



Universidade de Brasília - UnB
Instituto de Letras – IL
Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução – LET
Programa de Pós-graduação em Estudos da Tradução - POSTRAD

Leandra Patrícia Santana de Moura

PERSPECTIVAS DE GÊNERO NA TRADUÇÃO BÍBLICA:
The Woman's Bible, de Elizabeth Cady Stanton, e suas versões em português

BRASÍLIA, DF

2025

Leandra Patrícia Santana de Moura

PERSPECTIVAS DE GÊNERO NA TRADUÇÃO BÍBLICA:

The Woman's Bible, de Elizabeth Cady Stanton, e suas versões em português

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Mestre em Estudos da Tradução.

Área de concentração: Estudos da Tradução.

Linha de Pesquisa: Teoria, Crítica e História da Tradução

Orientadora: Professora Doutora Alessandra Ramos de Oliveira Harden.

BRASÍLIA, DF

2025

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

SM929pp	Santana de Moura, Leandra Patrícia PERSPECTIVAS DE GÊNERO NA TRADUÇÃO BÍBLICA: The Woman's Bible, de Elizabeth Cady Stanton, e suas versões em português / Leandra Patrícia Santana de Moura; orientador Alessandra Ramos de Oliveira Harden. Brasília, 2025. 155 p. Dissertação (Mestrado em Estudos de Tradução) Universidade de Brasília, 2025. 1. Estudos Feministas da Tradução. 2. Elizabeth Cady Stanton. 3. João Ferreira de Almeida. 4. Ruth Barros. 5. The Woman's Bible. I. Ramos de Oliveira Harden, Alessandra, orient. II. Título.
---------	---

Leandra Patrícia Santana de Moura

PERSPECTIVAS DE GÊNERO NA TRADUÇÃO BÍBLICA:

The Woman's Bible, de Elizabeth Cady Stanton, e suas versões em português

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Mestre em Estudos da Tradução.

Área de concentração: Estudos da Tradução.

Linha de Pesquisa: Teoria, Crítica e História da Tradução

Orientadora: Professora Doutora Alessandra Ramos de Oliveira Harden.

Data da defesa: 15 de Julho de 2025

Banca examinadora:

Profa. Dra. Alessandra Ramos de Oliveira Harden
Universidade de Brasília – UnB
Orientadora e Presidente da banca

Profa. Dra. María del Mar Paramos Cebey
Universidade de Brasília – UnB
Examinadora interna

Profa. Dra. Letícia Maria Vieira de Souza Goellner
Pontificia Universidad Católica de Chile - PUC/Chile
Examinadora externa

Prof. Dr. Julio Cesar Neves Monteiro
Universidade de Brasília - UnB
Membro suplente da banca

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Professora Alessandra Ramos de Oliveira Harden, com gratidão e carinho. Obrigada por me acompanhar com atenção e paciência. Por suas provocações sempre instigantes, seu incentivo constante e pela valorização das minhas ideias, contribuindo para as minhas reflexões tomarem forma.

Aos docentes que, compuseram, direta ou indiretamente, esta jornada, com seus valiosos ensinamentos, sendo indispensável citar, o Professor Luis Carlos Ramos Nogueira, a Professora Flávia Cristina Cruz Lamberti Arraes, a Professora Alba Elena Escalante Alvarez, a Professora Germana Henriques Pereira, a Professora Helena Santiago Vigata, a Professora Sabine Gorovitz e a Professora Alice Maria de Araújo Ferreira.

Ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da Universidade de Brasília.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo incentivo a esta pesquisa.

À banca examinadora, Professora María del Mar Paramos Cebey, muito obrigada por suas considerações e por dedicar seu tempo a refletir sobre as questões desta pesquisa, tanto na qualificação quanto na defesa; à Professora Letícia Maria Vieira de Souza Goellner e ao Professor Julio Cesar Neves Monteiro, por compartilharem seus amplos conhecimentos.

À professora Carolina Dias Pinheiro, por todos os e-mails, mensagens, ligações e indicações de livros.

Aos meus colegas de mestrado, Amanda, Bárbara, Daria, Giovanna, Katarina, Kathelen, Wikitoria e Valentina, pela edificante convivência.

À minha família, pai, mãe, irmãos, cunhadas e sobrinhas, cujas raízes me sustentam.

Ao meu parceiro de vida, Pedro, por caminhar comigo com amor, escuta e generosidade. Obrigada pelo apoio em todos os momentos dessa longa trajetória. Me sinto privilegiada por passar meus dias ao seu lado, junto a Maggy.

Em todos esses séculos, as mulheres têm servido de espelhos dotados do mágico e delicioso poder de refletir a figura do homem com o dobro de seu tamanho natural.

(Virginia Woolf)

Resumo

Este trabalho, situado no campo dos Estudos da Tradução, investiga como a tradução brasileira de *The Woman's Bible* realizada por Ruth Barros, a “*Bíblia para as Mulheres*” (2019) se alinha ao pensamento feminista de Elizabeth Cady Stanton (1895), e em que medida se aproxima ou diverge da adaptação temática tradicional “A Bíblia da Mulher” (2003) de João Ferreira de Almeida. O objetivo aqui, é explorar como os Estudos Feministas da Tradução dialogam com esses textos, especialmente ao analisar a forma como representam a “mulher”. Desse modo, Elizabeth Cady Stanton, ao desafiar a perspectiva ortodoxa religiosa no século XIX, revisou passagens bíblicas que se referiam à mulher, com a intenção de demonstrar que a Bíblia não foi diretamente escrita por Deus, e sim interpretada sob perspectivas patriarcais. Com isso, ela contestava a ideia de culpabilidade feminina e submissão divina. Diante desse contexto histórico, a pesquisa analisa os versículos bíblicos com conotações subversivas, a partir do conceito de tradução como prática cultural e social (Sherry Simon, 1996), dialogando com os estudos da tradução e gênero (Luise Von Flotow, 1997). A abordagem da hermenêutica da suspeita (Paul Ricoeur, 1986) é utilizada para investigar como essas traduções e interpretações moldam as representações de gênero, poder e identidade na sociedade. Este estudo contribui para ampliar o debate sobre o impacto das traduções na construção de novas perspectivas sobre gênero e religião no contexto brasileiro, fortalecendo os Estudos Feministas da Tradução.

Palavras-chave: Estudos Feministas da Tradução; Elizabeth Cady Stanton; João Ferreira de Almeida; Ruth Barros; *The Woman's Bible*.

Abstract

For this research, within the field of Translation Studies, a comparative analysis was proposed on how Ruth Barros's Brazilian translation of *The Woman's Bible*, entitled “A Bíblia para as Mulheres” (2019), aligns with Elizabeth Cady Stanton's feminist perspective (1895), and to what extent it converges with or diverges from the traditional thematic adaptation “A Bíblia da Mulher” (2003) from João Ferreira de Almeida. The objective is to explore how Feminist Translation Studies engage with these texts, particularly in analyzing how they represent the concept of “woman.” In this approach, Stanton challenged the orthodox religious perspective of the 19th century by revising biblical passages that referred to women, demonstrating that the Bible was not written directly by God but rather interpreted through patriarchal lenses. In doing so, she contested the ideas of female guilt and divinely ordained submission. Given this historical context, the research analyzes biblical verses with subversive connotations, drawing on the concept of translation as a cultural and social practice (Sherry Simon, 1996), in dialogue with translation and gender studies (Luise Von Flotow, 1997). The hermeneutics of suspicion approach, as developed by Paul Ricoeur (1986), is used to investigate how these translations and interpretations shape representations of gender, power, and identity in society. This study contributes to broadening the debate on the impact of translation in constructing new perspectives on gender and religion within the Brazilian context, thereby strengthening the field of Feminist Translation Studies.

Keywords: Feminist Translation Studies; Elizabeth Cady Stanton; João Ferreira de Almeida; Ruth Barros; *The Woman's Bible*.

Lista de Abreviaturas e Siglas

WBStanton	The Woman's Bible
BMRuth	Bíblia para as Mulheres
BMJoão	Bíblia da Mulher
JFA	João Ferreira de Almeida
NT	Novo Testamento

Nomes dos livros da Bíblia

Mt	Mateus
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jo	João
At	Atos dos Apóstolos
Rm	Romanos
1Co	1 Coríntios
2Co	2 Coríntios
Gl	Gálatas
Ef	Efésios
Fp	Filipenses
Cl	Colossenses
1Ts	1 Tessalonicenses
2Ts	2 Tessalonicenses
1Tm	1 Timóteo
2Tm	2 Timóteo
Tt	Tito
Fm	Filemon
Hb	Hebreus
Tg	Tiago
1Pe	1 Pedro
2Pe	2 Pedro
1Jo	1 João
2Jo	2 João

3Jo

3 João

Jd

Judas

Ap

Apocalipse

Lista de Ilustrações

Figura 1 - Captura de tela do software AntConc.....	28
Figura 2 - Imagem da capa do livro de Elizabeth Cady Stanton de 1993.....	36
Figura 3 - Imagem de Elizabeth Cady Stanton.....	38
Figura 4 - Exemplo de como foram feitos os Comentários de tradução.....	71
Figura 5 - Imagem de Ruth de Barros com moradoras de Pratinha/AM, onde foi missionária.....	72
Figura 6 - Imagem da capa do livro A Bíblia para as Mulheres, de 2019.....	75
Figura 7 - Imagem de João Ferreira de Almeida.....	79
Figura 8 - Imagem da Bíblia da Mulher, de 2003.....	80
Figura 9 - Nota de estudo.....	81
Figura 10 - Nota de referência.....	83
Figura 11 - Pessoas que realizaram afazeres domésticos no domicílio, por sexo.	84
Figura 12 - Capa da <i>Journal of Feminist Studies in Religion</i>	85
Figura 13 - Nota de Estudo BMJoão.....	93

Lista de Quadros

Tabela 1 - Ocorrências da frequência de termos na <i>The Woman's Bible</i>	28
Tabela 2 - Tabela com os pronomes em todos os sistemas.....	65

SUMÁRIO

1. BOAS NOVAS.....	15
1.1. Definição do problema de pesquisa.....	21
1.2. Pergunta de pesquisa e Objetivos.....	24
1.3. Justificativa.....	25
1.4. Metodologia.....	25
1.5. Descrição das seções.....	29
2. MISSÃO DA TRADUÇÃO FEMINISTA E DA RELIGIÃO.....	31
2.1. Os Estudos Feministas.....	34
2.2. Gênero nos Estudos da Tradução.....	39
2.3. Influências Culturais na Tradução.....	43
2.4. Tradução e Religião.....	45
2.5. Interpretação Feminista nos textos bíblicos.....	48
3. DECIFRANDO A MENSAGEM.....	54
3.1. Hermenêutica da Suspeita.....	56
3.2. Hermenêutica Feminista.....	61
3.3. Textos Sensíveis e Sagrados.....	66
3.3.1. The Woman's Bible.....	69
3.3.2. A Bíblia para as Mulheres.....	78
3.3.3. A Bíblia da Mulher.....	81
4. REVELAÇÃO.....	86
4.1. O apagamento da Mulher na Bíblia:.....	87
4.1.1. Coríntios 14: 34–35.....	87
4.1.2. 1 Timóteo 2: 8–13.....	92
4.1.3. Efésios 5:22–24.....	98
4.2. A Mulher subordinada ao homem na narrativa bíblica:.....	102
4.2.1. Lucas 13: 11–16.....	102
4.2.2. 1 Coríntios 11: 3–15.....	107
4.2.3. Mateus 22: 24–27.....	112
4.3. A influência cultural patriarcal na Bíblia:.....	116
4.3.1. João 4: 5 –27.....	116
4.3.2. 1 Pedro 3:7.....	120
4.3.3. Apocalipse 17: 3–18.....	125
EXEGESE FINAL.....	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	136
APÊNDICE.....	150

1. BOAS NOVAS

A sociedade contemporânea está firmemente enraizada em estruturas patriarcais, nas quais, historicamente, os homens têm exercido dominação e exploração sobre as mulheres (Saffioti, 2004). Intrinsecamente associado ao racismo e ao capitalismo, essa estrutura patriarcal gerou profundas desigualdades. Como destaca Saffioti (2004, p. 134), o patriarcado não é um sistema isolado, mas articulado ao capitalismo e ao racismo, compondo uma totalidade concreta de opressão. De maneira que, essa estrutura entrelaçada ao gênero, raça e classe moldou as bases das relações sociais ao longo dos séculos, perpetuando desigualdades profundas. Assim, para Saffioti, o patriarcado não somente antecede o capitalismo, mas é por ele ressignificado e instrumentalizado, a fim de manter a divisão sexual do trabalho, desvalorizando as tarefas femininas, especialmente quando exercidas por mulheres negras e pobres (Saffioti, p. 140). Nesse sentido, para compreender a persistência dessas desigualdades é importante entender as estruturas de opressão que não atuam separadamente, mas combinadas com o racismo e sexismo (Davis, 2016, p. 127). Alinhada a esse discurso, Judith Butler, afirma que o gênero é uma construção social, reiterada por normas culturais que mantêm a hierarquia entre os sexos (Butler, 2018, p. 29), reforçando a naturalização da inferiorização feminina.

Assim, o patriarcado, consolidado no tecido social, gerou inúmeras consequências, entre as quais se destaca a divisão sexual do trabalho, responsável por alocar as mulheres na esfera reprodutiva — limitadas ao papel de mães e donas de casa — e os homens na esfera produtiva, como provedores financeiros (Kergoat, 2009, p. 67). Esse arranjo, em suas muitas variáveis, sustenta a superioridade masculina e legitima o controle masculino sobre as mulheres, processo mantido não somente pelo controle financeiro, mas também por formas de violência física e psicológica que asseguram a continuidade dessa hierarquia (Kergoat, 2009, p. 68).

O impacto dessas estruturas é evidente em diversos âmbitos, incluindo na escalada da violência doméstica durante a pandemia da Covid-19. Um relatório divulgado pela Secretaria de Estado de Justiça e Cidadania (SEJUS)¹, em janeiro de 2021, revelou que, no Distrito Federal e em outras unidades federativas, os casos de violência doméstica aumentaram em até 50%, como consequência direta do isolamento social (GESM, 2021, p. 4). O confinamento compulsório, aliado ao estresse econômico e à instabilidade emocional, intensificou as tensões domésticas, ao mesmo tempo que impediu as vítimas de escaparem de seus agressores, agravando sua vulnerabilidade e limitando o acesso a qualquer tipo de proteção.

Dessa forma, a violência contra as mulheres, por conseguinte, deve ser compreendida como um dos reflexos mais cruéis do sistema patriarcal, que permite que a dominação se consolide por meio da força. Trata-se de um problema global e histórico, que afeta profundamente o cotidiano das mulheres em todas as esferas da vida social. Embora o Brasil tenha implementado importantes avanços no combate à violência de gênero, como a Lei n.º 11.340/2006 (Lei Maria da Penha), que criou mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, a superação da naturalização dessas condutas ainda representa um

¹ PDF do documento, nomeado como “Ficas de Saúde Mental - GESM: A violência doméstica em tempos de pandemia”
<https://www.sejus.df.gov.br/wp-conteudo/uploads/2021/01/violencia-domestica-em-tempos-de-pandemia.pdf>

desafio. Isso se deve ao fato de que tais práticas são retroalimentadas por discursos e/ou mentalidades conservadoras.

Em tempos recentes, a ascensão da extrema-direita no Brasil reviveu ideologias conservadoras que reforçam as estruturas tradicionais de gênero. O discurso moralizante, associado a uma política ultraconservadora, de desmantelamento de direitos adquiridos, contribuiu para a negligência em relação a pautas fundamentais, como os direitos humanos e, em particular, os direitos das mulheres (Miguel, 2021, p. 6). Tal ascensão se intensificou uma vez que o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) estava sendo conduzido por uma pastora evangélica fundamentalista, que defendia a permanência das mulheres no espaço privado, reforçando os papéis de gênero tradicionais, pois, em sua visão, reforçar esse papel seria uma forma de revolução cultural, para conter os avanços da ideologia de gênero (Miguel, 2021, p. 7). Essas afirmações, em meio ao contexto pandêmico, favoreceram o aumento das estatísticas e a naturalização das diversas formas de violência.

Tal postura teve impacto direto nas percepções públicas acerca da violência doméstica, promovendo a aceitação tácita de comportamentos abusivos e, muitas vezes, justificando-os, ao colocar a culpa desse desequilíbrio no lar por falta de fortalecimento dos vínculos domésticos (Biroli; Tatagiba; Quintela, 2024, p. 11). Desse modo, a política de incentivo ao porte de armas foi justificada pelo governo como medida de autodefesa dos cidadãos, mas, na prática, colocou em maior risco mulheres que vivem situações de violência doméstica. Facilitar o acesso a armas, em contextos familiares conflituosos, aumentou o potencial letal das agressões, ao invés de proteger as vítimas (Miguel, 2021, p. 12). Isso obviamente foi prejudicial para as mulheres, muitas das quais, vivendo em cenário de violência doméstica² no ambiente de casa, se viram à mercê de um agressor com maior possibilidade e facilidade de portar uma arma de fogo. No contexto brasileiro, em 2023, aconteceram cerca de 3.946 feminicídios no país, e metade deles foram realizados com o uso da arma de fogo (Blanes, 2025).

A negligência acerca dos riscos enfrentados pelas mulheres está associada, e também tem sido reforçada, por crenças do senso comum baseadas em noções patriarcais e religiosas. Assim, como foi visto com a entrevista dada pela então futura ministra de Direitos Humanos, Damares Alves, para o jornal *O Globo*, em 6 de dezembro de 2018, quando questionada sobre suas falas em relação aos papéis de homens e mulheres, afirmou o seguinte:

Mas a mulher nasceu para ser mãe, porque nasceu com útero. Nesse planeta Terra, a fêmea nasce com útero para gerar [...] A mulher nasce para ser mãe. Se ela não quer ser mãe, é uma opção dela, mas a mulher nasceu, sim, para ser mãe. Isso é tão instintivo, da natureza humana, que mesmo aquelas que não querem ser mães vão dizer “puxa, eu podia ter sido mãe” (Alves, 2018, grifamos).

Esse pronunciamento da Damares pode estar fundamentado em Salmos 127:3, em que se lê: “Herança do Senhor são os filhos, o fruto do ventre, seu galardão” (Bíblia, 2003, p. 769). Interpretar o texto como significando “a mulher nasceu, sim, para ser mãe” é uma

² Para mais dados sobre esse assunto, veja o relatório “O papel da arma de fogo na violência contra a mulher”, em: <https://lp.soudapaz.org/mulheres>.

prerrogativa da pastora Damares Alves, mas, sua fala pode e deve ter influenciado muitas mulheres e homens. Da mesma forma, existem trechos como em Levítico 18:22 “Com homem não te deitarás, como se fosse mulher, é abominação” (Bíblia, 2003, p. 169), que podem ser usados como fundamento de discurso de ódio dirigido contra grupos LGBTQIA+.

Essas observações são feitas aqui para enfatizar como a leitura enviesada de versículos bíblicos podem ter, e tiveram, impacto direto na percepção da sociedade sobre questões importantes e definem posicionamentos acerca da violência, da escravidão, dos papéis sociais e outros tantos pontos. Dessa forma, essas falas podem promover a aceitação velada de comportamentos abusivos e, muitas vezes, justificá-los por meio de interpretações religiosas, como a citada acima, que se fundamentam em histórias bíblicas.

Esse padrão interpretativo, que favorece a naturalização da dominação masculina, remonta os tempos dos pais patrísticos-medievais³, que foram importantes na construção de uma teologia patriarcal que promovia o desprezo contra a mulher (Fiorenza, 1992. p. 74). Essa retórica conservadora, reforçada ao longo dos séculos por lideranças religiosas, continua a influenciar discursos contemporâneos, legitimando a violência simbólica e física contra as mulheres. Ao interpretar os textos bíblicos a partir de uma perspectiva hierárquica masculina, muitas dessas lideranças contribuem para a manutenção de uma narrativa que associa a mulher à desobediência, à tentação e à inferioridade. Essa construção simbólica e religiosa de inferiorização da mulher se insere numa longa tradição de dominação patriarcal, na qual o feminino é representado como pecaminoso, frágil ou subordinado ao masculino. Uma lógica que, quando reproduzida socialmente, pode inclusive justificar o feminicídio como forma de correção moral em uma estrutura violenta e misógina (Sudário, 2009, p. 25).

Nesse sentido, Heleieth Saffioti e Suely Almeida (1985, p. 83) afirmam que, nos processos de socialização baseados no patriarcado, com o homem no centro do poder, a premissa se torna o uso da violência, levando à conclusão de que, “embora nem toda violência seja de gênero, todo machismo é violento”. Um exemplo emblemático dessa dinâmica foi o trágico caso de feminicídio que ocorreu após alguns anos de pandemia, no qual o agressor justificou seu crime com base em um texto bíblico⁴ de Provérbios 6:34: “Porque o ciúme excita o furor do marido; e não terá compaixão no dia da vingança” (Bíblia, 2003, p. 7922). Esse episódio ilustra como as interpretações bíblicas distorcidas podem ser instrumentalizadas para justificar a violência.

Diante disso, torna-se evidente que a forma como os textos bíblicos são lidos e compreendidos exerce profunda influência na construção de valores culturais e sociais. A interpretação, nesse contexto, está intimamente ligada à tradução, por serem as escolhas tradutórias que moldam, em grande parte, o que será compreendido como doutrina, moral e

³ Os “pais da igreja”, considerados “guardiões” da tradição e da doutrina, foram os primeiros representantes da tradição eclesiástica dos apóstolos, tornaram-se os “pais”, “donos” e “senhores” da interpretação bíblica e primeiros intérpretes autorizados da Igreja Cristã nos seus primeiros séculos. (Hall, 2000, p. 46-57). Disponível em: https://www.redalyc.org/journal/3130/313058154018/html/#redalyc_313058154018_ref8. Acesso em: 22 de nov. 2024.

⁴ ND +. **Bíblia, enxada e morte: homem mata ex-mulher e justifica crime bárbaro com provérbio.** Disponível em: <https://ndmais.com.br/seguranca/Biblia-enxada-e-morte-homem-mata-ex-mulher-e-justifica-crime-barbaro-com-proverbio/>. Acesso em: 23 set. 2024.

norma. Assim, o estudo da tradução dos textos sagrados se apresenta como um caminho fundamental para compreender como determinadas ideias patriarcais foram preservadas e legitimadas ao longo do tempo na tradição religiosa. Conforme aponta Brey, “o objetivo principal da tradução é a transmissão da mensagem verdadeira da Bíblia para outra determinada língua, à medida que a interpretação está mais relacionada à compreensão do que realmente significa essa mensagem” (Brey, 2023, p. 239). Ademais, ele ainda destaca que a “interpretação considera também a leitura atual e as crenças dos leitores, tendo em vista que a Bíblia é considerada uma obra viva que evolui com o tempo” (Brey, 2023, p. 240).

Assim, ao observar o que Robert Alter expressa em seu livro *The Art of Bible Translation* sobre as características da tradução e interpretação da Bíblia, é possível compreender o porquê de essas distintas compreensões do texto acontecerem de formas tão dissemelhantes no contexto histórico e cultural. Nessa mesma perspectiva, é ressaltado que a tentativa dos tradutores modernos de tentar trazer clarificação para aquilo que é obscuro e intrínseco ao texto pode comprometer a integridade literária dos textos bíblicos (Alter, 2019, p. 9). Tal afirmação reforça a ideia de que traduzir a Bíblia também é interpretá-la, uma vez que toda tradução depende das escolhas interpretativas moldadas pelo tradutor, sendo elas conscientes ou não (Alter, 2019, p. 46). Ou seja, toda tradução carrega marcas do olhar do tradutor, e isso é particularmente relevante quando são consideradas questões sociais, como as questões de gênero. De modo que a perda da riqueza semântica e a abertura a múltiplas interpretações vai de encontro com o que Berman denomina de má tradução “a tradução que, geralmente sob pretexto de transmissibilidade, opera uma negação sistemática da estranheza da obra (Berman, 2002, p.18)

Desse modo, as preocupações com os aspectos culturais que interessam e fazem parte do universo da mulher são retomadas, de maneira a compreender a tradução como prática interpretativa e cultural, que abre espaço para se refletir sobre o papel de tradutoras, que, ao longo da história, buscaram desafiar as leituras patriarcais. Podem ser lembradas aqui Elizabeth Cady Stanton (1815–1902), ao propor a tradução de textos sagrados, como a Bíblia; Anne Dacier (1654–1720), com a tradução da *Ilíada* de Homero; e Constance Garnett (1862–1946), ao traduzir do russo ao inglês Dostoiévski e Tolstoi (Delisle e Wordsworth, 1995, p. 162); Em 2018 Emily Wilson lançou a primeira tradução clara, direta e com enfoque crítico para versar para o inglês a *Odisseia* de Homero.

As tradutoras feministas emergiram no contexto das lutas intelectuais e políticas promovidas pelas escritoras feministas, especialmente a partir da década de 1970, quando o feminismo da segunda onda passou a questionar os fundamentos patriarcais inscritos nas instituições, na linguagem e na cultura (Dépêche, 2000, p. 169). A escrita feminista, marcada pelo conceito de “escrita-mulher”, propôs uma ruptura com a linguagem logocêntrica, exigindo novas formas de expressão para dar conta da experiência do feminino (Dépêche, 2000, p. 171). Nesse cenário, tradutoras como Barbara Godard, Susanne de Lotbinière-Harwood e Sherry Simon denunciaram o apagamento das vozes femininas na história da tradução e propuseram práticas que afirmassem a diferença sexual e a agência da mulher tradutora (Flotow, 2021, p. 494). Para Simon, “a tradução feminista busca ampliar e desenvolver a intenção do texto original, não o deformar. É por isso que os exemplos mais

bem-sucedidos dessas práticas são encontrados em uma combinação adequada entre o texto e o projeto de tradução.” (Simon, 1996, p. 14).

Nesse contexto, torna-se fundamental adotar ferramentas teóricas que permitam analisar criticamente tanto o texto bíblico quanto suas traduções, considerando os atravessamentos de gênero, poder e linguagem. É nesse ponto que os Estudos Feministas da Tradução se mostram centrais, ao entender a tradução não como mera transposição de palavras entre línguas, mas como um ato ideológico e político, passível de contestação e reescrita. Conforme propõe Luise von Flotow as estratégias para uma tradução feminista são: suplementar, sequestrar e prefaciado (*supplement, prefacing, footnoting e hijacking* (Flotow, 1991, p.19)). Por meio dessas estratégias, as tradutoras feministas conseguem reconfigurar o texto para denunciar e resistir às estruturas patriarcais tradicionalmente perpetuadas pelas versões bíblicas (1997, p. 14).

Paralelamente, a hermenêutica feminista, ao confrontar as leituras dominantes dos textos sagrados, propõe uma abordagem que privilegia a experiência das mulheres como locus de interpretação. Tal hermenêutica não somente questiona o conteúdo do texto, mas também o lugar de onde se interpreta, e quem tem autoridade para fazê-lo. Como observa Elisabeth Schüssler Fiorenza (1992, p. 33), “a hermenêutica feminista exige que os textos sejam lidos a partir da perspectiva das oprimidas, com vistas à transformação”. Para tanto, essa perspectiva dialoga com a proposta de Paul Ricoeur, especialmente com a hermenêutica da suspeita, que propõe um olhar crítico frente aos discursos dominantes, revelando intenções ideológicas encobertas no texto (Ricoeur, 1986, p. 99).

Assim, ao integrar os Estudos Feministas da Tradução, a hermenêutica feminista e a hermenêutica da suspeita, este trabalho se ancora em um tripé metodológico que busca não somente a compreensão crítica dos textos, mas também a sua reinterpretação. Com esse propósito, pretende-se, por meio da análise comparativa entre *The Woman's Bible* e “*A Bíblia da Mulher*”, evidenciar de que forma a tradução e a interpretação feminista podem atuar como práticas subversivas, capazes de desestabilizar as narrativas que historicamente sustentaram a inferiorização das mulheres no campo religioso.

Nesse sentido, a discussão feita neste trabalho se volta à obra de mulheres tradutoras que utilizaram a tradução como ferramenta para questionar papéis atribuídos ao sexo feminino pela religião cristã e reafirmar, pela reescrita que propuseram para os textos bíblicos, a força dessas mulheres, desafiando o patriarcado. Inspirado nessas palavras, este trabalho destaca as contribuições de tradutoras feministas que utilizam a tradução como uma ferramenta poderosa para reafirmar a força coletiva das mulheres em uma sociedade patriarcal.

Desse modo, para entender como essas contribuições influenciam a sociedade até hoje, esta dissertação busca responder ao seguinte questionamento: de que maneira a tradução de *The Woman's Bible*, feita por Barros, se alinha ao pensamento feminista de Stanton e se compara com a adaptação temática (“*A Bíblia da Mulher*”) do texto de Almeida? Diante desse panorama, a proposta desta dissertação é analisar comparativamente passagens da obra *The Woman's Bible*, de Elizabeth Cady Stanton, publicada originalmente em 1895, e sua tradução e adaptação para o português no contexto brasileiro, notadamente a tradução brasileira feita

por Ruth Barros e publicada em 2019. Para que se possa avaliar tais textos, eles são cotejados com a adaptação temática “A Bíblia da Mulher”, de 2003, feita com base na tradução canônica de João Ferreira de Almeida, em 1917. O trabalho com a sufragista Stanton se justifica pela autora ter sido uma figura proeminente da chamada primeira onda do feminismo, no século XIX, e cuja visão do papel da mulher, explicitada na Bíblia reescrita por ela, interpelou noções tradicionais do patriarcado ao buscar desconstruir a ideia de submissão feminina e a culpa pelo pecado supostamente intrínseca à mulher. Esse posicionamento de Stanton chega ao leitorado brasileiro pelas mãos de Ruth Barros, uma missionária luterana que versou a obra de Stanton para o português. A obra brasileira é publicada como uma forma de empoderamento político e social para as próximas gerações de jovens e mulheres em formação que tenham interesse na história do movimento das mulheres.

O objetivo deste estudo, então, é investigar como as ideias revolucionárias de Stanton foram repassadas na tradução e em que medida se distanciam do que foi registrado na adaptação da Bíblia de Almeida feita para mulheres, metodologicamente com foco nos elementos paratextuais, como notas de rodapé, introduções e comentários, que acompanham cada versão, conforme detalhado na seção 4. Dentro dessa perspectiva, adota-se uma abordagem qualitativa para examinar como a tradução de textos bíblicos reflete e reproduz concepções de gênero e estruturas ideológicas subjacentes (Fiorenza, 1995, p. 17). Ainda de acordo com Fiorenza, 1995, o que deve ser buscado com a hermenêutica feminista, ao se falar de uma Bíblia como uma tradução adequada, é uma linguagem não mais entendida como genérica e androcêntrica.

Além de seu caráter analítico e crítico, esta pesquisa se enquadra também como uma pesquisa bibliográfica ou documental, uma vez que se fundamenta no estudo de obras já publicadas, visando reunir subsídios teóricos e metodológicos relevantes para a compreensão do problema proposto. De acordo com Gil (2002, p. 44–46), a pesquisa bibliográfica é elaborada a partir de materiais já sistematizados, como livros, artigos e ensaios acadêmicos. Essa abordagem é a mesma seguida neste trabalho, que utiliza obras como *The Woman's Bible*, “A Bíblia para as mulheres” e “A Bíblia da mulher”, entre outros livros e artigos como corpus de referência macro teórico. As contribuições teóricas e críticas extraídas dessas obras foram, portanto, fundamentais para a construção da reflexão proposta, especialmente na articulação entre tradução, gênero e hermenêutica.

