DAVAR POLISSÊMICA

Leituras sobre a nudez de Noé: controle narrativo de Salomão, disputas e validação de poder do/no sistema patriarcal

Pedro Lísias Moraes e Silva[1]
Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU)

Fabio Coronel Gagno Junior[2]
Secretaria de Estado da Educação (SEDU-ES)

Resumo: Esta pesquisa busca reinterpretar criticamente o texto de Gênesis 9:20-27 (a nudez de Noé) a partir da ausência da perspectiva do feminino na narrativa. Trata-se de um estudo de abordagem qualitativa e de caráter bibliográfico, fundamentado teoricamente nas contribuições de Tillich, Fromm e Bergsma e Hahn. Uma leitura crítica e feminista revela que o mito da nudez de Noé comporta camadas sociais e históricas que evidenciam dinâmicas de disputa de poder no âmbito do sistema patriarcal. A relevância desta pesquisa ratifica-se pela possibilidade de tencionar a leitura confessional da Bíblia à luz da perspectiva de gênero, oferecendo subsídios teóricos e práticos para uma atuação renovada nos âmbitos familiar, comunitário e pastoral.
Palavras-chave: Leitura feminista. Gênesis 9:20-27. Patriarcado. Crítica textual. Leitura confessional.

Readings on Noah's Nakedness: Solomonic narrative control, power struggles, and validation within the patriarchal system

Abstract: This research seeks to critically reinterpret the text of Genesis 9:20–27 (Noah's nakedness) from the perspective of the absence of the feminine in the narrative. This study adopts a qualitative approach and is bibliographic in nature, theoretically grounded in the contributions of Tillich, Fromm, and Bergsma and Hahn. Through a critical and feminist

Recebido em: 15 ago. 2026 Aprovado em: 11 out. 2026
DOI: https://doi.org/10.29327/2401156.20-7

[1] Especialista em Protestantismo: Teologia, História e Sociedade (FUV, 2024). Graduado em Desenho Industrial (UFES, 2008) e Teologia (Richard Shaull, 2014). Pastor Titular da Igreja Presbiteriana do Ibes (IPU). CV Lattes: https://lattes.cnpq.br/4468769338423001 E-mail: pedro_ipu@hotmail.com

[2] Doutor em Ciências das Religiões (FUV, 2025). Graduado em Teologia (FUV, 2009), Filosofia (UNISUL, 2015) e História (CEUCLAR, 2023). Especialista em Ensino Religioso (FUV, 2011), Psicanálise (UNIG, 2013), Moderna Educação (PUCRS, 2020) e Ciências Humanas e o Mundo do Trabalho (UFPI, 2023). Mestre em Ciências das Religiões (FUV, 2015). Professor efetivo de História — Secretaria de Estado da Educação (SEDU-ES). Pesquisador colaborador da Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP). CV Lattes: https://lattes.cnpq.br/0248956814343117 E-mail: fabiocoronel@gmail.com

reading, it is established that the myth of Noah's nakedness encompasses social and historical layers that reveal dynamics of power struggles within the patriarchal system. The relevance of this research is substantiated by the possibility of bringing tension to confessional readings of the Bible in light of a gender perspective, offering theoretical and practical contributions for a renewed action in family, community, and pastoral spheres.
Keywords: Feminist reading. Genesis 9:20-27. Patriarchy. Textual criticism. Confessional reading.

Reflexiones sobre la desnudez de Noé: control narrativo de Salomón, disputas y validación del poder del/en el sistema patriarcal

Resumen: Esta investigación pretende reinterpretar críticamente el texto de Génesis 9:20-27 (la desnudez de Noé) desde la perspectiva de la ausencia de lo femenino en la narrativa. Se trata de un estudio de enfoque cualitativo y de carácter bibliográfico, fundamentado teóricamente en las aportaciones de Tillich, Fromm y Bergsma y Hahn. A partir de una lectura crítica y feminista, se ha constatado que el mito de la desnudez de Noé encierra capas sociales e históricas que ponen de manifiesto dinámicas de lucha por el poder en el ámbito del sistema patriarcal. La relevancia de esta investigación se ve reforzada por la posibilidad de replantear la lectura confesional de la Biblia a la luz de la perspectiva de género, ofreciendo aportaciones teóricas y prácticas para una actuación renovada en los ámbitos familiar, comunitario y pastoral.
Palabras clave: Lectura feminista. Génesis 9:20-27. Patriarcado. Crítica textual. Lectura confesional.

Introdução

As primeiras décadas do século 21 apresentam um aumento vertiginoso de misoginia e feminicídio[3] enquanto movimentos de validação da masculinidade, especialmente entre adolescentes e jovens[4]. No mundo

[3] Desde a criação da Lei Maria da Penha em 2006, os dados sobre assassinatos de mulheres no Brasil mantêm-se alarmantes. A Lei do Feminicídio, aprovada em 2015, tipificou o assassinato de mulheres por motivo de gênero como crime hediondo. O país registrou aumento superior a 300% no índice de feminicídio nas últimas décadas e ocupa a 5ª posição mundial (OMS, 2023). Crimes sexuais, violência doméstica e feminicídio revelam um problema sistêmico, enraizado no patriarcado.

[4] Com o avanço das leis de proteção à mulher, surgiram, especialmente após 2010, movimentos misóginos online como Red Pill, Incels e Legendários, que defendem a dominação masculina e incitam violência. Casos de estupros coletivos cometidos por adolescentes, divulgados em plataformas digitais, mostram como a masculinidade tóxica se manifesta em atos violentos. O estupro, nesse contexto, é uma expressão de poder e dominação, não de desejo sexual. Esses grupos utilizam o ambiente digital para recrutar jovens, disseminar ódio e transformar a

cristianizado, com destaque para as linhas mais fundamentalistas[5], predomina o emprego seletivo do Antigo Testamento em detrimento do Evangelho, para doutrinar fiéis, que assim assimilam os valores de um modelo opressor. Nesse cenário, é difícil não notar a invisibilização ou apagamento de mulheres no Antigo Testamento e as engrenagens que fazem prosperar o sistema de poder operado por homens tanto no texto canônico quanto no nosso cotidiano.

Frente a essa realidade, impõe-se o questionamento sobre o papel hermenêutico e pedagógico das comunidades de fé frente ao tecido familiar e comunitário. O texto de Gn. 9:20-27, que, dentre outras coisas, conta a história da nudez de Noé, pode servir como modelo? A recepção dos textos bíblicos sob uma ótica normativa e descontextualizada — desprovida de critérios críticos de interpretação — opera como vetor de exclusão e injustiça social. Interpretar as narrativas bíblicas considerando sua linguagem simbólica, seu contexto histórico-social e seu viés de gênero é fundamental para que a leitura confessional da Bíblia permaneça espiritualmente relevante, sobretudo no sentido da orientação pastoral das famílias.

Consultando os bancos de dados SciELO e Google Acadêmico (ambos no Brasil) pelos termos "Noé" e "nudez", percebeu-se que existem estudos relacionados muito competentes. Entretanto, essas pesquisas dão ênfase a questões diferentes do escopo deste artigo. Por exemplo, Perondi e Catenassi (2021) leem Noé como uma experiência equivocada de liderança, numa aplicação prática que busca modelos para a superação das crises humanitárias (social, climática etc.) nos dias atuais. Outra empreitada significativa aludindo a história de Noé discute o racismo. Supõe, junto a um certo consenso, que a nudez de Noé (1) ou demonstra que Cam infringiu a proibição israelita contra olhar para o corpo do pai — partindo da premissa que a norma vinha antes do mito; ou (2) demonstra que Cam violentou seu pai sexualmente. Pinar pensa que essas considerações se atravessam, na medida em que ambas revelam uma efeminação do patriarca (2008, p. 36).

