

Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo

Silvana Mota Ribeiro¹

“(…) calem-se as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido falar; mostrem-se submissas como diz a própria Lei (...). Porventura foi dentre vós que saiu a palavra de Deus? Ou só a vós foi comunicada?”

1 Cor. 14: 24-36

Introdução

O processo de secularização que há mais de dois séculos se desenvolve nas sociedades ocidentais não alterou a natureza *enformadora* do Cristianismo face à cultura ocidental, a qual conserva, aliás, alguns dos traços principais desta religião. Não é possível compreender com profundidade os fenómenos contemporâneos sem procurar as suas origens no discurso teológico construído à volta dos mesmos, sendo que também não será legítimo atribuir simplisticamente aos textos bíblicos e à exegese cristã um papel desencadeador das manifestações sociais.

Relativamente ao papel social da mulher e à desigualdade tradicionalmente reservada ao sexo feminino, é importante compreender que estas questões não podem ser reduzidos a meras consequências de um discurso teológico. A hierarquia sexual consagrada nomeadamente pela Igreja Católica não surge com o Cristianismo, mas remonta muito para além dos primeiros cristãos. É, por isso, necessário perceber que o próprio contexto sociocultural terá influenciado, e continuará decerto a influenciar, boa parte do discurso oficial da Igreja, e das interpretações do mesmo, no que diz respeito ao feminino. Nesta perspectiva, estaremos provavelmente perante uma situação de justificação teológica de uma ordem social anteriormente estabelecida.

Será, portanto, fundamental não perder de vista um quadro de referência que contemple as influências do Cristianismo sobre a cultura e a sociedade, mas que consagre também o papel determinante dos aspectos culturais e sociais, no sentido em que moldam todo o discurso que é produzido, incluindo-se aqui, obviamente, o discurso religioso. Fornecendo um discurso povoado de imagens justificadoras – mas apresentadas como naturais e de origem divina -, o Cristianismo disponibiliza às mulheres modelos de representação que estas têm tendência a aceitar passivamente como *naturais* e não como histórica e socialmente construídos.

Procuraremos, ao longo desta reflexão, analisar quais as imagens da mulher que são projectadas pelo discurso da Igreja e consequências morais e sociais que delas podem ser retiradas. Interrogar-nos-emos acerca do modo como a Igreja tem encarado a mulher, como tem fixado imagens, continuamente sujeitas a processos de sedimentação, do que *a mulher é* e do que *deveria ser*.

Que modelos do feminino têm, então, sido veiculados pelo Cristianismo e pela Igreja Católica em particular? São duas, essencialmente, as mulheres paradigmáticas: Eva e Maria. Argumentaremos a necessidade de perspectivar estas duas figuras à luz de um paralelo antitético. Eva deverá ser olhada em função de conceitos como o pecado, o demoníaco, a desobediência e a ruptura com o divino. Maria, pelo contrário, assume-se como uma “Nova Eva”. Por oposição à primeira, destacaremos a sua ligação à virtude e ao divino.

Abordaremos diversos discursos relativos a esta temática, defendendo que a Igreja procura identificar Eva com aquilo que *a mulher é* e Maria com aquilo que

¹ Departamento de Ciências da Comunicação, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho.

a *mulher deveria ser*. Eva corresponderá, então, à generalidade das mulheres, sendo atribuídas características da primeira mulher a todo o género feminino. A natureza essencialmente pecaminosa de Eva é, pois, transposta para as mulheres. Verifica-se, assim, uma transferência de conceitos de ordem teológica para o social. Esta é uma questão que merece alguma reflexão, se articulada com as estratégias de justificação da dominação masculina.

Veremos que Maria, pelo contrário, apresenta um carácter único face a todas as outras mulheres, por vezes até paradoxal. Para isso contribuem as noções de virgindade e castidade, por um lado, e de maternidade, por outro. A mãe de Jesus é um modelo do qual as mulheres se devem aproximar, mas isso afigura-se praticamente impossível devido à natureza perfeita e inigualável daquela.

Propõe-se, portanto, uma reflexão à volta da forma como estes dois modelos cristãos da mulher têm contribuído para a difusão de imagens tipificadas do género feminino - através da acentuação da ligação de Eva ao pecado e de Maria ao divino -, explorando a vertente dicotómica nestes paradigmas do feminino ligados ao Cristianismo.

Igreja, cultura e sociedade face à mulher

As questões da desigualdade de género, da hierarquia sexual e do lugar social da mulher têm sido longamente debatidas no quadro do papel determinante da Igreja Católica e do Cristianismo. É usual uma argumentação que tem por base a noção de que o Cristianismo terá sido (ao longo dos tempos) fundamental na definição do lugar reservado à mulher, não apenas no interior da Igreja, mas no contexto mais vasto da sociedade e da cultura ocidentais.

Por outro lado, a discussão à volta de questões relacionadas com a justificação teológica de uma ordem social (desde sempre apoiada em mecanismos de dominação masculina) põe a tónica no factor “cultura e sociedade” e afirma o Cristianismo apenas como instrumento justificador e não propriamente desencadeador da situação concreta da mulher nos nossos dias.

As duas posições não são, de todo, antagónicas e muito menos inconciliáveis. Colocar a ênfase no Cristianismo como mecanismo determinante do papel social da mulher não deixa de fora a consideração da função essencialmente perpetuadora de um discurso que é, acima de tudo, social e cultural (em si também auto-reprodutor), assente em modelos do feminino historicamente construídos e culturalmente sedimentados. Do mesmo modo, pensar a desigualdade de género do ponto de vista de uma “criação” preexistente ao próprio Cristianismo não põe de parte o papel determinante desta religião no estado actual da cultura ocidental, nos seus mais variados aspectos, e na qual os papéis sociais de género obviamente se incluem.

Assim, a imagem da mulher veiculada pela Igreja Católica será encarada como factor determinante dos modelos de auto-representação da mulher e da identidade feminina que são por si construções sociais a um nível mais vasto, onde a religião assume um papel particularmente importante. Ademais, será artificial procurar “erguer muros” e “enclavizar” aquilo que, nos nossos dias, é fruto de condicionalismos socioculturais e aquilo que é resultado de influências teológico-religiosas, uma vez que separar cultura/sociedade, por um lado, e religião, por outro, não tem qualquer sentido numa cultura ocidental desde sempre fortemente balizada por valores e princípios cristãos.

Todavia, não restarão dúvidas de que o discurso oficial da Igreja terá sido fundamental na perpetuação de desigualdades associadas ao género e de que “*a par de um discurso histórico factual, foi-se desenvolvendo uma argumentação teológica de suporte deste processo*” (Toldy, 1997: 223). É necessário perspectivar o modo como a mulher se percepção e é percebida nos nossos dias como resultado de um *continuum* histórico onde as concepções

tradicionais do feminino continuam a ter influência capital para a mulher da sociedade contemporânea (Tseëlon, 1995). De entre estas concepções, destacam-se os modelos e padrões do feminino veiculados pelos documentos oficiais da Igreja Católica e pela exegese bíblica que fornecem protótipos de comportamento destinados às mulheres e à sociedade em geral face a elas.

Partimos do princípio de que as imagens em que as mulheres têm sido enquadradas são estabelecidas pela Igreja Católica e aceites passivamente por elas e de que *“existe uma grelha que tende a fixar imagens protótípicas, isto é, modelos e padrões que balizam a sua visão das mulheres e que lhes são apresentados como ideais dos quais elas se devem aproximar”* (Toldy, 1998: 27).