A metodologia aqui adotada inclui a comparação textual entre diferentes traduções da Bíblia, buscando padrões discursivos e variações interpretativas que evidenciem intervenções ideológicas. O estudo também se apoia na hermenêutica da suspeita, conceito desenvolvido por Paul Ricoeur (1970) e apropriado por estudiosas feministas como Fiorenza (1992), para examinar como a linguagem bíblica pode ser lida a partir de uma perspectiva crítica e emancipatória. A pesquisa, portanto, não se limita a descrever as diferenças entre as traduções, mas busca compreender seus impactos culturais e teológicos.

Para a realizar a análise, foi feita uma comparação textual das obras, para a qual foram considerados os seguintes aspectos:

- a) A linguagem utilizada para descrever personagens femininas;
- b) A presença (ou ausência) de notas ou comentários voltados para o público feminino; e

- c) Estratégias voltadas para a abordagem de temas relevantes, como maternidade, submissão e liderança feminina.

Assim, esta dissertação propõe uma análise comparativa da *The Woman's Bible* (1895) e a sua tradução para o português, “A Bíblia para as Mulheres” (2019). Além de compará-las com a Bíblia temática “A Bíblia da Mulher” (2003), à luz da hermenêutica da suspeita e das práticas tradutórias feministas; investigando como as escolhas lexicais, os paratextos e as estratégias de tradução refletem e/ou subvertem as estruturas patriarcais.

1.1. Definição do problema de pesquisa

A presente dissertação propõe uma investigação das dinâmicas de gênero nas traduções bíblicas, com foco na análise da obra *The Woman's Bible* (Stanton, 1895), e de sua versão em português e a adaptação temática. A pesquisa objetiva examinar como as interpretações patriarcais, historicamente perpetuadas pelos textos bíblicos, contribuem para a dominação e subordinação das mulheres (Santos; Musskopf, 2018); assim como analisar como tais interpretações são mantidas, subvertidas ou descontextualizadas na tradução de Barros para o português brasileiro (2019), e na Bíblia protestante de característica temática adaptada da versão de Almeida (2003), conhecida como “A Bíblia da Mulher”.

Ao longo dos séculos, a Bíblia tem sido uma das principais bases para a legitimação das hierarquias de gênero nas sociedades ocidentais, com traduções que, muitas vezes, reforçam a narrativa de submissão feminina, assim como é reiterado por Elizabeth Cady Stanton na introdução da *The Woman's Bible*:

A Bíblia ensina que a mulher trouxe o pecado e a morte ao mundo, que ela precipitou a queda da raça humana, que ela foi levada perante o tribunal do Céu, julgada, condenada e sentenciada. O casamento para ela era uma condição de escravidão, a maternidade um período de sofrimento e angústia, e, em silêncio e sujeição, ela devia cumprir o papel de dependente do marido, que proveria todas as suas necessidades materiais. E todas as informações que ela podia precisar sobre as questões importantes do mundo, ela era obrigada a perguntar ao marido em casa. Esse é um breve resumo da posição da mulher na Bíblia⁵ (Stanton, 1895, p. 7, tradução nossa).

Stanton, em seu audacioso projeto de 1895, questionou essa tradição de colocar sempre a mulher bíblica em um papel subversivo⁶ ao interpretar a Bíblia não como uma revelação divina infalível, mas como um texto humano, sujeito às influências culturais e sociais de sua época. Sua abordagem crítica, utilizando métodos como a teoria documental das fontes (J, E,

⁵ No original: “The Bible teaches that woman brought sin and death into the world, that she precipitated the fall of the race, that she was arraigned before the judgment seat of Heaven, tried, condemned and sentenced. Marriage for her was to be a condition of bondage, maternity a period of suffering and anguish, and in silence and subjection, she was to play the role of a dependent on man's bounty for all her material wants, and for all the information she might desire on the vital questions of the hour, she was commanded to ask her husband at home. Here is the Bible position of woman briefly summed up” (Stanton, 1895, p. 7).

⁶ Adjetivo que visa a transformação de uma ordem já estabelecida, muita usada na teoria feminista como é citada por Judith Butler (Gender Trouble, 1990, p.148): “A tarefa não é se repetir, mas como repetir ou, de fato, repetir e, por meio de uma proliferação radical de gênero, deslocar as próprias normas de gênero que permitem a repetição em si. Não há uma ontologia de gênero na qual possamos construir uma política, pois as ontologias de gênero sempre operam dentro de contextos políticos estabelecidos como injeções normativas” (tradução nossa).

P, D)⁷, busca desconstruir e reforçar a sua ideia de que os livros do Pentateuco foram escritos exclusivamente por Moisés, abordando, sobretudo, as omissões e deturpações relacionadas às mulheres nas Escrituras.

A tradução de Stanton para o português, intitulada “A Bíblia para as Mulheres” (2019), produzida pela Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, traduzida e de autoria de Ruth Barros, foi muito mais do que uma “simples tradução” de uma obra; como a própria tradutora cita em seu prefácio, trata-se de uma “ação profética que contribuirá para o empoderamento de jovens e mulheres presentes em nossas igrejas e em nossas casas de formação, favorecendo o movimento feminino no Brasil” (Stanton, 2019, p. 17). A obra visa não somente a reflexão teológica, mas também a transformação política e social, demonstrando como a tradução pode ser um ato de resistência e renovação espiritual.

Por outro lado, “A Bíblia da Mulher” (2003), uma adaptação da *The Woman's Study Bible*, de 1995, reflete uma abordagem mais conservadora da obra original, voltada para atender às necessidades e perspectivas das mulheres cristãs, mas nos padrões tradicionais do cristianismo protestante. “A Bíblia da Mulher” (2003), foi traduzida por João Ferreira de Almeida, um padre reformador e tradutor da Bíblia para o português, popularmente conhecido como JFA⁸. Ele liderou o primeiro projeto de tradução bíblica integral para a língua portuguesa (Nunes, 2016, p. 54). Essa versão específica da Bíblia é voltada para as mulheres, atendendo principalmente às suas necessidades, preocupações e perspectivas; inclui também recursos como notas e artigos adicionais que fornecem informações sobre os papéis, experiências e jornadas espirituais das mulheres, sendo considerada uma Bíblia temática⁹ de estudo.

Nesse sentido, esta pesquisa busca compreender como as perspectivas de gênero são tratadas nas traduções bíblicas, analisando tanto o texto traduzido quanto elementos paratextuais. A investigação também considera o contexto histórico das épocas em que essas traduções foram produzidas, reconhecendo que o processo tradutório está sempre imerso em ideologias e relações de poder.

Assim, é fundamental recorrer às contribuições de Chamberlain (1988), que propõe uma leitura feminista da tradução ao conceber a prática tradutória como metaforicamente estruturada em termos de gênero. Para a autora, as hierarquias patriarcais associam frequentemente o texto original ao masculino, visto como autoridade, criatividade e centralidade, enquanto a tradução é associada ao feminino, percebida como secundária, derivada e submissa. Essa metáfora reflete a lógica de subordinação que permeia tanto as relações de gênero quanto às práticas de tradução (Chamberlain, 1988, p. 455).

⁷ Essa teoria, também conhecida como a Hipótese Documentária, é uma proposta que busca explicar a composição do Pentateuco. Jean Astruc (1753) identificou diferentes nomes de Deus como pistas para múltiplas fontes e Julius Wellhausen (1878) popularizou a Hipótese Documentária moderna com sua obra "Prolegomena zur Geschichte Israels", sistematizando as fontes J, E, D e P e propondo uma ordem cronológica para sua composição (Friedman, Richard; 1987).

⁸ Bíblia JFA. *Bíblia João Ferreira de Almeida - Gênesis I*. Disponível em: <https://Bibliajfa.com.br/aa/gen/1#!/aa/gen/1>. Acesso em: 11 dez. 2024.

⁹ As Bíblias temáticas são traduções acompanhadas de comentários temáticos, para auxiliar o leitor a compreender o conteúdo escrito, esses comentários usualmente estão acima ou abaixo do texto principal referido e apresentam conceitos sobre um tema, comentário bíblico, literatura devocional ou paratexto específico (Pinheiro, 2017, p.25).

Chamberlain também problematiza a noção tradicional de “fidelidade” na tradução, argumentando que essa palavra carrega fortes conotações patriarcais, por remeter ao modelo conjugal tradicional, em que a esposa deve submissão ao marido. Nessa lógica, a tradutora, muitas vezes mulher, que ousa se desviar do original, é percebida como uma ameaça à autoridade do autor masculino. Ainda dentro dessa perspectiva, a autora destaca como a desvalorização da tradução reflete a desvalorização histórica do trabalho feminino, geralmente visto como mecânico, inferior e subordinado (Chamberlain, 1988, p.p. 456–459).

Assim, ao adotar uma abordagem feminista, é possível desafiar a lógica de submissão da tradução ao original, subvertendo essas hierarquias e afirmando a autonomia da tradutora. Como afirma Chamberlain, “a tradução é sempre ideológica e a tradicional classificação de gênero da tradução serve somente para mascarar sua natureza ideológica” (Chamberlain, 1988, p. 463, tradução nossa). Reafirma-se, portanto, que traduzir é um ato interpretativo carregado de valores, capaz tanto de reproduzir quanto de questionar estruturas de poder, incluindo as de gênero.

Ademais, para contextualizar e relacionar as obras analisadas, é fundamental considerar o cenário histórico dos Estados Unidos em 1895, ano em que Elizabeth Cady Stanton publicou *The Woman's Bible*. Nesse período, o país estava imerso no movimento pelo sufrágio feminino e em intenso ativismo feminista. Assim, Stanton queria questionar as interpretações patriarcais e tradicionais das escrituras que frequentemente eram utilizadas para justificar a subordinação das mulheres e reforçar papéis de gênero conservadores (Stanton, 1895).

Paralelamente, a adaptação de “A Bíblia da Mulher” foi publicada em 2003, momento em que o Brasil passava por um cenário político e social marcado por esforços governamentais voltados à redução das desigualdades sociais e ao enfrentamento das altas taxas de violência contra as mulheres (Saffioti, 2004). Simultaneamente, o país enfrentava fortes influências de correntes religiosas tradicionais e conservadoras. Essa tradução, adaptada da versão de João Ferreira de Almeida, reflete uma linha editorial que dialoga com a religiosidade contemporânea, embora a tradução original de Almeida, realizada no século XVII, tenha sido profundamente influenciada pelo contexto da Reforma Protestante e da Contrarreforma (Bíblia, 2003).

Em 2024, no Brasil, com um governo que busca romper com o conservadorismo do período anterior, observa-se um cenário acadêmico propício a análises críticas das Escrituras e suas traduções. Em uma entrevista para o jornal BdF, em 26 de fevereiro de 2023, a coordenadora da Marcha Mundial das Mulheres, Nalu Faria, quando questionada sobre as contradições e limitações do governo Lula nas políticas direcionadas às mulheres, afirmou o seguinte:

De um lado, existe o reconhecimento de que é um governo que nos traz esperança e que resgata a possibilidade de mudança, de participação popular e de diálogo com os movimentos. Mas, ao mesmo tempo, é um governo com as suas contradições, devido à correlação de forças na sociedade, à própria composição do governo e ao que significa hoje um governo com visão de transformação nos marcos do capitalismo (BdF, 2023, grifamos)⁵.

Essa contextualização ajuda a problematizar as análises aqui feitas sobre as tradições interpretativas que perpetuam desigualdades de gênero, abordando as Escrituras sob

perspectivas que destacam suas implicações sociais e culturais. Segundo Castro e Simon (2020), os Estudos Feministas da Tradução oferecem ferramentas para examinar as interseções entre linguagem, poder e gênero. Na mesma esteira, Schüssler Fiorenza (1992) defende a necessidade de interpretar textos bíblicos a partir de uma hermenêutica feminista, capaz de desafiar leituras patriarcais e propor novas formas de compreensão inclusiva e equitativa.

Portanto, mostra-se fundamental compreender as dinâmicas de gênero presentes nas traduções bíblicas, explorando como as interpretações patriarcais são perpetuadas, modificadas ou contestadas ao longo do tempo e em diferentes contextos culturais e históricos. Com o exame específico da *The Woman's Bible* de Stanton, sua tradução e a adaptação temática, busca-se destacar a importância da crítica feminista e das perspectivas de gênero na interpretação e tradução de textos sagrados, contribuindo, assim, para um entendimento mais inclusivo e igualitário das escrituras, tentando dessa maneira responder se a representação da mulher na *The Woman's Bible* está mais alinhada à perspectiva feminista em comparação ao texto conservador.

1.2. Pergunta de pesquisa e Objetivos

O objetivo geral desta pesquisa é realizar uma análise comparativa entre a obra *The Woman's Bible*, de Elizabeth Cady Stanton (1895), e sua tradução para o português, “A Bíblia para as Mulheres”, de Ruth Barros (2019). A análise propõe-se a explorar seus elementos paratextuais, a forma como cada obra retrata as mulheres e suas interpretações de gênero, poder e identidade nos textos sagrados. Para delinear as nuances, serão comparados especificamente versículos selecionados das obras de Stanton e Barros com a tradução em português brasileiro da tradicional Bíblia temática chamada “A Bíblia da Mulher”, de João Ferreira de Almeida (2003).

A partir da perspectiva dos Estudos Feministas da tradução, busca-se compreender como essas obras articulam diferentes leituras do texto bíblico, refletindo sobre as estruturas patriarcais presentes tanto na tradição religiosa quanto, na prática, tradutória. Nesse sentido, responder de que maneira a tradução de *The Woman's Bible*, realizada por Ruth Barros, se alinha ao pensamento feminista de Elizabeth Stanton e como se compara à adaptação temática em “A Bíblia da Mulher”, baseada no texto de João Almeida?

Os objetivos específicos são:

1. Analisar a tradução para o português de “A Bíblia para as Mulheres” (2019), realizada por Ruth Barros, e compará-la com a tradução protestante tradicional da Bíblia de João Ferreira de Almeida, “A Bíblia da Mulher” (2003).
2. Examinar os elementos paratextuais que acompanham cada obra, incluindo introduções, notas de rodapé e comentários, com foco no tratamento de temas relacionados a gênero.
3. Delimitar os versículos e termos nos textos bíblicos que podem ser subversivos.
4. Comparar as formas como que os versículos que retratam a figura da mulher foram traduzidos para o português.

5. Investigar as estratégias utilizadas para a tradução dos textos e paratextos bíblicos à luz dos princípios e teorias dos Estudos Feministas da Tradução e da hermenêutica da suspeita.

1.3. Justificativa

Diante do impacto que a tradução de textos bíblicos desempenha na formação de crenças, valores culturais e estruturas sociais, é importante examinar como essas traduções contribuem para perpetuar ou desafiar as visões patriarcais, especialmente as que se referem à representação da mulher.

Como um dos livros mais lidos e comprados em toda sociedade, a Bíblia tem, historicamente, sido base para sustentar discursos normativos sobre gênero, especialmente no que diz respeito à construção de papéis femininos. Nesse sentido, a presente pesquisa se justifica pela necessidade de compreender a tradução não somente como uma passagem de palavras entre línguas, mas como uma atividade marcada por escolhas que refletem valores e posições ideológicas.

Dessa maneira, ao analisar comparativamente versões bíblicas sob uma perspectiva feminista, especialmente com base na proposta crítica de *The Woman's Bible*, este estudo busca evidenciar como certas escolhas tradutórias reforçam ou contestam estruturas de dominação simbólica de gênero. Assim, considerando o peso do discurso religioso na formulação de políticas públicas e na regulação de condutas sociais no Brasil, investigar os efeitos ideológicos dessas traduções é, não somente relevante, mas estratégico para o fortalecimento de debates democráticos, inclusivos e sensíveis às desigualdades de gênero.

Portanto, este trabalho contribui para um campo ainda em construção e propõe-se a dialogar com perspectivas críticas que articulam linguagem, poder e justiça social na manutenção das hierarquias simbólicas e sociais que moldam a vida das mulheres.

1.4. Metodologia

Os corporas desta pesquisa são: *The Woman's Bible*, de Elizabeth Cady Stanton (1895); a tradução para o português, intitulada “A Bíblia para as Mulheres”, de Ruth Barros (2019); e a adaptação temática da Bíblia tradicional de João Ferreira de Almeida publicada em 2003 “A Bíblia da Mulher”. A escolha dessas Bíblias se deu pela possibilidade de contrastar ambas as abordagens opostas (uma versão inclusiva e outra protestante tradicional) quanto a representação da mulher, evidenciando assim as diferenças ideológicas e discursivas entre ambas.

Esta pesquisa tem o cunho qualitativo, uma vez que não se baseia em dados numéricos, mas sim na interpretação de textos e discursos, sendo considerado um método da teoria interpretativa. Aqui, ao se falar de discurso, refere-se à produção comunicativa que envolve tempo histórico, espaço geográfico, ideologias e crenças que produzem um discurso que não será neutro (Brandão, 2005, p. 3). Desse modo, este estudo foca na interpretação de fenômenos sociais, culturais e discursivos, buscando compreender significados, narrativas e

ideologias presentes nos textos analisados. Segundo Minayo (2014, p. 57), a pesquisa qualitativa é apropriada para estudos que envolvem a compreensão de processos históricos, sociais e simbólicos ao permitir que o pesquisador analise a lógica interna dessas práticas e representações.

A teoria interpretativa, então, é uma perspectiva teórica que desenvolve interpretações da vida social e mundo, dentro ou inserido em uma perspectiva cultural e histórica (Brauner, Cigales, Junior, p. 2014, p. 3). Para se considerar uma abordagem interpretativa, é necessário ter uma natureza holística e simbólica dos processos sociais, o contexto como fator constitutivo, e o objetivo alinhado à ação humana. Precisa ter propósito, objetivo e finalidade, e o objetivo deve ser alcançado por meio de um significado subjetivo (Brauner, Cigales, Junior, p. 2014, p. 3).

Alinhada à pesquisa qualitativa, Ribeiro (et al. 2023) aborda como a teoria interpretativista mantém um processo de análise de documentos baseada em: organização e preparação de documentos; leitura preliminar dos dados; codificação dos documentos; descrição das categorias e temas para análise dos documentos; descrição dos documentos e representação dos temas relacionados; e interpretação e extração dos significados dos documentos. Como um resultado desse processo, espera-se que a pesquisa interpretativista a inclua a avaliação do contexto histórico do documento; o descobrimento da identidade do autor; a autenticidade e confiabilidade do texto; considerações da natureza do texto; e análises sobre a importância dos conceitos-chave do texto (Ribeiro et al, 2023, p. 6).

Para realizar essa análise, no contexto dos Estudos da Tradução e dos Estudos Feministas da Tradução as estratégias de tradução feminista propostas por Luise Von Flotow foram utilizadas como fundamento para revisão das traduções. Assim como o uso metodológico da hermenêutica da suspeita, de Paul Ricoeur (1986), para entender como esses versículos podem ser interpretados de maneiras com características individuais.

A pesquisa também analisa nas três Bíblias os paratextos existentes, para *The Woman's Bible* e a “A Bíblia para as Mulheres”, os paratextos analisados são chamados pelas editoras de “nota de comentário” e para “A Bíblia da Mulher”, a edição se refere ao paratexto como “nota de referência” e “nota de estudo”. Utilizando o conceito de Gérard Genette, Kathryn Batchelor insere na tradução o conceito dos paratextos, esse conceito influi que o paratexto é aquilo que permite um texto ser claro e disponível ao leitor, de maneira que os paratextos se referem aos discursos disponíveis ao redor do texto como prefácios, introduções, prólogos, notas de rodapé ou fim, títulos, subtítulos, capas, orelhas, comentários editoriais, glossários e explicações culturais (Batchelor, 2018, p. 9). Além de tantos outros materiais que cercam e prolongam o texto, os paratextos desempenham um papel na formação da recepção dos textos traduzidos, ao orientar a interpretação (Batchelor, 2018, p. 142). Os paratextos analisados para essa pesquisa se enquadram nos comentários editoriais, notas de rodapé e explicações culturais.

Para iniciar a pesquisa, todo o Novo Testamento da *The Woman's Bible* foi processado no software de análise de corpus, o AntConc, uma ferramenta amplamente utilizada na análise de corpora textuais. O AntConc permite identificar padrões linguísticos e recorrências de palavras em um corpus específico, auxiliando na análise qualitativa do discurso. Trata-se de um software de corpus especializado e gratuito que funciona como instrumento de análise de

concordância de textos, desenvolvido pelo professor Laurence Anthony, com a primeira versão lançada em 2014.

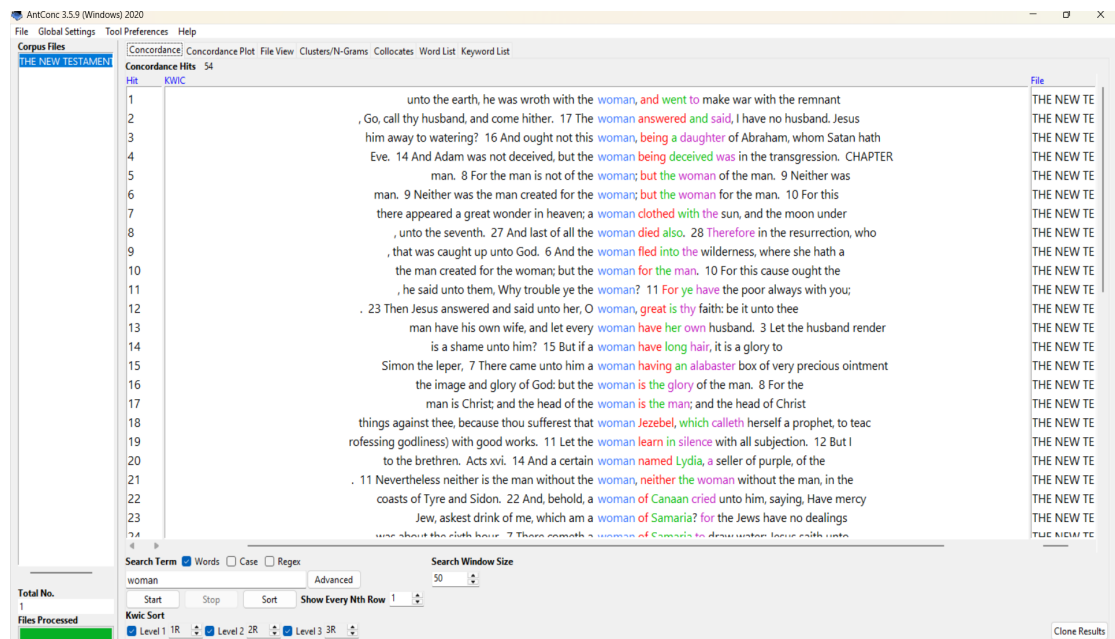
Na página inicial, o AntConc contém sete ferramentas que auxiliam no processo de pesquisa, são elas as: Concordance Tool, ferramenta que comprove os resultados da pesquisa em um contexto; Concordance Plot Tool, mostra os resultados de determinada pesquisa em um formato de códigos de barra, permitindo saber a posição que a pesquisa aparece no texto; File View Tool, mostra o resultado do termo pesquisado no arquivo do texto; Clusters/N-Grams, permite localizar expressões comuns dentro do corpus, disponibilizando as combinações de palavras; Collocates, permite localizar padrões na linguagem, por meio de um termo pesquisado; Word List, apresenta a contagem de palavras dentro do corpus por meio de uma lista ordenada, permitindo saber a frequência de cada termo; e o Keyword List, que mostra quais palavras são incomuns em comparação ao corpus de referência. (AntConc, 2014, p. 2).

Durante a realização da organização do corpus, foi realizada a formatação em “somente texto” (.txt), retirando, imagens, links, tabelas e deixando somente o texto escrito. Após esse processo, os textos foram carregados para o software. Para realizar essa análise, a pesquisa segue uma linha de procedimento de coleta de dados estruturada em três etapas principais. Os seguintes procedimentos foram adotados:

1. Levantamento de palavras-chave: foram analisados os termos “*woman*”, “*women*” e “*wife*”, além de suas correspondências em português (“*mulher*”, “*mulheres*” e “*esposa*”), para mapear como a figura feminina é retratada em cada versão.
2. Análise de Concordância (KWIC - Keywords in Context): A ferramenta permitiu visualizar essas palavras dentro do contexto das frases, possibilitando identificar padrões discursivos associados à representação da mulher.
3. Frequência e distribuição dos termos: O AntConc permitiu quantificar a recorrência dos termos e analisar como as personagens femininas são referenciadas nas diferentes versões do texto bíblico.

A utilização dessa ferramenta possibilitou uma análise sistemática dos dados textuais, funcionando como suporte para a interpretação crítica realizada nesta pesquisa, uma vez que foi possível verificar a frequência das palavras-chave utilizadas e observar como elas foram traduzidas nas versões em português. Abaixo está a captura de tela da página inicial da interface do AntConc:

Figura 1: Captura de tela do software AntConc



Fonte: Antconc

Em relação à busca de palavras em contexto (vide imagem), uma breve conceituação é necessária. Uma vez que a terminologia é um conjunto de termos específicos ou sistemas de palavras, que Sager (1993, p. 22) divide em três perspectivas, sendo elas como uma metodologia ou conjunto de práticas, uma teoria e um determinado vocabulário de uma área temática. Complementando essa visão, a Teoria Comunicativa da Terminologia (TCT), foi proposta por Maria Teresa Cabré, na qual ela considera que termos são entendidos como unidades de conhecimento, linguísticas e comunicativas, cuja interpretação depende diretamente do contexto nos quais são usados (Cabré, 1999, p. 122). Dessa maneira, a terminologia contribui para a competência tradutória ao auxiliar na construção de glossários, dicionários e bases de dados, e essas obras terminográficas contribuem para o estudo de termos.

A partir desse conhecimento, para conseguir chegar no resultado esperado da pesquisa, a palavra “mulher” foi o termo base para fazer a seleção dos versículos, que foram analisados no software. Dessa forma, a tabela 1, a seguir, destaca as ocorrências dos vocábulos *Woman*, *Women* e *Wife* nos versículos bíblicos específicos.

Tabela 1: Ocorrências da frequência de termos na *The Woman's Bible*.

Frequência	Termo
54	WOMAN
7	WOMEN
33	WIFE

Fonte: Elaboração da autora

Durante a investigação, se fez necessário acrescentar o termo *wife* na pesquisa terminológica, uma vez que, no contexto brasileiro, é comum o uso do termo “mulher” para se referir à “esposa”. Alguns estudos apontam como o termo “mulher” é definido em dicionários brasileiros. De acordo com trabalho de Echevarria, tradicionalmente, “mulher” é definida não somente pelo sexo biológico, mas também em relação ao homem, podendo significar “esposa” ou “amante” (Echevarria, 2021, p. 301). Além disso, o estudo aponta que, em algumas acepções, o termo “mulher” é associado a conotações depreciativas, como sinônimo de “meretriz”, refletindo uma visão limitada ao âmbito doméstico e às relações com o masculino.

Desse modo, considerando objetivo de conseguir entender a representação da mulher nos textos bíblicos, e uma vez que em português a palavra “*wife*” se traduz também por “mulher”, foi acrescentado o termo nas análises. Abaixo, há um exemplo de como esse termo é retratado, sendo o primeiro trecho retirado da *The Woman's Bible* e o segundo da “A Bíblia da Mulher”:

I Corinthians vii:14: for the unbelieving husband is sanctified by the “wife”, and the unbelieving “wife” is sanctified by the husband: else were your children unclean: but now are they holy. (Stanton, 1985, p.155)

1 Coríntios 7:14: pois o marido descrente é santificado por meio da sua “mulher”, e a “mulher” descrente é santificada por meio do marido. Se assim não fosse, seus filhos seriam impuros, mas agora são santos. (Bíblia, 2003, p. 1440)

Considerando que, após a extração e organização dos dados, a pesquisa seguiu para a fase de interpretação qualitativa, fundamentada nos Estudos Feministas da Tradução e na hermenêutica da suspeita. Neste estudo, a hermenêutica da suspeita foi aplicada para: identificar discursos que reforçam ou contestam normas de gênero nas traduções analisadas; examinar como a figura feminina é representada nos comentários e adaptações feitas nas versões estudadas; e explorar o impacto das escolhas tradutórias na construção da identidade feminina no contexto religioso. Já no contexto dos Estudos Feministas da Tradução, a pesquisa comparou como as obras *The Woman's Bible* e a “A Bíblia da Mulher” utilizam estratégias de tradução e adaptação para moldar a representação do feminino. Foram investigados aspectos como: a linguagem utilizada para descrever determinadas personagens; a presença (ou ausência) de comentários interpretativos voltados para mulheres; e a influência das escolhas tradutórias na construção de discursos sobre submissão, maternidade e liderança feminina.

A escolha de uma abordagem qualitativa, aliada ao uso do AntConc e da hermenêutica da suspeita, permitiu uma análise detalhada das diferenças discursivas entre as traduções analisadas. O AntConc possibilitou uma análise precisa da recorrência e do contexto de termos específicos, enquanto a interpretação teórica permitiu contextualizar essas ocorrências em um panorama mais amplo dos Estudos Feministas da Tradução e da Religião.

1.5. Descrição das seções

Para cumprir o objetivo estabelecido para esta dissertação, traçou-se um percurso teórico e metodológico fundamentado em abordagens históricas, culturais e críticas dos Estudos da Tradução, com ênfase na hermenêutica feminista. Em vista disso, conceitos relevantes são expostos e discutidos ao longo do texto, de forma articulada com o objeto de estudo e alinhado à perspectiva adotada. Assim, a estrutura da dissertação foi organizada de

modo simbólico, inspirando-se na divisão dos livros bíblicos. A seguir, apresentam-se as seções que compõem este trabalho:

Inspirando-se na estrutura tradicional da Bíblia, esta dissertação adota uma nomenclatura simbólica para as seções, em diálogo com a organização do texto bíblico. Assim como o Novo Testamento se inicia com os Evangelhos, cujo termo significa Boas Novas, remetendo à anunciação da salvação por meio de Jesus, a primeira seção desta dissertação recebe o título **BOAS NOVAS**. Nele, são apresentados os fundamentos conceituais introdutórios que delimitam o problema de pesquisa, bem como os objetivos gerais e específicos que norteiam este trabalho. Além disso, a seção traz uma justificativa inicial para a realização da pesquisa, contextualizando sua relevância teórica e social no campo dos Estudos da Tradução com enfoque feminista. Ainda na mesma seção, é feita a apresentação da obra principal, que compõe o corpus, a *The Woman's Bible* (1895) de Elizabeth Cady Stanton.

Assim, segue-se para a segunda seção, intitulado **MISSÃO** da tradução feminista. O nome faz alusão ao livro de Atos dos Apóstolos no Novo Testamento, que narra o contexto histórico da igreja cristã após a morte de Jesus, descrevendo a missão e o relato de Lucas a respeito do crescimento da igreja. De maneira semelhante, essa seção propõe um olhar panorâmico por meio do referencial teórico sobre a história do desenvolvimento da tradução feminista, tecendo uma apresentação que situa o período em um contexto histórico e cultural específico, sobretudo no que tange à tradução de textos sagrados. Essa seção visa dar ao leitor uma visão geral dos estudos de gênero no campo da tradução, discutindo quais são as influências culturais na sociedade que afetam esse campo ao longo dessa pesquisa.

A terceira seção, nomeado **DECIFRANDO A MENSAGEM**, é dedicado à apresentação da metodologia usada ao longo desta pesquisa. A escolha do título remete às epístolas e/ou cartas paulinas, nas quais o apóstolo Paulo orientava e interpretava os ensinamentos cristãos para as diferentes comunidades que formavam a igreja primitiva. Similarmente, essa seção apresentará ao leitor o conceito de “hermenêutica da suspeita” e como ele pode ser utilizado para analisar e interpretar os textos sagrados que aqui foram apresentados.