Ademais, a revisão da literatura referente às recepções do mito de Noé evidencia diversas abordagens pautadas na articulação entre literatura e dinâmicas sociais. Constata-se, contudo, a ausência de investigações sistemáticas acerca da dimensão de gênero nesse *corpus* analítico. Identifica-se, assim, uma lacuna relevante: a problematização da nudez de Noé sob a perspectiva da ausência do feminino na narrativa — categoria tão premente

misoginia em identidade coletiva, representando um grave retrocesso diante das conquistas feministas (CNN BRASIL, 2025; FBSP, 2026; IPEA, 2025; RASEAM, 2025; UNICEF, 2024).

[5] "Fundamentalismo" é uma palavra imprecisa, mas que serve para denominar movimentos semelhantes. São formas agressivas de religião que tem como características o etos conservador e a leitura literal das Escrituras (Armstrong, 2009).

para a compreensão do fenômeno quanto os estudos dedicados às relações de raça, escravidão e dominação.

Diante desse cenário, estrutura-se a problematização desta pesquisa: considerando que a sociedade sofre com o aumento da misoginia e do feminicídio; considerando que as comunidades de fé frequentemente implementam leituras descontextualizadas das narrativas bíblicas, reforçando a injustiça social; e considerando que as pesquisas acadêmicas mais comuns sobre Noé o interpretam literalmente ou, no máximo, reconhecem o abuso sexual por parte de Cã, pergunta-se: de que forma reinterpretar esse texto na perspectiva da ausência do feminino na narrativa?

A importância desta abordagem reside no fato de propor a articulação de três campos da experiência religiosa frequentemente enxergados de forma isolada: o texto bíblico, a Escola Bíblica Dominical (EBD) e o estudo crítico da Bíblia. Para tanto, utiliza-se como referencial teórico o teólogo Tillich (1985), para reforçar a relevância de ler o mito como mito, em detrimento das leituras literalistas; o psicanalista e filósofo Fromm (2012), para desvelar o sistema patriarcal presente por trás dos mitos antigos, inclusive os bíblicos; e os teólogos Bergsma e Hahn (2005), para subsidiar uma leitura feminista da narrativa de Noé — abordagem que abre espaço para compreender com maior propriedade a edição dos mitos bíblicos, tendo em vista as disputas de poder na sociedade patriarcal.

O objetivo geral deste artigo consiste em realizar uma leitura teológica plausível de Gênesis 9:20-27 (a nudez de Noé) sob a perspectiva da ausência do feminino na narrativa, em contraste com uma visão literal e normativa desta, tencionando a devida orientação de famílias numa comunidade de fé.

Especificamente, a pesquisa busca: evidenciar o risco da leitura literal de Gênesis 9:20-27, a qual desconsidera os vieses de tradução e o aspecto simbólico da narrativa religiosa; exemplificar em contraste duas leituras de Gênesis 9:20-27: a literal e normativa *versus* a simbólica e crítica; aplicar uma leitura feminista de Gênesis 9:20-27 a partir da problematização histórica da ausência do feminino na narrativa.

Nesse sentido, a discussão a seguir busca, na primeira parte, apresentar o problema interpretativo comum relacionado à nudez de Noé; na segunda parte, identificar as dinâmicas sociopatriarcais que permeiam a narrativa da nudez de Noé, lida como mito; e, na terceira parte, examinar o impacto interpretativo de uma leitura feminista de tal passagem. Para além dessa composição — a qual articula marco teórico, metodologia aplicada e exposição de resultados —, o artigo apresenta considerações no sentido de propor uma interpretação fundamentada sobre a temática.

Trata-se de uma pesquisa no âmbito das Ciências Humanas (Laville; Dionne, 1999, p. 11-81), orientada pelos delineamentos bibliográfico e qualitativo, e aberta a outras camadas investigativas que se mostrem pertinentes à compreensão do objeto. Para além das buscas realizadas nos bancos de dados digitais SciELO e Google Acadêmico, analisam-se e debatem-se fontes secundárias, almejando-se não a mera reprodução da literatura, mas a análise do tema sob uma nova perspectiva, com vistas a resultados originais (Lakatos; Marconi, 2003, p. 183).

Compreende-se a própria problematização do tema como um resultado em si. A pesquisa bibliográfica constitui uma fonte imprescindível de informações, guiando as investigações fundamentais e auxiliando na formulação de novas perguntas, o que de modo algum compromete o rigor científico. Este trabalho adota procedimentos de análise e compreensão que valorizam o vocabulário, a linguagem, o contexto histórico-cultural e o horizonte conceitual dos autores e autoras mobilizados, exigindo contínua reflexão sobre os conteúdos (Lakatos; Marconi, 2003, p. 48-49).

1 Versões de Gênesis 9:20-27 e o risco de uma recepção literalista

Ao comparar algumas das principais traduções de Gênesis 9:20-27 para o português, tornam-se evidentes as semelhanças, diferenças, omissões, vieses e assimetrias entre as variantes. Serão utilizadas como amostragem para a delimitação do problema de pesquisa as traduções da Almeida Corrigida Fiel (ACF), Nova Almeida Atualizada (NAA), Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH), Bíblia King James (BKJ) e a versão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Os textos acessíveis à maioria da população brasileira, quando dispostos lado a lado, suscitam debates significativos a cada versículo comparado. Por exemplo: quando Noé ingere uma bebida alcoólica (Gn 9:21), ele fica embriagado ou não há dados suficientes para afirmar o seu estado? Qual a quantidade de bebida que Noé consumiu? O termo hebraico *shekar* pode designar qualquer bebida fermentada, ao passo que a Septuaginta emprega *oínos* (grego) para referir-se ao vinho, vocábulo raramente aplicado a outros fermentados. Em versões mais literais (pautadas pela equivalência formal), a transposição baseia-se em “bebida forte”, enquanto outras optam especificamente por “vinho”. A partir do quadro comparativo a seguir, observam-se as principais escolhas operadas em cada tradução.

Quadro-síntese das principais assimetrias

TEMA	ACF	NAA	NTLH	BKJ	CNBB
Vinha	vinha	vinha	plantação de uvas	vinha	vinha
Vinho	vinho	vinho	muito vinho	vinho	vinho
Embriaguez	embebedou-se	embriagou-se	ficou bêbado	ficou embriagado	se embriagou
Nudez de Noé	descobriu-se	ficou nu	se deitou nu	ficou desnudo	ficando despido
Objeto visto por Cam	a nudez	a nudez	pai estava nu	a nudez	a nudez
Ação de Cam	fê-lo saber	foi contar	saiu para contar	contou	foi contar
Objeto coberto	a nudez	a nudez	o pai	a nudez	a nudez
Intenção de não ver	não viram	sem que a vissem	a fim de não verem	não viram	não viram
Despertar	do vinho	do vinho	depois da bebedeira	do vinho	da embriaguez
Ação contra Noé	lhe fizera	havia feito	havia feito	havia feito a ele	fizera
Canaã	servo	servo	escravo	servo	escravo
Grau da servidão	servo dos servos	servo dos servos	escravo miserável	servo de servos	último dos escravos
Relação Cam–Canaã	pai	pai	pai	pai	antepassado
Jafé	alargue	engrandeça	domínio sobre muitas terras	alargará	faça prosperar

Cabe notar que, logo em Gênesis 9:20, a NTLH explicita “plantação de uvas” em lugar de “vinha” e acrescenta a informação: “primeira pessoa que fez uma plantação de uvas”. No versículo 21, todas as cinco versões empregam o termo “vinho”; a NTLH é a única que acrescenta o qualificador “muito”. No versículo 22, nas demais traduções, “nudez” figura como algo que se vê, ao

passo que a NTLH, ao alterar para “estava nu”, registra uma condição corporal descritiva sobre a nudez — repetição que se desdobra no versículo 23: “o pai, que estava nu”, em comparação com “a nudez do pai” nas outras versões. O despertar da embriaguez e a tomada de consciência do ocorrido (versículo 24) ampliam as assimetrias entre as variantes: “do seu vinho” *versus* “depois da bebedeira” *versus* “da embriaguez”, bem como “lhe fizera” *versus* “havia feito” *versus* “havia feito a ele”. Existem traduções que permitem uma leitura mais aberta, enquanto outras, por adotarem construções mais explícitas, estabelecem uma relação direta entre os sujeitos implicados na narrativa.