Estas imagens são reproduzidas e disseminadas socialmente, de forma contínua, integrando não só as práticas sociais e os comportamentos face à mulher, mas também a resposta das próprias mulheres nas diversas situações em que se joga a dominação masculina. Estamos perante um processo de interiorização destas imagens no próprio *eu* feminino. Não nos deteremos aqui em considerações de carácter psicossocial relativamente às mútuas influências do *Self* e do *Other* (Mead, 1934). Chamaremos somente a atenção para o facto de não estarmos a falar apenas de concepções do *Outro* (social) face à mulher, mas também do modo como esta interioriza o seu papel social através do processo de interacção. Uma leitura simplista dos mecanismos de recepção das imagens prototípicas do feminino veiculadas pela Igreja Católica poderia levar-nos a reflectir apenas o modo como estes determinam as práticas sociais gerais perpetuadoras da dominação masculina, negligenciando a importância da auto-percepção feminina e da incorporação de estruturas inconscientes como disciplinadoras do lugar social da mulher. Neste âmbito, têm sentido perspectivas mais abrangentes da dominação masculina das quais destacamos a de Bourdieu: *“nós incorporámos, sob a forma de esquemas inconscientes de percepção e de avaliação, as estruturas históricas da ordem masculina”* (1998: 11)².

Importa-nos essencialmente saber que imagens, construídas a partir do discurso do Cristianismo, mais especificamente do Catolicismo, são, pois, incorporadas pelas mulheres e identificadas como imagens femininas pelos outros, ou seja, que modelos do feminino são veiculados pela Igreja.

Paradigmas do feminino no Cristianismo

Podem ser identificados dois paradigmas do feminino que, ao longo do tempo, vêm enquadrando a percepção social das mulheres, contribuindo para a criação dos seus modelos de auto-representação. Estes paradigmas são “encarnados” por duas mulheres centrais na tradição católica, Eva e Maria, que curiosamente possuem características antagónicas.

De facto, estas figuras são tipos que se destinam a funcionar de forma oposta para as mulheres. Podemos estabelecer um paralelo antitético entre a primeira mulher e a mãe de Jesus. Sawyer (1992a: 281) defende a existência de uma *“ligação tipológica”* entre Eva e Maria, realçando o modo como diversas personalidades da Igreja, ao longo de séculos, reforçaram as suas similaridades, mas essencialmente os seus contrastes. St. Ireneu refere-se desta forma às duas personagens:

“A desobediência de Eva foi a causa da morte para ela própria e para toda a humanidade. Apesar de Maria também ter tido um marido escolhido para si, sendo apesar disso virgem, pela sua obediência ela foi a causa da salvação para si própria e para toda a humanidade. (...) O nó da desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria”

(citado por Sawyer, 1992a: 281).

² Cf. P. Bourdieu (1998: 28 e segs.) - *“A incorporação da dominação”*.

Apesar da visão negativa de Eva estar no centro do Cristianismo, importa não esquecer que existe uma certa ambiguidade relativamente ao seu pecado. Tal como Maria, Eva pode ser considerada fundamental para assegurar a inevitabilidade do trabalho redentor de Cristo. O Cristianismo reconhece uma ligação entre as duas mulheres no que diz respeito ao próprio nascimento de Cristo. Maria assume-se como a “Nova Eva” no sentido em que as repercussões do acto de desobediência de Eva são redimidas pelo acto de uma outra mulher. A obediência de Maria vai originar a redenção do mundo: o nascimento de Cristo.

As doutrinas do Pecado e da Graça na Teologia Católica dizem bem da importância da virtude de Maria como resposta ao pecado desencadeado nos primórdios da humanidade por Eva, aliás *“nenhuma doutrina tem uma maior implementação na vida cristã do que a doutrina da graça como resposta ao pecado, à morte”* (Fiorenza e Galvin, 1991: 80). Facilmente se pode estabelecer um paralelo entre Eva e pecado, por um lado, e Maria e virtude, por outro, perspectivando uma em função da outra. Pecado e virtude são simultaneamente revelados e um dos termos é perceptível apenas em relação ao outro: *“O pecado é, assim, a parte de uma estrutura permanente da existência humana sempre em tensão com a graça”* (Fiorenza e Galvin, 1991: 88).

O conceito de pecado relaciona-se com o de “Pecado Original”, sendo que uma das principais fontes desta doutrina é a história bíblica do primeiro par de seres humanos, originalmente em paz com Deus mas que, por tentação exterior, se revoltara e desobedecera ao seu criador. A narração relativa a Adão e Eva representa as origens do pecado, que é visto como um mau uso da liberdade humana, enquanto que a graça e a virtude espelham o poder de resistir ao pecado e a obediência a Deus. Maria redime Eva através da sua obediência. A graça é a presença de Deus, o amor de Deus pela humanidade manifestado como Espírito. Ela inclui a influência que o Espírito de Deus tem sobre os seres humanos e os seus efeitos quando aceite por estes. A graça é a salvação e, neste sentido, Maria será um espelho da manifestação de Deus, uma vez que a sua obediência permite a salvação do mundo (marcado pela condição pecaminosa do ser humano inaugurada por Adão e Eva) através da procriação de Cristo.

Face a isto, o Cristianismo tem essencialmente dois tipos para representar todo o universo feminino. Maria foi um exemplo único do seu tipo, ao passo que as restantes mulheres são consideradas filhas de Eva. Maria tem um estatuto singularizado, enquanto que Eva, directamente implicada na desobediência inerente ao Pecado Original, se afirma na sua natureza pecaminosa por contraste à natureza perfeita e inatingível de Maria. Inevitavelmente, as mulheres são identificadas com a primeira mulher, uma vez que a mãe de Cristo, devido à sua natureza imaculada (que inclui dar à luz uma criança continuando virgem), se afasta totalmente da experiência das mulheres, daquilo com que podem ser identificadas.

Assim, assumiremos Eva como aquilo que a Igreja define que a *mulher é* e Maria como um modelo de virtudes daquilo que a *mulher deveria ser*. É essencial constatar que as características de Maria a tornam um modelo inatingível para qualquer ser humano do género feminino: *“O discurso de exaltação de Maria por contraste com Eva estabelece a cisão, não apenas entre ela e Eva, mas entre ela e todas as mulheres, representadas em Eva”* (Toldy, 1998: 41). Para além de aproximarem as mulheres das características negativas de Eva, as imagens fixadas pela Igreja Católica afastam-nas definitivamente de Maria, e de todas as suas qualidades.

Eva: o que a mulher é

Segundo Teresa Toldy, toda a reflexão antropológica centrada na temática quer da imagem e semelhança com Deus, quer do Pecado Original *“contribuiu decisivamente para uma visão da mulher como ser inferior e como tentadora, à*

semelhança de Eva” (1997: 230). O entendimento da Teologia Católica acerca da mulher como descendente de Eva implica a utilização da figura desta (com tudo o que ela inclui) para falar acerca da mulher em geral. Que imagens estão ligadas à primeira mulher e são, depois, difundidas como comuns a todas as mulheres?

Se a essência feminina é a da primeira mulher, fortemente ligada aos mitos da Criação e do Pecado Original, é importante reflectir algumas das interpretações e implicações possíveis do discurso bíblico relativamente a Eva. De facto, a segunda história da Criação e a história da Queda fornecem as bases para dois dos principais argumentos da misoginia avançados por Tribble (*in* M. Bal, 1987) e que aparecem de forma explícita numa passagem da Carta de S. Paulo a Timóteo: a mulher foi criada depois do homem e foi responsável pelo Pecado Original - *“Adão foi formado primeiro e depois, Eva. Não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher é que, enganada, ocasionou a transgressão”* (1 Tim. 2: 13-14).