A quarta seção, intitulado **REVELAÇÃO**, apresenta os resultados obtidos através desta pesquisa. A análise se desenvolve por meio da comparação entre diferentes versões das Bíblias apresentadas e será dividido em três partes: primeiro, serão analisados trechos bíblicos que podem apresentar uma característica de apagamento da Mulher na Bíblia; segundo, serão analisados trechos que apresentam conteúdo a qual a Mulher está subordinada ao homem na narrativa bíblica; e no último, são analisados trechos nos quais, devido ao contexto cultural ou histórico, a Mulher está subjugada ao homem pelo contexto patriarcal. Para essa análise foram comparados trechos de “A Bíblia para as Mulheres” (2019), de Tradução de Ruth Barros; e “A Bíblia da Mulher” (2003), versão de João Ferreira de Almeida. A separação desses trechos foi realizada a partir da leitura de *The Woman's Bible* (1895), de Elizabeth Cady Stanton, com o critério de que fossem versículos que citassem a mulher e que estivessem presentes na Bíblia protestante tradicional.

2. MISSÃO DA TRADUÇÃO FEMINISTA E DA RELIGIÃO

Esta seção visa apresentar os principais fundamentos teóricos necessários para a compreensão das características que moldam a tradução feminista, especialmente no contexto de textos religiosos. Serão conceituadas as noções centrais e os formatos interpretativos que constituem a prática da tradução feminista, estabelecendo uma base sólida para as análises que serão desenvolvidas nas seções seguintes. Inicialmente, será traçado um panorama do surgimento dos estudos feministas, com destaque para a forma como o conceito de gênero se tornou central nas reflexões acadêmicas e sociais, influenciando diretamente os Estudos da Tradução. Em seguida, serão discutidas as influências culturais que atravessam as práticas tradutórias e como estas afetam a representação de identidades de gênero, especialmente em textos de tradição patriarcal.

A articulação entre tradução e religião será explorada, especialmente no que tange à tradução de textos bíblicos. Será abordada a forma como a linguagem religiosa pode perpetuar ou resistir a estruturas de poder, e como a tradução feminista propõe práticas que desafiam essas estruturas por meio da hermenêutica crítica e da linguagem inclusiva. Por fim, esta seção propõe uma introdução à interpretação feminista dos textos bíblicos, compreendida como uma prática de leitura e reescrita que busca recuperar vozes silenciadas, questionar tradições exegéticas patriarcais e promover a justiça de gênero nas escrituras.

Considerando que os Estudos Feministas da Tradução emergiram no final do século XX, em um contexto marcado por um crescente questionamento sobre o papel da mulher nas artes, nas ciências e na cultura em geral, essa abordagem teórica propõe que o ato de traduzir não seja neutro, mas um ato em que está impregnado de poder, ideologias e questões de identidade. Assim, a tradução é vista não apenas como uma questão linguística, mas como uma prática social e política que pode contribuir para a construção ou desconstrução de identidades e narrativas. Conforme observa Sherry Simon (1996, p. 11) “a tradução, historicamente, foi comparada à mulher, por ser vista como uma atividade servil, secundária e, portanto, menos valorizada”.

O desenvolvimento desses Estudos Feministas da Tradução se deram em diálogo direto com as diferentes ondas do feminismo, cada uma marcada por demandas e contextos sociais específicos. A primeira, ocorrida no final do século XIX e início do século XX, tinha como cerne de surgimento a igualdade de direitos, especialmente aqueles associados ao sufrágio feminino e à igualdade jurídica. Embora o impacto dessa primeira onda tenha sido mais evidente na arena política e social, seu legado ecoou também nas práticas culturais, incluindo a tradução, ao trazer para o debate público a visibilidade das mulheres e suas vozes.

Nesse contexto da primeira onda feminista, Gomola (2010) apresenta Elizabeth Cady Stanton como uma figura central para os Estudos Feministas da Tradução, devido à publicação de sua obra: *The Woman's Bible*. Segundo o autor, os comentários de Stanton configuram uma tentativa de tradução feminista que propõe uma leitura alternativa à interpretação tradicional da Bíblia, recusando visões que depreciam as mulheres.

Devido a isso, ao analisar o trabalho de Stanton, surgem indagações fundamentais sobre o que significa para nós, assumirmos a tarefa de traduzir as escrituras para fins feministas? E será que é possível escrever uma tradução da Bíblia que seja uma (sub)versão dela?

Alinhada a esse discurso, a segunda onda do feminismo, entre as décadas de 1960 e 1970, se desenvolveu como um movimento que trouxe uma ênfase a cultura e contexto social, focando em questões da sexualidade, do corpo e das estruturas de poder. Durante esse período, autoras e tradutoras feministas começaram a examinar como a linguagem reflete as hierarquias de gênero e como as práticas tradutórias poderiam reforçar ou desafiar essas hierarquias. Luise von Flotow (1997), uma das teóricas mais influentes dos Estudos Feministas da Tradução, destacou que a tradução feminista não é somente uma prática de transferência de significados entre idiomas, mas também de significados entre línguas e culturas. Uma prática que desafia a ordem social e patriarcal e reflete as dinâmicas de poder sobre a consciência do uso do gênero masculino como padrão na linguagem, uma vez que “a linguagem de gênero tanto molda quanto reproduz as hierarquias sociais” (Flotow, 1997, p. 14).

Flotow destaca também que nessa segunda onda, as feministas começaram a explorar como a tradução poderia ser uma ferramenta de intervenção contra as estruturas hierárquicas patriarcais, uma vez que aquele conceito de “fidelidade” na tradução, que colocava o texto traduzido em papel de subordinação ao texto original, não se encaixava mais no conceito de tradução como um ato político, que questiona e resiste às estruturas da linguagem de poder e busca revisitar as implicações de gênero (Flotow, 1997, p. 22).

Nos anos 1990, ganha força a chamada terceira onda do feminismo, caracterizada pela crítica às limitações das ondas anteriores e pela valorização da interseccionalidade. Ou seja, a análise simultânea de opressões baseadas em gênero, raça, classe, sexualidade e outras dimensões da identidade. Essa abordagem ampliou o escopo dos Estudos Feministas da Tradução, incorporando uma compreensão mais abrangente e plural das experiências femininas. Ao descrever o conceito de tradução transacional, Olga Castro (2017) argumenta que “a tradução feminista não deve ser vista apenas como um exercício de inclusão de vozes femininas, mas como uma prática crítica que desafia as estruturas hegemônicas” (Castro, 2017, p. 5). Assim, a prática feminista não garante necessariamente a produção de um texto não sexista, pois a escolha de versículos e a seleção de textos são influenciadas por categorias não questionadas de autoridade e canonicidade.

Sendo assim, durante as primeiras ondas, o foco das discussões estavam nas questões sobre gênero, ao passo que na terceira onda, foi apresentada uma compreensão mais inclusiva das experiências das mulheres, nas suas pluralidades e identidade, com a qual as tradutoras feministas estavam mais preocupadas na intervenção de opressões (Castro, 2017, p.17). Nesse sentido, a terceira onda impulsiona a recuperação de autoras ignoradas e a intervenção ativa das tradutoras feministas sobre textos e discursos opressores.

Mais recentemente, estudiosas apontam o surgimento de uma possível quarta onda do feminismo, caracterizada pelo uso das redes sociais como uma ferramenta de mobilização e

visibilidade feminista. “Marcada pelo uso das plataformas de mídia social como forma de conectar e ampliar as vozes das ativistas mundialmente, vozes essas que antes eram excluídas das discussões tradicionais feministas” (Day; Wray, 2018, p. 17). Essa nova onda facilitaria a mobilização e o debate em torno de temas como assédio sexual, desigualdade de gênero e violência contra a mulher. No campo dos Estudos Feministas da Tradução, a quarta onda poderia trazer uma maior conscientização sobre a importância da acessibilidade e da inclusão de vozes não ocidentais e não cisgênero nas práticas tradutórias. Outro aspecto fundamental dentro dessa discussão é que a tradução feminista não deve ser apenas vista como uma nova leitura dos textos a partir de uma perspectiva igualitária de gênero, mas sim como um ato de resistência ao apagamento histórico e cultural sofrido pelas mulheres.

Ademais, os Estudos Feministas da Tradução continuam a se expandir e a se diversificar. Como observado por Olga Castro (2017), o campo tem se tornado mais global e interdisciplinar, envolvendo diálogos com outras áreas, como os Estudos Culturais, a Linguística Aplicada, Estudos Pós-coloniais e os transnacionais. Desse modo, ao reconhecer a complexidade das dinâmicas de poder que envolvem tanto os textos originais quanto as traduções, as tradutoras feministas procuram criar espaços de resistência dentro das práticas tradutórias, questionando as normas patriarcais que continuam a moldar o campo.

Portanto, os Estudos Feministas da Tradução oferecem uma abordagem crítica fundamental para a compreensão das dinâmicas de poder e de gênero no processo tradutório. Através das diferentes ondas do feminismo, esses estudos têm expandido sua agenda política e acadêmica, enfatizando a necessidade de uma prática tradutória consciente das implicações sociais, culturais e políticas da linguagem. Conforme argumentam autoras como Sherry Simon e Luise von Flotow, a tradução feminista não somente amplia as vozes femininas no campo literário, mas também contribui para a transformação das normas culturais que perpetuam as desigualdades de gênero.

Ademais, para defender que a tradução feminista vai além da simples transferência de significados entre idiomas, Luise von Flotow (1997) afirma que a tradução é uma intervenção política, que visa dar visibilidade e empoderar vozes marginalizadas. Além disso, Susan Bassnett (2020) observa que o processo tradutório, ao ser influenciado pelas questões de gênero, revela como a linguagem pode ser um espaço de dominação, mas também de resistência. Em seu ensaio “Escrevendo em terra de homem nenhum”, Bassnett destaca que “os tradutores podem, conscientemente ou não, reproduzir as ideologias de gênero do original ou subvertê-las, dependendo das escolhas feitas durante o processo de tradução” (Bassnett, 2020, p. 12). Essas escolhas, por sua vez, são fundamentais para desconstruir a metáfora que associa o original ao masculino e o derivado ao feminino, oferecendo uma possibilidade de repensar as relações de poder nesse campo.

Nesse mesmo horizonte crítico, se insere a contribuição de Rosvitha Blume (2010), ela desenvolve outra maneira de se discutir a prática tradutória a partir de uma perspectiva de gênero, ressaltando como as dinâmicas patriarcais são reforçadas por meio de uma linguagem que naturaliza a inferioridade do feminino. Segundo a autora, as traduções podem atuar como ferramentas de resistência, proporcionando uma releitura crítica dos textos que questionam a hegemonia masculina presente na cultura e na literatura. Ela apresenta, em quatro blocos, alguns aspectos dos Estudos da Tradução para dar início a essa leitura crítica: o primeiro bloco busca resgatar o trabalho de tradutoras do passado, assim como resgatar o que ele

significava; o segundo trata de quais são os aspectos e estratégias que tradutoras feministas contemporâneas têm adotado; já o terceiro faz uma análise crítica das traduções de textos de mulheres, especialmente de feministas; e o quarto aborda críticas sobre as questões de política de tradução, que envolvem textos de autoria feminina (Blume, 2010). Suas contribuições vão desde a defesa da tradução como prática consciente e interventiva até a análise crítica das ideologias de gênero subjacentes aos textos e às escolhas tradutórias

As vozes das teóricas citadas acima, são somados ao conceito de gênero, proposto por Heleieth Saffioti, em suas obras sobre violência e patriarcado, ela contribui para a compreensão das dinâmicas de opressão que também podem ser reproduzidas no processo tradutório. A autora argumenta que o patriarcado exerce seu poder não apenas na esfera social, mas também nas representações simbólicas e discursivas (Saffioti; Almeida, 1995). Esse entendimento do gênero como uma construção social permeada por relações de poder oferece um arcabouço teórico fundamental para os Estudos da Tradução, que buscam desafiar as formas como essas opressões são perpetuadas pela linguagem e pelas práticas tradutórias.

Portanto, o vínculo entre gênero e tradução reflete uma crítica ao próprio conceito de “fidelidade” e à metáfora patriarcal que permeia o ato tradutório. Tradutoras feministas questionam a suposta neutralidade do ato de traduzir e reconhecem que o processo tradutório envolve escolhas políticas que podem reforçar ou subverter as normas de gênero. Como já foi reafirmado por Sherry Simon (1996) e Luise von Flotow (1997), as práticas tradutórias feministas oferecem uma oportunidade para reescrever as relações de poder entre o original e a tradução, abrindo espaço para novas interpretações e vozes. Desse modo, ao longo desta seção será explorado como o estudo feminista surgiu e qual o espaço busca ocupar na tradução.

2.1. Os Estudos Feministas

Para entrar no campo dos Estudos Feministas da tradução, é imprescindível compreender, antes de tudo, o que se entende por feminismo. Desse modo, o discurso feminista, segundo bell hooks, é o “movimento para acabar com o sexismo, exploração sexista e opressão” (hooks, 2018, p. 13). No entanto, um dos desafios principais enfrentados pelo feminismo está justamente na ausência de um consenso entre as mulheres sobre a definição e significado dos objetivos da luta feminista (hooks, 2019, p. 17), uma vez que a grande maioria das pessoas ainda acredita que o movimento feminista visa somente a liberdade das mulheres e à sua equiparação social aos homens.

No entanto, o que seria essa igualdade? Uma vez que nem todos os homens são iguais, nem mesmo na estrutura patriarcal, capitalista e da supremacia branca. Diante disso, de que modo as mulheres poderiam querer essa visão de igualdade? (hooks, 2019, p. 18) Uma vez que nem ela própria está estabelecida. Esses questionamentos feitos por hooks reverberam a ideia de que muitas mulheres ativas no movimento de libertação feminina podem se sentir mais confortáveis com a noção de feminismo como uma reforma que pode auxiliá-las a alcançarem a igualdade social com os homens de sua classe. Ao invés da ideia do feminismo como um movimento radical que erradicará a dominação e transformaria a sociedade (hooks,

2019, p. 19). Essa diferença de perspectiva auxilia a compreensão das múltiplas vertentes do feminismo contemporâneo, desenvolvido a seguir:

Seja qual for a organização, o local ou a composição étnica do grupo, todas as organizações de libertação das mulheres tinham uma coisa em comum: todas se uniram com base em um fato biológico e sociológico e não em um conjunto de ideias. As mulheres se uniram no movimento de liberação das mulheres com base no fato de que éramos mulheres e que todas as mulheres estavam sujeitas à dominação masculina. Vimos todas as mulheres como nossas aliadas e todos os homens como opressores. Nunca questionamos até que ponto as mulheres americanas aceitam os mesmos valores materialistas e individualistas que os homens americanos. Não paramos para pensar que as mulheres americanas são tão relutantes quanto os homens americanos em lutar por uma nova sociedade baseada em novos valores de respeito mútuo, cooperação e responsabilidade social¹⁰ (hooks, 2019, p. 19, tradução nossa).

Nesse sentido, quando se fala de Estudo Feminista, dentro dos Estudos da Tradução, esse debate se intersecciona, pois ambas as teorias tentam responder questões sobre relações de poder e de teorias do discurso. Essas discussões estão no cerne de que modo a linguagem tem sido transmitida para as diferentes culturas e de que maneira se torna uma ferramenta de combate e resistência à dominação da inferiorização das mulheres em relação aos homens (Alencar, 2016, p. 27).

Lori Chamberlain, em 1988, publicou a análise nomeada *Gender and the Metaphorics of Translation*, para expor a metáfora utilizada historicamente para descrever o ato tradutório como “infidelidade” e “traição”, demonstrando então que essas concepções são ideias patriarcais de gênero, ao caracterizarem a tradução como uma figura feminina, subordinada ao texto original. E o texto original definido como uma figura masculina, com características autorais e dominantes. Essa percepção revela a alegoria que designa a mulher a um lugar subalterno, assim como a tradução.

Essa concepção de apagamento e desvalorização do trabalho feminino, é refletida no século XIX, como demonstra Chamberlain ao citar a carta que Clara Schumann escreveu ao violinista Joseph Joachim: “Mesmo que eu não esteja produzindo, ainda estou reproduzindo¹¹”. Trata-se de uma crítica à falta de reconhecimento ao trabalho de Schumann, já que seu papel como reprodutora das obras de seu marido também merece louvor. O motivo pelo qual Clara não conseguiu produzir mais foi o fato de ser mãe de oito filhos, demonstrando que, além do trabalho produtivo, a mulher enfrenta outros paradigmas que são

¹⁰ “Whatever the organization, the location or the ethnic composition of the group, all the women's liberation organizations had one thing in common: they all came together based on a biological and sociological fact rather than on a body of ideas. Women came together in the women's liberation movement on the basis that we were women and all women are subject to male domination. We saw all women as being our allies and all men as being the oppressor. We never questioned the extent to which American women accept the same materialistic and individualistic values as American men. We did not stop to think that American women are just as reluctant as American men to struggle for a new society based on new values of mutual respect, cooperation and social responsibility” (hooks, 2019, p. 19).

¹¹ “Bin ich auch nicht producierend, so doch reproducierend” (Chamberlain, 1988, p. 454).

como obstáculos adicionais ao seu desempenho profissional, diferentemente dos homens (Chamberlain, 1988, p. 455).

Abaixo é possível ver uma tabela sobre como as mulheres brasileiras desempenham quase todas as atividades doméstica, no dia a dia:

Figura 2: Pessoas que realizaram afazeres domésticos no domicílio, por sexo.

Tipo	Total	Homem	Mulher
Preparar ou servir alimentos, arrumar a mesa ou lavar louça	82,4	66,0	95,7
Cuidar da limpeza ou manutenção de roupas e sapatos	78,2	60,8	92,3
Fazer pequenos reparos ou manutenção do domicílio, do automóvel, de eletrodomésticos ou outros equipamentos	45,2	60,2	32,9
Limpar ou arrumar o domicílio, a garagem, o quintal ou o jardim	78,0	72,4	82,6
Cuidar da organização do domicílio (pagar contas, contratar serviços, orientar empregados etc.)	73,7	72,0	75,1
Fazer compras ou pesquisar preços de bens para o domicílio	76,3	73,6	78,4
Cuidar dos animais domésticos	50,8	47,9	53,2

Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Pesquisas por Amostra de Domicílios, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2022.

Tal disparidade reforça o argumento de que o tempo e a energia destinados ao cuidado e à reprodução social continuam a limitar a participação feminina em esferas reconhecidas como produtivas. Dessa forma, a desvalorização de trabalhos femininos, como o de Clara Schumann, também se manifesta no campo da tradução, a qual é frequentemente considerada uma atividade secundária e qualitativamente inferior ao ato original de escrever (Chamberlain, 1988, p. 455). Essa percepção dialoga com a metáfora das *belles infidèles*, que associa a tradução à figura feminina em um modelo patriarcal de relação conjugal: o texto original (o marido) é visto como fiel por definição, enquanto a tradução (a esposa) é constantemente acusada de infidelidade. Nesse sentido, o original é posicionado como padrão, tornando-se isento de culpa, ao passo que a tradução carrega o ônus da traição (Chamberlain, 1988, p. 465).

À luz dessa abordagem, vê-se que a relação entre gênero e tradução é um tema amplamente discutido nos Estudos Feministas da Tradução, especialmente no que diz respeito à metáfora do original masculino e da tradução feminina. A questão da “fidelidade”, em relação ao original, frequentemente associada à submissão ou à traição, como citado acima, representa um ponto de tensão nesse campo. A alegoria da atividade como uma prática derivada, muitas vezes vista como subordinada ao texto original, espelha as dinâmicas patriarcais presentes em diversas esferas sociais. Segundo Lori Chamberlain, “a metáfora que associa o original ao masculino e a tradução ao feminino está profundamente enraizada no imaginário cultural ocidental” (Chamberlain, 1998, p. 60). Esse imaginário reflete uma hierarquia que coloca o texto traduzido em posição de inferioridade comparado ao original, assim como o feminino é subordinado ao masculino nas estruturas patriarcais. Assim, a

tradução feminista adota uma abordagem de fidelidade subversiva que desafia as normas tradicionais, uma vez que tradicionalmente a tradução considerada “fiel”, era a que seguia uma ética que favorecia os interesses do autor e do texto original (Arrojo, 1984).

Essa fidelidade, um conceito tradicionalmente associado à tradução, é comumente percebida como uma obrigação de lealdade ao texto original, algo que foi historicamente comparado à fidelidade esperada de uma esposa a seu marido. Essa concepção é criticada por tradutoras feministas como Sherry Simon, que argumenta que “a tradução deve ser vista como uma prática criativa e transformativa, em vez de uma reprodução subserviente” (Simon, 1996, p. 3). A partir dessa perspectiva, o tradutor assume um papel ativo, capaz de questionar as normas impostas pelo original e propor novas leituras que desafiam as estruturas de poder embutidas na linguagem, muitas vezes masculinizados, para os reescrever (Simon, 1996, p.4).

Essa abordagem expressa certa relevância no campo e contexto dos textos sagrados, uma vez que a tradução feminista surge como uma crítica que investiga a ligação entre gênero, religião e poder. Esse campo acadêmico questiona como as tradições religiosas são moldadas pelas experiências femininas, destacando a importância de uma interpretação mais inclusiva e justa dos textos sagrados e das práticas religiosas (Fiorenza, 1992). Dessa forma, o movimento feminista, desde suas origens, como descrito anteriormente, desafiou e continua a desafiar as estruturas patriarcais que dominam muitas instituições sociais, e a religião não está isenta dessas críticas. A teologia tradicional frequentemente perpetua uma visão de mundo que marginaliza as mulheres, relegando-as a papéis subordinados nas narrativas sagradas. A tradução feminista, por sua vez, propõe então uma crítica radical a essas interpretações patriarcais, defendendo que as mulheres precisam reimaginar suas identidades e posições nas tradições religiosas (Santos e Musskopf, 2018, p. 7).

Portanto, a análise das narrativas bíblicas é central nos Estudos Feministas, pois ao reinterpretar textos sagrados, é possível revisitar as vozes das mulheres historicamente silenciadas (Henriques, 2021, p. 280). Isso se alinha à hermenêutica feminista, que fornece ferramentas para identificar elementos de resistência nessas tradições, mostrando que as mulheres não são apenas figuras passivas, mas protagonistas com histórias que merecem ser reconhecidas. Elisabeth Schüssler Fiorenza, em 1989, propôs uma forma de “tirar a mulher” do papel de figura oprimida e submissa nos textos bíblicos ao mudar a grafia Deus, no inglês, por *G*d*, visto que a linguagem humana é limitada e insuficiente para captar a totalidade do divino. Da mesma forma, sugeriu o uso da grafia *wo/men* para indicar que a mulher nunca é uma categoria neutra e que está sempre à margem do *men*, homem (Henriques, 2021, p. 283). Abaixo, Henriques manifesta a complexidade dos mecanismos e opressão, que a partir do seu discurso Fiorenza tenda evidenciar:

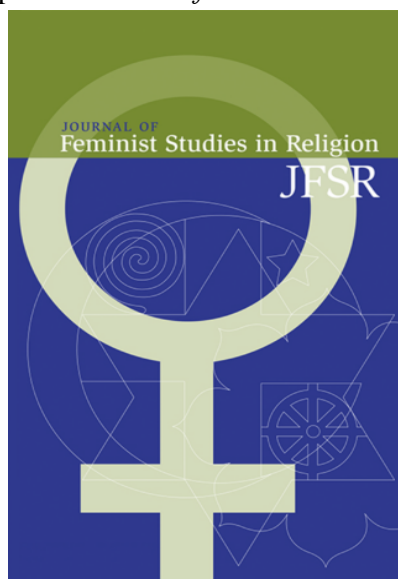
Em relação à grafia *G*d*, Fiorenza quer sublinhar que a linguagem humana jamais é capaz de compreender e expressar o divino, propondo às teologias feministas uma atitude de cautela para não utilizarem qualquer nome para *G*d*. Ou seja, o recurso a tal grafia quer pôr de manifesto a insuficiência de toda a linguagem para falar de Deus e de o nomear, pondo no centro da reflexão a finitude humana e o consequente abismo existente entre a racionalidade humana e a incomensurabilidade da realidade (Henriques, 2021, p. 283).

Para além destas desconstruções linguísticas, é importante pontuar também que os Estudos Feministas da Religião, que surgem como teoria em ascensão, tecem críticas às práticas religiosas que perpetuam desigualdades de gênero. Não somente como meio de ressaltar que muitas práticas religiosas estão longe de serem neutras, mas que, na verdade, são carregadas de implicações sociais e políticas que sustentam a opressão das mulheres (Ruether, 1983, p. 45), propondo um reexame de rituais e liturgias sob uma perspectiva feminista a fim de ajudar a criar práticas religiosas mais inclusivas e representativas.

A pesquisa feminista na religião também reconhece a diversidade das experiências femininas, de modo que argumenta que essas experiências não podem ser reduzidas a uma única narrativa, já que cada cultura e tradição religiosa apresenta suas próprias formas de opressão e resistência (Saffioti, 2004, p. 92). Na linguagem, a prática de resistência desenvolvida pelos teóricos foi o uso da linguagem inclusiva, e para a tradução de textos sagrados é possível utilizar esse mesmo recurso como meio de garantir que as vozes femininas sejam ouvidas.

Ademais, os Estudos Feministas buscam espaço para criar diálogo entre diferentes tradições e correntes de pensamento. A colaboração entre acadêmicas e ativistas têm contribuído para a construção de um conhecimento que não só apresenta críticas, mas também propõe alternativas para a transformação. Essa busca por uma espiritualidade mais inclusiva e equitativa é um objetivo central desse campo, valorizando a diversidade e a pluralidade das experiências femininas. Isso é reproduzido na produção dos artigos da *Journal of Feminist Studies in Religion*, a mais antiga revista acadêmica feminista interdisciplinar e inter-religiosa em estudos religiosos.

Figura 3: Capa da *Journal of Feminist Studies in Religion*



A revista é um canal para a publicação de estudos feministas em religião e um fórum para discussão e diálogo entre mulheres e homens com diferentes perspectivas. Segundo o portal da revista, seus editores estão comprometidos com o pensamento e a análise rigorosa a serviço da transformação dos estudos religiosos como disciplina e da transformação feminista das instituições religiosas e culturais. Esse volume apresentado acima é referente ao ano de 1990 e todas as autoras dos seis artigos das seções especiais são mulheres. O artigo principal da Revista fala sobre a perspectiva feminina, mas o tema principal da edição em questão é o *Feminist Translation of the New Testament*. Todos os artigos publicados nela foram de extrema importância para leitura e serviram de suporte de escrita para essa dissertação.

2.2. Gênero nos Estudos da Tradução

Como exposto acima, é inegável afirmar que a mulher desempenha um papel de extrema importância na construção dos Estudos da Tradução desde os primórdios. Um exemplo disso é o romance escrito por Alice Walker, em 1982. “A cor púrpura” conta a história das cartas escritas pela personagem Celie para Deus e, posteriormente, para sua irmã, Nettie. A obra explora a vida de mulheres negras no sul dos Estados Unidos no início do século XX, a qual a prática da escrita por mulheres já era algo comum em séculos anteriores, assim, Duby e Perrot (1991, p. 30) descrevem que, no século XIX, as mulheres tinham o costume de mandar correspondências para seus maridos, pais e amigas. Posteriormente, essas correspondências se tornaram panfletos e, mais tarde, petições. “Não ser excluídas da vida política e, mesmo sem possuir cidadania, contribuir com a sua pedra para a construção da cidade” (Duby e Perrot, 1991, p. 31), revela como a mulher era revolucionária e usava o dom da escrita para reivindicar os seus direitos.

Desse modo, não se pode deixar de citar o trabalho de Nísia Floresta, pioneira nos Estudos da Tradução no Brasil, especialmente por sua prática tradutória marcada pela “infidelidade criativa”. Em sua abordagem, a tradução não era apenas um exercício de fidelidade ao texto original, mas uma estratégia de intervenção para promover ideias de igualdade no contexto dos textos brasileiros (Dèpêche, 2000). Em 1832, Floresta produziu a tradução da obra de Mary Godwin Wollstonecraft intitulada *A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects*. No entanto, em um período de sete anos, a obra teve três traduções publicadas por Floresta. Nelas, era possível notar algumas omissões e complementações como: ausência de ideias sobre educação feminista contrapondo as ideias antifeministas de Rousseau; falta de capítulos completos e títulos que não constavam na obra em inglês; e plágio, por inserir pelo menos duas obras de outros autores no meio da sua tradução (Dèpêche, 2000, p. 166). Curiosamente, essa dita infidelidade de Floresta ajudou a criar uma tradução que deu voz às mulheres pouco lembradas, produziu um texto mais prático para leitura e cumpriu com o ideal de transmitir as ideias feministas para o público brasileiro e não somente aos homens intelectuais (Dèpêche, 2000, p. 167).

¹² Disponível em: <https://iupress.org/journals/jfsr/> . Acesso em: 24 ago. 2023.

Dessa maneira, pode-se perceber que as mulheres sempre estiveram profundamente entrelaçadas com as dinâmicas de poder e as construções culturais que influenciam tanto a prática tradutória quanto às concepções sobre o papel de tradutores e tradutoras. Um dos temas centrais dessa discussão é o androcentrismo, termo que se refere à tendência da sociedade de priorizar experiências, valores e perspectivas masculinas como universais, relegando as experiências femininas a um plano secundário (Santana, 2019). Essa visão de mundo, marcada pelo padrão masculino como neutro, é um reflexo direto do sistema patriarcal que favorece o homem, especialmente os brancos, heterossexuais e cisgêneros (Bandeira, 2006). A marcação masculina como padrão e a linguagem que reforça tais hierarquias são questões centrais para as críticas feministas à tradução.

Quanto à conceituação desse termo, ela remonta a 1903, com a proposta do sociólogo americano Lester F. Ward, que descreve o androcentrismo como uma visão de mundo que valoriza exclusivamente o ponto de vista masculino, distinto da misoginia, que denota aversão a atributos femininos. Uma das características essenciais do androcentrismo é a tendência de considerar o homem como o gênero neutro padrão, frequentemente representado por meio do pronome “ele”. Bailey, LaFrance e Dovidio (2018), em *Is the Man the Measure of All Things? A Social Cognitive Account of Androcentrism*, identificam e avaliam três manifestações possíveis do androcentrismo: a frequência superior de exemplos envolvendo homens em comparação com mulheres; a atribuição de maior valor à masculinidade em detrimento da feminilidade; e/ou a maior presença e aceitação da masculinidade em relação à feminilidade. Desse modo, o androcentrismo subjacente evidencia que, na sociedade, o homem é frequentemente considerado humano, enquanto a mulher é caracterizada unicamente pelo seu gênero (Ejelov; Luke, 2020). Abaixo está uma citação sobre como o androcentrismo classifica a mulher dentro da sociedade:

Ao posicionar os homens como “humanos” e as mulheres como “o outro”, o androcentrismo atua para sustentar e reforçar o maior poder social dos homens [...]. O androcentrismo perpetua a desigualdade de gênero ao disfarçar a masculinidade do poder masculino sob o rótulo de um “padrão neutro” [...]. Por meio tanto da dominação quanto do prestígio, os homens detêm maior poder social que as mulheres, e o androcentrismo mantém esse desequilíbrio ao ocultar a vantagem masculina como se fosse simplesmente um padrão neutro em termos de gênero¹³ (Bailey; LaFrance; Dovidio, 2018, p. 2, tradução nossa).

Relacionado a esse ponto e inserindo o contexto de gênero nos Estudos da Tradução, Hurtado Albir (2001, p. 491) escreve que “o tradutor deve saber decodificar as convenções próprias do gênero a que pertence o texto original, assim como saber utilizar as próprias do gênero na língua e cultura de chegada, quando essa for a finalidade da tradução”. Essas convenções referem-se às características estruturais de conteúdo e de estilo definidas pelas comunidades discursivas nos quais o texto é produzido. Por isso, cabe ao tradutor estar ciente

¹³ No original: by positioning men as “human and women as ‘other,’” androcentrism functions to uphold and reinforce men’s greater societal power [...]. Androcentrism sustains gender inequality by disguising the maleness of male power under the rubric of the “neutral standard”[...]. Through both dominance and prestige, men have greater social power than women, and androcentrism maintains this imbalance by obscuring male advantage as simply a gender-neutral standard (Bailey, LaFrance, Dovidio, 2018, p. 2).

das expectativas da comunidade e adaptar o texto traduzido às condições da cultura de chegada, assegurando que o texto faça-se natural e bem aceito.

