

# Cadernos Teologia Pública

## O feminino no Gênesis

A partir de Gn 2,18-25

André Wénin

ISSN 1807-0590

ano XI • número 87 • volume 11 • 2014

INSTITUTO  
HUMANITAS  
UNISINOS



 JESUITAS

 UNISINOS  
Somos infinitas possibilidades

**O feminino no Gênesis**  
**A partir de Gn 2,18-25**

***The feminine in Genesis***  
***from Gn 2,18-25***

André Wénin

Universidade Católica de Louvain

**Resumo**

Este artigo oferece novas perspectivas sobre o livro do Gênesis, a partir da análise de sua construção narrativa. Ao iniciar seu relato com a afirmação de Javé: “Não é bom que o humano esteja sozinho. Vou fazer para ele um socorro que lhe seja como um face a face” (Gn 2, 18), propõe-se um debate sobre a “alteridade” feminina face ao homem e a falha do reconhecimento do homem no primeiro momento em que são apresentados. A narrativa do Gênesis ilustra um modo muito humano de fazer fracassar o encontro com o outro ao cantar os louvores do outro – com toda a boa fé – e colocá-lo num pedestal, sem perceber que esta ação visa neutralizar a alteridade do outro para se proteger de sua inquietante estranheza.

**Palavras-chave:** Alteridade, feminino, Gênesis.

**Abstract**

This article offers new perspectives on the book of Genesis, from the analysis of its narrative construction. When the narrative starts with Yahweh stating “It is not good that the man should be alone; I will make him a helper fit for him.” (Gn 2, 18), it is proposed a debate on the feminine “alterity” facing the man and of the man’s recognition fail in the first time they are presented. The narrative of Genesis illustrates a very human way to derail the meeting with the other while placing them on a pedestal, without realizing that this action aims at neutralizing the alterity of the other to protect his uncanny aspect.

**Keywords:** Alterity, feminine, Genesis.

# O feminino no Gênesis<sup>1</sup>

## A partir de Gn 2,18-25

André Wénin  
Universidade Católica de Louvain

Tradução de Vanise Dresch

---

<sup>1</sup> Este artigo é resultado da palestra de mesmo título proferida pelo Prof. André Wénin no Instituto Humanitas Unisinos – IHU, no dia 20 de março de 2013.

**Cadernos Teologia Pública** é uma publicação impressa e digital quinzenal do **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, que busca ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica e a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade nas ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, constituem o horizonte da teologia pública.

#### UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

**Reitor:** *Marcelo Fernandes de Aquino, SJ*

**Vice-reitor:** *José Ivo Follmann, SJ*

#### Instituto Humanitas Unisinos

**Diretor:** *Inácio Neutzling, SJ*

**Gerente administrativo:** *Jacinto Schneider*

[www.ihu.unisinos.br](http://www.ihu.unisinos.br)

#### Cadernos Teologia Pública

Ano XI – Vol. 11 – Nº 87 – 2014

ISSN 1807-0590 (impresso)

**Editor:** Prof. Dr. Inácio Neutzling

**Conselho editorial:** MS Ana Maria Casarotti; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; Dr. Renato Ferreira Machado; Dra. Susana Rocca.

**Conselho científico:** Profa. Dra. Ana Maria Formoso, Unilasalle, doutora em Educação; Prof. Dr. Christoph Theobald, Faculdade Jesuíta de Paris-Centre Sèvres, doutor em Teologia; Profa. Dra. Edla Eggert, Unisinos, doutora em Teologia; Prof. Dr. Faustino Teixeira, UFJF-MG, doutor em Teologia; Prof. Dr. Felix Wilfred, Universidade de Madras, Índia, doutor em Teologia; Prof. Dr. Jose Maria Vigil, Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, Panamá, doutor em Educação; Prof. Dr. José Roque Junges, SJ, Unisinos, doutor em Teologia; Prof. Dr. Luiz Carlos Susin, PUCRS, doutor em Teologia; Profa. MS Maria Helena Morra, PUC Minas, mestre em Teologia; Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen, CES/ITASA-MG, doutora em Teologia; Prof. Dr. Peter Phan, Universidade Georgetown, Estados Unidos da América, doutor em Teologia; Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner, EST-RS, doutor em Teologia.

**Responsáveis técnicos:** Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS Caio Fernando Flores Coelho.

**Revisão:** Carla Bigliardi

**Editoração eletrônica:** Rafael Tarcísio Forneck

**Impressão:** Impressos Portão

Cadernos teologia pública / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 1, n. 1 (2004) - . – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2004- .  
v.