A história da Criação aparece ao longo do Cristianismo como justificadora da submissão da mulher face ao homem. O Génesis oferece duas versões da Criação de Eva. Na primeira, homem e mulher são criados como iguais, a partir do pó. Porém, na segunda, Adão é criado em primeiro lugar e uma “auxiliar” surge a partir da sua costela. Será importante não esquecer a problemática à volta da possível contradição entre estas duas histórias. Alter (*in* M. Bal, 1987) procura uma explicação para esta aparente incoerência afirmando que os autores da Bíblia terão assumido que Deus criou homem e mulher iguais (Gen. 1), porém, verificando que, na sociedade, não existiria tal igualdade, teriam optado por incluir a versão sexista do Génesis 2.

É precisamente esta segunda história da Criação, em que o ser feminino é gerado a partir do masculino³, que confere à mulher um carácter derivativo, imperfeito e uma tendência natural para pecar. Os inquisidores Kramer e Sprenger, em 1486, defendem esta perspectiva afirmando: *“(…) houve um defeito na formação da primeira mulher, uma vez que ela nasceu de uma costela dobrada...a partir deste defeito ela é uma animal imperfeito, ela engana sempre”* (citados por Tseïlon, 1995: 35).

A ordem da Criação, primeiro Adão e depois Eva, é central nos argumentos teológicos que legitimam uma construção social onde a mulher aparece sempre depois do homem e em função das suas necessidades: *“O Senhor Deus disse «Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele»”* (Gen. 2: 18). Este versículo tornou-se, na Teologia Cristã, a prova necessária para a manutenção da hierarquia sexual nas famílias cristãs e nas instituições eclesásticas, reflectindo-se nas Epístolas de S. Paulo (1 Cor.11: 7-9 e 1 Tim. 2: 13).

No primeiro texto, 1 Cor.11: 7-9, a mulher afasta-se visivelmente da imagem e semelhança com Deus, saindo reforçada a ideia de que é um segundo ser, derivado do homem e concebido para ele: *“O homem (...) é imagem e glória de Deus; a mulher, porém, é glória do homem. O homem não foi tirado da mulher, mas a mulher do homem; nem o homem foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem”*. Na 1ª carta a Timóteo, na passagem referida, a hierarquia sexual assume contornos mais definidos ao nível das tarefas sociais e das relações de poder com base também na ordem da Criação: *“Não permito à mulher que ensine*

³ Convirá referir que não é de todo consensual que o ser a partir do qual foi criada a mulher fosse realmente do sexo masculino. Algumas análises deste texto mostram que o homem, enquanto masculino, só surge depois da diferenciação sexual, ou seja, depois da criação de Eva. Neste caso, Eva teria a primazia sobre Adão. Cf. M. Bal, 1987: 118: *“Um casal foi formado a partir da separação da unidade”* (esta unidade seria o ser sexualmente indiferenciado que conteria em si homem e mulher). Assim, as duas histórias da Criação não seriam contraditórias, uma vez que, na primeira, o ser criado à imagem de Deus conteria homem e mulher - *“Ele os criou homem e mulher”* (Gen. 2: 27) - e, na segunda história, surgiria a necessária diferenciação sexual.

nem que se arrogue autoridade sobre o homem; convém que permaneça em silêncio, pois Adão foi formado primeiro e depois, Eva” (1 Tim. 2: 13).

No entanto, ainda que admitamos que, na segunda história da Criação, a mulher só surge depois do homem, isto não significa que possam ser tiradas conclusões relativamente à sua natureza imperfeita e muito menos que estas avaliações da “qualidade” de Eva possam legitimar a submissão feminina (como acontece em S. Paulo). Uma parte da hermenêutica bíblica procura oferecer uma significação “legítima” do mito da Criação, porém mais importante do que isto será a tentativa de problematizar as interpretações fornecidas e os nexos causais estabelecidos a partir da narrativa bíblica. As cadeias mentais baseadas em causas e efeitos (ex. Eva retirada de Adão, logo, ser inferior) apresentam-se como naturais e imutáveis, e não como socialmente construídas, como, aliás, é característico dos mitos⁴. Daí que, pondo em causa um primeiro pressuposto (ex. Eva foi segunda na ordem da Criação), seja possível “deitar por terra” toda uma série de conclusões, desmascarando o carácter essencialmente construído deste mito. A título de exemplo, referimos uma destas tentativas: Bal argumenta que, ainda que a mulher tivesse sido criada depois do homem, ela beneficiaria do facto de não ter sido criada do pó (como Adão), mas a partir de uma substância mais rica: carne e osso (1987).

Muitas outras críticas podem ser apontadas à ideia de “segundo sexo” na ordem da Criação. No entanto, talvez seja mais importante concluir que a hierarquia sexual instalada em muitas esferas da nossa sociedade, bem como as atitudes e práticas com ela relacionada nos contextos eclesiais, são uma consequência directa dos códigos de conduta no lar do Novo Testamento, os quais, por sua vez, usam a história da Criação como fundamento teológico (Sawyer, 1992a).

A própria utilidade da criação da mulher é interrogada por Santo Agostinho que põe a hipótese de o ser feminino se destinar a fazer companhia ao homem caso ele se aborrecesse. Todavia, acaba por pôr de lado esta ideia já que, sendo o objectivo a mera conversa, outro homem seria mais adequado. A resposta que encontra tem que ver com a ideia de que a ordem da Criação implica a subordinação da mulher e de que tal hierarquia é essencial para dois seres que têm de conviver: um tem necessariamente que dominar o outro. Há uma ordem natural que justifica a hierarquia. A ideia de uma ‘ordem natural’ entre os sexos é já, aliás, uma concepção aristotélica.

O segundo argumento teológico justificador da hierarquia sexual é, como já referimos, a culpa de Eva pelo Pecado Original. Difunde-se não só a ideia de que a mulher não reflecte a imagem de Deus na mesma medida que o homem (é um produto derivado e criado depois), mas que terá perdido a sua imagem divina como resultado da Queda. O argumento da ordem da Criação face à subordinação feminina é suplantado pelo da mulher como originadora do pecado. Fundamental é, portanto, o facto de Eva ter sucumbido às tentações da serpente, comendo o fruto proibido e oferecendo-o a Adão.

Os textos relativos ao Pecado Original permitiram, de várias formas, a justificação da subordinação feminina. Em primeiro lugar, foi Deus que submeteu Eva à obediência ao seu marido, devido à Queda Original. Assim, a autoridade e o papel de dominação apenas podem ser exercidos pelo homem, sendo inacessíveis à mulher que Deus tornou subserviente ao homem como castigo pela sua desobediência, por ter sido ela a abandonar a lei divina: *“Procurarás com paixão a quem serás sujeita, o teu marido”* (Gen. 2: 16). A hierarquia homem / mulher e a grande diferença entre os dois concretizam-se quando Adão “atira” a culpa de ter comido do fruto proibido para a sua mulher. De facto, a origem de uma visão distorcida da relação entre os dois é evidenciada a partir do castigo da

⁴ Cf. R. Barthes, 1984, relativamente aos mitos, e P. Bourdieu, 1998, para uma abordagem mais aprofundada dos mecanismos de naturalização de estruturas de ordem masculina, histórica e socialmente construídas.

mulher que passará a ser dependente do seu marido a quem deve obedecer (Trible *in* Magonet, 1992: 49). Aquilo que, de início, tinha sido determinado por Deus como uma relação entre iguais, de companheiros equivalentes, é reduzida a uma de dominação e dependência⁵.