Ainda segundo Hurtado Albir, o domínio do gênero textual é fundamental para evitar uma tradução excessivamente literal, que pode comprometer a função comunicativa do texto. Essa preocupação se intensifica no contexto da tradução feminista, que, ao rejeitar a literalidade, também rejeita o apagamento das diferenças discursivas entre os registros. Como destaca a autora: “nós, mulheres, somos todas bilíngues, tendo a língua dominante, a patriarcal, e nossa própria língua, e qualquer reescrita no feminino é de fato confrontada com dois registros diferentes, indo da língua original para a feminina” (Hurtado Albir, 2001, p. 628). Nesse sentido, com a intenção de compreender esses registros na falha da comunicação que moldam os gêneros textuais, se expressa:

Eu não acho que devemos abandonar os arquivos ou o estudo do passado, mas precisamos mudar algumas das maneiras pelas quais temos trabalhado, algumas das perguntas que temos feito. Precisamos examinar com cuidado nossos métodos de análise, esclarecer nossas suposições operativas e explicar como pensamos que a mudança ocorre. Em vez de buscar origens únicas, temos que conceber processos tão interconectados que não podem ser desvinculados. Claro, identificamos problemas para estudar, e esses constituem começos ou pontos de entrada em processos complexos. Mas são os processos que devemos manter continuamente em mente. Devemos perguntar com mais frequência como as coisas aconteceram para descobrir por que elas aconteceram¹⁴ (Ergun, 2017, p. 42.)

Nesse sentido, a prática tradutória, sob uma perspectiva de gênero, também busca questionar a seleção de textos e as representações femininas neles contidos. Tradutoras feministas, portanto, trabalham para desafiar a masculinidade hegemônica e abrir espaços para experiências diversas, que questionam normas culturais e linguísticas estabelecidas. Essa abordagem resgata as vozes femininas e as insere no centro da produção de conhecimento, promovendo uma prática tradutória inclusiva e subversiva. Para reforçar essa perspectiva, é preciso analisar como o *cultural turn* permitiu compreender a tradução como um processo mediado por tensões culturais e ideológicas nos Estudos da Tradução (Simon, 1996). Com a virada cultural, a tradução desenvolveu as suas perguntas principais: Como devemos traduzir, qual é a tradução correta? Por que as traduções são feitas, como elas circulam no mundo e provocam respostas?. Essa mudança é importante para entender que a tradução exerce outras formas orgânicas de tradução e de representação culturais, acima de representações ideológicas (Simon, 1996, p. 07).

Portanto, o feminismo e os estudos da tradução formaram uma aliança para responder as suas principais perguntas sobre a desconfiança sobre as hierarquias tradicionais de gênero. Entre essas questões, destaca-se o questionamento dos padrões ditos universais, a problematização das diferenças sociais e sexuais, e a reflexão sobre o tipo de fidelidade

¹⁴ I do not think we should quit the archives or abandon the study of the past, but we do have to change some of the ways we have gone about working, some of the questions we have asked. We need to scrutinize our methods of analysis, clarify our operative assumptions, and explain how we think change occurs. Instead of a search for single origins, we have to conceive of processes so interconnected that they cannot be disentangled. Of course, we identify problems to study, and these constitute beginnings or points of entry into complex processes. But it is the processes we must continually keep in mind. We must ask more often how things happened in order to find out why they happened (Ergun, 2017, p. 42).

historicamente esperada da mulher em relação ao homem — fidelidade essa que, em contextos tradutórios, se traduz em uma subordinação simbólica ao texto original (Simon, 1996, p. 8). A autora complementa que a aliança entre a tradução e o feminismo realmente desafia hierarquias tradicionais, propondo uma reflexão sobre como diferenças sociais, sexuais e históricas são expressas na linguagem e podem ser transferidas entre idiomas. Essa visão permite que a tradução seja vista como uma prática de intervenção cultural, capaz de alterar expressões de dominação por meio da manipulação de conceitos, sintaxes e terminologias.

Ademais, para evitar que se perpetue o discurso de inferiorização da mulher nas obras literárias, Luise Von Flotow (1991, p. 74) propõe estratégias de intervenção feminista na tradução com o uso de *supplement*¹⁵, *prefacing*, *footnoting*¹⁶ e *hijacking*¹⁷. Essas estratégias visam destacar questões de gênero e corrigir a linguagem misógina presente nos textos originais. Além disso, as tradutoras feministas reescrevem os textos, dando ênfase às experiências e à sabedoria feminina, criando espaços narrativos que resistem à imposição de valores masculinos. A pesquisa sobre questões tradicionais e misóginas tem preenchido grande parte das pesquisas nos estudos da tradução, com a ideia de desmistificar que a atividade passiva e subserviente, subvalorizada e desprezada seja reproduzida somente por mulheres (Flotow, 1991, p. 82).

Inserido nesse campo de estratégias políticas na tradução feminista, Flotow (2019) apresenta macro e micro estratégias para a tradutora feminista. As macroestratégias atuam por meio dos paratextos, como as notas de tradutoras, prefácios e comentários explicativos. A sua função de permitir que tradutores e editores chamem a atenção para os aspectos feministas da tradução e/ou do texto original, para poderem explicar suas abordagens, discutam as dificuldades da tradução e informem os leitores sobre suas intenções e os desafios dos textos. Entre essas estratégias de macro tradução feministas incluem a não tradução (o silêncio), a publicação, revisão e crítica feminista, assim como as retraduições e as traduções gratuitas (Flotow, 2019, 234).

Alinhada a isso, as macroestratégias permitem acomodar e adaptar o texto no novo ambiente cultural e linguístico por meio da omissão, adição, complementação e várias formas de modulação e manipulação. E isso é implementando ao utilizar ajustes estilísticos e gramaticais; a não tradução de neologismos e o cuidado com a tradução criativa (Flotow, 2019, p. 235). Para Flotow, essas estratégias, juntamente com o feminismo e a ideia subversiva da tradução, desencadearam inúmeros projetos de pesquisa feitos por mulheres tradutoras. Essas mulheres desenvolveram trabalhos voltados especialmente aos aspectos de traduções e interpretações que influenciaram a vida e o pensamentos das mulheres, como ocorre, por exemplo, com textos religiosos ao longo da história (Flotow, 2019, p. 238).

¹⁵ “estratégia de ‘sobre-tradução’, compensa as diferenças entre línguas e constitui uma ação voluntária por parte da tradutora feminista (Dépêche, 2000, p.177)

¹⁶ “Constitui uma exploração periférica, a dos prefácios, posfácios e notas de pé de página”. (Dépêche, 2000, p.175)

¹⁷ (sequestro aéreo) reencontra a ‘infidelidade criativa’ (Dépêche, 2000, p. 177).

Além dessas estratégias, Mariana Waquil (2021) reflete que a tradução feminista denuncia as obras escritas por mulheres, que foram ignoradas, perdidas e silenciadas; questionando as distorções das traduções de livros feminista e revelando as ideologias patriarcas incorporados, oferecendo uma alternativa de intervenção na linguagem sexista por meio da tradução (Waquil, 2021, p. 7). Expondo assim, que a tradução feminista abrange uma prática que não se limita a função linguística, mas com um compromisso social.

Por fim, a relação entre gênero e tradução pode ser considerada um campo de batalha, onde as tradutoras feministas desafiam tradições e reivindicam espaços para as vozes femininas (Simon, 1996). Esse campo de batalha, pode significar um questionamento das hierarquias de poder, mas também uma promoção das reflexões críticas sobre o papel da linguagem e da tradução na construção e manutenção de desigualdades de gênero. No entanto, esse embate simbólico é moldado por influências culturais, políticas e sociais, como será exemplificado no próximo subtópico.

2.3. Influências Culturais na Tradução

Compreender as influências culturais que motivam os Estudos Feministas da Tradução a questionarem a forma como determinados textos são transmitidos é fundamental para esta pesquisa, como também a abordagem sobre tópicos em tradução no Brasil. Desse modo, as ondas do feminismo que influenciam a tradução, também são refletidas pela perspectiva nacional ao se referir ao feminismo no Brasil; pois esse campo de estudos se desenvolveu em um contexto de luta por direitos e igualdade, refletindo as especificidades culturais, sociais e políticas do país.

Neylane Matos, em sua tese “Estudos Feministas da Tradução no Brasil: Percursos históricos, teóricos e metodológicos na produção científica nacional (1990-2020)”, traça um panorama desse desenvolvimento, destacando o percurso histórico e o impacto teórico e metodológico dos estudos feministas na tradução no contexto brasileiro. De acordo com autora, os Estudos Feministas da Tradução começaram a ganhar relevância no Brasil a partir da década de 1990, momento em que os debates feministas passaram a se consolidar e adentrar o espaço acadêmico como resposta à busca por maior representatividade de gênero nos campos do conhecimento. No entanto, a autora destaca que o marco da primeira tradução feminista no país remonta a 1832, o que revela um histórico mais antigo de inquietações quanto à tradução e às questões de gênero (Matos, 2020, p. 23).

Nesse contexto, Saffioti (1996, p. 17) também aponta que os debates feministas contribuíram para ampliar o espaço de discussão em torno das lutas por reformas estruturais no Brasil. Diferentemente de alguns países ocidentais, o feminismo brasileiro se desenvolveu em diálogo constante com outros movimentos sociais, como o movimento negro e o movimento indígena, o que conferiu ao feminismo local uma forte marca interseccional.

Essa perspectiva influenciou diretamente os Estudos Feministas da Tradução no Brasil, nos quais questões de classe, raça e etnia passaram a ser incorporadas de maneira mais

estruturante e visível. Esse movimento acompanhou uma tendência mais ampla na sociedade brasileira de elaboração teórica voltada à compreensão da interseccionalidade, conceito fundamental para analisar como múltiplas formas de opressão, como gênero, raça e classe, atuam de forma simultânea e interdependente na marginalização das mulheres (Crenshaw, 1989, p. 140). Segundo Crenshaw, essas categorias não operam isoladamente, mas se entrelaçam em sistemas complexos que moldam as experiências sociais e políticas das mulheres, especialmente daquelas em contextos de múltiplas vulnerabilidades. A abordagem interseccional, portanto, revela que a luta feminista não pode se restringir à equiparação entre mulheres brancas de classe média e homens de perfil semelhante, pois isso aumentaria o risco de perpetuar exclusões internas ao próprio movimento e silenciar as vozes das mulheres negras, pobres e marginalizadas (Crenshaw, 1989, p. 140).

Portanto, o feminismo no Brasil, embora influenciado pelos movimentos feministas europeus e norte-americanos, buscou criar uma identidade própria, que considerasse as condições históricas e culturais brasileiras (Matos, 2022, p. 75). O feminismo no Brasil desenvolveu-se a partir de um processo de hibridização entre teorias feministas internacionais e a realidade sociocultural brasileira, resultando em estudos feministas da tradução que problematizam as relações de poder, gênero e identidade presentes no ato tradutório (Matos, 2022, p. 80). Dessa maneira, pesquisadoras da tradução do contexto latino-americano, propunham uma categoria teórica e político para o campo epistemológico do feminismo latino-americano, essa perspectiva se encaixa no feminismo transnacional, a qual revela uma tradução que considera as diferenças linguísticas, culturais e políticas não apenas do Sul Global, mas do Norte Global, rompendo e reelaborando a posição da mulher no sistema mundo colonial moderno (Matos, 2022, p. 97).

Essa influencia pode ter sido resultado de uma inspiração para as tradutoras brasileiras de abordarem suas próprias estratégias de tradução para reescrever sob a ótica da tradução como consciência de gênero (Simon, 1996, p. 8) com a intenção de produzir uma tradução que não reflita as estruturas coloniais, mas sim como uma postura que se espelha na resistência.

Também é importante lembrar que a tradução vai além da mera equivalência linguística; ela carrega consigo elementos ideológicos, culturais e identitários. Como afirma Sherry Simon, “a tradução é uma forma de escrita, a qual constrói e transmite um significado” (Simon, 1996, p. 2), o que implica que traduzir é também um ato de criação discursiva. Dessa forma, as escolhas feitas no processo tradutório nunca são neutras, pois estão inevitavelmente atravessadas pela identidade cultural, social e política da pessoa que traduz (Simon, 1996, p. 11). Nesse sentido, torna-se pertinente revisitar a questão da invisibilização da figura da tradutora, especialmente em contextos globais, onde, historicamente, a autoria feminina foi apagada ou desvalorizada. Essa crítica ressoa diretamente com o feminismo e os Estudos Feministas da Tradução no Brasil, que buscam reposicionar a tradutora e a autora em primeiro plano, como forma de romper com a lógica patriarcal dominante, ao propor uma nova maneira de ler e traduzir que valoriza a mulher (Simon, 1996, p. 31).

Historicamente, a tradução de textos bíblicos no país ocorreu como uma forma de expansão dos ensinamentos cristãos e até mesmo de doutrinação, especialmente por meio da distribuição de materiais que antes eram transmitidos apenas oralmente (Alencar, 2016, p. 10). No século XIX, o perfil das mulheres tradutoras brasileiras era predominantemente composto por mulheres burguesas católicas, que recebiam educação formal em conventos e recolhimentos (Gritte, 2021, p. 75). E essas mulheres, quando exerciam tradução, muitas vezes não levavam crédito ou seriam mantidas em anonimato, além de que tentar exercer a criatividade em determinadas atividades não era bem quisto e o acesso à educação muito escasso, conforme explicitado abaixo:

Vale ressaltar que a educação das mulheres era algo que não estava disponível para todas, sendo reservada apenas para mulheres brancas burguesas, já que até mesmo adquirir papel e tinta era uma tarefa difícil no país por serem materiais de difícil acesso [...] Além das mulheres burguesas, a classe de mulheres católicas do século XIX teve seu papel na tradução de textos no país, já que elas recebiam educação em dois tipos de instituições: os conventos e os recolhimentos (Gritte, 2021, p.75) (grifo nosso).

Em contraste com esse passado de silenciamento e apagamento, observa-se hoje um movimento no contexto nacional que têm se tornado cada vez mais interdisciplinar, integrando conceitos da crítica literária, dos estudos culturais e dos estudos de gênero (Matos, 2022, p. 96). A pesquisa científica nacional tem buscado romper com as tradições eurocêntricas de tradução, propondo abordagens que reflitam a realidade plural e complexa do Brasil. Como exemplo, a autora cita os esforços para a produção de traduções de textos teóricos feministas, que, ao serem adaptados para o contexto brasileiro, irão passar por novas reinterpretações que consideram as especificidades sociais, raciais e culturais do país (Matos, 2022, p. 98).

Por fim, o trabalho de Matos destaca a crescente relevância dos Estudos Feministas da Tradução brasileiros no cenário internacional. As pesquisas brasileiras nesse campo dialogam com outras produções científicas ao redor do mundo, contribuindo para um debate mais amplo sobre a relação entre tradução e feminismo. Ao fazer isso, as produções acadêmicas enriquecem os estudos feministas da tradução, permitindo que as questões locais sejam estudadas em um contexto diferente das estruturas coloniais (Castro, 2017, p. 95). Portanto, elas não apenas ecoam nas questões globais sobre gênero e tradução, mas também acrescentam uma perspectiva única que reflete as particularidades do contexto brasileiro. Essa abordagem crítica feminista, ao ser problematizada com as relações de poder e identidade presentes nos processos tradutórios, revela-se muito pertinente no contexto da tradução de texto religiosos.

2.4. Tradução e Religião

A tradução de textos religiosos é uma prática que transcende a mera transposição linguística, envolvendo questões teológicas, culturais e ideológicas. Desde a antiguidade, a tradução das Escrituras desempenhou um papel fundamental na disseminação de doutrinas e

na consolidação de tradições religiosas, uma vez que a tradução da Bíblia não é apenas um ato linguístico, mas também um processo de comunicação intercultural (Nida, 1964, p. 12). Essa comunicação, no entanto, está sujeita a desafios relacionados à inteligibilidade, fidelidade ao texto original e recepção por diferentes comunidades de fé.

Nesse contexto, ao longo dos anos, o cristianismo utiliza a tradução como ferramenta para propagar a mensagem dos escritos sagrados da Bíblia. Dessa forma, Delisle (1995) afirma, na citação abaixo, a importância das traduções bíblicas:

[...] Traduzida para mais de 2000 línguas — parcial ou integralmente —, a Bíblia é o livro de maior circulação em todo o mundo. E as várias traduções bíblicas foram decisivas para atualizar o seu sentido e sua interpretação em momentos críticos da história ocidental. A intensa atividade dos tradutores contribuiu significativamente para a emergência e a legitimação dos novos vernáculos — o surgimento das línguas nacionais na Europa, durante a Renascença, e de muitas línguas coloniais nos séculos XIX e XX (Delisle, 1995, p. 177).

Devido a isso, a noção de fidelidade em traduções religiosas é frequentemente debatida, uma vez que o conceito pode variar conforme a tradição teológica envolvida. Como aponta Steiner (1975), ao discutir a impossibilidade de uma tradução completamente fiel ao original, devido às transformações inevitáveis que o texto sofre durante o processo tradutório: “toda tradução é, de certa forma, uma traição, pois a tradução é inerentemente uma interpretação, uma transformação, uma recriação” (Steiner, 1975, p. 49). No contexto bíblico, essa interpretação pode ser guiada por diferentes abordagens, como a tradução formal-equivalente, que busca reproduzir a estrutura do original, e a tradução dinâmica-equivalente, que visa a adaptação ao contexto cultural do público-alvo (Nida, 1964).

O debate sobre a fidelidade na tradução bíblica está ligado à forma como os textos religiosos são percebidos em diferentes tradições. Dessa forma, Eggers (2019) analisa a revisão da tradução de João Ferreira de Almeida e destaca que “as mudanças na versão Almeida visam conciliar sensibilidade linguística, inteligibilidade e tradição, sem comprometer a autoridade do texto sagrado” (Eggers, 2019, p. 47). Esse tipo de revisão revela a tensão existente entre a necessidade de atualização linguística e a preservação da sacralidade do texto.

Por sua vez, a ideia de fidelidade na tradução bíblica também pode ser influenciada por pressupostos ideológicos. Segundo Simon (1996), “as escolhas tradutórias refletem as normas culturais e políticas da época em que são feitas” (Simon, 1996, p. 123). Um exemplo disso pode ser encontrado nas versões da Bíblia que procuram uma linguagem mais inclusiva em relação ao gênero. Algumas dessas traduções substituem termos masculinos genéricos por expressões neutras, de modo a refletir mudanças sociais e contemporâneas, de maneira que essas traduções feministas da Bíblia não somente reinterpretam o texto, mas também desafiam estruturas patriarcais tradicionais” (Flotow, 2011, p. 78).

Além das questões de fidelidade e ideologia, a tradução de textos religiosos também envolve desafios relacionados à linguagem do sagrado. O artigo “Traduzindo o Sagrado: A

Linguagem Religiosa à Luz de uma Consciência Linguística” destaca que a linguagem religiosa opera em um nível simbólico e que sua tradução exige um equilíbrio entre inteligibilidade e a manutenção da aura do sagrado. Como aponta o estudo, “a linguagem religiosa não somente comunica ideias, mas também evoca experiências espirituais, tornando a tradução um ato de recriação semântica e cultural” (Lopes, 2007, p. 3). Dessa maneira, o desafio da tradução religiosa reside na tentativa de manter a expressividade e a carga simbólica do original. Uma vez que a tradução do texto sagrado só ocorreu devido à necessidade de um texto-fonte que fosse aceitável para ser um texto sagrado; a necessidade de praticar a leitura bíblica; o respeito pelo livro e a sua canonicidade tradutória (Lopes, 2007, p. 4).

Mesmo com a falha de entendimento e acesso ao texto-fonte, a necessidade de leitura diária da Bíblia para manutenção da fé e o respeito ao Divino, torna a Bíblia um texto sagrado, devido a sua sensibilidade, uma vez que em muitas tradições, os textos sagrados são considerados de origem divina, tornando qualquer alteração no conteúdo ou na forma um possível problema teológico. Esse desafio pode ser exemplificado pela diferença entre a tradução literal e a tradução interpretativa. Enquanto a primeira busca manter a estrutura original, a segunda procura adaptar o texto à compreensão do leitor contemporâneo. Dessa forma, Nida (1964) argumenta que a tradução dinâmica-equivalente, ao priorizar a inteligibilidade, permite que o público moderno tenha uma experiência mais próxima daquela dos leitores originais.

Porém, a adaptação de termos religiosos para um novo contexto pode gerar controvérsias. Algumas traduções modernas optam por substituir nomes e expressões arcaicas para tornar a leitura mais acessível. No entanto, essa estratégia pode ser vista como uma descaracterização do original. Nesse sentido, Eggers (2019) ressalta que “toda tradução envolve perdas e ganhos, sendo necessário um equilíbrio entre preservação da tradição e adaptação ao contexto atual” (Eggers, 2019, p. 92). Isso evidencia como a tradução religiosa não é somente um ato linguístico, mas também um campo de disputas culturais e teológicas.

Um exemplo significativo é o caso de Julia Evelina Smith, uma mulher sufragista do século XIX que, por volta de 1870, dedicou-se à tradução da Bíblia. Smith teve o privilégio de viver em uma família de pais linguistas e matemáticos, sua criação foi feita dentro de um seminário feminino que acreditava que as mulheres deveriam ter acesso à educação superior, o que para aquela época era algo notável. A família de Smith quase nunca frequentava a igreja, pois acreditavam que se havia algo oculto nas escrituras, o leitor sozinho deveria procurar por entendimento, sem ajuda de outras interpretações (Brown, 2015, p. 2). A motivação de Smith para traduzir a Bíblia surgiu após seu pai aderir a uma doutrina cristã que interpretava o Novo Testamento de maneira estritamente literal, realizando com rigor todas as práticas da doutrina. Dotada de profundo conhecimento em hebraico, grego e latim, Smith sentiu-se impulsionada ajudar nos estudos da doutrina, traduzindo as escrituras com precisão literal, buscando o significado exato de cada palavra (Perry, 2009, p. 453). Ao longo de sete anos, Smith traduziu a Bíblia sozinha cinco vezes: duas vezes a partir do hebraico, duas do grego e uma do latim (Brown, 2015, p. 2).

Um exemplo de sua abordagem pode ser observado em sua tradução de Gênesis 3:20, onde escreve: “E Adão chamará sua esposa de Vida [em vez de Eva], pois ela era a mãe de todos os seres vivos” (Perry, 2009, p. 454). Essa escolha tradutória gerou muitas críticas a Smith, pois ela afirmava que sua obra representava a primeira tradução feminista da Bíblia, mas estudiosos da época argumentavam que seu trabalho poderia ser mais bem compreendido como um documento feminista “sobre” a Bíblia, e não necessariamente “da” Bíblia.

A literalidade de Smith é caracterizada por uma tradução que estava focada no interior, uma vez que ela era “guiada pelo espírito”, de forma que realizava uma tradução sem observar as diferenças da raiz terminológica da palavra, por acreditar estar seguindo uma dita fidelidade ao texto original. Ademais, o trabalho de Smith não recebe o reconhecimento necessário, mesmo que tenha sido uma tradução mais literal da Bíblia, e algo nunca feito antes por nenhuma mulher.

Portanto, a tradução de textos sagrados nunca ocorre em um vácuo ideológico. A tradução da Bíblia para o latim, conhecida como Vulgata, por exemplo, consolidou a versão latina como a referência teológica da Igreja Católica por séculos. Já a tradução para o vernáculo por Martinho Lutero, no século XVI, não apenas ampliou o acesso ao texto bíblico, mas também fortaleceu a Reforma Protestante.

A influência ideológica na tradução religiosa também pode ser observada no campo da crítica feminista. Stanton (1895), em *The Woman's Bible*, questiona como a Bíblia reforça normas de gênero e sugere que a tradução do texto sagrado pode ser um espaço de contestação política. Dessa forma, Flotow (2011) aponta que “a tradução feminista desafia a concepção de que os textos religiosos devem ser imutáveis, argumentando que a interpretação e a linguagem sempre desempenharam um papel ativo na construção do significado” (Flotow, 2011, p. 102).

Por fim, outro aspecto relevante é a influência da colonização na tradução de textos religiosos. Durante o período colonial, missionários europeus traduziram textos cristãos para diversas línguas indígenas, muitas vezes alterando conceitos para adequá-los à teologia cristã. Essa prática, embora tenha permitido a disseminação da fé cristã, também resultou na perda de significados culturais originários. Como observa Simon (1996), “a tradução pode ser uma ferramenta tanto de preservação quanto de apagamento cultural, dependendo das intenções dos tradutores e das dinâmicas de poder envolvidas” (Simon, 1996, p. 145). Portanto, reafirmando, a tradução de textos sagrados nunca ocorre sem um viés, de modo que a forma como os textos religiosos foram traduzidos ao longo da história reflete as preocupações culturais, sociais e políticas de cada época.

2.5. Interpretação Feminista nos textos bíblicos

Ao refletir sobre a presença da influência patriarcal nas sociedades contemporâneas, é importante considerar como ela pode ser transmitida por meio das interpretações da Bíblia Sagrada. Dessa maneira, ao abordar as escrituras sagradas do cristianismo, o texto e a obra

base para essa religião provém originalmente da Bíblia Hebraica, que, por sua vez, foi inicialmente traduzida para o grego, dando origem à Septuaginta, que se tornou o alicerce do Velho Testamento. O Novo Testamento, por sua vez, foi originalmente redigido em grego e, com a crescente expansão do cristianismo, surgiram diversas traduções, que impactaram de forma culturalmente significativa o mundo ocidental (Delisle e Wordsworth, 1995, p. 176). Traduzidas para mais de 2.000 línguas, essas versões desempenharam um papel crucial na evolução da linguagem, literatura e crenças. Assim como traduções antigas, como as feitas em siríaco, latim e dialetos coptas, influenciaram a formação de novos idiomas.

A Bíblia evangélica possui sua estrutura física composta por 66 livros sagrados reunidos em um único volume, escritos por aproximadamente 40 autores ao longo de quase 1.600 anos, tendo sido concluída cerca de 99 anos após a morte de Cristo. A obra se divide em Antigo e Novo Testamento, representando as Escrituras hebraicas e gregas, respectivamente. As primeiras versões da Bíblia surgiram por meio de traduções, sendo a primeira, feita para o latim, conhecida como Vulgata. Inicialmente traduzida por São Jerônimo, emergiu como o padrão bíblico para o cristianismo ocidental, mesmo sofrendo várias críticas devido às suas discrepâncias em relação ao original em hebraico, se estabeleceu como um cânone (Delisle e Wordsworth, 1995, p.179).

No século XVI, ao longo da Reforma Protestante, Martinho Lutero publicou a primeira versão da Bíblia completa em uma língua moderna, traduzida diretamente do grego e hebraico, utilizando o modelo de equivalência dinâmica, proposto posteriormente por Eugene Nida (Nunes, 2016). Para explicar os princípios da correspondência da equivalência na tradução, Nida apresenta duas orientações para a tradução, a equivalência formal é uma metodologia que representa a língua original “palavra por palavra” na língua de destino ou tradução, mantendo a forma e o conteúdo da mensagem original (Nida, 2000, p. 129). A equivalência dinâmica em que é voltada a preservar as estruturas lexicais dos textos de partida, visando a naturalidade da linguagem e adaptação cultural. (Nida, 2000, p. 129).

Ademais, a Bíblia continuou a ser traduzida, tendo sua primeira versão em inglês sido realizada por John Wycliffe, que, embora enfrentasse oposição da Igreja e críticas por basear sua tradução na Vulgata, a concluiu, pois via nisso uma forma de ativismo, já que buscava democratizar o acesso à leitura da Bíblia para todas as pessoas. Outro tradutor muito conhecido foi William Tyndale; ele foi o primeiro a traduzir a Bíblia diretamente dos originais grego e hebraico, mas também enfrentou perseguição e suas traduções foram queimadas.

Todavia, a *King James Version*, uma edição aprimorada das traduções de Wycliffe e Tyndale, foi posteriormente produzida por 54 eruditos a pedido do Rei James (Delisle e Wordsworth, 1995, p. 183–186), sendo uma das mais utilizadas versões até hoje nas Américas. Atualmente, existem diversas versões da Bíblia, sendo a João Ferreira de Almeida a mais utilizada em português brasileiro, que está disponível em três versões oficiais. No entanto, existem mais de 20 modelos de traduções bíblicas utilizadas pelos cristãos. Essa diversidade levanta indagações sobre a metodologia adotada para revisão e correção de problemas de tradução, suscitando a reflexão sobre a adequação desta metodologia, uma vez que desde o século XIX, observa-se um considerável aumento na produção de traduções bíblicas em línguas modernas:

O século XIX assistiu a um aumento impressionante do número de idiomas para os quais a Bíblia foi traduzida. Durante o primeiro terço do século, foram publicadas traduções para mais de 86 novas línguas, 66 das quais não-europeias: 43 asiáticas, 10 americanas, 7 africanas e 6 da Oceania. [...]. Durante o século XIX, um total de

quinhentas línguas e dialetos receberam as Escrituras pela primeira vez, chegando ao total de 571 idiomas no fim do século (Delisle; Woodsworth, 1995, p. 187).

Assim, a tradução da Bíblia para idiomas diferentes daqueles nos quais foi originalmente escrita representa uma atividade que predominantemente é realizada por teólogos e/ou religiosos. Nesse contexto, é importante acrescentar o trabalho feito por Robert Alter em sua tradução da Bíblia *The Hebrew Bible: A Translation with Commentary* (2018), ao longo de 20 anos Alter produziu uma tradução da Bíblia completa para o inglês, ele sozinho realizou uma tradução a partir da Bíblia Hebraica. Seu trabalho produz um significado importante para tradução literária, uma vez que Alter trata a Bíblia Hebraica não apenas como um texto religioso, mas como obra literária. A presença de comentários durante a leitura, reforça o conceito de tradução como re-escritura, pois ao oferece ao leitor um contexto histórico, literário e linguístico, assim como é exemplificado por ele na introdução da Bíblia:

A presente tradução é um experimento de reapresentação da Bíblia — e, acima de tudo, de sua prosa narrativa — em uma linguagem que transmita, com certa precisão, as nuances semânticas e a vibrante orquestração dos efeitos literários do hebraico, mantendo ao mesmo tempo, a integridade de estilística e rítmica do inglês literário¹⁸ (Alter, 2018, p. 44) (Tradução nossa).

Apesar de, historicamente, a tradução da Bíblia, como visto acima, ser uma atividade predominantemente realizada por teólogos e missionários, com foco na doutrinação e na evangelização, pode resultar em traduções mecânicas e poucos sensíveis ao carácter literário texto, diferentemente do trabalho contemporâneo de Alter. Eugene Nida, em sua abordagem teórica e científica, enfatizava que o tradutor bíblico deveria priorizar a comunicação por meio de recursos linguísticos e teóricos, criticando a tradução como um ato mecânico, pois alegava ser necessário garantir que a cultura contemporânea fosse refletida na leitura da tradução:

Nida se apoiou em um extenso trabalho de campo que mostrava que a mensagem religiosa frequentemente deixava de ser comunicada por causa de diferentes contextos culturais e visões do mundo. Ele compreendeu, enfim, que o significado não pode ser separado da experiência pessoal e da estrutura conceitual da pessoa recebendo a mensagem. Concluiu que as ideias “devem ser modificadas” para se encaixar no mapa conceitual da experiência do contexto diferente.” (Gentzler, 2009, p. 80, apud Nida, 1960, p. 87).