Irregular, 2004-2013; Quinzenal (durante o ano letivo), 2014.

Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-teologia>>.

Descrição baseada em: Ano 11, n. 84 (2014); última edição consultada: Ano 11, n. 83 (2014).

ISSN 1807-0590

1. Teologia 2. Religião. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

CDU 2

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

Solicita-se permuta/Exchange desired.

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos Teologia Pública: Programa de Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos  
Av. Unisinos, 950, 93022-000, São Leopoldo RS Brasil  
Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467  
Email: [humanitas@unisinos.br](mailto:humanitas@unisinos.br)

## **O feminino no Gênesis**

### **A partir de Gn 2,18-25**

André Wénin

Universidade Católica de Louvain

### **Introdução**

O texto essencial sobre a questão pode ser lido, a meu ver, no capítulo 2 do livro de Gênesis, na narrativa geralmente chamada de “a criação de Eva” – título bem inapropriado, pois dá a entender que o homem, Adão, já existia, e que a mulher é criada a partir dele. O que, aliás, como mostrarei, não é o que o texto conta, embora seja assim que o personagem masculino veja as coisas – numa perspectiva machista que será retomada por Paulo na primeira carta aos Coríntios, 11, 8-9: “Pois o homem (o masculino) não foi tirado da mulher, mas a mulher foi tirada do homem”.

Proponho-lhes, então, reler esse texto, Gn 2, 18-25, acompanhando a narrativa e surpreendendo-se com o modo como é escrita. Porque, quando se conta uma história, o modo de fazê-lo não é indiferente. Tanto quanto as palavras, a forma de dispor a narrativa é portadora de significações que podem surpreender e ajudar a arejar um pouco essa história incrível...

Seu gênero literário, convém repetir, é a narrativa mítica, isto é, um modo de contar as coisas fundamentais, essenciais, aquilo que é considerado como fazendo parte da base de todo ser humano. Trata-se de uma maneira de fazer filosofia contando uma história aparentemente banal, mas em que se diz através

de imagens o que faz parte da experiência humana mais fundamental.

Essa narrativa começa por uma constatação feita pelo personagem divino (chamado aqui de Javé): “*Não é bom que o humano esteja sozinho. Vou fazer para ele um socorro que lhe seja como um face a face*” (Gn 2, 18).

O “humano”, o ‘*adam*’, acaba de ser moldado e posto no jardim. Mas Javé está insatisfeito: o “não é bom” – o inverso do “é bom” pontua sete vezes a narrativa da criação do mundo em Gênesis 1 – desfigura o conjunto. Porque esse “humano” está “só”. Na verdade, o ser de que se trata ali (*Mda*) não é o masculino, como muitas vezes se pensa. É um “humano” indiferenciado, nem homem nem mulher ou ambos ao mesmo tempo, como sempre pensaram os rabinos. Isolado, privado de relação, esse ser encontra-se como morto. A vida humana, de fato, é inteiramente tecida por relações, desde a concepção até a morte, que a ela põe fim. Para tirar o humano desse isolamento mortal, Javé se propõe a fazer “para ele” um “socorro”. O vocábulo, em hebraico, sugere que se trata justamente de um meio de escapar de um perigo de morte.

Esse socorro consiste em fazer para o humano indiferenciado “como um face a face”. Nessa expressão, o “como” já introduz uma ideia de mais ou menos, de aproximação. Sugere que nunca será adequada uma

definição do outro a partir de um. Quanto à locução “seu face a face”, ela traz a ideia de estar em frente, ou mesmo de enfrentar, com uma possível nuance de resistência, de confronto ou mesmo de enfrentamento. Além disso, o verbo ligado a essa raiz significa “narrar, contar”, ou melhor, “relatar”: isso parece indicar que a palavra marcará a relação concebida. O outro será aí um “respondente”. Por essa razão, os animais moldados depois, manifestamente, não estão à altura (v. 19-20).

Mas o que fazer para que haja “face a face”? Quais condições devem possibilitar tal relação? O narrador as apresenta de maneira figurada, mas muito precisa, numa narrativa que se deve tentar decifrar para perceber o que ele conta, sob uma aparência um pouco ingênua, a respeito da realidade de qualquer humano.

Então Javé Deus fez cair um torpor sobre o humano, e ele dormiu. Tomou então uma costela (um lado) do homem e, no lugar, fez crescer carne. Depois, da costela/lado que tinha tirado do humano, Javé Deus modelou uma mulher e apresentou-a para o humano (2, 21-22).