Em Gênesis 9:25, a intensidade da maldição revela uma escolha que orienta a recepção do leitor. Ao utilizar “servo dos servos”, “escravo miserável” ou “último dos escravos”, cada tradução compromete-se com uma interpretação do efeito da maldição, colocando o leitor diante de uma construção metafórica compreensível no arcabouço hebraico, a qual atribui uma qualidade a essa sentença e estabelece uma posição hierárquica. Em Gênesis 9:26, mantém-se a assimetria na qualidade atribuída à maldição, explicitando a opção da NTLH e da CNBB pelo vocábulo “escravo” em lugar de “servo”. Enquanto “servo” sugere subordinação, dependência ou linguagem cultual e religiosa, “escravo” dialoga com um campo associativo moderno vinculado à propriedade, coerção e ao sistema social.

Por fim, em Gênesis 9:27, a NTLH expande a formulação ao traduzir “tenha domínio sobre muitas terras” e “seus descendentes morem nos acampamentos”, ao passo que as demais versões conservam mais diretamente a fórmula Jafé + habitar + tendas — com exceção da CNBB, que se afasta do núcleo comum ao optar por “faça prosperar”, escolha tão interpretativa quanto a da NTLH, ainda que em direção distinta. Contudo, como interpretar adequadamente a nudez de Noé? A simples tabulação gramatical de versões e traduções revela-se um tanto insuficiente.

As discrepâncias e escolhas no trabalho de tradução podem influenciar decisivamente a interpretação dos textos, especialmente quando o leitor interpreta com *apego à letra*. Esse literalismo representa a anulação da acolhida para com o contexto histórico, assumindo uma revelação supra-histórica e absoluta, marcada pela indisposição ao diálogo e pela vontade de domínio. A leitura literalista das Escrituras, ao restringir-se a uma compreensão *ao pé da letra*, postula a *inerrância* e a *infalibilidade* absolutas, ignorando o contexto histórico-cultural e a diversidade de gêneros literários que compõem uma estrutura editorial marcada por camadas sobrepostas e edições imbricadas. Tal postura desconsidera, ainda, as tradições de recepção e tradução do texto — algo evidente ao cotejar, por exemplo, Bíblias de tradições Católica, Reformada e Ortodoxa. Trata-se de uma expressão de

crença domesticada e aprisionada, por vezes confundida com concepções científicas ou reduzida a alegorias que atendem a demandas particulares.

Essa expressão de confiança cega no texto refere-se ao que Tillich conceitua como fé reduzida a "dar crédito" (1985, p. 24) — isto é, a fé como mera "suposição" de probabilidade quanto a um fato empírico. Trata-se de atalhos frágeis que se esquivam do contexto, e revelam descompromisso com a expressão viva da fé enquanto espiritualidade voltada para o incondicional. Essa leitura descontextualizada, contudo, não constitui apenas um equívoco filológico ou hermenêutico; é sintoma de uma confusão mais profunda entre a linguagem simbólico-mítica das Escrituras e a descrição literal da realidade — fusão que Tillich situa na própria raiz do fenômeno idólatra.

Para o teólogo, a fé constitui a "participação no que toca incondicionalmente — participação com todo o ser" (1985, p. 25). Ao enfatizar que a fé não é passividade nem objeto condicionado à verificação científica, Tillich assinala que a ciência pode analisar o fenômeno da fé, contudo "a dimensão da fé não é uma dimensão da ciência" (1985, p. 26). Isso se confirma na medida em que qualquer hipótese científica é provisória e passível de revisão diante de novos dados, ao passo que a fé independe desses critérios por constituir um compromisso existencial incondicional.

É justamente por não se submeter aos critérios de validação científica que a fé se expressa mediante linguagens próprias, entre as quais se destacam os símbolos e as narrativas míticas. O mito, nesse sentido, não atua como explicação factual dos acontecimentos, mas como linguagem simbólica capaz de comunicar o Incondicionado. Quando essa dimensão é obliterada, a narrativa religiosa deixa de ser apreendida como símbolo e passa a ser tomada como descrição literal. É nesse deslocamento do simbólico para o literal que se consolida a idolatria: a fé, reduzida a afirmações objetivadas, exige que seus símbolos sejam tratados como fatos absolutos, perdendo a abertura para o transcendente.

A fé e suas narrativas caracterizam-se por indicar o incondicional, pois transcendem o mundo da experiência imediata. Enquanto "mito quebrado", distanciam-se do tangível e opõem-se ao literalismo. Para Tillich, a experiência de Deus transborda o mito, por se revelar incontida, transcendente e incondicional:

> Um mito que é entendido como mito, sem ser rejeitado ou substituído, pode ser chamado de "mito quebrado". Em conformidade com a sua essência, o cristianismo precisa rejeitar todo mito não-quebrado; pois isso está baseado no primeiro mandamento, no reconhecimento de Deus como Deus e na rejeição de todo tipo de idolatria. Todos os

> elementos mitológicos presentes na Bíblia, na doutrina e na liturgia precisam ser reconhecidos como tais (1985, p. 37).

A fé, quando refém de uma autocracia religiosa, depende de uma recepção literalista do texto bíblico. A crença estruturada a partir de uma consciência primitiva recusa-se radicalmente a compreender o mito enquanto mito. O território do mundo mítico inabalado revela-se altamente hierarquizado, conferindo ao dominador (político ou religioso) um poder incontestável, sustentado pela sensação de segurança que o mito *não-quebrado* oferece aos indivíduos. Estabelece-se uma relação retributiva e fanática em prol da manutenção do mito intacto. É nessa atmosfera de repressão e horizonte de incerteza que reside a obsessão pela letra exata (Tillich, 1985, p. 37), como se cada palavra tivesse sido ditada ou escrita diretamente por Deus. Verifica-se, ainda, uma forte resistência à desmitologização dos textos bíblicos — isto é, à extração de seus elementos mitológicos e cosmológicos para a determinação de um sentido existencial. Ao interpretar símbolos e mitos de forma literal, o texto sagrado converte-se em um relato factual ingenuamente acolhido, como se observa nas leituras correntes de Gênesis 9:20-27.

Compreender a fé sob o prisma estritamente literal implica distorcê-la: as consequências destrutivas dessa abordagem sobre os símbolos religiosos desaguam no colapso da responsabilidade ética comprometida com a justiça e no predomínio da idolatria. Comunidades confessionais passivas, no âmbito das quais se constata a acentuada financeirização da vida cotidiana, resultam de esforços hermenêuticos literalistas e refratários à autonomia crítica, uma vez que a passividade ética induzida pelo literalismo favorece a sujeição às lógicas de mercado. Daí decorre o interesse de vertentes do cristianismo contemporâneo em resgatar e valorizar — e não suprimir — os símbolos, em reação à interpretação supersticiosa da ação sacramental. Tillich sintetiza essa tensão entre o ideal moral desprovido de religião e "o sentido legítimo da própria ação ritual e do simbolismo sacramental" (1985, p. 78) ao afirmar que:

> [...] a fé não pode ficar viva sem formas visíveis e sem participação pessoal dos crentes nessas formas [...]. Sem símbolos em que o sagrado é experimentado como estando presente, desaparece por completo a experiência do sagrado (1985, p. 78).

É precisamente o resgate do sagrado como símbolo — e não como fato a ser comprovado, negado ou tomado *ao pé da letra* — que a leitura literalista/fundamentalista das Escrituras se mostra incapaz de sustentar. Esse *modus operandi* encontra-se enraizado em diversas comunidades cristãs que

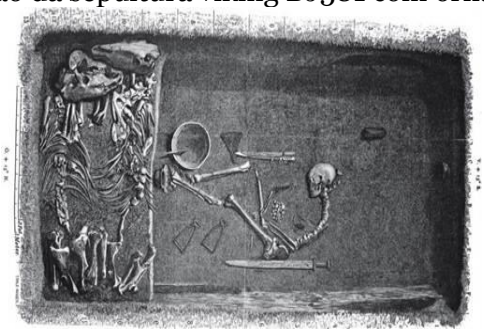
empregam ferramentas de leitura literal e infalibilista em seus espaços de ensino, tradicionalmente conhecidos como EBD. Doravante, analisar-se-á um caso concreto envolvendo a leitura de Gênesis 9:20-27.