Como observa Sherry Simon (1996) raramente missionários se dedicam à tradução bíblica para línguas minoritárias, devido a isso exemplificou em seu livro os perigos das interpretações bíblicas como ato mecânico: “Em contraste com a maioria das outras áreas de transmissão cultural, onde a tradução é muitas vezes tratada como um ato mecânico, os estudos bíblicos sempre reconheceram que a tradução traz consigo os perigos e as promessas da interpretação” (Simon, 1996, p. 5). De tal maneira, a prática da tradução, enquanto um processo moldador da interpretação do significado de um texto em uma língua específica, visando criar um texto considerado equivalente em outra língua, desempenhou e continua a desempenhar um papel crucial na formação de narrativas e culturas (Delisle, 1995). Entretanto, essa função da tradução na transmissão de mensagens para a sociedade, frequentemente pode resultar na perpetuação de termos misóginos que depreciam as

¹⁸ The present translation is an experiment in re-presenting the Bible—and, above all, biblical narrative prose—in a language that conveys with some precision the semantic nuances and the lively orchestration of literary effects of the Hebrew and at the same time has stylistic and rhythmic integrity as literary English (Alter, 2018, p.44).

mulheres. Dada a considerável influência da tradução na sociedade, é imperativo refletir sobre como os textos traduzidos contribuíram para a desvalorização das mulheres.

Por conseguinte, o debate feminista procura compreender como certas traduções, fundamentadas em bases culturais, tornaram-se impregnadas pelo viés machista. Desse modo, é crucial considerar que os tradutores são indivíduos com posições políticas, interesses pessoais e compromissos próprios, fatores esses que influenciam o resultado dos textos que traduzem. Nesse sentido, Baker (2018) argumenta que o processo de tradução deve incorporar os avanços das lutas feministas contra a reprodução de textos machistas na tradução.

A Bíblia, por ser um dos textos mais traduzidos e interpretados ao longo da história, proporciona várias reflexões de normas e valores produzidos na sociedade. Segundo Jean Delisle e Judith Woodsworth (1998, p. 45), “a tradução é uma escolha política, pois o tradutor não apenas transmite o texto, mas também interpreta e decide o que é relevante para o público-alvo”. Essa escolha é particularmente significativa quando se trata de textos religiosos, onde a tradução pode reforçar ou desafiar as normas de gênero existentes.

A tradição patriarcal da maioria dos textos bíblicos propicia, na Bíblia, a imagem de uma mulher marginalizada, ou anulada, pois “as traduções da Bíblia frequentemente refletem e mantêm a estrutura de poder que coloca as mulheres em situação subalterna” (Dépêche, 2000, p. 89). Isso revisita questões sobre a ética do tradutor na tradução e o compromisso em relação à equidade de gênero. Ao traduzir os textos sagrados, as tradutoras feministas precisam considerar em como as suas escolhas poderão ajudar a transformar as narrativas. Tendo isso em vista, uma questão ainda pertinente que emerge dessa discussão é de que modo as tradições culturais e religiosas podem atuar na recepção dos textos traduzidos com um caráter feminista. A oposição ao estabelecimento de vozes femininas nas traduções pode repercutir em várias modalidades, desde as críticas explícitas às traduções que buscam uma representação mais igualitária até a perpetuação de preconceitos que causam mais limitações a aceitação das traduções, de forma que “as vozes femininas nas traduções da Bíblia não são apenas importantes para a representação de gênero, mas também para a construção de uma teologia mais inclusiva e abrangente” (Ruether, 1983, p. 142).

Em um quadro mais amplo, a pesquisa das influências culturais e religiosas sobre a tradução torna claro que a prática tradutória não pode estar dissociada das dinâmicas sociais e políticas do contexto no qual atua. As tradutoras feministas devem estar cientes de como suas escolhas reverberam não apenas sobre as narrativas da palavra traduzida, mas sobre o quadro no qual elas mesmas estão inseridas. Ao interrogar os campos das relações de poder em que se desenvolve a tradução, as tradutoras feministas podem ainda vislumbrar alguma oportunidade de se servirem dele para constituir espaços de resistência e de empoderamento, transgredindo as normas que historicamente silenciaram as vozes femininas.

Portanto, a interpretação feminista dos textos sagrados representa uma postura crítica que visa contestar as leituras conservadoras e patriarcais das escrituras. Essa ação baseia-se na ideia de que a Bíblia, enquanto escritura sagrada, foi utilizada historicamente para legitimar a opressão das mulheres e de que, portanto, investigar suas narrativas à luz das questões de gênero é fundamental. A hermenêutica feminista visa assim investigar como a linguagem, as

representações e as estruturas narrativas da Bíblia podem ser reinterpretadas para possibilitar uma nova compreensão mais adequada e igualitária.

Destacar a importância de um “gênero crítico” na leitura da Bíblia, argumentando que a hermenêutica feminista deve “desconstruir as categorias de gênero que organizam a narrativa bíblica e revelar as vozes das mulheres que foram historicamente silenciadas” (Fiorenza, 1992, p. 78), permite uma abordagem crítica as intérpretes feministas para que elas possam desafiar as interpretações hegemônicas e recuperar as experiências e perspectivas das mulheres que aparecem nos textos bíblicos, ao mesmo tempo, em que questionam as implicações teológicas e sociais dessas narrativas. Começando com as mulheres mais conhecidas da Bíblia, como Eva, que ficou conhecida como a tentadora ou pecadora, Dalila, como a responsável pelo declínio de Sansão e Zuleica, que tentou seduzir José do Egito.

Ademais, a interpretação feminista não se limita apenas a recuperar vozes femininas, mas também envolve uma análise das dinâmicas de poder que permeiam a linguagem e as representações nas Escrituras. Oliveira (2009, p. 95) argumenta que “as narrativas bíblicas são moldadas por estruturas de poder que refletem a cultura patriarcal em que foram produzidas”. Essa perspectiva faz parte de um aspecto central da interpretação feminista, onde ocorre a reavaliação das figuras femininas presentes na Bíblia, uma vez que, muitas das mulheres da Bíblia, como as citadas acima, aparecem nos textos frequentemente fazendo parte de papéis secundários ou limitados. Assim, como Gomola afirma, “a recuperação das histórias de mulheres como Miriam, Débora e Ester permite uma reflexão crítica sobre como essas figuras podem ser vistas como agentes de resistência e empoderamento” (Gomola, 2010, p. 102), uma vez que, dentro do contexto Bíblico, essas mulheres exercem um papel substantivo.

Essa reinterpretação bíblicas, junto da hermenêutica feminista, destaca a necessidade de um diálogo contínuo entre as tradições religiosas e as lutas feministas contemporâneas. Ao questionar as leituras patriarcais das escrituras, as intérpretes feministas têm, portanto, a oportunidade de criar uma nova linguagem teológica que seja mais inclusiva e representativa das experiências de todas as pessoas, independentemente do gênero.

Assim, alguns modelos teóricos desenvolvidos sobre a interpretação bíblica são apresentados por Elisabeth Schussler Fiorenza (1983), no livro *In Memory of Her*. O primeiro modelo é chamado de “abordagem doutrinária”, uma abordagem que apresenta a Bíblia como uma revelação e autoridade canônica, que contém a revelação. Nessa perspectiva, a Bíblia não seria apenas a expressão histórica da revelação, mas a revelação em si. O segundo modelo se chama “exegese histórica positiva”, e busca alcançar uma leitura puramente objetiva do texto e uma apresentação científica dos fatos históricos. O terceiro modelo é a “interpretação dialógico-hermenêutica”, que coloca a sua crítica na forma da redação, demonstrando o quanto os escritos bíblicos são respostas teológicas a situações pastorais-práticas. O quarto modelo é a “teologia da libertação”, modelo que fala sobre o reconhecimento de que toda teologia, voluntária ou involuntariamente, é, por definição, sempre engajada em favor ou contra os oprimidos.

Em suma, a interpretação feminista dos textos bíblicos é uma prática que busca reconstruir a história das mulheres no cristianismo primitivo, onde estas mulheres eram líderes e participantes ativas, não apenas realizando papéis de subordinação e passividade (Fiorenza, 1983, p. 38).

3. DECIFRANDO A MENSAGEM

Para buscar responder à pergunta de pesquisa e realmente compreender se *The Woman's Bible* se alinha à perspectiva da teoria feminista em relação à mulher, o primeiro passo realizado foi a leitura integral da obra, assim como a leitura da Bíblia tradicional é feita culturalmente todo culto de domingo em uma igreja protestante. O objetivo foi desvendar a “verdade” subjacente à forma como a mulher é representada nesses textos. Em um segundo momento, a análise concentrou-se na identificação e no destaque das diversas circunstâncias históricas, políticas, teológicas, sociais, locais e de interesse intelectual que permeiam as citações e os usos da palavra “Mulher” no Novo Testamento.

É importante enfatizar que o feminismo não é um método de leitura, mas sim um conjunto de estratégias políticas e posições intelectuais. Nesta pesquisa, ele é utilizado como um método para considerar a interpretação dos significados no vocabulário bíblico e para conceitualizar se essas noções permanecem ingênuas e precisas. O feminismo permite questionar se tais noções são de fato puras ou se, na realidade, resultam de discursos de poder. Dessa forma, é necessário enfatizar que as expressões do feminismo são abrangentes, uma vez que englobam diferentes correntes e perspectivas, tais como o feminismo liberal, feminismo radical, feminismo marxista, feminismo decolonial, feminismo interseccional, feminismo religioso e feminismo transnacional (Delap, 2022).

Em sua obra “Feminismos: Uma história global”, Lucy Delap propõe uma visão metafórica da história feminista, argumentando que a divisão em ondas não consegue dar sentido a complexidade da história feminista (Delap, 2022, p. 5). Para retratar o feminismo em seus diversos contextos culturais, a autora, então, estrutura sua análise em oito capítulos: sonhos, ideias, espaços, objetos, visuais, sentimentos, ações e canções. Com isso, ela busca desconstruir a ideia de um feminismo universal e homogêneo, ressaltando que o Feminismo não é uma ideologia singular, mas um conjunto diversificado de práticas e discursos (Delap, 2022, p. 35).

Em relação aos feminismos apresentados por Delap, se faz necessário acrescentar a eles o feminismo negro. Neste ponto, torna-se pertinente evocar Elizabeth Cady Stanton, autora da obra objeto desta pesquisa, a *The Woman's Bible*, cuja releitura das escrituras inaugurou um confronto direto com o androcentrismo. Embora Stanton procurasse afastar a mulher do papel de submissão na Bíblia, denunciando sua condição de minoria, ela foi duramente criticada por representantes do movimento do feminismo negro. Pois pesquisadores e estudiosos apontam que suas reivindicações privilegiavam majoritariamente mulheres brancas, deixando de contemplar as experiências e lutas específicas das mulheres negras (Aichele, 2000, p. 236). Ainda assim, Aichele afirma que:

Estamos presos na tensão de, por um lado, o compromisso de repudiar o racismo de seu trabalho (e das expressões mais amplas do feminismo para as quais seu trabalho se destaca como sinédoque) e, portanto, o desejo concomitante de nos distanciarmos desse feminismo, e, por outro lado, o reconhecimento de que também devemos ser de alguma forma responsáveis por essa história e não podemos simplesmente apagá-la como desconfortável¹⁹ (Aichele, 2000, p.236, tradução nossa).

¹⁹ We are caught in the tension of, on the one hand, the commitment to repudiate the racism of her work (and of the broader expressions of feminism for which her work stands as synecdoche) and therefore the concomitant desire to distance ourselves from this feminism and, on the other hand, the recognition that we must also be in some way accountable for this history and may not simply erase it as discomforting. (Aichele, 2000, p.236)

Apesar de suas limitações, é inegável que o trabalho de Stanton trouxe contribuições teóricas e práticas significativas para a interpretação conceitual do feminismo. Por esse motivo, *The Woman's Bible* será adotada como fio condutor da presente pesquisa. Para tal finalidade, recorre-se à hermenêutica da suspeita como ferramenta de avaliação argumentativa dos textos bíblicos, considerando que, como afirma Aichele (2000): “a suspeita não pressupõe a autoridade e a verdade feminista da Bíblia, como toma como ponto de partida a suposição de que os textos bíblicos e suas interpretações são androcêntricos e servem a funções patriarcais”. Esse método da suspeita valoriza a experiência vivida como base para interpretação e ética, promovendo a reconstrução histórica como ferramenta essencial. No entanto, não se limita a um historicismo ingênuo, questionando os usos da história e as intenções teológicas ocultas em narrativas consideradas históricas. Além disso, a hermenêutica da suspeita propõe reformular as estruturas de investigação, priorizando as mulheres como foco da análise crítica (Aichele, 2000, p. 248).

É importante enfatizar aqui que a hermenêutica em si, cuja etimologia remete à palavra interpretação, pode significar exprimir em voz alta ou dizer; explicar, como quando se explica uma situação; traduzir, como na tradução de uma língua estrangeira. Desse modo, então, a interpretação é inerente ao ato da compreensão da linguagem (Paganine, 2006, p. 2). É nesse horizonte que a proposta de Bondor (2010) se destaca, ao enfatizar que, para além da interpretação enquanto decodificação do texto, existe a compreensão do discurso bíblico, a qual também passa pela dimensão da narração.

Essa narração é inerente a qualquer leitura, assim como na Bíblia, tomando como exemplo as cartas paulinas do Novo Testamento, que buscaram cativar o leitor por meio da percepção, memória e pensamento, com a intenção de explicar o texto sagrado. Assim, dependendo da maneira que se narra “Deus” ou, no que interessa aqui, a “Mulher”, pode-se então definir o contexto ou referência desse discurso (Bondor, 2010, p. 207).

Esse processo narrativo que leva à reinterpretação dos significados do texto e que cria as instituições interpretativas está no cerne do objeto do estudo de Paul Ricoeur. Para o autor, a Bíblia é um texto em constante reinterpretação, processo no qual novos significados são atribuídos às escrituras anteriores. Nesse contexto, Jesus e aqueles que o sucederam, como Paulo, em relação aos textos hebraicos, estariam engajados em uma reinterpretação desses textos à luz do kerygma²⁰. Assim, pode-se considerar que o próprio cristianismo é um exercício de exegese, uma forma específica de leitura do texto que servia como base à religião que o antecedeu. O Novo Testamento se torna então a realização do significado latente da antiga aliança (Bondor, 2010, p. 208).

Ricoeur destaca que a interpretação bíblica se distancia do contexto original e requer um ato de fé por parte dos leitores atuais, pois a interpretação não visa recuperar as intenções originais do autor, mas sim desvendar o sentido que emerge do texto. Influenciado por Bultmann²¹, Ricoeur defende que, ao se tornar texto escrito, a obra se emancipa de seu autor e

²⁰ “A palavra grega “kerigma” significa “proclamação” e “anúncio”. Vem do termo “Kerix” que significa *mensageiro*, aquele que “leva e traz notícias”. Aplicado ao cristianismo, é aquele que leva e traz a mensagem de “Jesus Cristo” (que o anuncia)”. CNBB. *Espiritualidade pascal: a força do kerigma*. Disponível em: [https://www.cnbb.org.br/espiritualidade-pascal-a-forca-do-kerigma/#:~:text=A%20palavra%20grega%20%E2%80%9Ckerigma%E2%80%9D%20significa,%E2%80%9D%20\(que%20o%20anuncia\)](https://www.cnbb.org.br/espiritualidade-pascal-a-forca-do-kerigma/#:~:text=A%20palavra%20grega%20%E2%80%9Ckerigma%E2%80%9D%20significa,%E2%80%9D%20(que%20o%20anuncia).). Acesso em: 16 jan. 2025.

²¹ Rodolfo Karl Bultmann foi um teólogo luterano alemão, docente na área da Bíblia, especializado em Novo Testamento (Grondin, 2015).

passa a ter um sentido próprio, acessível por meio da leitura e da interpretação (Bondor, 2010, p. 209). Assim, à semelhança de Bultmann, a hermenêutica ricoeuriana não tenta descobrir o que o autor quis dizer originalmente; ao contrário, considera que, uma vez escrito, o texto adquire autonomia, e o sentido e a interpretação residem no próprio texto.

Assim, a hermenêutica cristã envolve um ciclo interpretativo no qual fé e compreensão se interligam, no qual a pluralidade de interpretações é um aspecto positivo da exegese bíblica (Paula, 2012, p. 242). Dessa maneira, é possível entender que Paul Ricoeur dialogou com a tradição hermenêutica (Schleiermacher, Dilthey, Gadamer) e incorporou elementos ao seu pensamento como o processo de ato interpretativo da “via longa²²”, conciliando fenomenologia e hermenêutica com ênfase na linguagem e na semântica (Paula, 2012, p. 243). A via longa é um processo da hermenêutica que considera a linguística e a semântica para compreender os textos, rejeitando a ideia de que a hermenêutica fosse um método comparável às ciências naturais e propôs uma ontologia da compreensão.

A partir disso, a definição de interpretação para Ricoeur funciona como um processo baseado na polissemia e no simbolismo, em que duplo sentido (literal e figurado) revela significados ocultos. Essa concepção compreende o conceito da teoria da “tríplice mimesis” (Paula, 2012, p. 244–245), dividindo a interpretação em três estágios:

1. Pré-figuração: pré-compreensão do mundo;
2. Configuração: organização estética dos fatos e ações na narrativa;
3. Refiguração: relação entre o mundo do texto e o mundo do leitor.

O conceito de tríplice mimesis elaborado por Ricoeur destaca a interação dinâmica entre autor, obra e leitor, evidenciando que o ato da leitura transforma o sujeito ao recontextualizar os sentidos produzidos pelo texto. Nesse percurso, Ricoeur propõe uma articulação entre a explicação, que mede os diferentes níveis de interpretação, e a compreensão, que permite que o entendimento ultrapasse o conteúdo literal. Com isso, sua hermenêutica valoriza a linguagem como o principal meio de construção do sentido, enfatizando o papel da narrativa na reinterpretação dos textos (Paula, 2012, p. 246).

Essa concepção se torna relevante para esta pesquisa, pois permite compreender como *The Woman's Bible*, ao narrar de forma distinta os episódios bíblicos e reinterpretar criticamente suas mensagens, transforma não apenas a leitura do texto sagrado, mas também o lugar da mulher na tradição religiosa. Dessa forma, ao reconfigurar o discurso bíblico por meio da linguagem, a obra de Stanton se insere no processo hermenêutico descrito por Ricoeur, promovendo uma leitura que não apenas explica, mas transforma tanto o texto quanto o leitor.

3.1. Hermenêutica da Suspeita

Desenvolvida por Paul Ricoeur, a hermenêutica da suspeita introduz uma abordagem crítica na interpretação de textos, focada em questionar as aparências e elucidar significados

²² Segundo Ricoeur, a via curta de Heidegger, entende que a experiência humana se manifesta como ponto de partida na própria experiência humana (Drawin e Almeida, 2024)

ocultos. O autor defende também que o leitor não é um agente passivo, mas participa ativamente na construção de sentido do texto. Ricoeur ainda afirma que “a interpretação é uma tarefa interminável, pois a suspeita nunca descansa, mesmo quando se trata de textos sagrados” (Ricoeur, 1986, p. 92). Essa abordagem é especialmente relevante em contextos em que as vozes de grupos marginalizados, como as mulheres, são frequentemente silenciadas e invisibilizadas.

Ricoeur introduz a hermenêutica da suspeita como uma abordagem que desafia a leitura passiva, enfatizando a necessidade de questionar significados aparentes para desvendar camadas mais profundas do texto. O autor destaca que o leitor desempenha um papel ativo no processo interpretativo, interagindo simultaneamente com o mundo do autor, o mundo da obra e o mundo do leitor. O mundo do autor reflete valores, cultura e sua visão de mundo, enquanto o mundo da obra incorpora os personagens e a narrativa como espaço de diálogo (Silva, 2022, p. 669). Ao interagir com esses mundos, o leitor não apenas interpreta o texto, mas também se compreende por meio dele. Dessa maneira, Ricoeur sugere que a leitura é um processo dinâmico que vai além da atualização do texto, possibilitando sua realização como prática transformadora. Assim, o texto torna-se em um espaço onde o leitor reconfigura sua percepção da realidade, explorando questões de identidade, moralidade e tempo, assim como é exemplificado por Silva:

“Ademais, Ricoeur acentua a problematização do tempo: enunciação narrativa — desdobrar — tempo de contar e tempo das coisas contadas. O tempo de contar se difere do enunciado das coisas contadas. Ele abre ao que está além delas (enunciação e enunciado) a noção do tecer da intriga e a de tempo que lhe é apropriada — movimento de transcendência — mundo da obra. O mundo do texto sugere, desse modo, a experiência fictícia do tempo” (Silva, 2022, p. 670).

Esse movimento entre desconfiança e confiança abre caminhos para novas interpretações, especialmente em textos sensíveis e sagrados, onde as estruturas simbólicas podem esconder formas de poder ou exclusão, pois “nota-se uma passagem da desconfiança, caracterizada pelo conceito da “hermenêutica da suspeita” à confiança” (Silva, 2022, p. 669).

George Bondor afirma que, no início de suas pesquisas em hermenêutica, Ricoeur utilizava os símbolos como meio de buscar o sentido da existência por meio da análise do discurso. No entanto, a partir da década de 1970, influenciado pelo estruturalismo, ele passou a enfatizar o texto como unidade de sentido, propondo uma “hermenêutica do texto” (Bondor, 2010, p. 205). Para Ricoeur, o texto é muito mais do que um caso particular de comunicação inter-humana; ele se configura como o paradigma do distanciamento na comunicação (Ricoeur, 1986, p. 109).

Esse distanciamento não é um obstáculo; pelo contrário, ela constitui uma condição dentro da interpretação” (Ricoeur, 1986, p. 118). No âmbito bíblico, essa tarefa da interpretação funciona não apenas como uma provocação que afeta diretamente a decisão do leitor, mas deixa que o mundo do texto bíblico se desenvolva (Bondor, 2010, p. 206).

Interpretar, para Ricoeur, significa explicitar o modo de ser-no-mundo, que está exposto no texto (Ricoeur, 1986, p. 121). Por isso, a compreensão ocorre sempre diante do texto, nunca à margem dele (Ricoeur, 1986, p. 123). Trata-se, assim, de uma interação que não é neutra, pois Ricoeur entende que o texto projeta um mundo capaz de transformar o leitor. A autoridade da Bíblia, por exemplo, sobre o leitor, é resultado da tradição, e esta, por sua vez, depende do dever inicial do leitor para com o texto original (Bondor, 2010, p. 207). Tal autoridade, construída pela narrativa bíblica, está condicionada à percepção, à memória e ao pensamento do leitor. Esses, por sua vez, estão sujeitos à autoridade em que foi transferida do autor para o texto, uma vez que a percepção do leitor é de que o autor está sempre dizendo a verdade (Bondor, 2010, p. 206).

Nesse ponto, Bondor introduz o conceito de hermenêutica da suspeita ao afirmar que “a hermenêutica bíblica apresenta uma dimensão crítica também, a qual Ricoeur compara com a chamada hermenêutica da suspeita, desenvolvida por Nietzsche, Marx e Freud (os pais da suspeita), que também foi uma crítica das ilusões do sujeito” (Bondor, 2010, p. 212). Bondor argumenta, ainda, que a interpretação da Bíblia não deve ser compreendida psicologicamente (como uma interpretação), mas deve concentrar-se na “coisa” do texto, uma vez que sua forma escrita que deve ser compreendida:

Os efeitos existenciais sobre o leitor se devem à autoridade que a Bíblia, como um “texto vivo”, exerce sobre ele. A Palavra de Deus se oferece como um chamado, como um imperativo ligado à pessoa de Cristo. O momento da exegese, que descobre 'o sentido' do texto bíblico, provoca um momento de 'significação', ou seja, de decisão existencial pessoal e de atualização do sentido na vida do leitor²³ (Bondor, 2010, p. 2012).

O passo seguinte de Ricoeur consiste em acrescentar uma crítica a interpretação das ideologias, como um percurso necessário para que o caminho da compreensão seja atingido (Ricoeur, 1986, p. 124). Dessa maneira, surge a hermenêutica da suspeita, cujo objetivo é desmascarar os falsos sentidos que a consciência protege (Ricoeur, 1970, p. 33). Elisabeth Schüssler Fiorenza ecoa essa atitude ao lembrar que não basta ler; é preciso suspeitar das estruturas que naturalizam o poder nos textos (Fiorenza, 1994, p. 26).

De modo a explicar como essa compreensão funciona no âmbito da hermenêutica bíblica, Paula apresenta que: a) a leitura do texto bíblico revela uma possibilidade de mundos. A leitura da Bíblia anuncia um “mundo do texto”, que é uma realidade projetada, diferente do mundo cotidiano. Isso significa que a leitura do mundo do texto precisa ser deslocada da crença individual do leitor; b) a Bíblia é considerada uma revelação, de maneira que a questão não é se o autor da Bíblia foi inspirado, mas sim a obra. Ricoeur acredita que a revelação está no que o texto diz, não em quem o escreveu; c) o sentido do texto é comunitário, histórico, cósmico e histórico-cultural, pois, além da fé, existe um mundo inteiro. Essa interpretação da

²³ “The existential effects on the reader are due to the authority that the Bible as a “living text” has on him. God’s Word offers itself as a call, as an imperative connected to the person of Christ. The moment of exegesis, which discovers “the sense” of the biblical text, causes a moment of “meaning,” namely of the personal existential decision and of the actualization of the sense in the reader’s life” (Bondor, 2010, p. 2012).

mensagem na Bíblia não pode ser feita pelo contexto individual; e d) o reino de Deus como mundo possível e projetado, pois revela não somente um texto literário o qual “reino de Deus” é um mundo fictício, não uma realidade projetada. É preciso ter fé para não apenas crer, mas compreender a promessa que o texto projeta (Paula, 2012, p. 247).

A hermenêutica da suspeita de Ricoeur é particularmente relevante no estudo de textos sagrados, que frequentemente estão impregnados de interpretações históricas, culturais e patriarcais. Ao aplicar essa abordagem, busca-se não apenas desvendar possíveis distorções ou silenciamentos, mas também criar um espaço para interpretações inclusivas e humanizadoras. Nesse sentido, a leitura torna-se uma ferramenta de transformação pessoal e social, permitindo ao leitor transcender uma visão limitada para habitar mundos narrativos que desafiam a atual conjuntura.

Assim, vale destacar que a hermenêutica da suspeita opera como uma “ferramenta que subverte a estrutura normativa dos textos tradicionais, revelando camadas de significados historicamente negligenciados” (Chamberlain, 1998, p. 32). Historicamente, a hermenêutica da suspeita emerge como uma resistência às interpretações tradicionais, que tendem a perpetuar valores hegemônicos e patriarcais. Em contextos tradutórios, essa perspectiva crítica assume um papel essencial, pois as escolhas feitas por tradutores e tradutoras não são neutras; elas refletem valores culturais e sociais que podem tanto oprimir quanto empoderar. Nesse sentido, a metáfora da tradução não envolve apenas a transferência de palavras, mas também a transmissão de contextos culturais e sociais que podem oprimir ou libertar” (Chamberlain, 1998, p. 45). Isso pode ser refletido na responsabilidade ética dos tradutores em preservar ou transformar o significado de vozes e narrativas.

Essa relação ética entre a hermenêutica da suspeita e a crítica feminista é fundamental, uma vez que ambas compartilham o objetivo de dismantlar narrativas hegemônicas e promover novas interpretações, por meio de uma proposta de leitura que busca distanciar as crenças da inspiração literal. Em relação ao aspecto feminista na tradução, a crítica envolve desafiar as representações de gênero, questionando as normas patriarcais que moldam muitas vezes a criação, tradução e recepção de textos literários e religiosos. Assim, é importante reforçar que a hermenêutica da suspeita abre espaço para uma leitura crítica que desmascara as construções sociais de gênero nas traduções, permitindo que se revelem as desigualdades embutidas nos textos (Simon, 1996, p. 21). Para Simon, a tradução é, acima de tudo, um ato político, que pode perpetuar sistemas de opressão ou promover resistência e mudança social.

A hermenêutica da suspeita, por sua vez, propõe uma abordagem que desloca a autoridade interpretativa do próprio texto para as experiências sociais e políticas de libertação. Elizabeth Schüssler Fiorenza (1994), ao falar brevemente sobre a hermenêutica da suspeita, afirma que o teste fundamental para avaliar os textos bíblicos deve ser se eles promovem ou não a superação da dominação e da exploração. Nesse contexto, Aichele cita várias outras teóricas que discutem sobre a suspeita e destaca que Sheila Briggs argumenta que essa mudança altera a ênfase da ortodoxia, que seria a opinião correta para a ortopraxis, que seria uma ação em busca das práticas sociais que visam à libertação dos oprimidos (Aichele, 2000, p. 2048).

Com isso, a hermenêutica da suspeita ressignifica a experiência vivida como base para a interpretação e a ética, enfatizando a reconstrução da história para resgatar as experiências marginalizadas. Essa abordagem também questiona a escrita da história e as agendas teológicas ocultas nela. Bernadette Brooten; Hackett; Mayers; Moxnes; Wire defendem que, ao colocar as mulheres no centro da investigação histórica, altera-se completamente a visão da relação entre religião, cultura e sociedade (Aichele, 2000, p.248). Esse processo de alteração não busca simplesmente adicionar a história das mulheres à história já existente, mas sim reformular toda a estrutura da interpretação histórica.

Além da reconstrução histórica, a hermenêutica da suspeita também abrange análises literárias e retóricas, explorando os desafios teológicos que surgem do encontro entre os valores feministas e os textos religiosos androcêntricos. Phyllis Tribble, por exemplo, adota uma abordagem crítica e, simultaneamente, recuperativa ao ler os textos bíblicos em nome das vítimas femininas, buscando resgatar uma história negligenciada para evitar a repetição de opressões. Segundo Aichele, citando Tribble, essa crítica de cultura, fundamentada na misoginia, vê o feminismo como um movimento profético: “um movimento que examina o estado das coisas, que pronuncia julgamento e apela ao arrependimento” (Aichele, 2000, p.250. Apud Tribble, 1984, p.3).

Dessa forma, a hermenêutica da suspeita oferece uma perspectiva valiosa para a releitura de textos religiosos, que frequentemente carregam vozes femininas marginalizadas ou silenciadas. Historicamente, a tradução da Bíblia tem sido um terreno fértil para essas disputas interpretativas. Assim, as escolhas tradutórias podem tanto reafirmar tradições patriarcais quanto as desafiar. Traduções bíblicas que adotam uma perspectiva feminista não apenas reavaliam os textos originais, mas também confrontam as tradições exegéticas que marginalizaram as vozes femininas (Gomola, 2010, p. 48).

Carlos Alberto Gohn (2001), pesquisador sobre textos sensíveis, apresenta como a pesquisa de tradução com o viés da hermenêutica da suspeita é feita, seguindo o exemplo abaixo:

Let a woman in quietness learn in all subjection, “and a woman I do not suffer to trach, nor to rule a husband”, but to be in quietness, for Adam was first formed, then Eve (1 Timóteo 2:11-13)

“Não permito à mulher que ensine, nem que domine o homem”. Mantenham-se, portanto, em silêncio. Com efeito, Adão é que foi formado primeiro. Depois Eva (1 Timóteo 2:11-13)

A suspeita, neste caso, se apresenta por meio da omissão das frases “aprender em silêncio” e “com toda sujeição”, para apenas “não permito que a mulher ensine”. Essa interpretação sugere que a ênfase recai exclusivamente sobre a proibição de ensinar, sem referência à exigência de silêncio. Por meio da hermenêutica da suspeita, a tradução feminista tira o enfoque da figura do marido, para enfatizar que mesmo que o homem seja um marido, ele é apenas um “homem”. Esse tipo de tradução, portanto, posiciona a mulher e o homem no mesmo nível, não em um lugar de submissão a determinada ordem social, como um casamento.