Javé começa por mergulhar o humano no torpor, primeira condição para que um face a face possa se instaurar. Esse sono profundo que “se abate” sobre o *adam* provoca nele uma “perda de sentidos”, uma “perda de consciência”. Não haverá, portanto, testemunha huma-

na do nascimento do outro (exceto o leitor que somos nós). Seria o preço a pagar para que haja humanidade, alteridade? Certamente. De fato, nenhum humano sabe qual é a sua origem, aquilo que o funda, aquilo que o faz ser quem ele é, e não outro. Em suma, a narrativa conta como a relação de face a face anda junto com uma perda, um déficit fundamental que afeta o saber.

Mas há uma segunda condição. Javé toma um lado (uma costela) do ser indiferenciado e faz crescer carne naquele lugar. O narrador registra assim que, no exato lugar de onde surge o face a face, gera-se uma falta. Ou melhor: uma ferida que será atestada por uma cicatriz. Estabelecer relação supõe, portanto, uma perda, um “a menos”, uma integridade abalada: nem um nem outro é o todo, sendo somente um lado, uma parte.

O que é contado na narrativa tem uma dimensão capital. Nenhuma relação humana pode evitar essa dupla falta que afeta o saber e a integridade. Porque, na verdade, trata-se de aceitar – e a imagem do sono diz muito a esse respeito – que o outro escapa radicalmente. Sua presença indica que me falta algo. Sua alteridade me diz que eu não sei tudo – ou pelo menos, não sei tudo sobre ele! Sem consentir nisso – o que é vivido como uma perda – não há relação autêntica possível! O que seria uma relação em que um pretendesse tudo conhecer sobre o outro, em que quisesse tudo saber sobre ele? O

que seria uma relação em que um reivindicasse o todo, recusando que o outro lhe escape de alguma maneira? Que lugar restaria à confiança que estrutura profundamente toda e qualquer relação autêntica?

Essa dupla falta é tão essencial que já fora registrada antes pela narrativa. Quando Javé coloca o humano indiferenciado no jardim de Éden, ele enuncia uma lei de vida, lei essa ligada de maneira reveladora ao alimento: é preciso comer para viver. Ali, a dádiva é marcada por um limite, por uma falta: “*Você pode comer de todas as árvores do jardim. Mas não pode comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, porque no dia em que dela comer, com certeza, você morrerá*” (2, 16-17). Para não morrer – e o humano morre se não mantiver relação –, é preciso justamente consentir numa perda. Essa perda afeta principalmente o conhecimento, como indica o nome da árvore. Viver abrindo-se para a relação é renunciar a saber tudo sobre o outro, a saber o que é “bom e ruim” nele e para ele; é tomar um caminho de confiança – e a confiança pressupõe um não saber – em que o outro se dá a conhecer aos poucos, em que se aprende a conhecê-lo aos poucos. Aliás, também não seria preciso aceitar que não se sabe tudo sobre si mesmo, sobre o que é “bom e ruim” em si e para si mesmo? A relação com outro não seria o lugar privilegiado em que um ser aprende a conhecer a si mesmo?

Em suma, tanto no caso das árvores como no momento da vinda da mulher, por duas vezes, o narrador volta a esse tema: a relação é vital, mas não deixa de implicar uma perda, um limite e uma falta. Estes afetam também o saber e não são desprovidos de mal, de frustrações às vezes muito dolorosas.

A perda, no entanto, não é a última palavra. A narrativa continua contando como, a partir de um dos dois lados do humano indiferenciado, Javé constrói a mulher – com um verbo que pressupõe certa elaboração, uma complexidade que torna a mulher irredutivelmente diferente do outro lado, diferente do homem (não será, portanto, seu face a face, como uma imagem refletida num espelho). É somente nesse momento que Deus apresenta a mulher ao homem, o qual, no entanto, ele continua a chamar de “humano” – veremos por que mais adiante. Esse verbo “apresentar” é muitas vezes empregado, na Bíblia, num contexto de culto em que descreve o gesto de apresentação das oferendas. Então, Javé “apresenta” a mulher num duplo sentido: ele a leva para junto do humano e lhe oferece a mulher, fazendo da relação entre homem e mulher uma dádiva, um presente divino. Por isso, se, por um lado, houve perda, ferida, por outro lado, ela é acompanhada por uma dádiva divina: a relação.

Mas como o humano reage a essa dádiva? Como é que ele vive essa perda que a dádiva implica, essa ig-

norância nova quanto ao outro? Isso é o que a narrativa dá a ler a seguir, citando a reação do homem: “*Então o humano exclamou: Esta sim é osso dos meus ossos e carne da minha carne! Ela será chamada mulher ('ishâ), porque foi tirada do homem ('ish)*” (2, 23).