2 Gênesis 9:20-27 num caso concreto: inocência teológica *versus* crítica textual

Toma-se como estudo de caso a análise, reinterpretação e adaptação do texto "A união na família: vivendo a vida conjugal", de autoria do professor e pastor Rev. Otaviano Pereira, adotado pela classe de adultos da Escola Dominical da Igreja Presbiteriana do Ibes (Igreja Presbiteriana Unida do Brasil — IPU) a partir de abril de 2026. Nesse estudo, Pereira destaca a comunicação afetiva como pilar fundamental para a unidade e harmonia familiar em momentos de crise e tensão. Mobilizando exemplos bíblicos — entre os quais Gênesis 9:20-27 —, o autor sustenta que o diálogo autêntico pressupõe atitudes concretas, gestos de afeto e escuta ativa. O texto incentiva a presença emocional e a empatia pautadas pelo amor cristão, concebendo a convivência marcada pela honestidade e vulnerabilidade como um processo contínuo de aprendizado mútuo, voltado ao fortalecimento dos laços interpessoais e ao amadurecimento espiritual.

Redigido por Pereira há aproximadamente duas décadas — período no Brasil em que a problematização teórica do sistema patriarcal e do conceito de família funcional não desfrutava da visibilidade atual —, o estudo serviu de subsídio para uma aula na Escola Bíblica Dominical dividida em duas etapas (19/04 e 03/05/2026). O objetivo era problematizar o viés de leitura ingênuo da lição. A atividade teve início com a provocação imagética a seguir, proposta como exercício inicial de descrição e interpretação pelo público:

Figura 1 – Ilustração da sepultura viking BJ581 com ornamentos e cavalos[6]



[6] Fonte: American Journal of Physical Anthropology (2017, *apud* DW, 2017).

De modo geral, os participantes afirmam tratar-se dos restos mortais de um animal e do esqueleto de um homem, identificado como caçador e/ou guerreiro. Poucos interlocutores referem-se ao achado genericamente, como o esqueleto "de uma pessoa". No entanto, análises osteológicas e genéticas confirmaram tratar-se do esqueleto de uma mulher — revisão taxonômica que vem ocorrendo em diversas sepulturas ao redor do mundo. Vários fósseis de mulheres guerreiras e caçadoras, em razão de uma ótica patriarcal e de um viés masculinista, eram conclusivamente classificados como esqueletos masculinos. Tal fato não apenas denuncia o apagamento histórico das mulheres na escrita historiográfica, mas também evidencia como a própria prática científica foi condicionada pelo viés de gênero, inclusive diante de evidências materiais preservadas até a atualidade. Trata-se de um sintoma característico do sistema patriarcal, alicerçado tanto no patriarcado (âmbito institucional e estrutural) quanto no patriarcalismo (a prática cotidiana e o controle efetivo dos papéis sociais submetidos à dominação masculina).

Diante desse paralelo, cabe questionar: a leitura das Escrituras não estaria igualmente condicionada por esse viés masculinista? Onde se encontram as mulheres nas narrativas bíblicas? O que se deixa de perceber ao naturalizar a ausência do feminino no texto sagrado? Foi a partir dessa problematização que se procedeu uma leitura crítica da lição "A união na família: vivendo a vida conjugal", delimitando-se a sua introdução como recorte suficiente para análise deste artigo:

> Vivemos num momento de muitas tensões dentro do lar, apesar de professarmos a fé no Filho de Deus. É dentro do lar que acontecem as "maiores lutas" onde se travam os conflitos da vida. Nele afloram as dificuldades e muitas vezes começamos a achar que somos a pior de todas as famílias do universo. Dentro desse panorama aparentemente catastrófico, abordaremos a comunicação como um canal de possibilidades no sentido de criar laços de união e afetividade entre os membros da família moderna. Vejamos o que a Bíblia nos mostra sobre os lares de alguns dos heróis da fé: Noé, por exemplo, enfrentou dificuldades com os filhos (Gn: 9:20-27). Abraão teve várias dificuldades de tensões entre a esposa Sara e a criada Agar (Gn: 16:4; 21:9-10). Isaque teve problemas no que diz respeito à predileção dos filhos. Esses e muitos outros exemplos mostram que, mesmo sendo cristãos, nossos lares não são diferentes dos grandes homens da história bíblica.

Ao apresentar Noé, Abraão e Isaque como "heróis da fé" — isto é, como modelos a serem seguidos na superação de tensões familiares —, a lição de Pereira opera exatamente o mecanismo identificado por Tillich: toma-se a narrativa mítica por registro factual e normativo, em vez de apreendê-la como símbolo a ser interpretado à luz de seu contexto histórico-cultural. Mais do que isso, ao erigir a estrutura patriarcal desses "heróis" em modelo normativo de família, tal leitura incorre na idolatria tal como conceituada pelo teólogo: converte-se um arranjo histórico e cultural específico — o patriarcado — em preocupação última, investindo-o de "qualidades divinas que em muito excedem sua natureza e propósito" (1985, p. 25), tornando absoluto o que originalmente constituía apenas uma entre outras formas possíveis de organização familiar.

Diante das contribuições contemporâneas sobre as configurações familiares, revela-se inviável adotar Noé, Abraão ou Isaque como referências atitudinais positivas para a promoção da harmonia no lar. Tais figuras não se constituem como exemplos de pais presentes nem de gestores caracterizados pelo cuidado intencional para com a família. Superar as tensões no ambiente doméstico exigiria o esvaziamento do poder absoluto detido por esses patriarcas. Como tal retrocesso histórico não se aplica, impõe-se a necessidade de analisar criticamente o texto e as camadas imbricadas da interpretação teológica de Pereira, o qual repropõe a figura desses personagens como "heróis da fé". Cabe interrogar: qual o custo hermenêutico e ético desse heroísmo? Torna-se imprescindível examinar Gênesis 9:20-27 para decodificar as tensões experimentadas por Noé em relação aos seus filhos.

Se a leitura literalista pressupõe a existência de um texto rígido, único e de "estrita aderência à letra" (Tillich, 1985, p. 37), o exercício de cotejar traduções desconstrói essa premissa na origem: não há "a letra" neutra, mas escolhas de tradução pautadas por pressupostos interpretativos que antecedem a leitura. O quadro-síntese das assimetrias em Gênesis 9:20-27 (capítulo 1) evidencia esse aspecto na própria passagem mobilizada por Pereira, transparecendo os limites de um uso pastoral ingênuo do texto.

As implicações éticas dessa ingenuidade extrapolam o campo teórico. A assim chamada "maldição de Cã" (Gn 9:25-27), lida de forma literal e associada ideologicamente aos povos africanos, funcionou historicamente como justificativa religiosa para a escravização de populações negras, atuando como suporte legitimador do racismo estrutural. O mesmo relato utilizado pela lição para abordar conflitos familiares corriqueiros carrega, portanto, um histórico de leituras de efeitos destrutivos, o que reforça a urgência de interpretá-lo como mito quebrado, e não como relato factual, normativo ou neutro em relação às hierarquias de gênero que articula.

A nudez de Noé exige igual centralidade analítica no desencadeamento da maldição. As escolhas de tradução revelam que a abordagem não é uniforme: versões como ACF, NAA, BKJ e CNBB mantêm a formulação abstrata "a nudez", enquanto a NTLH desloca o registro para o corpo concreto ("pai estava nu", "o pai"). Esse deslocamento explicita o que as demais omitem: o corpo desnudado do patriarca converte-se em objeto de disputa e poder. É esse mecanismo que estrutura a cena: dois filhos esquivam-se de ver a nudez, cobrindo-a em gesto de obediência; o terceiro a visualiza, comunica o fato e tem sua descendência amaldiçoada. A nudez opera, assim, uma clivagem entre filhos dignos e indignos, estabelecendo hierarquias a partir de um ato involuntário do patriarca — tanto nas relações entre homens, quanto no estabelecimento de uma gramática de vigilância corporal que, historicamente, recai com maior severidade sobre as mulheres.