Reforçada por Pagano, a ideia de tradução tradicional reforça uma visão de liderança masculina no ambiente religioso. Ao observar acima, nota-se que a mulher é colocada no espaço doméstico, sendo seu papel limitado à esfera da “casa”. A escolha da expressão “dominar o homem” funciona, nesse contexto, como um mecanismo de desestímulo à participação feminina em posições de ensino ou autoridade, promovendo sua permanência no espaço privado. Já na tradução feminista, a formulação seria algo como: “não permito à mulher ensinar nem governar o marido”. Essa versão, orientada pela hermenêutica da suspeita, desloca a oposição genérica entre “homem e mulher”, retirando a conotação universal da proibição e reforçando a ideia de uma parceria conjugal (Pagano, 2001, p. 164).

Esses exemplos práticos são visíveis em traduções contemporâneas que buscam uma representação mais justa e equitativa das mulheres nas escrituras. Essas traduções revisitam passagens problemáticas, muitas vezes interpretadas para reforçar a subordinação das mulheres, oferecendo alternativas que destacam sua dignidade e papel na narrativa bíblica. Desse modo, a hermenêutica da suspeita não apenas amplia o campo interpretativo, mas também convida à reflexão crítica sobre como os textos religiosos podem ser reinterpretados para melhor refletir a diversidade das experiências humanas. Assim, interpretar é se colocar à escuta do que o texto esconde, das vozes que ele silencia (Ricoeur, 1990, p. 114), revelando assim novas possibilidades de sentido e emancipação.

3.2. Hermenêutica Feminista

A crítica desenvolvida por Paul Ricoeur, através da hermenêutica da suspeita, fornece uma estrutura conceitual aos Estudos Feministas da Tradução, de maneira que o artigo de Erica Martinelli Munhoz (2024), “A hermenêutica crítica de Paul Ricoeur como estratégia de reconfiguração da tradição nos estudos literários hoje”, propõe um rico paralelo entre o dilema hermenêutico-crítico apresentado por Ricoeur e a oscilação histórica observada na crítica literária feminista quanto ao conceito de tradição. Munhoz observa que a crítica feminista da literatura, desde suas origens, na década de 1960, sempre oscilou entre dois gestos opostos em relação à tradição: ora a rejeita como mecanismo de opressão patriarcal, ora a reivindica em nome de uma “tradição de mulheres” (Munhoz, 2024, p. 115).

Similarmente, autoras como Betty Friedan e Kate Millett exemplificam o primeiro movimento, ao denunciarem a “mão pesada do passado” como força de dominação cultural e simbólica, ao falarem sobre o “peso da tradição” e como ela influencia e reflete o entendimento histórico social. Elaine Showalter e Sandra Gilbert, por sua vez, procuram positivar essa mesma tradição, identificando uma “corrente subterrânea” de produção literária feminina negligenciada pelo cânone, que precisa ser recuperada (Munhoz, 2024, p. 118).

Nesse contexto, Munhoz propõe a aplicação do pensamento de Ricoeur como forma de incentivar a recuperação da crítica feminista na literatura, a qual nasce como reação a um sistema simbólico opressor, cuja constituição está enraizada na tradição (Munhoz, 2024, p. 121). Contudo, ao longo das décadas, evidencia-se que o campo não consegue permanecer exclusivamente nessa postura de ruptura. É precisamente nesse ponto que Ricoeur reconhece

que a hermenêutica e a crítica das ideologias não são gestos excludentes, mas movimentos complementares:

O gesto da hermenêutica é um gesto humilde de reconhecimento das condições históricas a que está submetida toda a compreensão humana sob o regime da finitude; o da crítica das ideologias é um gesto orgulhoso de desafio dirigido contra as distorções da comunicação humana. Pelo primeiro, inspiro-me no devir histórico ao qual sei que pertenço, pelo segundo, oponho ao estado atual da comunicação humana falsificada a ideia de uma libertação da fala, de uma libertação essencialmente política, guiada pela ideia limite da comunicação sem limites nem entraves (Ricoeur, 1990, p. 41).

Assim, a hermenêutica feminista se relaciona com a visão de Ricoeur por meio da indicação de quatro pontos de inflexão: o distanciamento da tradição; a dicotomia entre explicar e compreender a tradição; crítica e ruptura a ideologias; e entender a subjetividade do texto (Munhoz, 2024, p.124). Desse modo, a hermenêutica da suspeita surge justamente por não confiar nos textos, recusando-se a permanecer na superfície da narrativa:

Buscam-se nas entrelinhas as motivações que levaram à manutenção de textos relativamente favoráveis às mulheres em um contexto fortemente patriarcal. Além disso, suspeita-se dos estereótipos constituídos entre os seres humanos que acentuam a superioridade dos homens sobre as mulheres. Um dos desdobramentos dessa hermenêutica da suspeita é o que se detém na reavaliação dos textos bíblicos (Candiotto, 2021, p. 229).

Isso significa que a hermenêutica da suspeita, para o feminismo, busca denunciar não somente o patriarcado explícito, mas também as manifestações sutis que acontecem no mundo da escrita bíblica. Seu objetivo é possibilitar a descoberta de textos sagrados que valorizem o papel efetivo das mulheres no espaço religioso, bem como analisar a desconstrução de textos potencialmente ou explicitamente opressores (Candiotto, 2021, p. 302).

Assim, ela se relaciona com a hermenêutica feminista no campo de atividade da tradução, pois representa um processo de transformação não apenas do contexto do texto original, mas também das questões identitárias presentes no texto a ser traduzido, exigindo reflexão sobre as modificações que podem ou não ser aceitas e legitimadas (Costa e Amorim, 2019, p.1231). Nesse sentido, as abordagens feministas na tradução inicialmente visam à resistência, desafiando a prevalência de qualquer forma de dominação. A tradução feminista, então, é concebida como uma prática que constrói sentido de maneira política, questionando as relações de hegemonia na esfera da tradução, como foi feita inicialmente em *The Woman's Bible*:

A Bíblia das Mulheres pode parecer pouco expressiva se contrastada com as hermenêuticas feministas desenvolvidas nos últimos anos. No seu contexto e tempo, porém, os comentários acerca das mulheres na Bíblia foram radicais e desafiadores. Na verdade, muitos dos assuntos que foram levantados ao se escrever a Bíblia das Mulheres e sua formulação hermenêutica só foram retomados neste século, na década de sessenta, quando o movimento feminista se afirmou. Muitos assuntos, tais como a questão do pecado, a relação das mulheres com a Igreja, e a ótica das mulheres na leitura bíblica ainda continuam muito presentes (Deifelt, 1992 p.12).

Stanton, com base em sua experiência de vida, tece comentários que relacionam as situações de mulheres do seu tempo com a situação que as mulheres da Bíblia viviam, para conseguir entender o contexto de opressão imposto pelos homens às mulheres. Ela repetidamente declara que a Bíblia foi escrita por homens para mostrar a sua superioridade masculina. No entanto, ela reconhece o importante papel da mulher para Deus, mesmo que a Bíblia funcione como uma legitimação do patriarcado. Assim, para Stanton, a hermenêutica da suspeita consiste em reconhecer que, embora a Bíblia seja inspirada por Deus, seus escritores tinham intenções claras e definidas (Deifelt, 1992, p. 12). Por meio dos seus comentários, Stanton queria afirmar que as mulheres tinham o poder de interpretar as escrituras, uma vez que:

Com a Bíblia das Mulheres temos pela primeira vez as mulheres assumindo uma parcialidade hermenêutica ao declarar que iriam ler os textos sob a ótica das mulheres e procurar pela igualdade entre homens e mulheres, sem a pretensão de serem universais (Deifelt, 1992, p. 13).

O papel histórico que Stanton exerceu com sua hermenêutica da suspeita reflete-se tanto nos Estudos Feministas da Tradução quanto no campo da teologia. Para ela, naquela perspectiva, era uma “desgraça” ter mulheres academicamente aptas que não concordassem ou se identificassem com uma crítica bíblica que se fundamenta na perspectiva feminista. Ainda segundo Deifelt, Stanton não propôs somente uma interpretação bíblica sob uma nova perspectiva, mas um questionamento aprofundado sobre toda a instituição Igreja (Deifelt, 1992, p. 13).

Desse modo, os Estudos Feministas na Tradução procuram identificar distorções resultantes em discriminação de gênero nas traduções, buscando reivindicar a igualdade de gênero. Essa intervenção discursiva visa contribuir para a conquista da justiça social por meio da prática da tradução. Enfatizando os estudos de gênero nos Estudos da Tradução, Luise von Flotow destaca a importância de se observar atentamente as diferenças culturais, uma vez que o feminismo pode ter significados diferentes em cada cultura e a tradução se torna uma ferramenta para facilitar ou até dificultar a compreensão de textos. Dessa maneira, a tradução analisa não somente a superfície dos textos, mas compreende as diferenças de contexto político e sociais ao desvendar as diferenças culturais entre as mulheres (Flotow, 1997).

De tal maneira, a conscientização sobre o feminismo como um movimento que advoga pelos direitos de todas as mulheres é de extrema importância para capacitar mais mulheres a compreenderem e resistir ao sistema de dominação. Esse entendimento é imperioso para superar situações de vitimização, exploração e opressão. A colaboração entre grupos feministas é, portanto, essencial para implementar intervenções transformadoras, as quais requerem a abordagem inicial do sexismo nos próprios grupos para assumir efetivamente uma postura alinhada com políticas feministas (hooks, 2018, p. 23). Nesse contexto, a tradução é percebida como uma atividade que não é neutra, mas sim um processo significativo na produção de identidades, conhecimentos e encontros interculturais.

Dessa maneira, conectada a uma crítica de suspeita, está a hermenêutica feminista, que surge como uma resposta crítica às tradições interpretativas que, historicamente,

marginalizaram as vozes femininas e reforçavam narrativas patriarcais. Esse campo de estudo buscava reexaminar textos, não apenas para entender suas significações originais, mas também para destacar as experiências e perspectivas das mulheres. Segundo Fiorenza (1992, p. 18), a hermenêutica feminista é um processo de leitura que visa “transformar a experiência de leitura em uma prática de libertação”, permitindo que as mulheres reinterpretem suas histórias e tradições.

O contexto histórico que levou ao surgimento da hermenêutica feminista é profundamente ligado às lutas sociais e políticas das mulheres, de forma que trouxe ao feminismo a desconstrução de significados opressivos e a busca por novas narrativas que valorizassem a experiência feminina ao longo das suas diversas ondas. Assim, foi entendido que essa desconstrução é vital, uma vez que as narrativas dominantes frequentemente excluem ou distorcem as contribuições das mulheres (Bassnett, 2020, p. 45). Dessa maneira, a hermenêutica feminista propõe uma “leitura crítica” que não se limita a questionar as vozes silenciadas, mas também almeja criar um espaço no discurso.

Sendo assim, ambas hermenêuticas de suspeita e a hermenêutica feminista ao buscarem criar esse novo espaço do discurso se inserem em uma relação muito próxima, já que ambas as abordagens compartilham um compromisso com a crítica das normas estabelecidas. A hermenêutica feminista, como observado por Chamberlain (1998, p. 92), utiliza a hermenêutica da suspeita como uma ferramenta para questionar as interpretações que deslegitimam a experiência feminina. Em sua análise, Chamberlain argumenta que “as tradições interpretativas devem ser desconstruídas para que vozes alternativas possam emergir”. Essa perspectiva abre espaço para que novas leituras desafiem os preconceitos presentes nos textos. Na prática, a hermenêutica feminista tem demonstrado ser particularmente eficaz na reinterpretação de textos religiosos, onde as interpretações tradicionais frequentemente reforçam estruturas de poder patriarcais.

Por exemplo, a obra de Stanton (1895), *The Woman's Bible*, serve como um marco nesse campo, uma vez que busca reinterpretar passagens bíblicas sob uma perspectiva feminista, evidenciando o papel das mulheres nas narrativas sagradas. A abordagem de Stanton desafia as leituras que tradicionalmente marginalizam as experiências femininas, propondo uma reavaliação das escrituras que empodera as mulheres. Assim, a hermenêutica feminista desempenha um papel crucial na tradução de textos, pois como foi apresentado acima, as escolhas tradutórias implicam, sim, nas representações de gênero. Conforme enfatizado por Simon (1996, p. 30), “traduzir é uma prática política”. Isso implica que tradutores e tradutoras devem ser conscientes das implicações de suas escolhas e buscar formas de desafiar a opressão de gênero através da tradução. A inclusão de linguagem neutra e a escolha de termos que representem adequadamente as experiências femininas são algumas das estratégias utilizadas para garantir que as traduções reflitam uma visão mais inclusiva. Dessa forma, Gioni Caê Almeida (2020) afirma que a linguagem neutra visa:

[...] se comunicar de maneira a não demarcar gênero no discurso linguístico, a fim de incluir todos os indivíduos. Aplica-se a pessoas não-binárias, bebês intersexo, ao nos referirmos a um grupo de pessoas com mais de um gênero ou quando não sabemos

quais pronomes usar com determinada(s) pessoa(s). Por isso, se você sabe que os pronomes de tal pessoa são femininos, por exemplo, não precisa usar linguagem neutra para se referir a ela. Desde que nascemos estamos imersos a uma língua/linguagem binária (homem/mulher, ele/ ela), é assim que aprendemos a nos comunicar, logo, não será “simples” se acostumar com a linguagem neutra, é necessário treino e reconhecer que o erro faz parte do processo de aprendizagem, então com o tempo se torna natural falar e escrever de forma neutra (Almeida, 2020, p.6).

Nesse contexto, a utilização da linguagem neutra, em uma frase que estaria escrito “aquela mulher é muito bonita”, passa-se a dizer “aquela pessoa é muito bonita”. Assim como a linguagem neutra, como forma de não demarcar o binarismo de gênero, utiliza-se da linguagem inclusiva para reformular frases ou flexionar adjetivos a fim de que nenhum gênero seja referido. Segue abaixo a tabela com os exemplos dos sistemas que podem ser usados:

Tabela 2: Tabela com os pronomes em todos os sistemas

Tabela com os pronomes em todos os sistemas

Pronomes	Sistema Elu	Sistema Ile	Sistema Ilu	Sistema El
Ela/Ele	Elu	Ile	Ilu	El
Elas/Eles	Elus	Iles	Ilus	Els
Dela/Dele	Delu	Dile	Dilu	Del
Delas/es	Delus	Diles	Dilus	Dels
Nela/e	Nelu	Nile	Nilu	Nel
Nelas/es	Nelus	Niles	Nilus	Nels
Aquela/e	Aquelu	Aquile	Aquilu	Aquel
Aquelas/es	Aquelus	Aquiles	Aquilus	Aquels

Fonte: Manual para o uso da linguagem neutra em língua portuguesa, 2020

Para exemplificar de forma prática o exposto, uma frase como “ela comeu uma pizza” passaria a ser “elu comeu uma pizza” no sistema Elu.

Por fim, a hermenêutica feminista não se limita apenas à crítica de textos, mas também promove um engajamento ativo com as vozes femininas contemporâneas. O trabalho de autoras como Ruether (1983) e Saffioti (2004) ressaltam a necessidade de integrar perspectivas feministas nas discussões teológicas, evidenciando que a hermenêutica feminista não só reinterpreta textos, mas também busca moldar novas práticas e discursos.

3.3. Textos Sensíveis e Sagrados

Uma declaração importante, nesse ponto, é, em primeiro lugar, caracterizar e definir a Bíblia previamente como um texto sensível e/ou sagrado. Considera-se que um texto sensível é compreendido como parte de um conjunto de obras cuja natureza delicada pode provocar reações diversas, como resistência, aceitação ou polêmica, dependendo do contexto em que são apresentados. A sensibilidade na tradução não se restringe ao conteúdo literal; envolve também como o texto será recebido, já que isso pode mudar significativamente conforme o público e o ambiente cultural. Essa ideia se destaca, por exemplo, no caso de uma frase com conotações médicas, que, se inserida em uma revista pornográfica, pode ser totalmente distorcida (Simms, 1997, p. 84). Essa flexibilidade de interpretação mostra o quanto é importante considerar a sensibilidade do texto durante o processo de tradução.

Aqui, determinando a sensibilidade de um texto é um processo multifacetado, que inclui fatores como religião, pudor e a identidade de determinados grupos. Além disso, definir a sensibilidade do texto, não consta no texto em si, mas surge da interação entre o texto e os leitores, influenciada por suas experiências e contextos culturais (Pagano, 2012, p. 35). Textos que tratam de temas como gênero, sexualidade ou crenças religiosas, por exemplo, podem gerar resistência, especialmente em sociedades onde esses assuntos são tratados conservadoramente. Desse modo, segundo Simms, os modos para a sensibilidade incluem: alteridade, que abrangem questões como identidade cultural, racial e étnica; instituições, que abrangem textos políticos, estatais e jurídicos; textos profanos, que abordam temas como sexualidade, blasfêmia ou linguagem vulgar; e, por último, os textos sagrados, que não envolvem apenas a linguagem do texto, mas as crenças e práticas enraizadas na cultura e religião (Simms, 1997, p. 10 - 26).

Nessa pesquisa, a sensibilidade das obras trabalhadas se insere no modo dos textos sagrados, os quais possuem um valor espiritual e religioso significativo para determinadas comunidades. Exemplos clássicos incluem a Bíblia, o Alcorão e a Bhagavad Gita, que moldam as crenças e práticas de milhões de pessoas ao redor do mundo. Nesse contexto, a tradução desses textos vai além de transpor palavras de uma língua para outra; envolve também a transmissão de significados profundos, essenciais para a experiência religiosa. Pesquisadores que se dedicam ao estudo desses textos geralmente se concentram nas línguas originais, como hebraico, grego koiné, árabe e sânscrito, e o propósito de sua tradução está em buscar compreender as nuances que essas línguas carregam.

Dessa forma, traduzir textos sensíveis e sagrados é um desafio, que pode ser analisado sob três perspectivas principais: funcionalidade, intencionalidade e conceitualização. A funcionalidade se refere à capacidade da tradução de atender às expectativas do público-alvo. Por exemplo, ao traduzir a palavra “pão” para uma tribo indígena, o tradutor deve considerar que esse alimento pode não ter o mesmo simbolismo que possui em contextos ocidentais. Nesse caso, a tradução deve ressoar com as experiências culturais e práticas alimentares da tribo para a comunicação ser efetiva (Simms, 1997, p. 89).

A segunda perspectiva é intencionalidade, que implica que o tradutor deve estar atento às dinâmicas de poder e às representações que as palavras podem evocar. Um exemplo disso é como os textos sagrados tratam questões de gênero, pois, traduzir textos que marginalizam as mulheres, como algumas versões da Bíblia que ignoram a linguagem inclusiva, pode reforçar visões patriarcais, gerando importantes implicações sociais e culturais. Nesse sentido, a atenção ao contexto cultural é essencial e o uso de notas de rodapé ou comentários explicativos pode ajudar a contextualizar essas questões de forma mais justa (Gomola, 2010, p. 112).

Por último, conceitualização se refere a como as palavras são entendidas em diferentes contextos culturais. O conceito de “pecado”, por exemplo, pode não ter equivalente direto em algumas culturas, como na língua chinesa, onde a moralidade é percebida de outra forma. Isso mostra como as percepções culturais moldam a compreensão do que é aceitável ou não, destacando a necessidade de uma abordagem cuidadosa durante a tradução (Simms, 1997, p. 91).

No seu livro, *Translating Sensitive Texts* (1997), Karls Simms descreve a tradução de textos sensíveis para Eugene Nida²⁴, como parte de uma tradição de sensibilidade. Nesse contexto, destaca-se que os tradutores dedicam atenção especial à cultura, mais do que exclusivamente ao texto ou à língua, pois para haver uma comunicação eficaz é necessário estabelecer uma relação entre língua e sociedade. Como afirma Simms, “produzir uma tradução de qualquer texto com uma tradição longa e sensível dá a sensação de ter cerca de dois mil anos de tradutores olhando por cima do ombro²⁵” (Simms, 1997, p. 189, tradução nossa). Essa percepção se dá pela dificuldade de traduzir textos religiosos com uma longa tradição, pois o texto traduzido seria a base para a fé das pessoas, impondo limites e pressões à atividade tradutória (Simms, 1997).

Ainda segundo Simms, Nida afirma que o verdadeiro significado de determinado termo não está na sua forma isolada, mas sim nas combinações textuais (Simms, 1997, p. 194). Nesse sentido, ele critica a prática de idolatrar certas palavras descontextualizadas, distorcendo seu sentido original. Um exemplo disso é o termo “justificar”, frequentemente entendido como “tornar algo aparentemente correto quando está errado”. No entanto, no Novo Testamento, tanto “justificar” (*justify*) quanto “graça” (*grace*) possuem o significado teológico de “tornar a pessoa aceitável diante de Deus” (Simms, 1997, p. 190).

Dessa forma, traduzir textos sensíveis e sagrados exige que o tradutor atue como mediador cultural. O tradutor, como leitor crítico e reproduzidor, deve não apenas ter sensibilidade cultural, mas domínio linguístico, pois suas escolhas refletem valores culturais, ideológicos e estéticos (Britto, 2010, p. 136). Assim, “o tradutor tenderá a domesticar mais o original na medida em que ele julgar que a obra se destina a um leitor do qual se pode exigir

²⁴ Eugene Albert Nida foi um linguista, tradutor e Pastor. Desenvolveu a teoria de tradução da equivalência formal e dinâmica e é um dos fundadores da disciplina moderna dos Estudos da Tradução. Foi um pesquisador e tradutor da Bíblia (Simms, 1997, p. 189).

²⁵ “Producing a translation of any text with a long and sensitive tradition creates the feeling of having some 2.000 years of translators looking over one’s shoulder” (Simms, 1997, p. 189).

pouco, um leitor que não terá grande conhecimento de culturas estrangeiras e que provavelmente não estaria interessado em fazer um esforço maior no sentido de se informar a respeito delas — ou seja, um leitor com poucos dados de informações pouco interesse em ler introduções e notas de rodapé” (Britto, 2010, p. 140). Nesse contexto, o tradutor visa facilitar a comunicação entre diferentes tradições e pontos de vista. Essa prática vai além da transposição linguística; é uma oportunidade de ampliar horizontes e promover o entendimento intercultural.

No caso de textos sagrados, a tradução ultrapassa o domínio técnico, pois se trata de um ato ético que exige sensibilidade e responsabilidade. Sob a ótica funcionalista da linguística, o sagrado está no campo de um conteúdo que envolve crenças e práticas de fé. Essa relação está formada em um emissor divino e receptores humanos, de modo que traduzir algo que é considerado sagrado precisa acontecer sem “trair” a “voz de Deus” (Lopes, 2009, p. 57). Isso se reflete nas escolhas do tradutor, escolhas que podem impactar profundamente a forma como o texto será compreendido pelos leitores, sendo necessária uma atenção ao contexto cultural, social e religioso envolvido. Traduzir textos sensíveis é, portanto, uma tarefa complexa que demanda não apenas competência linguística, mas também a capacidade de atuar como mediador cultural, respeitando a profundidade e a riqueza do texto original.

Assim, “A Bíblia da Mulher”, uma das três obras analisadas nesta pesquisa, que possui uma edição da tradução de João Ferreira de Almeida com comentários voltados ao público feminino evangélico, representa um texto sensível nos modos de alteridade, institucionalidade e sacralidade. Embora seu conteúdo mantenha-se alinhado à teologia tradicional, sua sensibilidade está no foco direcionado à mulher como sujeito receptor da palavra, uma vez que os comentários, introduções e devocionais desta obra moldam uma narrativa teológica feminina tradicional.

Já em *The Woman's Bible*, organizada por Elizabeth Cady Stanton, de acordo com os modos de sensibilidade de Simms (1997), tem-se um exemplo claro de texto sensível no modo da alteridade, por tratar da identidade feminina e sua relação com a religião; da sacralidade por reinterpretar diretamente textos bíblicos; e, em certa medida, da profanação ao desafiar abertamente leituras tradicionais consideradas intocáveis por setores conservadores. Embora Stanton não tenha produzido uma tradução interlinguística da Bíblia, sua obra configura-se como uma “reescrita” no sentido de André Lefevere, ao apresentar uma releitura de um texto canônico (Rodrigues, 2007, p. 322). Nesse contexto, sua Bíblia feita para as mulheres é subversiva porque a autora rompeu com a ética de interpretação que dita a reprodução dos princípios reconhecidos do texto, ou seja, a manutenção do chamado “espírito” do texto. Seguindo caminho diferente, Stanton, ainda que se mantendo no horizonte interpretativo cristão, opta por expressar uma verdade bíblica mais favorável às mulheres e, por isso mesmo, questionadora das práticas de seu tempo.

Por fim, “A Bíblia para as Mulheres”, tradução de Ruth Barros, se insere na sensibilidade ao adotar práticas explícitas de tradução feminista, utilizando linguagem inclusiva e mantendo comentários voltados à crítica das estruturas patriarcais presentes na tradição bíblica, assim como em *The Woman's Bible*. Nesse cenário, a tradutora Ruth Barros

encontra-se entre duas éticas potencialmente conflitantes: a feminista, proposta por Stanton, e a cristã tradicional. A forma como Barros negocia essa tensão, optando por quando domesticar o texto, quando conservar o tom contestatório e de que forma lidar com a sensibilidade religiosa do público brasileiro, será analisada na seção seguinte.

3.3.1. The Woman's Bible

A interpretação bíblica feminista é necessária para resolver alguns problemas que as mulheres sofrem (Ruether, 1985). Ruether argumenta que as vozes da mulher moderna e da mulher bíblica não foram ouvidas, e essa falta de vozes feministas na interpretação bíblica podem causar consequências negativas. Ela exemplifica que, visto que somente as experiências masculinas são ouvidas, elas automaticamente se tornam uma norma para toda a humanidade, assim, com o tempo, as experiências femininas podem ser esquecidas completamente. Consequentemente, a falta de presença das mulheres em interpretações bíblicas tem potencial de tornar o assunto feminino um tabu, dificultando o poder de questionamento na esfera religiosa. Esse processo acaba criando na mulher o sentimento de incapacidade, visto que suas experiências são banalizadas (Ruether, 1985).

Desse modo, um dos primeiros passos para o processo de uma interpretação não patriarcal foi realizado por Elizabeth Cady Stanton, que, em 1895, publicou a obra *The Woman's Bible* (Fiorenza, 1983, p. 8). Esse foi um projeto de interpretação que desejava fazer a revisão dos conteúdos bíblicos com sentidos sexistas e fazer uma crítica ao uso das escrituras contra as mulheres. O projeto de revisão da Bíblia foi realizado por um grupo de aproximadamente 30 mulheres, e sofreu vários ataques e críticas, mas marcou a história com a sua interpretação revolucionária para a época (Deifelt, 1992, p. 13).

Wanda Deifelt, em seu artigo “Os Primeiros Passos de uma Hermenêutica Feminista: a Bíblia das Mulheres, editada por Elizabeth Cady Stanton”, de 1992, realiza uma biografia da vida de Stanton, uma figura crucial na luta pelos direitos das mulheres. Em seu artigo, ele inicia dizendo que Elizabeth Cady Stanton nasceu nos Estados Unidos, em 1815, em uma família de origem escocesa e com forte tradição religiosa calvinista. Desde a infância, demonstrava um senso aguçado de justiça, influenciado pelas experiências no escritório de seu pai, o juiz Daniel Cady. Lá, testemunhava os frequentes casos de mulheres pobres e abusadas que buscavam ajuda jurídica, mas esbarravam em leis que protegiam seus maridos e lhes negavam direitos básicos, como o de propriedade. A indignação com essa realidade despertou em Stanton um compromisso duradouro com a luta pelos direitos das mulheres (Deifelt, 1992).

Ao longo de sua vida, Stanton participou ativamente dos movimentos abolicionista e de temperança²⁶. Casou-se em 1840 com Henry B. Stanton, orador abolicionista, e, mesmo

²⁶ “Conhecido como Movimento pela Temperança, o movimento que defendia a moderação do consumo do álcool, radicalizou-se no fim do século XIX e adquiriu caráter proibicionista ao defender que se vedasse o acesso ao álcool a toda a população por meio de uma lei federal”. Disponível em: <https://ppgpat.coc.fiocruz.br/todas-as-noticias/encontro-as-quintas-a-cruzada-contra-o-alcool-nos-eua-dos-seculos-19-e-20/>. Acesso em: 11 dez. 2024.

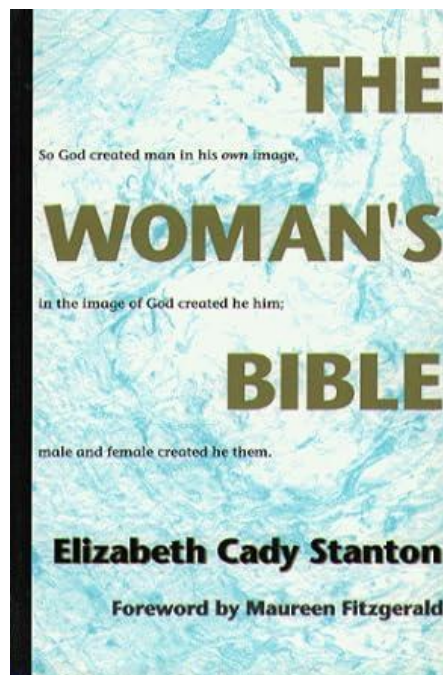
criando cinco filhos, manteve seu ativismo social. Naquele mesmo ano, durante uma conferência internacional de abolicionistas em Londres, foi impedida de participar sob o argumento de que a Bíblia não permitia mulheres em posições de liderança — experiência que a motivou a fundar um movimento dedicado aos direitos das mulheres (Deifelt, 1992).

Em idade avançada, e após décadas de militância, Stanton decidiu enfrentar diretamente o uso das escrituras para justificar a subordinação feminina. Em 1895, publicou *The Woman's Bible* (Stanton, 1895), uma obra pioneira na crítica feminista da Bíblia, concebida como um projeto de revisão dos conteúdos bíblicos sexistas (Fiorenza, 1983, p. 8). A publicação marcou um passo decisivo para a construção de uma leitura não patriarcal das escrituras e consolidou seu legado como uma das principais vozes da crítica feminista religiosa.

Abaixo, está a imagem da capa da *The Woman's Bible*, que foi publicada primeiro em 1895 para o volume I e em 1898 com o volume II. Em 1993 foi republicada uma nova edição com a introdução de Maureen Fitzgerald. Para a capa desta publicação, foi escolhido um fundo marmorizado com um azul-claro e branco. Esse azul pode remeter às capas clássicas das Bíblias antigas, sugerindo uma seriedade, ou até uma suavização. Uma vez que o azul é frequentemente associado a sonho, céu, tranquilidade, harmonia, frio, fidelidade, infinito e limpeza e o branco remete a pureza, paz e alma (Stamato; Staffa e Zeidler, 2013, p. 7). Aqui, pode-se entender que o marmorizado azul e branco tentou transmitir por meio dessa imagem a sensação de tranquilidade, ao remeter as ondas do mar.

O título em dourado e em letra maiúscula dá um destaque maior ao texto, conferindo um ar de imponência à capa e contrastando com o azul da calmaria. Logo abaixo, com a fonte um pouco menor, está em preto o nome da autora, com sombras em dourado para dar destaque a figura de Stanton. Outro elemento textual que se pode notar são as três frases bíblicas extraídas de Gênesis 1:27, nas quais se destacam as repetições de — *man, his, he e him* — todos pronomes para se referir ao masculino.