Durante muito tempo, li nessa frase apenas o grito maravilhado do homem diante da recém-chegada, em quem ele reconhece aquela que é, para ele, companheira de mesma natureza (carne e osso), embora diferente (outro nome). Certamente, a leitura não está errada, e muitos leem assim. À primeira vista, inclusive, tal leitura é evidente. Um leitor atento, porém, não pode deixar de observar elementos curiosos que o obrigam a se perguntar se também não há algo mais a entender nessa exclamação poética.

Primeiro elemento curioso: a maneira. O homem fala daquela que está à sua frente na terceira pessoa. Com quem ele está falando dessa maneira? Em todo caso, não é com ela. Se Javé imaginou um face a face que fosse um respondente, por outro lado, o homem não parece ver as coisas dessa maneira. Ele não interpela a mulher, não se posiciona como um “eu” que diria “tu” à sua parceira para convidá-la a responder. Ao contrário. Parece mais que ele fala consigo mesmo – aliás, a introdução narrativa poderia ser traduzida da seguinte forma: “E o humano disse *para si mesmo*...” –, fazendo daquela que ele descobre o objeto de seu discurso.

Mas como é que ele trata a mulher falando dessa maneira consigo mesmo ou falando sem se dirigir a ninguém? Se voltarmos à narrativa, vejamos como as coisas se apresentam. Ao despertar, o homem constata que lhe falta uma costela – ou um lado –, como comprova a cicatriz na sua pele. Ele interpreta essa ferida quando afirma que “aquela” é o osso de seus ossos e a carne de sua carne, *'ishâ* tirada de *'ish*. Mas será que sua interpretação está de acordo com os fatos narrados? Será que não está enganado vendo as coisas dessa maneira? Diversas constatações me fazem pensar assim.

Primeira constatação: o homem não menciona nenhuma ação de Javé (quando foi este que lhe “apresentou” a mulher). Ele ignora, é claro, o que aconteceu durante o sono profundo. Mas, em vez de reconhecer sua ignorância e de *interrogar-se* sobre o que pode ter ocorrido, ele lança imediatamente uma afirmação: aos seus olhos, essa é sua carne e seu osso. Ele fala como se soubesse de tudo, como se nada escapasse ao seu saber. Em suma, ele trata de “recobrar os sentidos”, apagando aquilo que desconhece, ou seja, o que tornou a mulher “outra”: o agir de Deus que a edificou antes de apresentá-la ao homem. Ao ouvi-lo, esse agir reduz-se a um “tirar de” impessoal, sem sujeito, sem projeto: “ela foi tirada de” – enquanto, na verdade, ela lhe foi dada!

Segunda constatação: o homem não só não trata a mulher como sujeito, como interlocutora a quem se dirige, como também a situa em relação a ele mesmo. Segundo ele, ela é o que vem dele, o que era dele e lhe foi tirado, o que lhe falta, como dá a pensar o uso dos possessivos: “osso [tirado] de *meus* ossos, carne [tirada] de *minha* carne”. A expressão é reveladora. Ela assinala a falta, o “a menos” (“tomado de”), mas, ao mesmo tempo, tenta reduzir a separação, atenuar a perda, na medida em que o homem afirma que aquilo que lhe foi tirado é “dele”. Expressando-se dessa maneira, ele reduz a mulher ao conhecido, ao mesmo, como se a alteridade não fosse constitutiva do que ela é (desde que Deus construiu esse lado como mulher).

A terceira constatação prolonga a anterior: o humano designa a mulher por um nome (*'ishâ*) que corresponde àquele com o qual designa a si próprio (*'ish*). Mais exatamente, ele parte do nome da mulher que Deus criou, *'ishâ*, e adota um para si suprimindo a marca do feminino (o *-ah* final), *'ish*. Agindo assim, ele mostra, sobretudo, o que assimilou: a semelhança entre a mulher e ele. Escolhe, portanto, destacar aquilo que a aproxima dele, minimizando então a alteridade da mulher (mais adiante, ele a chamará *Havva*, o que é mais exato...). Além disso, com o jogo de palavras entre esses nomes que *parecem* corresponder-se como feminino e masculino de uma mes-

ma raiz, o homem assinala que seu vínculo é da mesma natureza que uma relação entre irmão e irmã<sup>1</sup>-masculino e feminino oriundos de uma mesma raiz. Estaria ele vendo a mulher como uma alma-gêmea?