Em segundo lugar, o comportamento de Eva determinou o fim da existência paradisíaca e abriu as portas à dor e à mortalidade. Ao desobedecer a Deus, Eva tornou-se directamente responsável pela morte de toda a humanidade. Daí que seja associada ao demoníaco, que se afaste da imagem divina, e que 'naturalmente' tenha que submeter-se à vontade de um ser mais perfeito: o homem. Pelo facto de comer do fruto da árvore proibida e levar o seu companheiro ao pecado, Eva aparece em toda a sua imperfeição e natureza pecadora: *“Não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher é que, enganada, ocasionou a transgressão”* (1 Tim. 2: 14).

Finalmente, este versículo tem servido com frequência para passar a ideia de que Eva não seria muito inteligente e teria sido *enganada* pela serpente (ao contrário de Adão). De facto, é com a mulher que a serpente conversa e supostamente é ela que se deixa seduzir provocando a Queda Original. A associação mulher / estupidez parece ter sido estabelecida com alguma facilidade, contribuindo para a crença na 'natural' estupidez feminina.

Apesar de não ser o nosso objectivo desconstruir esta interpretação do Génesis, mas apenas inventariar as interpretações que influenciam a construção do feminino na Teologia Católica, não podemos deixar de problematizar estas últimas, apontando para o seu carácter arbitrário. Vejamos, então, como seria possível alterar todo o cenário mostrando que, nestas passagens da Queda Original, podemos ver uma manifestação da inteligência feminina e da estupidez masculina. Em Génesis 3: 1, a primeira referência vai para a serpente que é descrita como *“o mais astuto de todos os animais”*. Ainda que admitíssemos que a mulher se deixa enganar, teríamos que considerar a astúcia do “enganador”. Por outro lado, repare-se no diálogo entre Eva e a serpente (Gen. 3: 1-6) e na estratégia desta última para enganar a mulher (donde se conclui que Eva não seria desprovida de inteligência, caso contrário, a abordagem por parte do animal seria bem mais simples). Por outro lado, Eva não é enganada. Aquilo que a serpente lhe diz é *“abrir-se-ão os vossos olhos”*, o que, de facto, acontece: *“Então, abriram-se os olhos dos dois”* (Gen. 3: 7). Acrescente-se ainda que a primeira mulher percebe que o fruto é *“precioso para esclarecer a inteligência”* (Gen. 3: 6) e esse é um dos factores que a leva a cometer o Pecado; dificilmente um ser “estúpido” se deteria neste tipo de considerações face a um fruto. Para concluir, repare-se comparativamente na atitude de Adão: não tece qualquer comentário, não é necessária qualquer estratégia para o levar a pecar, ele, simplesmente, come o fruto (*“deu dele [fruto] a seu marido, que estava junto dela, e ele também comeu”* – Gen. 3: 6).

A ordem da Criação e a Queda Original funcionam, como vimos, de modo a fundar a bases de uma hierarquização sexual que se reflecte de forma concreta nas relações sociais. Referindo-se a esta temática, mais especificamente à questão da imagem e semelhança com Deus e do Pecado Original, Toldy defende que ela *“contribuiu para uma visão da mulher como ser inferior e como tentadora, à semelhança de Eva. Associada a uma biologia e estratificação social*

⁵ Será pertinente neste contexto a discussão à volta da intenção que estaria em causa no texto bíblico que aponta para esta dominação masculina / obediência feminina: seria paradigmática para todas as relações masculino / feminino ou exclusivamente destinada àquele par específico? Trible entende a passagem relativa ao castigo não como uma aprovação ou prescrição de uma situação de desigualdade sexual, mas como crítica da própria dominação masculina: *“Esta afirmação [Gen. 2: 16] não é uma licença para a supremacia masculina, mas, ao contrário, é a condenação desse mesmo padrão. Subjugação e supremacia são perversões da criação. Através da desobediência, a mulher tornou-se escrava. A sua iniciativa e a sua liberdade desaparecem. O homem também é corrompido, já que se torna senhor, dominando aquela que é aos olhos de Deus sua igual”* (Trible citada por Magonet, 1992: 42).

aristotélicas, esta cosmovisão ‘empurrou’ as mulheres para o domínio do privado, do lar, e para os papéis sociais relacionados com ele, universo único onde seria possível manter o seu espírito e o seu corpo, ‘inferiores e pecaminosos’, resguardados da perdição (para si e para os outros)’ (1997: 230).

Há, pois, um alargamento dos juízos relativos a Eva, no que diz respeito ao pecado e à imperfeição, a todas as mulheres. As características e os comportamentos da primeira mulher são atribuídos a todo o género feminino, sendo Eva vista como o tipo representativo de todas as mulheres, a verdadeira essência feminina. Estas encarnam, portanto, a imagem de *“filhas pecadoras de Eva”* (Tsëelon, 1995). Assim, as mulheres em geral são olhadas como seres pecaminosos e inferiores, tal como Eva: *“Não sabes [mulher] que és Eva, tu também?”* (Tertuliano citado por Toldy, 1997: 230).

Uma significativa parte das imagens do feminino difundidas ao longo do tempo derivam desta generalização de atitudes, traços e características de Eva a todo o sexo feminino e muitas delas têm precisamente que ver com o segundo argumento justificador da hierarquia sexual que analisámos: a culpa de Eva no Pecado Original, mais concretamente a sua associação ao Mal e ao demoníaco, nomeadamente por via do corpo feminino. De facto, as questões relativas ao corpo são relevantes enquanto ilustrativas da ligação da mulher ao pecado.

Bal (1987) aponta para a emergência, no Génesis, de um corpo feminino e de um pressuposto de corrupção moral da personagem que habita esse corpo (Eva), referindo que a justificação desta corrupção moral parte do carácter imperfeito do respectivo corpo, que a deixa fisicamente vulnerável às forças da corrupção. Por outro lado, o seu carácter fisicamente atraente é evidenciado enquanto correlato da sua degradação moral e do perigo que apresenta para os homens: *“tão atraente corporalmente, tão corrupta na alma, logo dialecticamente perigosa pela própria atracção que exerce”* (Bal, 1987: 112).

Estabelece-se, assim, uma visão da mulher que aglutina beleza, por um lado, e um carácter enganador e indigno de confiança, por outro. Traços arquétipos do feminino são encarnados por Eva (e por todas as mulheres) e enformam as atitudes morais face à sua mente e aparência. *“Ela é retratada como dissimulada por detrás de uma falsa decoração, usando a sua beleza e adornos como formas de arrastar os homens para a desgraça”* (Tseëlon, 1995: 12). Esta visão está bem expressa no discurso católico que apela à renúncia do corpo e do prazer corporal por parte da mulher e à aparência casta (*“Quero que as mulheres se apresentem em trajes honestos, decentes e modestos. Que os seus enfeites não consistam em tranças, em jóias de ouro, nem em vestes luxuosas”* – 1 Tim. 2: 9). Caso contrário, não é apenas ela que peca contra o pudor mas leva igualmente os outros (homens) a pecar. Não há dúvidas que estas directivas da Igreja relativamente à aparência visual feminina e ao seu corpo derivam, em grande parte, da transformação que ocorre por consequência da desobediência de Eva e que reside na passagem de um estado paradisíaco de nudez sem vergonha para um de nudez consciente e pecaminosa⁶.