Figura 4: Imagem da capa do livro de Elizabeth Cady Stanton de 1993



Fonte: Capa da “The Woman's Bible”

Como fiel protestante e ativista em favor dos direitos das mulheres, Stanton afirmou que a teologia protestante “ensinava que a mulher trouxe pecado e morte para o mundo, que ela precipitou a queda da raça e ela, por tudo isto, será julgada nos céus, condenada e sentenciada” (Stanton, 1993, p. 3). Assim, para acabar com a subalternização da mulher a partir da leitura da Bíblia, Stanton liderou um grupo de vinte e oito mulheres e um homem para criarem essa obra que audaciosamente desafiava as tradições religiosas.

Elizabeth Cady Stanton nasceu em 12 de novembro de 1815, nos Estados Unidos, em uma família de origem escocesa, marcada por uma rígida tradição religiosa calvinista. Desde a infância, demonstrava uma personalidade marcante e um forte senso de justiça. Passava muito tempo no escritório de seu pai, o juiz Daniel Cady, onde ouvia atentamente as explicações jurídicas que ele dava a seus clientes. A maioria desses clientes eram mulheres — agricultoras, idosas e pobres — que buscavam ajuda devido a abusos sofridos por seus maridos, que controlavam suas finanças e propriedades (Deifelt, 1992).

Figura 5: Imagem de Elizabeth Cady Stanton



Fonte: Britannica²⁷

Ao perceber que a lei protegia frequentemente os maridos, determinando que “o salário da esposa pertencia ao seu marido e que sua herança pertencia a ele”, Elizabeth ficava frustrada ao ver que “raramente a história terminava com um final feliz”. Na época, mulheres casadas não tinham direito à propriedade, e no casamento, “homem e mulher se tornavam um, e este um era o marido”. Diante dessa realidade, ela chegou a pensar em arrancar as páginas dos livros de leis que oprimiam as mulheres, pois entendia que esses mesmos livros eram utilizados por seu pai para tentar ajudá-las. Seu pai, ao descobrir sua intenção, a aconselhou de maneira decisiva: a verdadeira solução seria “ir à capital convencer as pessoas que fazem as leis a mudarem-nas” (Deifelt, 1992).

Outro episódio significativo que impulsionou sua trajetória ocorreu em sua juventude, quando Elizabeth conheceu um jovem necessitado. Juntamente com suas amigas da igreja presbiteriana, ela organizou arrecadações de dinheiro, por meio de atividades como confeitaria, costura, preparação e cozimento de alimentos, com o objetivo de custear a educação desse rapaz em um seminário. Contudo, após iniciar o curso, ele foi convidado a pregar em uma igreja e, em seu primeiro sermão, baseou-se em I Timóteo 2:12: “E não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade de homem; esteja, porém, em silêncio”. Esse sermão decepcionou profundamente Elizabeth e tornou-se mais um estímulo para que ela passasse a questionar as interpretações bíblicas que fundamentam a opressão das mulheres (Deifelt, 1992).

Após concluir seus estudos, Stanton começou a se envolver ativamente nos movimentos abolicionista e de temperança, que defendiam a igualdade social dos negros e buscavam eliminar problemas como a prostituição e o alcoolismo. Em 1840, ela se casou com Henry B. Stanton, renomado orador do movimento abolicionista. Mesmo criando cinco filhos, Elizabeth permaneceu comprometida com o ativismo social (Deifelt, 1992).

²⁷ Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Elizabeth-Cady-Stanton> . Acesso em: 28 ago. 2024.

Seu envolvimento no movimento sufragista iniciou-se durante uma conferência internacional de abolicionistas em Londres, também em 1840. Na ocasião, ela foi impedida de participar das discussões sob a justificativa de que “a Bíblia proibia as mulheres de compartilhar autoridade e liderança com os homens”. Esse episódio a levou a refletir profundamente sobre a necessidade de um movimento voltado especificamente para os direitos das mulheres. A experiência também exemplifica um dos maiores desafios que enfrentava: o uso recorrente de textos bíblicos para justificar a submissão feminina e inibir sua participação na esfera pública, com a alegação de que mulheres em posições de liderança eram “aberrações da natureza” (Deifelt, 1992).

Após uma longa trajetória de militância, já em idade avançada, Stanton decidiu confrontar diretamente a questão da mulher na Bíblia. Assim, em 1895, publicou a primeira edição de *The Woman's Bible*, um marco na crítica feminista das escrituras. Para compreender essa obra, é fundamental considerar o contexto histórico dos Estados Unidos na época, um período de intenso ativismo feminista e luta pelo sufrágio feminino. A autora queria questionar as interpretações patriarcais e tradicionais das escrituras que frequentemente justificavam a subordinação das mulheres e reforçavam papéis de gênero conservadores (Stanton, 1895).

The Woman's Bible representou um dos primeiros passos para uma interpretação não patriarcal das escrituras. Publicada em 1895 (Fiorenza, 1983, p. 8), a obra surgiu como um projeto de revisão crítica dos conteúdos bíblicos sexistas e como uma denúncia do uso das escrituras contra as mulheres. Reunindo um grupo de cerca de 30 mulheres, Stanton enfrentou duras críticas e ataques, mas seu trabalho marcou a história com uma interpretação revolucionária para a época (Deifelt, 1992, p. 13).

Na obra, Stanton oferece uma interpretação inovadora dos textos sagrados, sobretudo do Antigo Testamento, questionando padrões patriarcais e buscando resgatar a dignidade e o papel das mulheres. *The Woman's Bible* é dividida em dois volumes: o primeiro dedicado ao Pentateuco, e o segundo abrangendo outros textos do Antigo Testamento e do Novo Testamento.

A autora embasa sua interpretação em uma “teologia da criação”, utilizando o relato da criação em Gênesis 1 como princípio de análise. Ela destaca a igualdade de homem e mulher perante Deus, argumentando que ambos foram criados à sua imagem e possuem importância igual no desenvolvimento da humanidade, como explicitada abaixo:

Se a linguagem tem algum significado, temos nestes textos uma declaração clara da existência do elemento feminino em Deus, igual em poder e glória ao masculino. A mãe e o pai celeste! “Deus criou a pessoa a sua própria imagem, homem e mulher.” (...) O v. 27 declara a imagem de Deus como homem e mulher. Como é possível então fazer da mulher um pensamento posterior? Os textos acima mostram a criação simultânea do homem e da mulher e sua importância igual no desenvolvimento da humanidade. Todas essas teorias baseadas na ideia de que o homem foi criado primeiro não tem nenhum fundamento na Escritura. (Deifelt, 1992, p. 10)

Essa abordagem desafia a ideia tradicional de que o homem foi criado primeiro e deve dominar a mulher (Deifelt, 1992, p. 9). Enquanto o primeiro tópico apresentado por Stanton expõe homens e mulheres como iguais em poder e glória, o segundo retrata a mulher como

um apêndice do homem, criado para aliviar sua solidão. Stanton defende que esse segundo relato não está em harmonia com a ciência nem com o senso comum, já que biologicamente o homem nasce do corpo da mulher (Deifelt, 1992, p. 10).

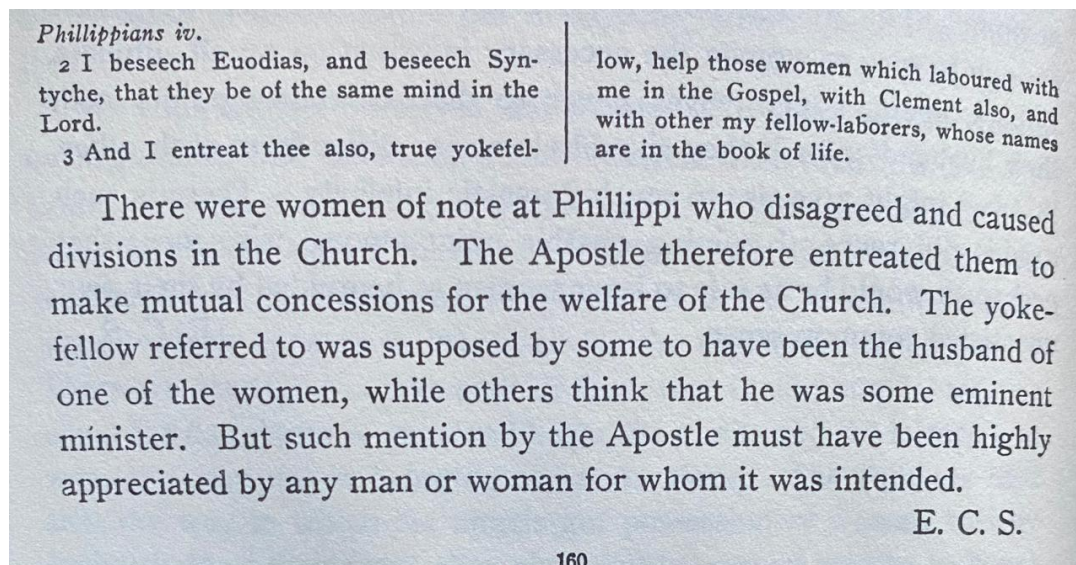
Ao pensar na queda de Eva, em Gênesis 3, Stanton destaca a coragem, dignidade e ambição de Eva por conhecimento, em contraste com a interpretação tradicional que a retrata como culpada pela queda da humanidade. Ela rejeita a ideia de que a maternidade é uma maldição e enfatiza a possibilidade de uma sociedade em que homens e mulheres governem como iguais. A autora também revisa diversas passagens de mulheres destacadas na Bíblia, como Débora, Hulda, Rute, Ester e Vasti, ressaltando suas virtudes e contribuições para a sociedade. Ela critica a falta de atenção dada às mulheres nos evangelhos e nas cartas paulinas, que muitas vezes são usadas para justificar a submissão das mulheres. Logo, entende-se que por meio de uma hermenêutica da suspeita, ela questiona os costumes e tradições que perpetuam a opressão contra as mulheres.

Como já citado, Elizabeth Cady Stanton discorre sobre a teoria das fontes (J, E, P, D), teoria também conhecida como a hipótese documentária, que busca explicar a composição do Pentateuco, os primeiros cinco livros da Bíblia (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio). Segundo essa teoria, esses livros não foram escritos por um único autor, tradicionalmente identificado como Moisés, mas resultam da combinação de várias fontes independentes, que formam a Teoria das Fontes Documentárias²⁸ ou Hipótese Documentária, desenvolvida ao longo dos séculos por vários estudiosos. Entre os mais influentes estão: Jean Astruc (1753), que identificou diferentes nomes de Deus como pistas para múltiplas fontes; e Julius Wellhausen (1878), que popularizou a hipótese documentária moderna com sua obra "Prolegomena zur Geschichte Israels", sistematizando as fontes J, E, D e P e propondo uma ordem cronológica para sua composição (Friedman, Richard; 1987).

Baseada nessa hipótese, Stanton concluiu que a Bíblia não era somente mais um livro sagrado, “mas um livro que estava sujeito à análise textual, histórica e literária como outro livro qualquer”. Dessa forma, a autora utilizou a técnica de tradução comentada para a produção do livro, realizando revisão e comentários críticos de textos bíblicos para desafiar as interpretações patriarcais prevalecentes e promover a igualdade de gênero, mostrando assim que a Bíblia não era somente um extrato da voz de Deus, mas a memória de uma sociedade, e de um povo (Deifelt, 1992, p.9).

²⁸ A Teoria das Fontes Documentárias sugere que o Pentateuco foi composto a partir de quatro fontes distintas, Javista (J), Eloísta (E), Deuteronomista (D) e sacerdotal (P), cada uma com características teológicas e estilísticas próprias. Disponível em: WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*. Edinburgh: Adam & Charles Black, 1885.

Figura 6: Exemplo dos comentários de tradução



Fonte: Stanton, Elizabeth Cady. **The Woman's Bible.** New York: European Publishing Company, 1895.

O principal objetivo de Stanton foi revisar os textos e capítulos que se referem a mulher e aqueles nos quais a mulher se destacava pela exclusão. No seu projeto, composto por cerca de 30 pessoas, ela dividiu a equipe em diferentes ramos, selecionando as revisoras de acordo com sua especialidade. Duas equipes ficaram com grego e hebraico, separadamente, e se dedicaram à tradução e ao significado de palavras e textos no original. As outras se dedicaram à história bíblica, aos manuscritos antigos e às teorias do protofeminismo²⁹ para desvendar os significados ocultos dos livros bíblicos originais. Foram todas mulheres com ideias sinceras e progressistas, capazes de ver o verdadeiro propósito da Bíblia em relação ao seu gênero. Entre elas, os livros do antigo e do novo testamento foram distribuídos para que elas fizessem os comentários.

A técnica utilizada por Elizabeth Cady Stanton para realizar a tradução comentada foi separada em três etapas. A primeira etapa foi a seleção dos textos bíblicos que eram frequentemente usados para justificar a subordinação das mulheres. O foco estava principalmente em textos que tratavam do papel da mulher na sociedade e na religião. A segunda foi uma revisão crítica das passagens selecionadas, elas foram revisadas, questionadas e reinterpretadas, produzindo uma tradução não tradicional. Foram destacadas as inconsistências e preconceitos presentes nas traduções dominantes, apontando como eram utilizadas para oprimir as mulheres. A terceira e última etapa foi a realização de comentários, extensos e argumentativos, sobre cada passagem revisada. Esses comentários forneciam contextos históricos e culturais, ofereciam interpretações alternativas e criticavam as leituras patriarcais.

²⁹ O protofeminismo é o termo cunhado por alguns pensadores para dar nome aos pensamentos e bases filosóficas que buscavam a emancipação e direitos iguais para as mulheres do século XVIII (Gomes, 2011, p. 31).

Um exemplo desse trabalho é a interpretação sobre a criação de Eva. Stanton questiona a narrativa que sugere a inferioridade da mulher, propondo que a criação da mulher a partir da costela de Adão poderia simbolizar igualdade e companheirismo, ao invés de subordinação.

Após essa primeira metodologia, com seleção de textos, de revisão da tradução e criação de comentários, a autora fez mais algumas incorporações sobre as perspectivas feministas a esses trechos, utilizando fontes adicionais, como textos apócrifos e escritos de teólogas feministas para enriquecer suas interpretações. Stanton buscava destacar o papel ativo e significativo das mulheres nas histórias bíblicas, muitas vezes ofuscado ou minimizado pelas tradições interpretativas masculinas.

Como etapa final da tradução que compõe a *The Woman's Bible* foi realizada uma análise linguística e filológica, questionando as traduções existentes. A autora argumentou que muitos dos termos e conceitos-chave nas línguas originais (hebraico e grego) foram traduzidos de maneira tendenciosa, refletindo os preconceitos dos tradutores. Por exemplo, a palavra hebraica *ezer*, usada para descrever Eva como ajudante de Adão, é explorada por Stanton para mostrar que, em outros contextos bíblicos, *ezer* é usada para descrever ajuda divina, sugerindo força e parceria ao invés de subordinação. Tal metodologia foi pioneira ao desafiar as interpretações bíblicas patriarcais e abrir caminho para uma abordagem feminista na exegese bíblica. Seu trabalho influenciou gerações de estudiosos e ativistas que continuam a explorar e reinterpretar textos sagrados à luz das questões de gênero e justiça social.

Cumprir destacar, nesse contexto, que Stanton não traduziu por completo os sessenta e seis livros da Bíblia protestante. Sua escolha de tradução textual para o novo e antigo testamento foi a seleção de versículos ou trechos específicos da Bíblia, os quais pudessem causar uma interpretação com viés que prejudicasse as mulheres nos textos que as citavam.

Essa prática adotada por Stanton pode ser compreendida, de forma mais ampla, à luz do que se entende por tradução comentada. Conforme observa Torres (2015), a prática da tradução comentada tem suas raízes justamente na tradução de textos sagrados, os quais, em sua maioria, já continham paratextos explicativos. Nesse sentido, a tradução comentada se configura como não somente como um gênero literário e acadêmico, mas também como método de pesquisa reflexiva, o qual permite que o tradutor elabore observações sobre o processo tradutório, oferecendo maior visibilidade ao trabalho da tradutora ou do tradutor (Zavaglia, Renard e Janczur, 2015, p. 333).

Nesse sentido, os comentários de Stanton podem ser compreendidos como componentes fundamentais desse gênero tradutório, pois ela não somente traduz, mas interpreta, teoriza e reescreve criticamente os textos. De acordo com Zavaglia, Renard e Janczur (2015), diferentes tipos de notas podem integrar uma tradução comentada, como as históricas, explicativas e as específicas de tradução. Essas notas desempenham um papel importante, pois esclarecem partes do texto para o leitor, transformando a tradução e os comentários em uma oportunidade para o tradutor adaptar o texto a outra cultura, recriando um sistema literário e cultural adequado ao novo contexto linguístico (Torres, 2017).

Além de favorecer a interpretação do texto original, a tradução comentada depende dos objetivos estabelecidos para as notas pelo tradutor ou tradutora. A escolha das análises é orientada pelo conteúdo do texto e pelo que a tradutora ou tradutor considera essencial para sua compreensão. Assim, a tradução comentada pode apresentar algumas características específicas, destacando-se por ser um espaço de reflexão sobre o processo tradutório. Entretanto, por ser inviável comentar todos os aspectos de um texto, o tradutor precisa selecionar criteriosamente os elementos a serem abordados, considerando que o comentário também serve para teorizar sobre a tradução. Como observa Torres (2015, p. 19): “Meu comentário explica e teoriza sobre parte do processo de tradução, sobre os modelos de traduções existentes e sobre algumas das minhas escolhas de tradução justificadas”.

Além de compreender o processo estrutural da construção da *The Woman's Bible*, é relevante observar que a obra foi dividida em duas partes principais. A Parte I contém o prefácio com a introdução escrita por Stanton, além de comentários sobre o Pentateuco: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. A Parte II apresenta os comentários sobre outros livros do Antigo Testamento, como Juízes, Reis, Ester, Jó, Profetas e os livros de Salomão, bem como reflexões sobre a Cabala judaica. A seção também contempla livros do Novo Testamento, incluindo Mateus, Marcos, Lucas, João, Atos, Romanos, Coríntios, Efésios, Filipenses, Timóteo, Pedro, João e Apocalipse. Por fim, a obra inclui um apêndice com cartas e opiniões de contemporâneos da autora.

A elaboração dessa obra envolveu um comitê editorial composto por diversas mulheres ativistas, escritoras e religiosas, muitas delas reconhecidas em movimentos sufragistas e de reforma social. As responsáveis pela revisão da Parte I foram: Elizabeth Cady Stanton, Lillie Devereux Blake, Rev. Phebe A. Hanaford, Matilda Joslyn Gage, Clara Bewick Colby, Rev. Olympia Brown, Rev. Augusta Chapin, Frances Ellen Burr, Ursula N. Gestefeld, Clara B. Neyman, Mary Seymour Howell, Helen H. Gardener, Josephine K. Henry, Charlotte Beebe Wilbour, Mrs. Robert G. Ingersoll, Lucinda B. Chandler, Sarah A. Underwood, Catharine F. Stebbins, Ellen Battelle Dietrick, Louisa Southworth, Baroness Alexandra Gripenberg, Ursula M. Bright, Irma Von Troll-Borostyant, Priscilla Bright McLaren e Isabelle Bogelot. Dentre essas colaboradoras, destaca-se o fato de haver um homem no grupo do comitê revisor, embora o protagonismo tenha permanecido com as mulheres.

Importante salientar também que os comentários presentes na Parte I foram realizados exclusivamente por Elizabeth Cady Stanton, Lillie Devereux Blake, Rev. Phebe A. Hanaford, Clara Bewick Colby, Ellen Battelle Dietrick, Ursula N. Gestefeld, Louisa Southworth e Frances Ellen Burr. Ademais, a própria edição da obra faz questão de sublinhar a presença de mulheres de diferentes nacionalidades no grupo, reforçando o caráter transnacional e plural da missão da *The Woman's Bible*.

Para a realização da revisão da parte II, participaram: Elizabeth Cady Stanton, Rev. Phebe A. Hanaford, Clara Bewick Colby, Rev. Augusta Chapin, Ursula N. Gestefeld, Mary Seymour Howell, Josephine K. Henry, Mrs. Robert G. Ingersoll, Sarah A. Underwood, Ellen Battelle Dietrick, Lillie Devereux Blake, Matilda Joslyn Gage, Rev. Olympia Brown, Frances Ellen Burr, Clara B. Neyman, Helen H. Gardener, Charlotte Beebe Wilbour, Lucinda B. Chandler, Catharine F. Stebbins, Louisa Southworth. Já os comentários dessa seção foram elaborados por: Elizabeth Cady Stanton, Josephine K. Henry, Frances E. Willard, Eva A. Ingersoll, Mary A. Livermore, Irma von Troll-Borostyani, Mrs. Jacob Bright, Rev. Antoinette

Brown Blackwell, Anonymous, Rev. Phebe A. Hanaford, Ednah D. Cheney, Sarah A. Underwood, Dr. Elizabeth Blackwell, Alice Stone Blackwell, Ursula N. Gestefeld, E. M., Matilda Joslyn Gage, Sarah M. Perkins, and Catharine F. Stebbins.

Por fim, conforme relata a própria Stanton (2019, p. 28), a revisão final da obra envolveu a distribuição de livros do Antigo e do Novo Testamento entre as colaboradoras, para que tecessem comentários a partir das passagens que considerassem problemáticas do ponto de vista das mulheres. Além disso, duas ou mais editoras foram responsáveis por reunir os materiais redigidos pelos diferentes comitês, compondo uma versão unificada da obra. Os apêndices incluem cartas e opiniões de contemporâneos que expressavam tanto apoio quanto críticas às inovações propostas por Stanton. Ao final desse processo, a obra completa foi submetida a um comitê para julgamento final. Para tanto, Bíblias foram distribuídas entre os membros, que as leram integralmente, de Gênesis a Apocalipse, destacando pontos sensíveis e elaborando comentários que elucidassem, fundamentassem e ampliassem as acusações de Stanton — em especial, sua contundente afirmação de que os clérigos protestantes eram os maiores inimigos das mulheres (Stanton, 2019, p. 28). Ao final da obra de Stanton, algumas dessas mulheres do comitê redigem reflexões sobre o volume.

3.3.2. A Bíblia para as Mulheres

A versão em português do livro *The Woman's Bible* é o resultado da tradução realizada por Ruth de Barros. Durante a apresentação da obra em português, a tradutora destaca a importância dessa tradução para o Brasil, devido à conjuntura política do país em 2019, no qual as questões de gênero estavam sendo atacadas e que o fundamentalismo religioso colocava em risco os direitos adquiridos pelas mulheres (Stanton, 2019, p. 16).

A obra é o resultado de uma ação que marcou os 16 dias de ativismo pelo fim da violência contra as mulheres. A ação foi também proposta pelo grupo mulheres da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, que por meio de uma nota informativa à organizadora da obra, destacou:

Essa é uma iniciativa das mulheres reverendas, teólogas e leigas da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, com o apoio da Junta Nacional de Educação Teológica (JUNET), e a parceria da Editora e Livraria Anglicana e o CEBI. É uma obra importante, uma vez que traz para o centro do debate das discussões de gênero e religião de um texto produzido no final do século XIX, sob a liderança da teóloga estadunidense Elizabeth Cady Stanton, que entendia a necessidade de refletir sobre passagens bíblicas que traziam a questão da inferioridade feminina, fomentavam essa condição de subalternidade, e que fazia parte de todo um processo de formação moral daquela sociedade. Pretendemos, a partir daqui ampliar o debate de gênero e religião, trazendo elementos antigos e novos, contextualizando no cenário nacional, com o intuito de promover a equidade nas relações de gênero não só entre os anglicanos, mas entre outras comunidades de fé que desejam dialogar sobre o tema (Daébs, 2019).

Durante a pesquisa sobre “A Bíblia para as Mulheres” foi percebido que havia uma escassez de informações mais aprofundadas sobre a tradutora, sobre o seu processo de tradução, seus pensamentos e motivações. No entanto, o pouco desvendado sobre Ruth de Barros é elucidado em uma página de uma comunidade anglicana online, a qual a descreve como uma missionária inglesa que contribuiu com a tradução do texto da *The Woman's Bible* do inglês estadunidense para o português brasileiro.

Figura 7: Imagem de Ruth de Barros com moradoras de Pratinha–AM, onde foi missionária



Fonte: Leah Gordon / USPG

Barros é uma missionária que dedicou mais de 25 anos de sua vida ao trabalho missionário no Brasil. Ela começou a sua jornada em Porto Alegre em 1992, inicialmente como professora de inglês, mas logo expandiu sua atuação para projetos comunitários e atividades ministeriais, incluindo o apoio a mulheres em situação de vulnerabilidade. Barros também trabalhou na Amazônia, ao lado de seu esposo Saulo de Barros, o qual foi o primeiro bispo da Diocese da Amazônia. Posteriormente, Ruth Barros decidiu retornar à Inglaterra após enfrentar algumas batalhas com a sua saúde (ACNS, 2018)³⁰.

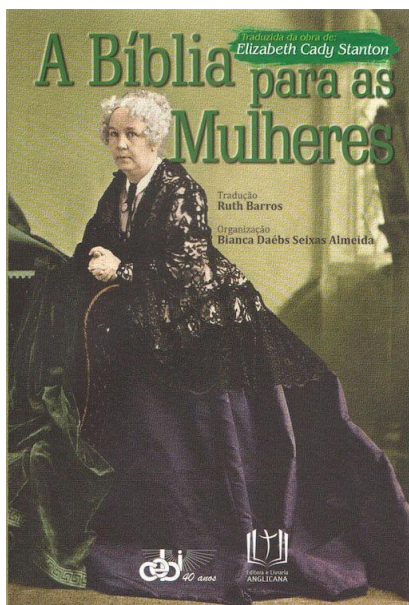
Assim como na obra original de Elizabeth Cady Stanton, “A Bíblia para as Mulheres” foi um trabalho feito exclusivamente por mulheres, pois o propósito dessa tradução para o português estava carregado de um propósito de “dar voz e vez às mulheres que foram historicamente silenciadas pela tradição patriarcal presente na história do cristianismo, mantendo assim sua atualidade” (Stanton, 2019, p. 16). Foi inicialmente pensada para a leitura por reverendos, pessoas leigas, teólogos e acadêmicos, dentre elas a teóloga luterana Wanda Deifelt, extremamente importante para o desenvolvimento desta pesquisa devido ao seu profundo e extenso trabalho sobre a hermenêutica feminista e sobre a *The Woman's Bible*.

Abaixo está a capa da tradução e versão em português da obra de Stanton, o primeiro detalhe a ser analisado é a tradução adaptada da obra. Se fosse uma tradução “literal” da frase *The Woman's Bible*, seria “A Bíblia da Mulher”, mas Ruth Barros decidiu colocar “A Bíblia para as mulheres”. Não se sabe ao certo o motivo para essa adaptação, mas pode-se sugerir que seja pelo fato de “A Bíblia da Mulher” já ser uma obra estabelecida por João Ferreira de Almeida no contexto brasileiro.

³⁰ Anglican Communion News Service. Disponível em: <https://www.anglicannews.org/features/2019/01/falling-in-love-with-and-in-brazil.aspx>. Acesso em: 13 dez. 2024.

Importante citar também a visibilidade dada à tradutora ao colocar o nome dela na capa, assim como o da organizadora e em destaque o nome de Stanton, somente mulheres. A foto central e principal de referência da capa é a foto da própria Elizabeth Cady Stanton, em vestimenta vitoriana, sentada com uma expressão séria e com uma postura rígida.

Figura 8: Imagem da capa do livro A Bíblia para as Mulheres, de 2019



Fonte: Capa da “A Bíblia para as Mulheres”

Em seu prefácio à edição brasileira, Elizete da Silva³¹ cita que é esperado que os jovens e adolescentes cristãos da denominação Batista frequentem a Escola Bíblica Dominical. Os meninos frequentam os Embaixadores do Rei e as meninas as Mensageiras do Rei. Nessas organizações, estuda-se a Bíblia e a biografia de personalidades identificadas como “heróis cristãos”, mas, como aponta Da Silva, nunca se ouviu falar da *The Woman's Bible* nesses ambientes, seu contato com a obra se deu somente no meio acadêmico, durante a graduação.

Da Silva ainda destaca que a sociedade ocidental “coisificou” homens e mulheres, tratando-os como propriedades de senhores (Stanton, 2019, p. 20), e ressalta que *The Woman's Bible* surgiu justamente em um contexto de forte tensão racial nos Estados Unidos, marcado pela Guerra de Secessão (1861–1865). Assim, a obra adquire relevância histórica e política significativa, especialmente por propor uma leitura crítica da Bíblia em uma sociedade profundamente polarizada.

Como pioneira em reinterpretar e criticar textos bíblicos que subjugaram ou marginalizam as mulheres, a obra de Stanton poderia ser considerada um exemplo de uma Bíblia com o uso de linguagem inclusiva³². Mesmo que a inclusividade seja mais associada a esforços modernos para eliminar o androcentrismo e promover o uso da linguagem neutra.

³¹ Pesquisadora do feminismo negro e Professora Titular Plena da Universidade Estadual de Feira de Santana.

³² A linguagem inclusiva visa criar uma comunicação que não demarca o binarismo de gênero de forma alterar ou reformular frases para não flexionar adjetivos, ou pronomes, assim os termos não irão se referir a nenhum gênero (Caê, 2022, p.6).

Elizabeth Cady Stanton conseguiu dar um feito desmedido com sua proposta de desafiar interpretações tradicionais das escrituras que justificam a opressão feminina.

Seguindo essa metodologia, Ruth Barros realizou uma tradução que manteve os comentários e paratextos (como introduções, notas de rodapé e apêndices) que continham as mesmas reflexões, preocupações de Stanton, muitas vezes acrescentando suas próprias observações ou atualizando informações históricas e culturais, utilizando o método da nota de tradução. Com isso, Ruth Barros termina sua tradução e o livro é lançado em 2019.

3.3.3. A Bíblia da Mulher

Em prosseguimento a descrição da obra, João Ferreira de Almeida foi um padre reformador e tradutor, que realizou a primeira tradução completa da Bíblia para a língua portuguesa. Seu trabalho começou em meados do século XVII, num período de intensa atividade religiosa e política marcada pela Reforma Protestante e pela Contrarreforma. Almeida trabalhou principalmente em Batávia, atual Jacarta, e seu objetivo era tornar as escrituras acessíveis aos falantes de português em um contexto dominado pelo catolicismo, onde a leitura da Bíblia em vernáculo era muitas vezes desencorajada (Nunes, 2016).

Figura 9: Imagem de João Ferreira de Almeida



Fonte: Protestantismo³³

João Ferreira de Almeida, também conhecido como JFA, iniciou o seu projeto de tradução com o Novo Testamento da Bíblia, Nascido em 1628, oriundo de família católica, tornou-se protestante e , aos 17 anos, conseguiu uma proeza: foi o primeiro a verter para o português os livros considerados sagrados que forma a Bíblia. Acredita-se que tudo começou em 1642 e que a sua publicação aconteceu em 1681. Já em 1790, é publicada em dois volumes a tradução completa da Bíblia de João Ferreira de Almeida. Em 1917, no Brasil, é publicada a tradução brasileira da “Versão Almeida Revista e Corrigida”, considerada a primeira tradução completa da Bíblia feita no Brasil (Eggers, 2019, p. 51).

³³ Disponível em: <https://protestanteonline.wordpress.com/2009/06/28/joao-ferreira-de-almeida-1628-1691/>. Acesso em: 28 ago. 2023.

Embora a Bíblia utilizada nesta dissertação seja a edição publicada em 2003, ela é baseada na tradução e adaptação da obra de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada, 2ª Edição, de 1993. Essa edição contém introduções, notas de estudos, tabelas temáticas e mapas. A tradução para o português feita por JFA foi uma primeira versão completa da Bíblia, uma vez que as poucas versões que haviam sido feitas anteriormente eram somente fragmentos ou porções parafraseadas que não condizem com os conceitos estabelecidos do conceito de tradução (Eggers, 2019, p.54).