A sanção incide sobre Canaã, e não diretamente sobre Cã. A estrutura patriarcal perpetua-se por linhagem, transferindo ao descendente — a exemplo da subordinação histórica das mulheres à autoridade masculina — o ônus de uma falta alheia. A nudez de Noé atua, portanto, como o gatilho textual que expõe simultaneamente a engrenagem patriarcal e o germe da hierarquização racial desdobrado na "maldição de Cã". Ao sustentar que as narrativas trágicas e sagradas da Antiguidade constituem arenas de disputas de poder que moldaram os alicerces da civilização, Fromm (2012) retoma a categoria de patriarcado para demonstrar o processo de dominação sobre o matriarcado preservado na mitologia antiga. Em convergência com Tillich (1985, p. 35-38), Fromm (2012, p. 221-222) argumenta que o mito não se reduz a uma explicação pré-científica rudimentar, configurando-se como acervo vivo de memórias históricas, dilemas filosóficos e dinâmicas psíquicas sobre o percurso sociocultural da humanidade — leitura desenvolvida nas seções *El mito de Edipo* (O Mito de Édipo) e *El mito de la Creación* (O Mito da Criação).

Na primeira seção, superando a interpretação psicanalítica tradicional, Fromm (2012, p. 229-230) argumenta que o incesto não constitui o núcleo da tragédia de Sófocles (Édipo Rei), mas sim a rebelião do filho contra a autoridade do pai na família patriarcal. Essa tese fundamenta-se também na obra *Das Mutterrecht* (O Direito Materno, 1861), de Bachofen, que identificou uma inflexão nas relações sociais preservada nas narrativas míticas (Fromm, 2012, p. 230-234). Segundo Bachofen, em tempos remotos havia um estágio matriarcal regido pela primazia dos laços de sangue, pelo vínculo umbilical com a terra, pelo amor maternal incondicional e por uma ética de fraternidade universal. O patriarcado figura como o estágio subsequente, imposto pela autoridade masculina, que estabeleceu a família monogâmica, a centralidade

inquestionável do pai, a hierarquia social, a soberania das leis estatais e a subordinação feminina.

A trilogia de Sófocles registra o conflito civilizatório entre o antigo matriarcado e o patriarcado vitorioso. Em *Édipo Rei*, o cerne reside no parricídio — o assassinato de Laio por Édipo —, evidenciando a ruptura com a autoridade patriarcal, ao passo que a Esfinge surge vinculada aos cultos da terra e às antigas divindades matriarcais. A segunda tragédia, *Édipo em Colono*, dedica-se à reconciliação do protagonista com o modelo matriarcal, em recusa às ambições políticas que levam à ruína de seus filhos na disputa pelo trono de Tebas. Em *Antígona*, fecho da trilogia, Fromm (2012, p. 250) sinaliza o colapso do autoritarismo patriarcal rígido diante das leis universais da humanidade, expondo o clímax da tensão entre o princípio estatal patriarcal de obediência cega e a resistência pautada pela ética matriarcal.

> A autoridade na família e a autoridade no Estado são os dois valores supremos interligados [...]. Os filhos são propriedade de seus pais e sua função é ser "serviçais" para com eles. O poder do governante no Estado baseia-se na "pater potestas" da família. Os cidadãos são propriedade do Estado e de seu governante, e "a desobediência é o pior dos males" (Fromm, 2012, p. 251, tradução nossa).[7]

O sistema patriarcal organiza seus objetivos em torno do controle gestacional e da fertilidade desde a subjugação do matriarcado. Essa revolução exigiu uma inversão simbólica abrupta da realidade biológica, substituindo a centralidade do útero pela costela masculina. Dessa forma, transfere-se para o repositório simbólico a capacidade sagrada da criação: emergem mitos em que o elemento masculino gesta e dá à luz a vida, conforme Fromm analisa na segunda seção de sua obra (2012, p. 256), na qual confronta o mito babilônico da criação (*Enuma Elish*) com o relato bíblico do Gênesis. O autor sintetiza o *Enuma Elish* estabelecendo uma estreita conexão com o mito bíblico da criação:

> O mito babilônico da criação (Enuma Elish) nos conta que uma rebelião de deuses masculinos derrota Tiamat, a grande mãe que governava o universo. Os deuses formam uma aliança e

[7] *"Autoridad en la familia y autoridad en el Estado son los dos valores supremos conexos que representa Creón. Los hijos son propiedad de sus padres y su función es la de ser «serviciales» con ellos. El poder del gobernante en el Estado se basa en el «pater potestas» en la familia. Los ciudadanos son propiedad del Estado y de su gobernante, y «la desobediencia es el peor de los males»".*

> elegem Marduc como líder da luta. Após uma guerra acirrada, Tiamat morre; do seu corpo surgem o céu e a terra, e Marduc passa a governar como Deus supremo (Fromm, 2012, p. 256, tradução nossa).[8]

O mito em questão descreve a contenda em que as divindades masculinas, lideradas por Marduk, enfrentam e sobrepujam a deusa-mãe Tiamat, personificação do poder criativo e reprodutivo matriarcal. Contudo, antes de reivindicar a soberania suprema, Marduk é submetido a uma prova aparentemente acessória: desintegrar e recompor uma vestimenta valendo-se unicamente de sua palavra — o sopro de sua boca. Fromm decodifica esse signo ao assinalar que, no domínio biológico, a prerrogativa da gestação e do parto pertence à mulher. O homem, movido pela "inveja da gravidez" (2012, p. 257-258), concebeu um dispositivo de criação artificial para chancelar sua supremacia social: a criação de ordem espiritual intermediada pelo pensamento e pela linguagem. Ao atestar esse poder, Marduk legitima a dominação masculina sobre o poder gerador físico feminino.

Constata-se na narrativa do Gênesis a consolidação plena dessa insurreição patriarcal. A divindade bíblica figura como um Deus estritamente masculino e transcendente, que articula o cosmos sem o concurso de qualquer consorte feminina (Fromm, 2012, p. 258-259), operando a criação por intermédio exclusivo do verbo ("Haja luz"). O golpe fulcral na ordem matriarcal consuma-se na criação de Eva. Em vez de o homem emergir do corpo materno, é a mulher que se origina da costela do homem (Adão). O patriarcado promove, assim, uma inversão radical da ordem biológica, atribuindo ao elemento masculino a prerrogativa de "dar à luz" a mulher. Não obstante esse apagamento, vestígios da primigênia autonomia feminina subsistem no relato da Queda (Fromm, 2012, p. 259). Eva assume a iniciativa e manifesta coragem ao ir em busca do fruto do conhecimento, ao passo que Adão atua de forma passiva, esquivando-se da responsabilidade ao culpar sua companheira. O veredito divino subsequente ("Seu desejo será para o seu marido, e ele a dominará") evidencia que a subordinação feminina não constituía uma condição ontológica ou biológica originária, mas uma imposição histórica e coercitiva vinculada ao triunfo do patriarcado. Fromm salienta, ainda, que:

---

[8] *"El mito babilónico de la creación (Enuma Elish) nos dice que una rebelión de dioses masculinos derrota a Tiamat, la gran madre que gobernaba el universo. Los dioses forman una alianza y eligen a Marduc como jefe de la lucha. Después de una guerra encarnizada, Tiamat muere, de su cuerpo salen el cielo y la tierra y Marduc gobierna como Dios supremo".*

> [...] essa instituição do domínio masculino indica a existência de uma situação anterior em que o homem não mandava. Somente aqui e na negação completa do papel produtivo da mulher percebem-se os traços de um tema básico sobre o papel dominante da mãe, que continua a integrar o texto manifesto do mito babilônico (2012, p. 259, tradução nossa).[9]

Valida-se, assim, a tese de que o corpo humano assume contornos eminentemente políticos no texto sagrado. Em sintonia com a crítica aos mitos cosmogônicos, o patriarcado reduz o corpo da mulher a um estatuto subalterno — subordinado à sentença "ele a dominará" (Gn 3:16) —, convertendo a matriz feminina em território passivo sobre o qual os homens negociam, disputam e legitimam a própria autoridade. Na análise de *Édipo Rei*, Fromm nota que a união com Jocasta não decorre de atração sexual genuína, mas opera como um prêmio político protocolar de acesso ao trono de Tebas (2012, p. 227). Da mesma forma que Marduk prepara o terreno para a legitimidade de um Deus-Pai ao aniquilar a Deusa-mãe Tiamat, o Gênesis formaliza a soberania patriarcal nos planos celestial e terreno, simbólico e cotidiano, chancelando uma superestrutura hierarquizada tida como inabalável e eterna (2012, p. 256-259).