Por esta via, tornam-se evidentes as ligações entre pecado, corpo e mulher. Esta aparece, então, como manipuladora da beleza, do adorno e do charme para enganar o homem. A mulher é vista como ameaça sedutora e, ao longo dos tempos, especialmente na Idade Média, acusada de união sexual com o demónio, representando um instrumento do Mal. Satanás é considerado o oponente da salvação humana e do Bem e a mulher é demonizada a partir da sua alegada ligação com ele por via da serpente e do Pecado Original. Através de Eva, o Pecado Original é sexualizado e diabolizado, ou seja, a tentação de comer o fruto proibido é interpretada como sedução e o corpo de Eva como um instrumento para levar a cabo desígnios malévolos. Isto acontece, essencialmente, a partir do final da Idade Média, época em que a figura do

⁶ Cf. M. Bal (1987) para uma aproximação semiótica da “consciência do corpo” e da nudez a partir do quadrado semiótico de Greimas.

demónio exerce grande influência sobre o imaginário e o discurso católico, culminando nas “caças às bruxas” dos séculos XV e XVII. Assim, a mulher herda a culpa e a ligação ao pecado e ao demónio.

Maria: o que a mulher deveria ser

Como vimos, o Cristianismo tem dois tipos para representar o universo feminino, sendo que Maria assume um carácter antitético face a Eva. Enquanto todas as mulheres são identificadas com Eva e percebidas como suas filhas pecadoras por natureza, Maria eleva-se a um estatuto de perfeição inatingível para as restantes mulheres e é considerada o único exemplo do seu tipo.

Porém, e como já referimos, a ligação entre estas duas figuras femininas é estreita no sentido em que Maria redime o Pecado Original de Eva, sendo como que uma “Nova Eva”. Com a sua obediência e fé, a mãe de Cristo trouxe a vida e a salvação ao mundo, ao contrário da sua antepassada que supostamente teria trazido apenas morte e desgraça a toda a espécie humana.

De facto, um dos aspectos mais relevantes da relação entre as duas figuras em análise é precisamente a questão da obediência / desobediência. São dois os momentos-chave que a desencadeiam: o discurso da serpente no jardim do Paraíso (Gen. 3: 2-5), já analisado, e a Anunciação do anjo Gabriel (Luc. 1: 26-28). Uma vez que a desobediência da “mãe da humanidade” já mereceu algumas reflexões, centremo-nos na problemática à volta da fé de Maria.

Esta acredita sem a mais leve sombra de dúvida, não na serpente tentadora, mas no mensageiro celeste, aparecendo como adjuvante dos desígnios divinos e escrava humilde de Deus. Ela colabora, livremente, pela fé e pela obediência, na salvação dos homens, através da sua função de mãe do Salvador: *“Maria disse então: «Eis a escrava do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra»”* (Lucas 1: 38); *“«A minha alma glorifica ao Senhor e o meu espírito exulta de alegria em Deus, meu Salvador»”* (Lucas 1: 46-47).

No seu discurso, a própria Igreja explora a possibilidade de Maria servir como exemplo para as mulheres e funcionar de modo a que o sexo feminino não se visse privado à partida da salvação devido à desobediência de sua mãe, Eva. *“Para impedir que as mulheres desesperem de atingir a bem-aventurança, pois que é uma mulher que se encontra na origem de tão grande mal [Eva], para lhes dar esperança, é necessário que uma mulher esteja na origem de um tão grande bem [dar à luz o Salvador]”* (Santo Anselmo de Cantuária, citado por Toldy, 1997: 231). Há como que a tentativa de possibilitar à mulher uma espécie de saída para a sua condição pecaminosa descendente de Eva. Esta possibilidade é, porém, dada através do fornecimento de um modelo ideal e idealizado.

Devemos interrogar-nos sobre as consequências desta tipificação do feminino assente em Maria, uma vez que as questões da dominação não deixam de estar presentes, quando se fala de um padrão a ser seguido. Fechadas dentro do círculo das características marianas, teríamos mulheres condenadas a uma condição de permanente luta entre a tentativa de aproximação aos ideais femininos da Igreja Católica (encarnados pela mãe de Jesus) e a impossibilidade de o conseguir totalmente, devido ao contraste evidente entre as características de Maria e a condição humana das mulheres em geral.

Analisemos então, em primeiro lugar, os traços que aparecem associados a Maria, uma vez que estes são os considerados ideais para comportamento do sexo feminino. A nossa perspectiva é a de que o modelo ideal do feminino apresentado pela Igreja Católica se baseia no protótipo idealizado de Maria, sendo uma derivação da mulher perfeita que esta terá sido. São essencialmente três as figuras do ideal feminino católico: a mulher como mãe, como esposa e como virgem. Realçaremos apenas a maternidade e a virgindade, já que são estes os traços mais evidenciados no segundo paradigma do feminino que nos

propusemos tratar⁷. A relevância destas duas características está bem presente no modo como os indivíduos nomeiam esta figura paradigmática: “Mãe de Jesus” e “Virgem Maria”.

As questões da maternidade e da procriação assumem em Maria particular significado ao nível das consequências práticas para as próprias mulheres, nomeadamente no que diz respeito ao seus papéis no lar e na sociedade. Sabemos que a problemática da dominação masculina e da hierarquização sexual dificilmente pode ser perspectivada sem que consideremos o modo como as características biológicas femininas - neste caso, a capacidade de dar à luz - são mostradas enquanto essência da feminilidade e justificam, à partida, as construções sociais dos papéis de género.

De facto, os traços anatómicos, corporais, contribuem para uma visão dicotómica dos dois sexos e facilitam a naturalização das distinções ao nível das tarefas e das posições sociais relativas de homens e mulheres. É aquilo que Bourdieu chama “socialização do biológico” e “biologização do social” (1998). Por um lado, o mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário dos princípios de visão e de divisão de ordem sexual, ou seja, é o social que constrói a própria diferença entre os sexos biológicos de maneira conforme a uma visão do mundo enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres. Por outro, a diferença biológica entre os sexos (ou seja o corpo masculino e o corpo feminino) e a diferença anatómica entre os órgãos sexuais (na qual se inclui a capacidade de procriação feminina) surgem como justificações naturais da diferença social construída, isto é, da distinção dicotómica entre géneros. A ordem masculina funciona, segundo o autor, na medida em que *“legítima uma relação de dominação inscrevendo-a na natureza biológica, que é ela mesma uma construção social naturalizada”* (1998: 29). Estamos, portanto, perante uma relação de causalidade circular: o princípio de visão social constrói a diferença anatómica; depois, esta diferença socialmente construída torna-se o fundamento e a justificação da aparência natural de uma visão social que a fundamenta.

Assim, e na perspectiva de Bourdieu, a divisão entre os sexos parece (a aparece) situada dentro da ordem das coisas, dentro daquilo que é “normal” e “natural”, uma vez que se funda no que de mais essencial e imutável diferencia os dois sexos: o corpo. É precisamente esta dupla construção do biológico e do social que faz sentido para a nossa reflexão. O discurso da Igreja Católica apresenta Maria (protótipo idealizado do feminino, modelo a seguir) realçando muito positivamente uma essência anatómica comum a todas as mulheres - a possibilidade de maternidade - e determina, assim, quais os papéis socialmente desejáveis para o universo das mulheres, com base naquela essência: o papel de mãe e também o de esposa⁸. *“De acordo com os textos do Magistério, a maternidade é, portanto, a chave da interpretação do significado da existência das mulheres. Sendo assim, ela constitui também o seu papel social fundamental”* (Toldy, 1998: 43).