Observando atentamente – a quarta constatação –, o homem engana-se quando afirma que a mulher é tomada dele, “do homem” (*'ish*). A narrativa não conta isso – e como norma, nas narrativas da Bíblia, o que conta o narrador é fiável (no plano de sua narrativa). O que é contado é que a mulher é tirada do *'adam*, do humano indiferenciado, não do *'ish*, do homem masculino. Assim, para o narrador, a mulher é justamente um lado, uma parte do *humano*, o homem formando o outro lado. Mas o homem não vê as coisas dessa forma: aos seus olhos, *'ishâ* é tirada dele, *'ish*. Esse é também um sinal de que ele a “retoma”, tenta trazê-la de volta para ele. Por isso, a seguir, o narrador continua a chamar o homem de “*adam*, o humano”, expressando dessa maneira o sentimento que o homem tem de ser o huma-

no integral, intacto, sem falta, a partir do momento em que retomou a mulher como sua. É somente do ponto de vista da mulher que ele permanecerá seu “homem”, conforme o que ele lhe disse (3,6.16).

Em suma, quando o homem toma a palavra com segurança diante da mulher, tem-se a impressão de que ele quer dominar a situação, controlar uma situação nova. Ele fala como se nada escapasse de seu saber, como se soubesse muito bem quem são eles, ela e ele. Comporta-se como se a mulher fosse sua e não devesse escapar ao seu domínio. Dessa maneira, faz ele outra coisa além de tentar preencher a dupla perda que devia tornar possível o *vis-à-vis*? De fato, ele não se deixa verdadeiramente “ferir” ou “alterar”. Ele não só deixa de se dirigir à mulher, como também, naquilo que diz dela, não lhe permite ser outra, fora do seu domínio, fora de suas posses. Ao contrário, ele a toma, apropria-se dela, como se temesse que ela lhe escapasse por sua “alteridade”, sua diferença irreduzível. Recusa-se a consentir à falta, a essa perda que marca o luto do todo. É bem verdade que alteridade e falta são sempre difíceis de viver, trazem insegurança.

Tendo percebido a reação do homem, o narrador retoma a palavra e introduz uma reflexão própria (coisa raríssima nas narrativas da Bíblia, sendo, portanto, um momento muito importante). Além disso, a passagem é enigmática, visto que o homem da narrativa

1 Em hebraico, a locução “tu és meus ossos e minha carne” descreve um laço de fraternidade entre os interlocutores. Frequentemente, ela aparece em contextos em que aquele que fala está prestes a trair o outro ou a manipulá-lo: ver Gn 29,14-15; Jg 9,2-3; 2 S 5,1; 19,13-14. Na realidade, entre *'ish* e *'ishâ* parentesco é apenas aparente: essas palavras não provêm de uma mesma raiz, *'ishâ* devendo ser associado a *'ênôsh*, “ser humano”. A dita simetria entre homem e mulher é, portanto, uma ilusão.

não tem pai nem mãe: “*Por isso, homem deixa seu pai e sua mãe e se une à sua mulher, e eles dois se tornam uma só carne*” (2, 24).

“Por isso”, o que isso quer dizer? Qual é a ligação que o narrador estabelece entre sua intervenção e o que ele acaba de contar? A meu ver, a explicação é a seguinte: se o narrador toma a palavra para dirigir-se ao leitor, ele o faz para reagir ao que o homem acaba de dizer e fazer diante da mulher.

Quando o homem se fia nas aparências de simetria e proximidade, quando se esforça para tapar a brecha e retomar aquilo que ele pensa que o outro lhe tirou, quando nega sua ignorância para evacuar a angústia ante o desconhecido da mulher, ele cria ilusões sobre o que ela é realmente. Ele a toma como a alma-gêmea que pode preencher sua falta: acredita conhecê-la porque ela parece corresponder ao que ele busca, porque preenche a falta, absorve sua incompletude. O narrador intervém, então, para advertir o leitor: agindo assim, o homem se engana. E, para poder realmente “unir-se à sua mulher”, ele precisa ainda abandonar pai e mãe, esse universo familiar, conhecido desde a infância, esse mundo assegurador do mesmo que fornece o crisol em que depois se fundem as relações.

Esse narrador é sábio. Sabe bem que aquele que pensa ter encontrado a alma-gêmea reconheceu provavelmente no outro o pai idealizado que lhe falta desde

a infância, a mãe perdida que ele busca sem saber, o irmão ou a irmã de seus sonhos. Em sua sabedoria, ele sabe que aquilo que chama a atenção na alma-gêmea é o familiar, é o que concorda com os desejos ocultos e as expectativas, o que parece preencher a falta, dando um sentimento de plenitude – impressão de estar feliz, preenchido, sem nada lhe faltar.