3 Uma leitura de Gênesis 9:20-27 na perspectiva da supressão do feminino

A trajetória percorrida até aqui permite distinguir quatro níveis hermenêuticos na abordagem de Gênesis 9:20-27: (1) a recepção literalista e normativa, que dogmatiza o texto; (2) a crítica filológica, atenta às oscilações e assimetrias das traduções; (3) a interpretação mítica e simbólica, que capta as estruturas da subjetividade humana; e, fundamentalmente, (4) a leitura pautada pela crítica de gênero, que indaga pelas razões do silenciamento e da ausência do elemento feminino na narrativa. A hermenêutica feminista preserva a abordagem simbólica do risco de um abstracionismo a-histórico, reancorando o texto no horizonte concreto das disputas de poder político, territorial e patriarcal.

Esse olhar feminista rompe padrões e evidencia como as mulheres foram apagadas da história. Revela o que estava escondido no mencionado arsenal viking de guerra (imagem do capítulo 2): o esqueleto de uma mulher guerreira.

---

[9] *"Evidentemente esta institución del dominio masculino indica la existencia de una situación anterior en la que el hombre no mandaba. Solo aquí y en la completa negación del papel productivo de la mujer se advierten las huellas de un tema básico sobre el papel dominante de la madre, que sigue integrando el texto manifiesto del mito babilónico".*

A sepultura aberta e seus sentidos demonstra uma estrutura social (sistema patriarcal) regulada por instituições históricas e leis rígidas acerca dos papeis de gênero fixos. A agencia feminina restrita ao ambiente doméstico resiste nos repositórios simbólicos, históricos e arqueológicos e deles se liberta como figuras encarnadas na esfera pública, política e militar, apesar do sistemático empenho em escondê-las. Se o corpo feminino é a mediação simbólica pela qual os homens legitimam ou disputam a soberania, o corpo nu de Noé expõe uma fragilidade política análoga, descortinada pela ação de seus filhos. A maldição lançada por Noé aos descendentes de Cam revela que a exposição de sua nudez o deixou em uma situação, à primeira vista desconcertante, mas certamente vulnerável do ponto de vista político.

Segundo Gunneweg, "recém-resgatado do dilúvio, Noé se embebeda até ficar inconsciente e é violado por seus próprios filhos" (2005, p. 218-219). Essa leitura, sob lente feminista, lança um olhar intrassistêmico, revelando disputas de poder patriarcal que sugerem o corpo feminino em território de disputa entre homens e fazem da própria autoridade do pai o alvo permanente da rebelião de seus herdeiros, ocultando sistematicamente a agência feminina. Em todo o livro de Gênesis, a disputa política entre os filhos homens (Caim/Abel, Ismael/Isaque, Esaú/Jacó, José/irmãos) só ocorre mediante a manipulação e o apagamento da presença feminina. A promessa e a herança passam pelo controle da matriz reprodutiva (Sara *versus* Agar, em Gn 16-21; Lia *versus* Raquel, em Gn 29-30; Tamar em Gn 38). Segundo Santos e Musskopf,

> [...] nas narrativas da Criação sobressai uma visão de supremacia masculina e subordinação da mulher na ordem da criação (Gên. 2-3). Além disso, Iahweh é apresentado como o Deus dos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó (Êxodo 3:6, I Reis 18:36) e as matriarcas aparecem sob uma moldura patriarcal de rivalizações (Gênesis 16:1-12 e 29-30). No código legal de Israel as mulheres aparecem como mera propriedade (Êxodo 20:17). A violência contra a mulher performa os quadros narrativos dos períodos bíblicos dos Juízes e da monarquia (Juízes 19, Juízes 11:29-40). As mulheres são excluídas dos espaços sagrados do culto e do templo e seus corpos vão sofrendo gradativa exclusão legitimada pelas leis sacerdotais (Números 5:11-31, Levítico 12 e 15:19-24) (Santos; Musskopf, 2018, p. 343).

É essa lente condicionada que distorce a interpretação arqueológica e contamina profundamente a hermenêutica bíblica. Diversas escolas dominicais reproduzem uma leitura ingênua ou pautada pela canonicidade oficial,

romantizando figuras como Noé, Abraão e Davi na condição de "heróis da fé" e modelos de afeto e harmonia no lar. Trata-se de um uso acrítico das Escrituras que nutre a base ideológica de movimentos masculinistas, visando a apropriação do corpo da mulher como ato performático de dominação, no qual o feminicídio — num paralelo com a atualidade — figura como a expressão máxima da disputa e da validação de poder.

A silenciosa ausência de figuras femininas na tenda de Noé (Gn 9:20-27) constitui indício intrínseco da estrutura de opressão patriarcal. Como denunciam Santos e Musskopf (2018, p. 335), o patriarcado não figurou apenas como contexto cultural, mas como a força estruturadora fundamental que moldou desde a seleção do cânon bíblico até os métodos de ensino das Escrituras Sagradas, os quais utilizam a Bíblia como ferramenta de legitimação doutrinária para a subordinação das mulheres até a atualidade — confirmando o "uso da Bíblia na legitimação e perpetuação de sistemas patriarcais predominantes na sociedade e na Igreja Cristã" (2018, p. 335).

Desvendar um "golpe de Estado dentro da tenda" explica com maior propriedade a reação desproporcional de Noé do que o conveniente atalho de interpretar a cena como mera crise familiar. Além disso, expõe-se o controle unicamente comprometido com a perpetuação de uma autoridade inquestionável. Bergsma e Hahn (2005), por meio da exegese de Gênesis 9:22, revelam que a "nudez do pai" (Gn 9:22) refere-se juridicamente ao apossamento da mulher ou concubina do patriarca (cf. Lv 18:8; Dt 22:30). A disputa política entre os filhos de Noé assenta-se, portanto, sobre a violação da propriedade sexual do patriarca, pela qual se pretende a usurpação da autoridade paterna. Como demonstra Fromm (2012, p. 256-259), o patriarcado exige a depreciação da capacidade reprodutiva natural da mulher e a subordinação do seu corpo ("ele a dominará", Gn 3:16) para que os homens possam disputar a herança e o poder entre si.

Entender a nudez de Noé como vulnerabilidade política — isto é, poder ameaçado e autoridade enfraquecida — revela uma disputa na qual o código de honra patriarcal sofre fissuras. A narrativa elaborada pela corte de Salomão para validar seu poder absoluto e legitimar a dinastia davídica não resiste ao olhar crítico, que identifica fraturas nos pilares do sistema patriarcal e o desgaste da chancela religiosa. A genealogia de Noé, compreendida como hierarquização entre povos, posiciona os cananeus (descendentes de Cã) abaixo dos semitas (descendentes de Sem), estes alinhados a grupos estratégicos como os filisteus (descendentes de Jafé). Essa organização é crucial para o projeto nacional davídico, que emerge de manobras pragmáticas do próprio Davi para consolidar seu trono, aliando-se a adversários e aliciando facções para avançar rumo à dominação de Canaã.