Na perspectiva de Toldy, as descrições da mulher, nos textos do Magistério, revelam uma tendência para idealizar a figura de mãe perfeita (que é aliás a de Maria) e isto poderá não ser muito positivo para a identidade feminina, já que a mulher é, assim, sempre vista em função de um outro e das necessidades de um outro (a criança), adquirindo as suas acções sentido apenas

⁷ O papel de esposa foi, porém, alvo de atenção por parte de vários textos da Igreja Católica e é um dos mais característicos do ideal feminino por eles apresentado. Todavia, não nos parece tão relevante para uma análise que se pretende a partir de Maria, já que a sua função de esposa é desvalorizada face ao peso dos dois traços anteriormente referidos. Chamamos somente a atenção para o facto de o papel de mãe e do de esposa apresentarem uma relação estreita e ambos terem sentido para a temática do papel social da mulher.

⁸ Porém, e como veremos adiante, é precisamente a partir de um paradoxo biológico (a simultaneidade da virgindade e da maternidade) que o discurso da Igreja estabelece a cisão entre Maria e as restantes mulheres.

na medida em que se dirigem a esse outro. O papel social da mulher identifica-se, pois, com a maternidade o que a remete imediatamente para o domínio do lar e do privado. Não analisaremos em profundidade as consequências desta identificação ao nível do trabalho profissional, mas é importante realçar que a redução da mulher à função de mãe a “impede” de se dedicar a uma outra actividade já que nenhuma função adquire, segundo a Igreja, maior importância do que a de cuidar dos filhos. Por outro lado, perpetua-se um discurso que, mais do que desvalorizar o trabalho fora do lar, o condena, uma vez que, além de prejudicial à vocação fundamental da mulher, ele não está de acordo com a sua natureza física e psicológica.

A mulher aparece, então, como eixo central da família e como contributo para a sociedade apenas enquanto ser que permanece no domínio do privado, por oposição ao homem que se situa na esfera pública. Esta perspectiva, ilustrada nos textos do Magistério, é ainda visível nas sociedades contemporâneas no que concerne à distribuição dos papéis sociais e diz bem do modo como a ordem vigente androcêntrica é capaz de confinar a mulher ao âmbito do privado e da maternidade. Mesmo a aparente conquista do mercado de trabalho e a emancipação feminina (a saída para o domínio público) podem ser vistas como universalizações e idealizações do papel de mãe⁹. As profissões em que o sexo feminino é maioritário reproduzem as funções que as mulheres ocupavam anteriormente no lar, remetendo-as para um estereótipo feminino prescritivo e que as confina impreterivelmente ao contexto familiar e maternal¹⁰. Outros traços do padrão do feminino ideal para este tipo de profissões estão também ligados à maternidade: doçura, compaixão, cooperação, candura, etc.

Como vimos, a maternidade (encarnada por Maria) assume-se como forma de permitir a salvação do sexo feminino e de o redimir do pecado da sua mãe Eva, desde que o comportamento das mulheres permaneça dentro de outros parâmetros adicionais de perfeição, como é visível numa passagem da 1ª Carta a Timóteo: “*Contudo salvar-se-á [a mulher], tornando-se mãe, uma vez que permaneça na fé, na caridade e na santidade*” (1 Tim. 2: 15). Estas prescrições relativamente à conduta das mulheres (fé, caridade e santidade) são, aliás, aquelas que os textos bíblicos indiciam como características da Virgem Maria.

Se relativamente à maternidade é deixada às mulheres a possibilidade de se aproximarem da natureza perfeita de Maria, é óbvio que no que diz respeito à virgindade a aproximação é impossível, uma vez que a mulher se defronta com a impossibilidade de ser virgem e mãe em simultâneo.

A virgindade é um dos traços mais marcantes de Maria e é postulada em paralelo com a castidade. Ambos os atributos são definidos como qualidades fundamentais para o sexo feminino e, mais uma vez, são o contraponto do comportamento de Eva. A virgindade é “*um estado angélico que existia no Paraíso antes da Queda*” (Tseëlon, 1995: 13). Na Teologia Cristã, a virgindade não é apenas a abstinência de comportamento sexual (corpo), mas também a castidade na alma e no espírito e em todas as formas de desejo, pensamento, discurso e aparência. A questão da aparência é, aliás, referida inúmeras vezes nos textos católicos que prescrevem a necessidade não apenas da pureza espiritual feminina, mas também de visibilidade dessa pureza. Desta forma, a castidade estende-se para além do domínio da mulher, em si, abarcando igualmente o modo como ela é percebida pelos outros. A sua responsabilidade neste campo passa do *eu* visual feminino para os olhos que a podem perceber enquanto objecto de desejo sexual. É fácil perceber o impacto deste tipo de concepção no modo como (ainda contemporaneamente) a mulher lida com a sua sexualidade, o seu corpo e o seu *eu* visual: “*Ao condenar todas as formas de visibilidade [feminina] como potenciadoras de pecado, a Igreja*

⁹ Cf. M. E. Leandro e L. Ferreira, 1987, relativamente ao “*papel das representações sociais acerca dos papéis familiares e repercussões profissionais*”.

¹⁰ Cf. L. Amâncio, 1994.

tem sido instrumental para a inculcação, na consciência colectiva feminina, da preocupação constante com a sua aparência; e com o impacto dessa aparência nos outros” (Tseëlon, 1995: 13)¹¹.

A renúncia da carne e da ostentação (“*Quero que as mulheres se apresentem em trajas honestos, decentes e modestos. Que os seus enfeites não consistam em tranças, em jóias de ouro, nem em vestes luxuosas*” – 1 Tim. 2: 9) é uma atitude desejável num corpo que se pretende casto e puro para a glória de Deus: “*para glorificar Deus pela carne a mulher tem que oferecer um corpo puro e casto, e não deve expô-lo ao olhar e desejo dos homens....mas sim cobri-lo com modéstia*” (Cooke citado por Tseëlon, 1995: 14). É este comportamento ideal que Maria encarna enquanto modelo perfeito de mulher e que, segundo o discurso da Igreja, desejavelmente as restantes mulheres cristãs deverão imitar.

A virgindade em Maria é também analisada como forma de salvaguardar a condição propriamente divina de Jesus. De facto, Cristo, apesar de ser em parte humano (porque nascido do seio de uma mulher), teria que vir ao mundo sem pecado, em toda a sua natureza divina. A virgindade tem aqui sentido nos termos em que Brown (referido por Tseëlon, 1995) a define, ou seja, como mediador entre o humano e o divino. Cristo teria sido, pois, concebido “sem pecado”, permanecendo a sua mãe virgem. Uma passagem da Bíblia permite que se esclareçam precisamente estes dois aspectos fundamentais: a virgindade de Maria, imaculada sem pecado, e a concepção de Jesus conseguida através do Espírito Santo que se substitui ao sêmen masculino. “*Maria disse ao anjo: «Como será isso, se eu não conheço homem?» O anjo respondeu-lhe: «O Espírito Santo virá sobre ti»*” (Lucas 1: 34-35). Deste modo, encontramos realçada a natureza perfeita de Maria e a total isenção de pecado do Salvador. Outro aspecto relevante é a referência em vários textos ao nascimento de Cristo sem dor e sem que Maria perca a sua virgindade física, o que contribui também para a ideia de uma carácter excepcional do ser concebido e do ser que concebe.

