleos perfumados eram usados das seguintes maneiras: para suavizar a pele e tirar odores desagradáveis; (...) como hidratante no clima seco do deserto; (...) como atração para o relacionamento sexual (...)” (A BÍBLIA DA MULHER, 2014., p. 137).

Note-se a busca por parte da autora-comentarista em dar ao uso dos perfumes e cosméticos no período bíblico uma espécie de “função utilitária” que a desvincule da simples denotação estética que possa remeter à “ vaidade” do corpo. Uma sutil maneira de “modernizar” sem contudo, fugir à ortodoxia. Busca-se, assim, por meio dessa estratégia discursiva, adaptar, ressignificar e harmonizar o ideal da mulher singela e recatada inspirada nos pressupostos da narrativa judaico-cristã ao contexto de uma sociedade que, embora pretenda continuar cristã, quer ser também associada à uma certa modernidade, atualidade e “racionalidade”, ou seja, nem todos os crentes desejam continuar a ser vistos como “fanáticos” e anacrônicos nos dias atuais.

Finalmente, cumpre salientar que os exemplos analíticos citados neste artigo parecem indicar o tipo de projeto discursivo e ideológico, tecido habilmente nas páginas de *A Bíblia da Mulher*. Trata-se de uma tentativa de dar uma aparência de modernidade, razoabilidade e equilíbrio à forma como a mulher e o “feminino” são representados no texto bíblico original. Um projeto que, embora revista-se com as roupagens aparentes e ilusórias de uma nova perspectiva na qual a mulher é vista como “importante”, valorizada e com um lugar todo especial no mundo discursivo judaico-cristão e no “universo social arquitetado e ordenado por Deus”, continua em sua essência, fiel à milenar separação de papéis femininos e masculinos, reproduzidor de antigas hierarquias calcadas na suposta superioridade masculina e, sobretudo, como uma forma de legitimar um discurso que se propõe moderno e todo ele voltado para a valorização da mulher nos diversos espaços de atuação, mas que, a despeito disso, colabora para perpetuar as assimetrias sociais de gênero. Valendo-nos de um adágio popular muito conhecido, o

discurso sobre o feminino ostentado na *Bíblia da Mulher* seria assim, “moderninho por fora, mas barroquinho por dentro.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUTLER, J. *Bodies that matter: on the discursive limits of ‘sex’*. New York, Routledge, 1993.

CALDAS-COULTHARD, C.R. *News as social practice: a study in critical discourse analysis*. Florianópolis: ARES/PGI/UFSC, 1997.

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo, Ática, 2000.

DERRIDA, J. *Margens da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.

GREGOLIM, M. R.V. *A Análise do Discurso: Conceitos e Aplicações*. Alfa, São Paulo, 39: 13-21,1995.

GUARESCHI, P. A & JOVCHELOVITCH, S. (ORGS.). *Textos em representações sociais*. 12ª edição, São Paulo: Ática, 2009.

LABOV, W. *Language in the inner city: studies in the black English vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

LOURO, G. L. (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

MARCUSCHI, L. A. *Análise da Conversação*. São Paulo: Ática; 1986.

MENDONÇA, A.G. & FILHO, P. V. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MEURER, J.L. (2006). Integrando estudos de gêneros textuais ao contexto de cultura. In A. Karwoski, B. Gaydeczka & K. S. Brito (orgs.), *Gêneros textuais: reflexões e ensino*. Rio de Janeiro: Editora Lucerna, 2006, p. 165-185.

PECHEUX, M. *Language, semantics and ideology: stating the obvious*. London: Macmillan, 1982.

PINTO, J. P. *Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidades*. DELTA, São Paulo, v. 23, p. 1-26, 2007.

ANPUH-Brasil – 30º SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Recife, 2019

PRIORE, M. D. *Ao Sul do Corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: UNESP, 1993.

RESENDE, V. M. & RAMALHO, V. *Análise de discurso crítica*. São Paulo: Contexto, 2006.

RICOEUR. P. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Papirus, 1994.

SACKS, H, SCHEGLOFF, E. & JEFFERSON, G. (1974). *A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation*. *Language* 50, 696–735.

SCOTT, J. W. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. *Educação & Realidade*, v.15, n. 2, dez. 1990. P. 5-22.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *A Bíblia da mulher: leitura, devocional, estudo*. Versão de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada, 2ª edição, São Paulo, 2014.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. *A Bíblia Sagrada*, Versão de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada, 2ª edição, São Paulo, 1993.

VAN DICK, T. *Discourse as structure and process*. London: Sage Publications, 1997.