Em sua sabedoria, porém, ele também sabe que, para se tornar humano, é preciso fazer o luto dessa ilusão. Porque todo homem deve separar-se como filho e irmão, ou seja, deve desprender-se de seu meio de origem, em que os outros são seus ossos e sua carne (diríamos seu sangue), se quiser advir como homem e unir-se a uma mulher que seja diferente dele. Assim, a intervenção do narrador se assemelha muito à proibição do incesto, comum às sociedades humanas; é a proibição de trazer a vida de volta às suas origens. Quem consente em deixá-las e se arrisca indo ao encontro da alteridade torna-se, então, como diz o texto, uma “só carne”, um ser que habita sua singularidade, assim como a fragilidade que o acompanha e que o termo “carne” (*basar*) conota. Ele pode, assim, deixar de tomar sua mulher por “sua carne”, por aquilo que preenche sua falta, para descobri-la em sua alteridade irreduzível, preparando-lhe um lugar onde possa se tornar quem ela é, “uma só carne” também.

Fechando esse parêntese, o narrador retoma o fio da narrativa: “*Ora, o humano e sua mulher estavam nus, porém, não sentiam vergonha*” (2, 25).

Harmonia perfeita? Cegueira de quem acredita descobrir o amor porque encontrou uma alma-gêmea? Mais adiante, o narrador dirá que “os olhos dos dois” se abrem para uma nudez que eles tratam de esconder diante do olhar do outro (3,7). É porque eles não se viam em sua verdade antes. Ilusão do princípio. “Paixão como raio”, que incendeia com um amor que a sabedoria popular diz ser cego – cego para aquilo que distingue, separa, diferencia; cego para aquilo que permanece outro e escapa nele, nela, irreparavelmente.

De resto, o narrador sugere, pelas palavras que ele emprega, a distância entre o projeto de Deus, que, para ele, é o de que cada um se torne uma “carne única” (v. 24), e o que acontece na realidade: “o humano (*’adam*) – e não “o homem” (*’ish*), conforme o nome que atribuiu a si mesmo – está com “sua mulher”, aquela que preenche sua falta. Eles não formam uma “só carne”, mas “eles dois”, numa entidade indistinta, fusional. Essa observação, embora muito discreta, é um sinal importante: a mulher não se situou em *vis-à-vis*, o que era sua vocação (v. 18). Afinal, se não veem que estão nus talvez seja porque estão sempre “lado a lado”, como se o lado tivesse retomado seu lugar, como se a separação não tivesse realmente acontecido.

E de fato. À palavra que o humano pronunciou sobre ela, a mulher não reage. Muda, ela se deixa levar, ou melhor, deixa dizer-se. Longe de se colocar em “*vis-à-vis*” para contestar o domínio de seu homem, para se distanciar em relação ao que ele diz sobre ela e reivindicar a possibilidade de dizer sua palavra, a mulher parece emprestar-se ao desejo totalizante de seu parceiro, compartilhando *de facto* sua lógica. Porque se o parceiro beneficia-se recuperando o que lhe foi tomado para evitar a falta, a mulher também pode ser preenchida, assegura-da de ser aquela que pode anular a falta de seu homem, curar sua ferida e acalmar seus medos – fazendo-lhe crer, ao mesmo tempo, que ele controla a situação.

Essa não era, contudo, a ideia de Javé. Para ele, a mulher destina-se a ser para o homem como o seu *vis-à-vis*. Ela deveria então opor certa resistência à vontade do homem de reavê-la. Sua vocação é afirmar sua alteridade, a ponto de marcar o corte, distanciando-se, a ponto de ferir e de ferir-se, arriscando o conflito. Mas não é isso que a narrativa relata. Ela encena, na verdade, o que ocorre geralmente entre os humanos. E, geralmente, os seres humanos têm uma desagradável tendência a calcar suas relações naquela que Adão estabelece com Eva quando ele se deixa levar pelo medo da falta. Predominam aí o medo de ver o outro escapar por sua diferença, a vontade de saber e de ser assegurada, em vez

da audácia da confiança, a dominação, sensível ou não, em vez do comedimento diante do mistério do outro – a menos que seja a indiferença fingida ou real quando fracassa o sonho de fusão.

Se a narrativa conta assim os atalhos que o humano toma em sua tentativa desesperada de escapar da realidade, não é para proclamar que as coisas acontecem fatalmente desse modo. É antes para denunciar o processo, contribuindo para desmontá-lo. Contando-o em detalhes, a narrativa oferece ao seu leitor uma chave para compreender o que ele vive, de modo que ele possa escapar da repetição infernal desses erros comuns que alimentam e mantêm o infortúnio comum do homem, da mulher...