Apesar de termos vindo a defender a ideia de que Maria funcionaria como um protótipo para a generalidade das mulheres, este seu carácter excepcional e único acaba por afastá-la decisivamente dos restantes indivíduos do sexo feminino. De facto, aquelas defrontam-se com a impossibilidade de preencherem o ideal, já que não lhes é possível fisicamente (portanto ao nível mais elementar) serem mães e, simultaneamente, virgens. Terão que optar por uma das características. A ideia de uma simultaneidade de virgindade e maternidade é para o comum das mulheres contraditória e apenas teria sido possível a Maria por intervenção divina. Um ideal do feminino baseado na concepção virginal e na maternidade por obra do Espírito Santo não pode simplesmente realizar-se uma vez que estas condições não podem repetir-se para nenhuma mulher. O ideal de mulher apresentado pela Igreja Católica está, pois, longe das mulheres concretas.

Podemos, então, concluir que “*as mulheres são identificadas com Eva, uma vez que a natureza imaculada de Maria, que inclui dar à luz uma criança permanecendo ‘virgo intacta’, excluem-na da experiência daquelas*” (Sawyer, 1992 a: 282-3). Por outro lado, o paralelo antitético Eva / Maria pode privar as mulheres da possibilidade de viverem de acordo com aquele modelo ideal. Segundo Toldy (1998), o discurso de exaltação de Maria por contraste com Eva

¹¹ Relativamente à problemática da importância do olhar do outro para a construção da identidade feminina e para a sujeição da mulher apontamos algumas reflexões. A tomada de consciência da função da mulher enquanto objecto permanente do olhar masculino é abordada nomeadamente por Bourdieu: “*ser, quando se trata da mulher, é (...) ser percebida e percebida pelo olhar masculino ou pelo olhar de alguém habilitado pelas categorias masculinas*” (1998: 106). O masculino é a fonte do olhar, é aquele que olha constantemente e que adquire, assim, uma posição de força. Trata-se de um olhar disciplinador: “*é o facto de ser constantemente visto, de ser sempre susceptível de ser visto, que mantém o indivíduo disciplinado na sua sujeição*” (Foucault, 1975: 187). Esta visibilidade é interiorizada pela mulher como um traço constante do seu eu, uma vez que a torna permanentemente auto-consciente do seu corpo e da sua aparência. Cf. R. Rosengarten (1988), J. Berger (1982: 51 e sgs.) e E. Goffman (1999: 154-189).

estabelece uma cisão não apenas entre as duas, mas entre Maria (o ideal) e todas as mulheres (ver p.6).

No que diz respeito ao fornecimento de um modelo ideal de mulher por parte da Igreja Católica, põe-se a questão da dominação. É preciso que se permita à mulher a possibilidade de Salvação, porém esta é dada a partir de um protótipo de virtude que é necessário seguir mas que, simultaneamente, é impossível de ser seguido. O que é que a tentativa de aproximação do ideal origina? Salvação ou dominação? Só existe um modelo a seguir mas é impossível segui-lo. Veicula-se um padrão daquilo que a mulher deveria ser, mas como poderia sê-lo? Nesta difícil situação de ambiguidade entre um ser concreto e um dever ser inatingível, as mulheres acabam por se deixar conduzir e “docilizar”, conscientes que estão da sua imperfeição, face a Maria e àquilo que deveriam ser, e da sua herança de pecado, legado de Eva e marca daquilo que são. Assim, cada mulher terá de viver com uma imagem de si sempre incompleta, sempre imperfeita, face à impossibilidade de fugir da sua natureza humana identificada com Eva e de ascender à natureza imaculada e virtuosa de Maria.

Notas finais

Analisámos, ao longo destas páginas, as imagens da mulher projectadas pelo Cristianismo, procurando perceber as consequências que delas podem ser retiradas, ao nível dos modelos de auto-representação femininos e das desigualdades e hierarquias de género.

Partindo das mútuas influências dos campos teológico-religioso e sociocultural, enquadrámos o nosso tema a partir de uma perspectiva que contempla a interiorização de imagens e a construção da identidade feminina no processo de interacção, nomeadamente no que diz respeito ao modo como o *Self* e o *Outro Generalizado* são disciplinadores de papéis e práticas sociais. Relativamente a este aspecto, tem sentido a discussão da importância de esquemas inconscientes de auto-percepção das mulheres, que moldam modos de ser e contribuem, em grande parte, para a perpetuação estrutural da ordem masculina e da ordem feminina.

Foram identificados dois paradigmas do feminino no Cristianismo que, na nossa opinião, dizem respeito a duas mulheres centrais na tradição católica e que, ao longo de séculos, vêm contribuindo decisivamente para a identidade feminina. Estas duas figuras - Eva e Maria - foram perspectivadas à luz de um paralelo antitético, defendendo-se uma ligação tipológica entre elas. Realçámos a visão negativa de Eva, por parte do discurso eclesiástico, e o carácter redentor de Maria – a “Nova Eva”.

Com base na aparente associação da primeira mulher ao Pecado e da mãe de Jesus ao Divino, verificámos que Eva tem sido definida pela Igreja como aquilo que a *mulher é* e Maria como um modelo ideal, ou seja, aquilo que a *mulher deveria ser*. Assim, reflectimos textos e discursos relativamente a estes dois tipos usados para representar todo o universo feminino, tentando encontrar os principais traços característicos de Eva e de Maria, uma vez que partimos do pressuposto de que eles têm servido de base a imagens mentais e sociais referentes ao feminino.

Quanto a Eva, centrámo-nos em dois argumentos justificadores da hierarquia sexual: o do “segundo sexo” na ordem da Criação e o da culpa no Pecado Original, chegando à conclusão de que ambos contribuem para uma imagem diminuidora das mulheres - “filhas pecadoras de Eva”, herdeiras da sua natureza imperfeita e pecaminosa.

Maria, pelo contrário, ancora a sua identidade em conceitos como a virtude, a obediência, a santidade e a fé. Redentora do Pecado da primeira mulher, Maria é a virgem e a mãe, assegurando supostamente a possibilidade de salvação do sexo feminino. Verificámos, porém, que a natureza perfeita e divina de Maria é,

para as restantes mulheres, apenas um modelo a seguir e nunca algo que estas podem, de facto, alcançar. Para além disso, é um exemplo que as “empurra” para o domínio do lar e do privado, tornando-se, pois, essencial colocar a questão da visibilidade social da mulher.

A associação de Eva ao Pecado e de Maria ao Divino propicia a construção de todo um imaginário, de todo um conjunto de referências mentais à volta do universo feminino - do que ele é e do que *deveria ser* – baseado numa dicotomia entre a pecadora e a virgem.

Partindo desta reflexão, foi ainda elaborado um pequeno estudo - que optámos por não incluir aqui -, no qual foram analisadas diversas representações iconográficas das duas figuras paradigmáticas, não perdendo de vista a ideia de que a também a arte tem reflectido os modelos cristãos da mulher e contribuído para a difusão destas imagens tipificadas. Para além da exegese bíblica, dos documentos oficiais da Igreja e de uma multiplicidade de outros discursos que se vão disseminando, as características e os traços atribuídos a Eva e Maria encontram também eco na pintura, talvez de forma menos explícita, mas com grande eficácia ao nível da inculcação de modelos e padrões do feminino.