Quanto à consolidação do domínio de Davi, o cântico de 1Samuel 18:7 — "Saul matou milhares, e Davi, dezenas de milhares" — sintetiza o esforço de reconfigurar uma liderança pragmática em um soberano ungido. Davi atuou como comandante a serviço de Saul e posteriormente como líder de um bando armado (1Sm 22:2), alinhando-se aos filisteus (1Sm 27; cf. 1Sm 21:11ss) a despeito dos conflitos pregressos (1Sm 23:1-5). Sua unção como rei de Judá é registrada de forma lacônica (2Sm 2:4a), contrastando com as narrativas de seus feitos e sugerindo uma entronização acelerada; a análise comparativa entre 1 Samuel 17 e 27 evidencia tais inconsistências historiográficas (Pury, 2002).

Nesse projeto, a instrumentalização das mulheres figura como elemento central. Davi contraiu matrimônios, submeteu e gerenciou essas alianças como estratégia para expandir sua influência e consolidar a dinastia. À semelhança do papel de Lia e Raquel na aliança de Labão com Jacó (Gn 29), Merabe e Mical (1Sm 18:17-29; 19:11-17; 25:44; 2Sm 3:13-16; 6:16-23) atuam como mediação nas negociações entre Saul e Davi — destacando-se a devolução de Mical, anteriormente entregue a Paltiel, como exigência nas tratativas com Abner (2Sm 3:13-16). Após o falecimento de Nabal, Abigail é incorporada à casa de Davi, selando a aliança com um clã de expressivo poder econômico (1Sm 25:2-43). Ainoã, de Jezreel (1Sm 25:43; 27:3; 2Sm 3:2), integra a composição inicial de sua casa e gera Amnom, o primogênito. Maacá, filha de Talmai, rei de Gesur (2Sm 3:3), sela aliança com uma casa real estrangeira e gera Absalão, que posteriormente buscará refúgio na mesma região (2Sm 13:37–38). Hagite, Abital e Eglá (2Sm 3:4-5) ampliam a descendência e multiplicam as frações maternas na corte.

Já em Jerusalém, com o reino consolidado, Davi incorpora novas esposas e concubinas (2Sm 5:13-16), expandindo concomitantemente o harém, a descendência e os focos de disputa sucessória. Bate-Seba, mulher de Urias, é tomada por Davi após a morte arquitetada de seu marido (2Sm 11:1-27); dessa relação nasce Salomão (2Sm 12:24), futuro sucessor cuja articulação política contará com a participação ativa da própria mãe (1Rs 1:11-31). As dez concubinas mantidas na capital durante a fuga de Davi diante de Absalão, convertem-se em recurso simbólico na disputa pela coroa (2Sm 15:16; 16:20-23), permanecendo sob custódia perpétua após o retorno do rei (2Sm 20:3). Por fim, Abisague, a sunamita (1Rs 1:1-4), embora sem consumação sexual com Davi, passa a simbolizar a legitimidade régia no momento em que Adonias solicita sua mão a Bate-Seba (1Rs 2,13-25) — pleito interpretado por Salomão como reivindicação direta ao trono (Bergsma; Hahn, 2005, p. 37; Vermeylen, 2002, p. 147).

As uniões de Davi e Salomão, portanto, não se davam entre sujeitos em posição de igualdade. A narrativa romantizada fundacional, perpetuada no ambiente confessional, oculta assimetrias estruturais de poder. O controle territorial e a busca por tutela política evidenciam a função estratégica dessas uniões em detrimento de escolhas espontâneas. Mesmo nas passagens em que o texto registra afeto — a exemplo do amor de Mical por Davi (1Sm 18:20) —, a dimensão afetiva é funcionalizada em favor das negociações de poder (Santos; Musskopf, 2018, p. 343). Essa engrenagem política encontra raízes na própria gênese redacional dos textos bíblicos.

Conforme demonstra Vermeylen (2002, p. 118-164), o documento Javista Salomônico (J) foi redigido na corte de Jerusalém justamente para responder à crise de legitimidade do rei Salomão, que havia tomado o trono por meio de um golpe de palácio contra o primogênito Adonias (1Rs 1-2). Construindo um minucioso inventário exegético, Vermeylen evidencia que, para validar essa usurpação, os escribas salomônicos projetaram retroativamente na história ancestral de Israel o tema da preferência divina pelo filho caçula (Abel, Isaque, Jacó, José, Efraim e o próprio Salomão). Essa reestruturação do mito configura o que Tillich (1985) conceitua como "fé idólatra" e "literalismo defensivo": um arranjo político contingente e violento transforma-se em norma divina incondicional, ocultando a opressão sob o manto da bênção sagrada.

Sob a lente psicanalítica e sócio-histórica de Fromm (2012, p. 221-222), que compreende o mito não como narrativa fabular pueril, mas como repositório das dinâmicas de autoridade e rebelião da ordem patriarcal, a narrativa de Noé (Gn 9:20-27) ressoa e é reeditada em diversos outros blocos do texto bíblico, funcionando como um verdadeiro "mosaico de espelhos". Vermeylen (2002, p. 137, nota 92; p. 153-154), seguido por Bergsma e Hahn (2005, p. 30-31, notas 26-27), assinala que a história de Ló na caverna reflete o episódio da tenda de Noé: ambos os relatos compartilham a mesma estrutura narrativa — um patriarca sobrevivente de uma catástrofe cosmológica (dilúvio / destruição de Sodoma) que, embriagado com vinho (*oinos*), fica desnudo e tem sua intimidade violada por descendentes. Como expressa Fromm (2012, p. 230-234; 258-259) ao examinar a transição do matriarcado para o patriarcado, o corpo feminino é expropriado e reconfigurado sob a moldura de rivalidades e interesses masculinos (cf. Santos; Musskopf, 2018, p. 343). Assim, enquanto a cena de Noé culmina na maldição sobre Canaã, o relato de Ló constrói a origem desonrosa dos povos rivais de Israel: Moabe e Amom (Gn 19:37-38).

Semelhante mecanismo de apoderamento da autoridade paterna — identificado como o nó cego da tragédia patriarcal, um sistema autodestrutivo (Fromm, 2012, p. 229-230, 250-251) — é encontrado no episódio em que

Absalão possui as concubinas do pai, Davi, numa tenda armada em público à vista de todo o Israel (2Sm 16:21-22). Reencenando a atitude de Cã em Gênesis 9, a violação do harém do pai atua como um dispositivo político no âmbito das disputas pela sucessão ao trono e pela deposição da autoridade do patriarca (Bergsma; Hahn, 2005, p. 37, notas 50-52; Vermeylen, 2002, p. 147, nota 131). Para fundamentar juridicamente o mandamento de preservação da propriedade sexual e da hierarquia do patriarca, Bergsma e Hahn (2005, p. 30-31, notas 26-27) explicam que os códigos legais de Levítico 18:6-8 e 20:11-17 releem o mito de Noé e o traduzem em lei aplicada a casos concretos do cotidiano, impondo penas severas à transgressão da interdição — "Não descobrirás a nudez de teu pai" (Lv 18:7; NTLH: "Não tenha relações sexuais com a sua mãe [...]").

Essa disputa pela validação da autoridade desdobra-se na própria historiografia bíblica. Vermeylen (2002, p. 128; 142-149) desnuda a engrenagem político-utilitarista de Jerusalém ao demonstrar que o Documento Javista (J) instrumentalizava as imperfeições patriarcais e a preferência pelo caçula, para legitimar a sucessão e o golpe de palácio de Salomão (1Rs 1–2) — operação que Fromm (2012, p. 250) caracteriza como a absolutização da autoridade estatal. Ainda nesse sentido, evidencia-se a reação do documento Eloísta (E), que contrapõe a esse cinismo o "temor de Deus" (*yir'at 'elohîm*) e a retribuição moral no Reino do Norte (Vermeylen, 2002, p. 120-122). Em direta convergência com essa resistência profética, Pury (2002, p. 212-214) demonstra como a pregação de Oséias 12 relê a história de Jacó sob uma ótica de denúncia ética, evocando os episódios fraudulentos do ancestral para confrontar a conduta de seus contemporâneos, recusando-se a converter as tradições míticas em mero instrumento de sacralização do poder político.