Na sequência da narrativa do Gênesis, precisamos esperar Sara para ver uma mulher deixar essa posição e não mais deixar que digam por ela – chegando a entrar em conflito com o seu marido. Ao ler essa história, o leitor poderá avaliar o risco que Sara deve correr para isso. Ela deve aceitar perder o poder que o fato de ser o objeto que preenche o outro exerce sobre esse outro; deve consentir também em permanecer sem filho quando ela o deseja mais que tudo. Opondo-se a Abraão para tentar fazer valer seu desejo próprio, ela se expõe à falta, à insegurança. Priva-se das referências com as quais podia contar enquanto deixava dizer-se, enquanto ocupava o lugar que lhe era indicado! É, no entanto, à custa do

consentimento a essa perda que ela se torna mulher face ao seu homem e pode também se tornar mãe.

Mais belo exemplo de mulher no Gênesis: Tamar no Gênesis, capítulo 38.

- Escolhida por Judá para se casar com seu filho Her e depois com Onã.
- Traída pelo sogro que quer reduzi-la a uma viuvez forçada por acreditar que ela faz com que seus filhos morram, além da esterilidade definitiva por causa do medo de Judá.
- Toma uma iniciativa para não ficar assim (não se resigna ao medo nem à morte): disfarça-se de prostituta quando sabe que Judá vai passar. Ela o atrai e, inteligentemente, pede-lhe garantias (sinais de reconhecimento!). Uma vez resolvido o assunto, ela está grávida.
- Quando sua gravidez é descoberta, Tamar é denunciada a Judá, que a condena à fogueira. Ela ousa enfrentá-lo convidando-o a reconhecer sua culpa e a admitir a verdade sobre os seus erros. E Judá aceita a lição: reconhece a inocência de Tamar e sua própria culpa.
- Tamar dá a Judá dois filhos (substituem os mortos).

Audácia, inventividade, astúcia, recusa do medo (assume riscos) e da decisão unilateral do homem, mas com respeito, sem privar o outro de sua decisão, suscitando, ao contrário, sua responsabilidade.

Ao inverso da mulher do jardim, Tamar não deixa que digam nem façam por ela. Assume o seu lugar com grande fé na vida e confiança no outro...

Em conclusão, eu gostaria de trazer dois pontos complementares à minha leitura do início do Gênesis.

A leitura que acabo de propor não é aquela que foi desenvolvida na tradição cristã. A liturgia propõe, de fato, essa narrativa da “criação da mulher” na escolha das leituras para a celebração do casamento. Ora, no Gênesis, não é de modo algum do casamento enquanto tal que se trata, mas da relação entre homem e mulher, da sexualidade humana no sentido amplo. A interpretação cristã remonta, na verdade, ao modo como esse texto do Gênesis é lido nos evangelhos de Marcos e Mateus (Mc 10, 2-12 e Mt 19, 3-12). De fato, aí, as passagens do Gênesis 1, 27 e 2,24 são postas na boca de Jesus: os dois evangelistas baseiam nesses textos a resposta de Jesus quando lhe perguntam se ao homem é permitido despedir sua mulher. Para eles, isso não é admissível, pois a vontade do criador não era essa. A frase “os dois serão uma só carne” é compreendida, então, no sentido da unidade do casal, num sentido que, a meu ver, o hebraico do Gênesis não permite, em que o termo “carne” aplica-se ao indivíduo, e não a um casal.

O segundo ponto complementar é mais importante, creio eu. Lida à minha maneira, a narrativa do Gênesis ilustra um modo muito humano de fazer fracassar

o encontro com o outro, de fazer abortar um diálogo: basta cantar(-se) os louvores do outro – com toda a boa fé – e colocá-lo num pedestal, sem perceber que se age assim para melhor neutralizar sua alteridade<sup>2</sup> e para se proteger da “inquietante estranheza”, como diria Freud.

Inversamente, um texto bíblico mostra o exato oposto desse modo de estabelecer relação, de vivê-la. É o Cântico dos cânticos. Nessa série de poemas, estabelece-se o diálogo entre uma mulher e um homem, que se estende muito na evocação de uma conversa que recomeça incessantemente. Aqui, o diálogo abre grande espaço para o encantamento mútuo diante da diferença do outro – diante de sua nudez admirada e celebrada. Não vemos aí fusão dos parceiros, em que um se deixaria cativar, capturar pelo desejo do outro, como em Gn 2: o poema, aliás, é escandido pelos eclipses da relação entre os amantes, por suas separações, sua busca frenética do outro, seus reencontros que anunciam novas partidas. Será que ele destaca, em sua própria poesia, a distância que permanece, o insondável mistério do outro, que o amor valoriza, estando longe de desfazê-lo?