De facto, a arte, em geral, e a pintura, em particular, funcionam frequentemente como veículos de emissão de valores, quer políticos e sociais, quer religiosos. A este respeito as teorias da arte podem ser interessantes fazendo surgir os complexos fenómenos de intercâmbio entre a arte e a sociedade, em geral, e a pintura em particular.

Sabemos da forte ligação entre os artistas que ao longo do tempo pintaram temas religiosos e a própria Igreja. O Concílio de Trento terá tido uma influência capital sobre as artes. Segundo Émile Mâle, toda a arte cristã europeia, durante dois séculos e meio (pós-Concílio), se explica por uma subordinação a directivas religiosas (referido por Chalumeau, 1997: 133). O autor defende que, aparentemente, a Igreja terá recomendado a multiplicação de imagens religiosas. No entanto, podemos ver no decreto de 1563 (saído do Concílio) uma tentativa de as limitar em número e vigiar a fantasia dos artistas.

Os artistas foram muitas vezes, devido à sua estreita ligação (e submissão) às autoridades eclesiásticas, executores de mensagens com objectivos endoutrinadores. A arte e as suas manifestações dizem bem da concepção da Igreja face às duas figuras femininas em análise e têm reflectido os modelos cristãos da mulher.

No estudo em causa, não houve a pretensão de analisar um *corpus* de imagens com objectivos de generalização, nem de fornecer uma abordagem diacrónica confrontando estas representações visuais com a evolução do próprio discurso da Igreja Católica face a Eva e a Maria. Seria, claro está, interessante este tipo de abordagem que confrontaria, na perspectiva histórica, a Arte e a Religião enquanto instâncias de produção de discursos socialmente difundidos, com grande impacto nas práticas sociais.

Assim, e apenas a título de ilustração, utilizámos um conjunto de 15 obras pictóricas relativas a Eva e a Maria, pressupondo que, a partir de imagens visuais, outras imagens (mentais e sociais) são interiorizadas e realçando o papel destas obras enquanto reflexo de valores e categorias sociais amplamente difundidas ao longo dos tempos. Da nossa selecção resultou um conjunto heterogéneo de obras que engloba vários séculos, artistas e tendências pictóricas. A escolha das imagens teve, no entanto, uma preocupação: a da notoriedade destas obras. De facto, estamos perante pintores célebres e quadros consagrados, o que nos permite afirmar que estas representações terão decerto algum impacto nas imagens mentais e nos conceitos de homens e mulheres face a Eva e a Maria e, portanto, também face àquilo que constitui a natureza feminina. Recordemos que partimos do princípio de que os discursos de várias ordens acerca daquelas duas figuras têm definido aquilo que a *mulher é* e o que *deveria ser*, portanto, a sua natureza, uma espécie de essência do feminino. Deste modo, a notoriedade das imagens parece importante. Na nossa escolha, procurámos ainda imagens que

visualmente fossem claras no que concerne os motivos pictóricos em foco: os dois paradigmas do feminino.

Tentámos, portanto, tão somente ilustrar o que foi afirmado acerca das duas mulheres paradigmáticas do Cristianismo. As obras escolhidas destinaram-se apenas a mostrar que, a partir de imagens visuais, outras imagens (mentais e sociais) – quer da mãe de Jesus, quer da primeira mulher - podem ser difundidas e interiorizadas.

Encontrámos, no nosso *corpus*, traços e características antitéticas para estas duas figuras paradigmáticas do Cristianismo, confirmando igualmente a associação de Eva ao Pecado e de Maria ao Divino. Toda a gestualidade quase erótica que observámos em Eva se dissipa em Maria. Da mulher que tocava o fruto proibido (símbolo do Pecado) passámos à mulher que acaricia o Salvador (expressão da sua forte ligação ao Divino), da mulher que se mostra nua passámos à mulher castamente coberta.

Os traços e características antitéticas dos dois paradigmas do feminino encontrados nas representações pictóricas ilustram, pois, no estudo realizado, a associação de Eva ao pecado e de Maria à virtude.

De Eva tentadora a Maria imaculada, importa talvez pensar a Mulher, no contexto do discurso e das práticas religiosas, mas essencialmente ao nível das consequências morais e sociais que deles podem ser retiradas para a perpetuação das desigualdades de género.

“Ele os criou homem e mulher. Abençoando-os.”
Gen. 1: 27-28

Referências bibliográficas

AMÂNCIO, Lígia (1994), *Masculino e Feminino: a construção social da diferença*, Porto: Afrontamento.

BAL, Mieke (1987), *Lethal Love, Feminist Literary Readings on Biblical Love Stories* (trad. Femmes Imaginaires), Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

BARTHES, Roland (1984), *Mitologias*, Lisboa: Edições 70.

BERGER, John (1982). *Modos de Ver*. Lisboa: Edições 70.

BOURDIEU, Pierre (1998), *La Domination Masculine*, Paris: Seuil.

CARMICHAEL, Calum (1992), “The Paradise Myth: interpreting without Jewish and Christian spectacles”, in Paul MORRIS, Deborah SAWYER (org.), *A Walk in the Garden, Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 136, Sheffield, 47-63.

CHALUMEAU, Jean-Luc (1997), *As Teorias da Arte*, Lisboa: Piaget.

FIORENZA, Francis Schüsser, GALVIN, John P. (1991), *Systematic Theology – Roman Catholic Perspectives*, Vol. II, Minneapolis: Fortress Press.

FOUCAULT, Michel (1975), *Discipline and Punish: The birth of the prison*, New York: Pantheon Books.

GOFFMAN, Erving (1999), “A ritualização da feminilidade”, in *Os Momentos e os Seus Homens*, Lisboa: Relógio D’Água, 154-189.

LEANDRO, Maria Engrácia, FERREIRA, Laura (1997), “Flexibilidade e rigidez nas Organizações. A relação entre a família, o trabalho e as organizações de segurança social”, *Cadernos do Noroeste*, vol. 10 (2), 429-457.

MAGONET, Jonathan (1992), "The themes of Genesis 2 – 3", in Paul MORRIS, Deborah SAWYER (org.), *A Walk in the Garden, Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 136, Sheffield, 39-46.

MEAD, George Herbert (1934), *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press.

ROSENGARTEN, Ruth (1988), "Pontos de vista: Fotografia e Feminismo no Contexto do Pós-modernismo", *Revista Comunicação e Linguagens*, 6/7, 213-225.

SAWYER, Deborah (1992a), "Ressurecting Eve? Feminist critique of the Garden of Eden", in Paul MORRIS, Deborah SAWYER (org.), *A Walk in the Garden, Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 136, Sheffield, 273-289.

SAWYER, Deborah (1992b), "The image of God, the wisdom of serpents and the knowledge of Good and Evil", in Paul MORRIS, Deborah SAWYER (org.), *A Walk in the Garden, Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 136, Sheffield, 64-73.

TOLDY, Teresa Martinho (1997), "As Mulheres na Igreja Católica - Luzes e sombras ao longo da história", *Revista Theologica*, II série, Vol. XXXII, Fasc.2., Braga, 219-245.

TOLDY, Teresa Martinho (1998), *Deus e a Palavra de Deus na Teologia Feminista*, Lisboa: Ed. Paulinas.

TSEËLON, Efrat (1995), *The Masque of Femininity*, London: Sage.