Considerações finais

Se esta pesquisa logrou — dentro dos limites de expor as engrenagens que operam a manutenção do sistema de poder patriarcal — descortinar a invisibilização feminina e o controle sistêmico de sua agência, o trabalho tangencia, em certa medida, a dimensão da leitura alegórica. Sendo a misoginia um conceito moderno, a presença velada da matriarca na tenda de Noé suscita interrogações quanto à maternidade dos filhos do patriarca: descendiam todos de um único ventre ou haveria entre eles quem, à semelhança de Ismael, fosse filho de uma concubina? Seria Cã um primogênito rebaixado à condição de caçula ou o inverso, adequando-se o relato às conveniências da narrativa salomônica? Não há, portanto, garantias de ter escapado por completo dos riscos de uma recepção literalista de Gênesis 9:20-27, dado que o referencial teórico opera sobre uma constelação de evidências contingentes.

Restou demonstrado que o medo patriarcal da perda de controle e a obsessão pela preservação do poder absoluto — marcas que perpassam a historiografia de Israel desde Salomão — encontram um ponto de ignição na narrativa da nudez de Noé. Esta não constitui a única, nem a primeira narrativa mitológica, arregimentada para fins políticos, na medida em que o avanço das investigações recruta novas perspectivas e torna obsoletas hipóteses outrora consolidadas.

A análise das versões vernáculas da Bíblia de maior circulação no Brasil evidencia escolhas de tradução que impelem a uma recepção literalista contestável das Escrituras. Ao apreender os símbolos e mitos *ao pé da letra* em passagens como Gênesis 9:20-27, o texto sagrado converte-se em um espaço de ingenuidade hermenêutica cuja falta de rigor descamba em expressão fundamentalista, idólatra e antiética. Esse fenômeno revela-se recorrente: diversas comunidades confessionais tratam o sagrado como fato empírico a ser comprovado, chancelando leituras literalistas nos espaços de ensino (EBD) em detrimento da recuperação do sentido simbólico e mítico do texto.

A constatação de que a arqueologia tradicional validou de modo precipitado um esqueleto como masculino, pelo simples fato de estar acompanhado de atributos associados à virilidade e ao comando, expõe o controle narrativo que confina o corpo feminino à esfera doméstica como matriz reprodutiva. Ao contrapor a inocência teológica de uma lição eclesial à crítica textual — propondo uma analogia investigativa, a partir de uma imagem cuja representação masculina habitava previamente o repositório contemporâneo dos afetos e dos papéis sociais —, viabilizou-se uma leitura crítica de Gênesis 9:20-27 (a nudez de Noé). Tal abordagem corroborou a tese de que o corpo humano adquire contornos profundamente políticos no texto sagrado, formalizando no Gênesis a soberania patriarcal nos planos celestial e terreno, simbólico e cotidiano, com vistas a ratificar uma superestrutura hierarquizada e perene.

A silenciosa ausência de figuras femininas na tenda de Noé (Gn 9:20-27) constitui um sintoma intrínseco da estrutura de opressão patriarcal. Quando não estão ocultadas, as mulheres transitam sob o olhar normativo de uma moldura patriarcal rígida: seus corpos funcionam como matrizes reprodutivas, descartáveis quando incapazes de viabilizar alianças promissoras. Enquanto campo de batalha, o corpo feminino converte-se no centro das disputas de validação de poder entre homens, cenário em que o patriarca faz da própria autoridade o alvo permanente da insurreição de seus herdeiros.

Conforme o aporte teórico mobilizado permitiu evidenciar, esse mesmo dispositivo de vigilância serviu de matriz para a estruturação do poder estatal de Israel. Abre-se, assim, a possibilidade para investigações futuras que

analisem tais estruturas em outros cenários históricos, como o período do Segundo Templo: as reformas de Esdras e Neemias, que parecem evocar o modelo salomônico para reconstituir o Israel pós-exílico; o papel de Zorobabel (Ed 1-3; Ag 1-2) e de Herodes I (Mt 2) no controle sistêmico do *status quo*; a forma como a teologia javista reincorpora a figura feminina — ainda que sob moldura patriarcal — em textos como o Livro de Rute; e, por fim, como o movimento de Jesus e a sua Ressurreição operam uma ruptura decisiva com essa lógica de poder absoluto, ao proporem o esvaziamento da dominação e a restauração da agência dos sujeitos subalternizados.

Referências

BÍBLIA ONLINE. Bíblia Sagrada. ACF; NAA; NTLH; BKJ; CNBB [S. l.]: Bíblia Online, 2024. Disponível em: bibliaonline.com.br. Acesso em: 26 set. 2026.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus*: O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009. *E-book* (*Kindle*).

BERGSMA, John Sietze; HAHN, Scott Walker. *Noah's Nakedness and the Curse on Canaan (Genesis 9:20-27)*. Journal of Biblical Literature, v. 124, n. 1, p. 25-40, 2005.

CNN BRASIL. *Machosfera*: como funcionam grupos misóginos que atraem jovens na internet. São Paulo, 2025. Disponível em: https://tinyurl.com/mp5fekak. Acesso em 17 abr. 2026

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Bíblia Sagrada: tradução oficial da CNBB. Brasília, DF: Edições CNBB, 2009.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). *Retrato dos Feminicídios no Brasil 2015–2025*. São Paulo: FBSP, 2026. Disponível em: https://tinyurl.com/5bufmjf7. Acesso em: 26 set. 2026.

FROMM, Erich. *El lenguaje olvidado*: introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas. Buenos Aires: Paidós, 2012.

GUNNEWEG, Antonius H.J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005. – (Série biblioteca de estudos do Antigo Testamento).

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA); FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Atlas da Violência 2024-2025*. Brasília: Ipea, 2025. Disponível em: https://tinyurl.com/mr3ter56. Acesso em: 26 set. 2026.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. *A construção do saber*: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas. Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: UFMG, 1999.

MINISTÉRIO DAS MULHERES. *Relatório Socioeconômico da Mulher (RASEAM)*. Brasília: Governo Federal, 2025. Disponível em: https://tinyurl.com/2rae48j2. Acesso em: 26 set. 2026.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Violence Against Women Reports and Global Data*. Geneva: WHO, 2023. Disponível em: https://tinyurl.com/yzpm6ptm. Acesso em: 26 set. 2026.

PERONDI, I.; CATENASSI, F. Zandonadi. *Fugir da Terra ou salvá-la?* Noé, Moisés e os projetos dos ultra-ricos. Estudos Bíblicos, v. 37, n. 144, p. 189-199, 28 dez. 2021. Disponível em: https://tinyurl.com/5b699d5a. Acesso em: 27 set. 2026.

PURY, Albert de. A tradição patriarcal em Gênesis 12-35. *In*: PURY, Albert de; RÖMER, Thomas (org.). *O Pentateuco em questão*: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 206-237.

SANTOS, Odja Barros; MUSSKOPF, André Sidnei. Raízes patriarcais da interpretação bíblica e leituras feministas. *INTERAÇÕES*, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 334-354, 2018. Disponível em: https://tinyurl.com/5yp7rntt. Acesso em 29/04/2026.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 3 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

UMA MULHER ENTRE OS LÍDERES GUERREIROS VIKINGS. DW Brasil, 11 set. 2017. Disponível em: https://tinyurl.com/4ak6aj73. Acesso em: 24 set. 2026.

UNICEF; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Panorama da Violência Letal e Sexual contra Crianças e Adolescentes no Brasil*. Brasília, 2024. Disponível em: https://tinyurl.com/ym5m3wax. Acesso em: 26 set. 2026.

VERMEYLEN, Jacques. As primeiras etapas literárias da formação do Pentateuco. *In*: PURY, Albert de; RÖMER, Thomas (org.). *O Pentateuco em questão*: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 118-164.

PEREIRA, Otaviano Afonso. A União na Família: Vivendo a vida Conjugal. *In*: IGREJA PRESBITERIANA DE MARUÍPE. Comissão de Comunicação (org.). *A Família e o Testemunho Cristão*: 2ª Semana de Oração pela Família, 20 a 24 de novembro de 2006. Vitória: Igreja Presbiteriana de Maruípe, 2006. p. 5-7. Disponível em: https://tinyurl.com/2r63z8aa. Acesso em: 24 set. 2026.