Eis o que se assemelha a uma autêntica relação humana: jamais perfeita, acabada, mas sempre em movimento, em busca do outro e de si mesmo.

2 N. Ed.: no artigo original, esta expressão é escrita “son ‘autre-té”’.

## **Cadernos Teologia Pública: temas publicados**

- N. 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- N. 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- N. 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- N. 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- N. 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- N. 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- N. 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- N. 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- N. 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- N. 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- N. 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- N. 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- N. 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- N. 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- N. 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- N. 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- N. 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- N. 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- N. 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- N. 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel

- N. 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- N. 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- N. 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels

- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 – *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 – *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 – *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 – *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 – *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 – *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima
- N. 70 – *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet* – Moisés Sbardelotto
- N. 71 – *Rumo a uma nova configuração eclesial* – Mario de França Miranda
- N. 72 – *Crise da racionalidade, crise da religião* – Paul Valadier
- N. 73 – *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais* – Antonio Spadaro
- N. 74 – *O seguimento de Cristo numa era científica* – Roger Haigh
- N. 75 – *O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa* – Peter C. Phan

- N. 76 – *50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro* – José Maria Vigil
- N. 77 – *As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja* – Christoph Theobald
- N. 78 – *As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã* – George V. Coyne
- N. 79 – *Papa Francisco no Brasil – alguns olhares*
- N. 80 – *A fraternidade nas narrativas do Gênesis: Dificuldades e possibilidades* – André Wénin
- N. 81 – *Há 50 anos houve um concílio...: significado do Vaticano II* – Victor Codina
- N. 82 – *O lugar da mulher nos escritos de Paulo* – Eduardo de la Serna
- N. 83 – *A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel* – Élcio Verçosa Filho
- N. 84 – *O desencantamento da experiência religiosa contemporânea em House: “creia no que quiser, mas não seja idiota”* – Renato Ferreira Machado
- N. 85 – *Interpretações polissêmicas: um balanço sobre a Teologia da Libertação na produção acadêmica* – Alexandra Lima da Silva & Rhaissa Marques Botelho Lobo
- N. 86 – *Diálogo inter-religioso: 50 anos após o Vaticano II* – Peter C. Phan



**André Wénin** é doutor em Ciências Bíblicas pelo Instituto Pontifício Bíblico de Roma. Especialista em exegese do Antigo Testamento, leciona na Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, e é professor visitante da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma – PUG. Foi membro de inúmeros comitês de publicações científicas, como *Graphè*, *Revue Théologique de Louvain*, *La char et le Souffle*, *Estudios Bíblicos* e *Collection Epifania della Parola*.

### Algumas obras do autor

- WÉNIN, A. *Homem Bíblico: leituras do Primeiro Testamento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. *De Adão a Abraão ou as Errâncias do Humano*. São Paulo: Loyola, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Des chemins de réconciliation*. *Récits du premier Testament*, Irénikon 68 (1995) 307-324.
- \_\_\_\_\_. *Des pères et des fils*. En traversant le livre de la Genèse, *Revue d'éthique et de théologie morale* 225 (2003) 11-34.
- \_\_\_\_\_. Caïn. Un récit mythique pour explorer la violence, in: V. COLLADO BERTOMEU (ed.), *Palabra, prodigio, poesía*. In memoriam P. Luis Alonso Schökel, in coll. «Analecta Biblica», Vol. 151 (Rome, Pontificio Istituto Biblico, 2003), p. 37-53.
- \_\_\_\_\_. *Dalla violenza alla speranza*. *Cammini di umanizzazione nelle Scritture*. Bose: Qiqajon, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Giuseppe o l'invenzione della fratellanza*. *Lettura narrativa e antropologica della Genesi IV. Gen 37-50 (Testi e commenti)*. Bologna: EDB, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Da Abramo ad Abramo o l'Errare dell'Uomo*. *Lettura narrativa e antropologica della Genesi I. Gen 1,1-12,4*.

### Outras publicações

- WÉNIN, André. A Fraternidade no Gênesis: dificuldades e possibilidades. *Cadernos Teologia Pública*. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU, ano 11, n. 80, v. 11, 2013.
- \_\_\_\_\_. Aprender a ser humano. Uma leitura do Gênesis: entrevista [31/08/2009]. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Entrevista concedida à Márcia Rosane Junges.