Segundo a Sociedade Bíblica do Brasil, o objetivo para realizar a edição da “Revista e Atualizada, 2ª Edição” foi a necessidade de ter e produzir um texto com uma linguagem atualizada, que não se desnaturalize à linguagem mais antiga em que foi utilizada e que não fugisse do propósito do original. Apesar do esforço para publicar Bíblias que fossem mais fiéis aos textos originais (hebraico e grego), as línguas modernas eram mais faladas pelos cristãos. Dessa forma, existia uma tensão entre manter o equilíbrio linguístico, de manter a tradição do original, e manter a ligação emocional simbólica com as palavras para que elas não fossem interpretadas separadamente, com essa linguagem mais atualizada (Nunes, 2016, p. 21).

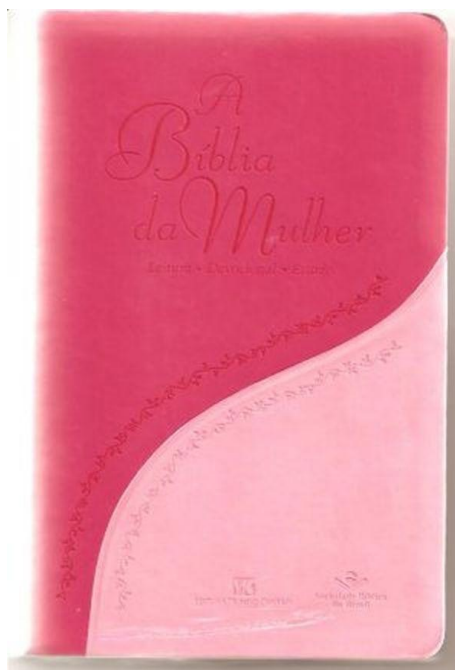
Esse equilíbrio linguístico, visto como “fidelidade” da tradução na Bíblia já havia sido discutida por Eugene Nida, ao afirmar que “a tradução consiste em reproduzir na língua receptora o mais próximo equivalente natural da mensagem da língua-fonte, primeiro em termos de significação e segundo em termos de estilos” (Nida, 1964, p. 12), assim a tradução deve expressar naturalidade para a língua-alvo. Interessante pensar que Henri Meschonnic (2010, p. 358) diz que a tradução facilitada, aquela que tenta parecer como se tivesse sido escrita na língua-alvo, é uma maneira de introduzir uma ideologia e um sistema de valores estranhos na cultura-alvo.

Com o intuito de trazer essa conexão do texto com o público, surge a “A Bíblia da Mulher: Leitura, Devocional, Estudo”. Em sua apresentação, o texto é descrito como “uma ferramenta única para desvendar a palavra de Deus mediante estudos das escrituras, preparados por mulheres, para mulheres, sobre assuntos relevantes às mulheres” uma vez que “o Criador apresentou um plano perfeito, mas Satanás usou de astúcia, por meio de uma mulher, para trazer o pecado ao mundo. Deus conteve o ataque satânico usando uma mulher para dar à luz ao Salvador, que providenciará a redenção” (Bíblia, 2003).

“A Bíblia da Mulher” é considerada uma adaptação temática, por ter um tema central que envolve a produção da obra, voltado para a “mulher cristã”, além da sua adaptação e tradução serem fundamentadas na *The Woman's Study Bible*, produzida em 1995 por Thomas Nelson. Pode-se dizer também que essa versão de JFA utilizou o que Nida (1964) diria ser uma equivalência formal³⁴. Dessa forma, está abaixo um modelo de capa do que seria “A Bíblia da Mulher”, publicada em 2003 pela Editora Mundo Cristão com a Sociedade Bíblica do Brasil.

³⁴ Nida, E. A. (1964) *Toward a science of translating*. Leiden: E. J. Brill.

Figura 10: Imagem da A Bíblia da Mulher, de 2003



Fonte: Elaboração da autora

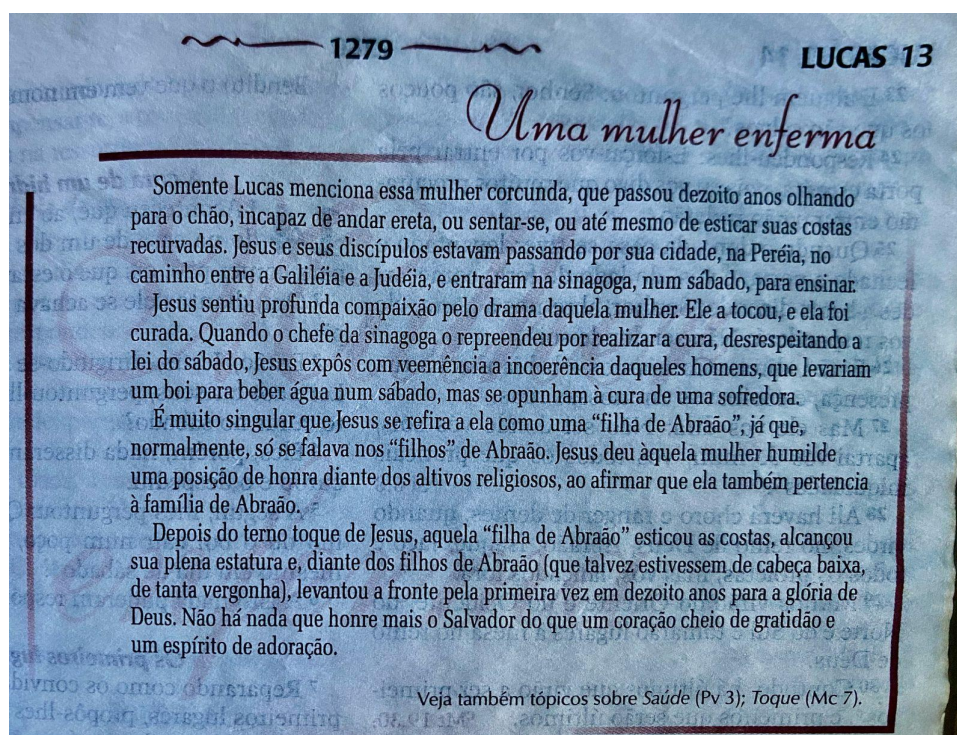
Acima, está a edição da “A Bíblia da Mulher” usada para esta análise. Sobre a capa, em uma primeira análise, chama-se a atenção a cor e a estética visual da obra. Essa escolha cromática associa diretamente o livro ao imaginário feminino tradicional, reforçando estereótipos culturais que vinculam mulheres à delicadeza, suavidade e emoção, uma vez que o rosa remete ao romance, sonho e infância e é uma cor predominante em doces e brinquedos de meninas (Stamato; Staffa e Zeidler, 2013, p. 7). Pode-se também notar a tipografia cursiva e delicada na fonte usada para o título, por ser uma fonte rebuscada e ornamental, remetendo ao que é comumente percebido como “feminino”. Isso pode ser interpretado como uma estetização da fé voltada à mulher como mãe, esposa, cuidadora, pois os tons de rosa reforçam a imagem da mulher ligada à natureza, à beleza e à ornamentação.

Coincidentemente, assim como em *The Woman's Bible*, em “A Bíblia da Mulher” a organização se deu por um grupo formado somente por editoras mulheres. No projeto, houve cinco eixos principiológicos para criação dos paratextos: uma exegese diferenciada, que extrai do texto seus significados sem uma leitura que força opiniões sobre ele; conhecimento intuitivo, que combina o discernimento da intuição com a disciplina do estudo, trazendo uma nova dimensão à interpretação evangélica; sensibilidade educacional, que traz novos meios de encorajar e de inspirar; amizade conselheira, que envolve laços espirituais e que buscam bases comuns ao invés de extremos opostos nos questionamentos sobre a interpretação das escrituras; e serviço criativo, que une a mente e coração para apresentar inspirações e direcionamento renovadoras e relevantes (Bíblia, 2003, p. XI).

Importante destacar que a “A Bíblia da Mulher” é uma edição temática, com adaptação do texto bíblico “Almeida Revista e Atualizada”. Todas as adições e preparação do texto foram feitas por editoras para dar características a nova Bíblia Temática. “A Bíblia da

Mulher”, inserida no mercado editorial, é considerada uma Bíblia Temática, e esse nome se refere a materiais e produtos em determinados nichos, com um tema predefinido. Sendo assim, na “A Bíblia da Mulher”, o tema é limitado ao gênero (mulher) e ao tipo (de estudo). Para se tornar uma Bíblia de estudo, são acrescentadas ao texto notas de estudos e notas de referência para auxiliar a leitora durante o seu processo de compreensão total do texto. Abaixo, há exemplos de como são feitas as notas de estudo ao longo do texto bíblico e as notas de referência, que normalmente são colocadas no final da página, e que têm uma característica de nota de rodapé.

Figura 11: Nota de estudo

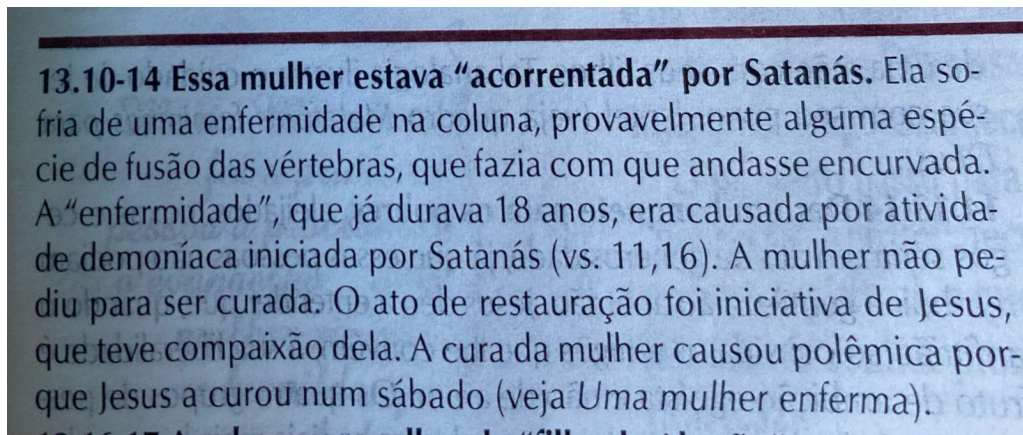


Fonte: Bíblia, Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. **A Bíblia para as Mulheres.** 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

Embora os paratextos não tragam informações explícitas sobre sua autoria, é possível identificar, a partir de algumas referências editoriais, a participação de mulheres como Liege Marucci e Luciana Abud, além da atuação da Sociedade Bíblica do Brasil no processo de preparação, revisão, tradução e editoração da obra. Essas menções sugerem que a elaboração dos paratextos pode ter contado com a contribuição dessas profissionais.

Além disso, ao longo do texto, há citações, comentários e trechos de cunho cultural e contextual assinados por diversas mulheres, cujos nomes são apresentados junto aos respectivos trechos, o que reforça a presença feminina no processo de construção interpretativa da obra.

Figura 12: Nota de referência



Fonte: Bíblia, Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. **A Bíblia da Mulher.** 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

Ademais, a editora geral da obra cita Elizabeth Cady Stanton e a *The Woman's Bible* em sua apresentação geral sobre a obra, ela diz que:

“Com a intenção de libertar-se daquilo que alegava ser a “opressão” das Escrituras. Fez comentários de textos de interesse particulares das mulheres e retirou versículos que considerava corrompidos por uma tendência machista. Foi motivada por questões de sua experiência pessoal e vida por uma posição acima das Escrituras. Esse posicionamento contribuiu para a construção ideológica de uma teologia feminista, que faz da consciência individual e da experiência pessoal a base final para a interpretação das escrituras” (Bíblia, 2003, p.X)

Com isso, ela reitera que na versão de “A Bíblia da Mulher” é utilizada uma abordagem mais objetiva, que busca entender a mensagem da Bíblia pelos princípios da fé e prática. Além de se manterem fiéis à palavra de Deus, sem precisar tecer ou reescrever uma mensagem para serem aceitas pela razão humana.

4. REVELAÇÃO

Nesta seção, é feita a análise textual comparada entre os textos selecionados para a pesquisa. Assim, são examinadas a tradução de *The Woman's Bible*, realizada por Ruth Barros, comparando-a com a adaptação temática de “A Bíblia da Mulher”. O intuito é responder à seguinte pergunta de pesquisa: de que maneira a tradução de *The Woman's Bible*, feita por Barros, se alinha ao pensamento feminista de Stanton e como ela se compara com a adaptação temática “A Bíblia da Mulher” do texto tradicional de Almeida?

Para isso, foram considerados os seguintes elementos: a proximidade e as estratégias de tradução adotadas por Barros em relação às ideias e intenções protofeministas de Stanton; a representação das figuras femininas e dos papéis de gênero em “A Bíblia para as Mulheres”, quando comparados à obra “A Bíblia da Mulher”; a utilização da hermenêutica da suspeita, considerando o contexto histórico, ideológico e cultural das traduções; e a análise dos elementos paratextuais (introduções, notas de rodapé e comentários) das obras comparadas.

Para compreender como os termos foram traduzidos e se eles seguem uma lógica que não seja influenciada por um viés patriarcal e machista, as palavras foram pesquisadas nos dicionários *Houaiss* e *Merriam-Webster*, ambos disponíveis online, sendo o *Houaiss* usado para os termos em português e o *Merriam-Webster* para aqueles em inglês.

O processo de análise se deu, inicialmente, com a pesquisa terminológica dos termos *Woman*, *Women* e *Wife* no Novo Testamento (11 livros) da *The Woman's Bible*. A partir dessa busca, foram selecionados versículos-chave (32) que tratam de questões de gênero e submissão feminina. A escolha desses versículos, por sua vez, foi feita a partir da identificação de passagens frequentemente utilizadas para justificar papéis de gênero tradicionais e patriarcais no Novo Testamento. Após essa seleção, foram identificados os versículos que, por meio da interpretação, podem promover uma compreensão que coloque a mulher em posição de depreciação, subversão ou exclusão com base no contexto cultural e teológico.

A metodologia da pesquisa está fundamentada nos Estudos Feministas da Tradução e na hermenêutica da suspeita, formulada por Paul Ricoeur (1986), a qual foi empregada para investigar como as traduções refletem diferentes leituras ideológicas, culturais e históricas, além dos posicionamentos pessoais das tradutoras e editoras envolvidas.

Desse modo, a análise textual se baseia nos três elementos a seguir:

- a) Estratégias de tradução de Ruth Barros: identificação de neutralizações, escolhas terminológicas, uso de linguagem inclusiva e proximidade do viés protofeminista presente no texto original de Stanton.
- b) Representações das mulheres: comparação entre a forma como as figuras femininas são retratadas na tradução feminista de “A Bíblia para as Mulheres” e na versão protestante tradicional “A Bíblia da Mulher”, observando possíveis apagamentos, enviesamentos ou ressignificações de papéis de gênero.
- c) Elementos paratextuais: análise de prefácios, introduções, notas de rodapé e comentários presentes em cada edição, buscando evidências de reprodução ou resistência às normas patriarcais, de acordo com os Estudos Feministas da Tradução.

Dessa maneira, na seção do apêndice estão elencados os versículos que foram utilizados como base para a pesquisa, mas é importante enfatizar que apenas uma parte deles foi analisada na seção dos resultados, que se divide em três subtópicos, como descrito abaixo:

1. O apagamento da mulher na Bíblia: essa categoria inclui versículos que ordenam a obediência, o silenciamento e a atuação religiosa da mulher dentro da igreja.
2. A mulher subordinada ao homem na narrativa bíblica: são reunidos versículos que, pelo contexto, enfatizam o sistema de gênero tradicional de superioridade masculina.
3. Influência cultural patriarcal na Bíblia: Valores culturais, sociais, religiosos ou históricos que influenciam os papéis tradicionais.

Importante enfatizar que siglas serão utilizadas para se referir aos nomes das Bíblias analisadas, de maneira que a *The Woman's Bible*, de Elizabeth Cady Stanton, está indicada como *WBStanton*; "A Bíblia para Mulheres", de Ruth Barros, como *BMRuth*; e "A Bíblia da Mulher", na tradução de João Ferreira de Almeida, como *BMJoão*.

Para esclarecer o porquê de somente os versículos do Novo Testamento terem sido analisados, foi seguida a lógica do comentário deixado no início da segunda parte da obra de Stanton, que afirmou que: "Será que o Novo Testamento traz promessas de uma nova dignidade e mais liberdade para as mulheres?" (Stanton, 2019, p. 343). A comentarista responde essa pergunta elucidando que os homens cristãos têm a tendência de falar que as mulheres estão sendo exaltadas no Novo Testamento, por isso não deveriam apontar a posição degradante no Antigo Testamento, pois uma nova aliança foi formada. No entanto, os apóstolos do Novo Testamento colocam a mulher numa posição inferior de forma mais evidente, mesmo que afirmem que a mulher está sendo honrada por ter Maria como mãe de Jesus.

Desse modo, foram utilizados os versículos do Novo Testamento, para observar se na *The Woman's Bible*, e conseqüentemente, na tradução de Ruth Barros, as mulheres foram incluídas na nova aliança, prometida no Novo Testamento, após a ressurreição de Jesus Cristo, ou se permanecem na posição que lhes são atribuídas pelos autores do Antigo Testamento.

Cada subitem contém versículos selecionados para análise, acompanhados de informações esquematizadas que podem ajudar na compreensão de sua contextualização.

4.1. O apagamento da Mulher na Bíblia:

4.1.1. Coríntios 14: 34–35

Versículo: 1 Coríntios 14: 34–35

Análise: Este versículo é frequentemente citado como um exemplo de exclusão e silenciamento das mulheres nas práticas religiosas. Ele sugere que a mulher é impedida de participar dos cultos e do ensino religioso; além de associar a voz feminina no espaço público a algo "vergonhoso".

Título: Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios

Autor: Apóstolo Paulo³⁵

Contexto: Escrita para lidar com os problemas éticos, doutrinários e práticos na igreja de Corinto.

Data: Por volta de 50 d.C.

Fonte: SWAIM, J. Carter. *Answers to your questions about the Bible*. New York: Edward Ernest, 1965. Páginas 358 -359.

The Woman's Bible	A Bíblia para as Mulheres	A Bíblia da Mulher
I Corinthians xiv. 34 Let you women keep silence in the churches: for it is not permitted unto them to speak; but they are commanded to be under obedience, as also saith the law. 35 And if they will learn anything, let them ask their husbands at home: for it is a shame for women to speak in the church.	1 Coríntios 14 34 Permaneçam as mulheres em silêncio nas igrejas, pois não lhes é permitido falar; antes permaneçam em submissão, como diz a lei. 35 Se quiserem aprender alguma coisa, que perguntem a seus maridos em casa; pois é vergonhoso uma mulher falar na igreja.	1 Coríntios 14 34 Conservem-se as mulheres caladas nas igrejas, porque não lhes é permitido falar; mas estejam submissas como também a lei o determina. 35 se, porém, querem aprender alguma coisa, interroguem, em casa, a seu próprio marido; porque para a mulher é vergonhoso falar na igreja.

a) Comparação da tradução (WBStanton e a BMRuth):

No versículo 34 da *WBStanton*, encontra-se a seguinte frase “*Let your women keep silence in the churches*”, que foi traduzida por “Permaneçam as mulheres em silêncio nas igrejas”. No inglês, o verbo “*let*” indica uma construção de concessão ou permissão (“to cause, to give, to free, to permit” Merriam-Webster, 2025). Todavia, a tradução para o português opta por uma forma direta, “permaneçam” (Houaiss, 2025), que significa “continuar sendo; prosseguir existindo; conserva-se, ficar”. Essa substituição altera significativamente o caráter pretendido por Stanton. Em inglês, a frase de Stanton teria o significado de “faça com que sua mulher [permaneça em silêncio]”, enquanto em BMRuth, percebe-se uma tentativa de suavização, que, embora mantenha a forma imperativa (direcionando a fala para a “mulher”), pode transmitir ao leitor a sensação de um pedido ou uma possível escolha, e não apenas de uma ordem.

O debate sobre esse imperativo se conecta com o termo “submissão” e o seu significado. No contexto do século XXI, uma leitura inicial e descontextualizada de certos

³⁵ O apóstolo Paulo era um missionário e primeiro intérprete do evangelho para o mundo gentio; o autor de mais livros do Novo Testamento do que qualquer outro escritor, conhecido como Saulo de Tarso antes da conversão, era Fariseu (Swaim, 1965, p. 351).

trechos bíblicos pode levar à interpretação equivocada de que a mulher deve viver em temor ou submissão absoluta ao homem. No entanto, no contexto histórico e linguístico da redação bíblica, a palavra “submissão” estava mais associada a atitudes como humildade, obediência, respeito à autoridade e ordem nas relações humanas e com Deus, e não necessariamente à subordinação da mulher ao homem (Piper, 2016).

Na segunda parte do versículo, após o parágrafo em que está escrito “*but they are commanded to be under obedience*”, a frase foi traduzida por “antes permaneçam em submissão”. Assim, a escolha por traduzir “under obedience” por “em submissão” produz uma conotação de intensificação do termo. Isso porque “submissão” é definida como a “condição em que se é obrigada a obedecer; sujeição, subordinação” (Houaiss, 2025). Por outro lado, “*obedience*” refere-se apenas ao “ato ou instância de obedecer” (Merriam-Webster, 2025). Desse modo, a opção de tradução por “submissão” em vez de “obediência” não é neutra por acrescentar uma dimensão de passividade e inferioridade, muitas vezes associada à feminilidade na tradição patriarcal. Como exemplo, em Atos 5:29, lê-se “Então, Pedro e os demais apóstolos afirmaram: Antes, importa obedecer a Deus do que aos homens”, de maneira que a palavra obediência está para os homens e submissão para as mulheres.

Por fim, a frase “*for it is a shame for women to speak in the church*” é traduzida como “pois é vergonhoso uma mulher falar na igreja”. No inglês bíblico “*shame*”, carrega não apenas o peso da desaprovação cultural, mas também o da condenação moral e religiosa: “*a painful emotion caused by consciousness of guilt, shortcoming, or impropriety*” (Merriam-Webster, 2025). Assim, o termo vai além da ideia de “vergonha” social, adentrando o campo da punição moral. Embora no texto de chegada em português, “vergonhoso” transmita essa ideia, a tradução suaviza a intensidade da condenação presente no original.

b) Comparação dos trechos em português (BMRuth e a BMJoão):

O trecho de 1 Coríntios 14:34–35 da BMRuth é descrito como: “Permaneçam as mulheres em silêncio nas igrejas, pois não lhes é permitido falar; antes permaneçam em submissão, como diz a lei”. Na versão da BMJoão: “Conservem-se as mulheres caladas nas igrejas, porque não lhes é permitido falar; mas estejam submissas como também a lei o determina”. Embora semelhantes, as duas formulações apresentam nuances importantes que reforçam ou suavizam o tom excludente do texto, pois ambas sugerem um padrão de continuidade de um estado passivo ou de uma ação ou comportamento esperado com permaneçam e conservem-se. Sob essa perspectiva, a hermenêutica da suspeita, convida a questionar essas formulações linguísticas aparentemente naturais, que buscam revelar o sentido oculto daquilo que está aparente ou na superfície (Ricoeur, 1986). No sentido da pesquisa, revelar as estruturas de poder que sustentam a marginalização feminina.

A submissão, nesse contexto, não é apenas uma regra religiosa, mas um dispositivo de dominação social reafirmado pela linguagem. Isso se evidencia na continuidade do versículo “Antes permaneçam em submissão” (BMRuth), o qual sugere uma continuação desse estado, pois o uso do verbo permanecer indica que a submissão já existe e deve ser mantida. Já a

expressão “mas estejam submissas” (BMJoão) pode indicar uma expectativa de conduta ainda a ser assumida, uma vez que o verbo “estar” (Houaiss, 2025) confere à frase uma ideia de temporalidade ou possibilidade, e não de permanência. Assim, em ambas as versões, a submissão não é apenas imposta; ela é naturalizada como um atributo de gênero reiterado pela linguagem religiosa, contribuindo para a manutenção de um imaginário patriarcal.

Ao considerar a hermenêutica bíblica (2006) em diálogo com a crítica feminista, constata-se que a prática de silenciar as mulheres nas igrejas contradiz outros momentos do Novo Testamento, nos quais mulheres exercem funções relevantes, como Maria Madalena no anúncio da ressurreição ou Febe como diaconisa em Romanos 16:1.

Comment by Elizabeth Cady Stanton	Comentário por Elizabeth Cady Stanton	Nota de referência
The church at Corinth was peculiarly given to diversion and to disputation; and women were apt to join in and to ask many troublesome questions; hence they were advised to consult their husbands at home. The Apostle took it for granted that all men were wise enough to give to women the necessary information on all subjects. Others, again, advise wives never to discuss knotty points with their husbands; for if they should chance to differ from each other, that fact might give rise to much domestic infelicity. There is such a wide difference of opinion on this point among wise men, that perhaps it would be as safe to leave women to be guided by their own unassisted common sense.	A igreja em Corinto era peculiar nos seus desvios e disputas; e as mulheres gostavam de participar e fazer muitas perguntas perturbadoras; por isso foram aconselhadas a perguntarem para seus maridos em casa. O apóstolo presumia que todos os homens fossem sábios o suficiente para dar às suas esposas as informações necessárias sobre qualquer assunto. Outros ainda aconselhavam as esposas a jamais discutir questões complicadas com os seus maridos; pois se eles tiveram diferentes opiniões, esse fato pode levar a muita infelicidade doméstica. Há tanta diferença de opinião nesse ponto entre os homens sábios, que talvez seja mais seguro deixar as mulheres se orientarem pelo seu próprio senso comum sem ajuda.	14.34-35 Paulo reconheceu que as mulheres estavam orando e profetizando em adoração pública e não as condenou por fazê-lo (1Co 11.5), embora aqui ele ordenasse às mulheres que se mantivessem “caladas nas igrejas” (1 Co 14.34). Um meio de resolver o que alguns consideram uma discrepância é considerando o tipo específico de discurso que Paulo não autorizou. Nesta passagem, ele estava, provavelmente, discutindo o dom da profecia (1Co 14.29–39). Paulo permitiu que as mulheres participassem da adoração e, de fato, esperava que elas o fizessem (v.26), mas aqui, ele podia estar proibindo as mulheres de criticarem as profecias feitas, porque tinha em mente o princípio da liderança em evidência na assembleia pública dos cristãos. O silêncio das mulheres durante a avaliação da profecia era um meio pelo qual essa avaliação aconteceria. Outro modo de entender essa ordem para as mulheres ficarem em silêncio é em relação à ordem de Paulo aos cristãos para que fizessem tudo com “decência e ordem” (v.40). “Deus não é um Deus de confusão” (v.33). As mulheres poderiam estar apresentando algum tipo de desordem de conduta (v.35). Outros sugerem, visto que o objeto de maior discussão no capítulo 14 são as línguas, que a proibição às

		mulheres refere-se a refrear o falar em êxtase. Claramente, isso não pode significar que as mulheres não possam, de modo algum, falar na assembleia (1 Co 11.5)
--	--	---

c) Comparação dos paratextos (BMRuth e a BMJoão):

Na nota de tradução da BMRuth, que foi realizada por Stanton, ela faz crítica ao patriarcado e ao paternalismo, assim como a interpretação crítica ao papel das mulheres, uma vez que menciona que as mulheres em Corinto gostavam de participar e fazer perguntas, e isso teria perturbado os homens da igreja. Aqui, Stanton destaca o paternalismo implícito na suposição de que os maridos saberiam mais e seriam a fonte de informação para suas esposas. Stanton questiona a capacidade universal dos homens para responder a essas perguntas, sugerindo, com ironia, que esse conselho poderia ser problemático. Ela também propõe uma sátira sobre a “sabedoria masculina” ao dizer que “o apóstolo presumia que todos os homens fossem sábios o suficiente”, pois aqui está ironizando a ideia de que os homens necessariamente detinham conhecimento superior. A crítica, então, está voltada para o pressuposto patriarcal de que a mulher precisa ser orientada pelo marido, enquanto Stanton sugere que, na prática, esse modelo nem sempre funcionaria.

Stanton também cita o senso comum feminino, ao finalizar seu comentário com uma crítica à dependência das mulheres em relação aos homens, sugerindo que “talvez seja mais seguro deixar as mulheres se orientarem pelo seu próprio senso comum, sem ajuda”. Essa observação não apenas critica a estrutura patriarcal, mas também sugere que as mulheres conseguem tomar decisões por si mesmas, opondo-se à visão de submissão que os versículos podem transmitir. Stanton faz uma leitura sobre questões de gênero e poder, ao desafiar diretamente o poder masculino, ao mesmo tempo que afirma a autonomia e a capacidade intelectual das mulheres. Ela sugere que o sistema patriarcal da época (e de algumas tradições eclesiásticas contemporâneas) era uma construção que limitava a participação e a voz feminina nas esferas pública e privada.

No entanto, a nota de estudo da BMJoão oferece uma interpretação mais tradicional dos versículos, ainda que sugira maneiras de resolver o aparente conflito entre as diferentes instruções de Paulo sobre o papel das mulheres na igreja. Como 1 Coríntios 11:5, passagem que aborda a reconciliação. Primeiro é perceptível uma contradição, pois se nota que o comentarista tenta reconciliar a mensagem de 1 Coríntios 11:5 (em que Paulo reconhece que as mulheres oram e profetizam) e 1 Coríntios 14:34–35 (em que ordena que permaneçam em silêncio). A resolução sugerida é que Paulo estaria se referindo a um tipo específico de discurso, o ato de criticar profecias, e não a uma proibição absoluta de falar. Isso sugere uma leitura que preserva a ordem social da igreja primitiva, mas que, ao mesmo tempo, permite a participação feminina em aspectos não relacionados à liderança ou julgamento de profecias.

Para o versículo 40, no paratexto é enfatizado o princípio de “decência e ordem” proposto por Paulo. A ideia aqui é que o silêncio das mulheres poderia ser uma medida para

preservar a ordem, evitando que houvesse confusão ou caos durante os cultos. Ainda sugere que o comportamento das mulheres poderia estar causando algum tipo de desordem na congregação. Isso remete à visão de que as mulheres, por sua “natureza” ou conduta na igreja, poderiam ser vistas como perturbadoras da ordem pública, refletindo novamente a concepção patriarcal de que o papel feminino deveria ser limitado para garantir a harmonia. A comentarista também menciona que Paulo permitia que as mulheres participassem da adoração, então, percebe-se uma distinção entre permitir a presença feminina e restringir sua autoridade ou influência sobre decisões espirituais.

Dessa maneira, a interpretação dada na nota reflete a teologia que prioriza a liderança masculina na igreja, ao sugerir que as mulheres podiam profetizar, mas não julgar ou avaliar as profecias. Com base na hermenêutica de suspeita, a interpretação crítica desses paratextos busca desmascarar os sentidos ideológicos implícitos nos textos religiosos. Nas palavras do de Ricoeur: “A interpretação é o exercício da suspeita. Interpretar é desmascarar. Desmascarar é reduzir as pretensões de sentido do texto à sua base ideológica, econômica ou libidinal” (Ricoeur, 1986, p. 43). Assim, a leitura feminista dos paratextos bíblicos torna-se uma ferramenta para questionar os fundamentos patriarcais que historicamente moldaram a compreensão das escrituras.

4.1.2. 1 Timóteo 2: 8–13

Versículo: 1 Timóteo 2: 9–13

Análise: Este versículo trata sobre instruções para um comportamento adequado dentro da comunidade cristã, dando uma ênfase específica nos papéis de homens e mulheres na oração e no ensino.

Título: Primeira Epístola de Paulo a Timóteo

Autor: Apóstolo Paulo

Contexto: Escrita para os falsos mestres na igreja de Éfeso, com o propósito de refutá-los.

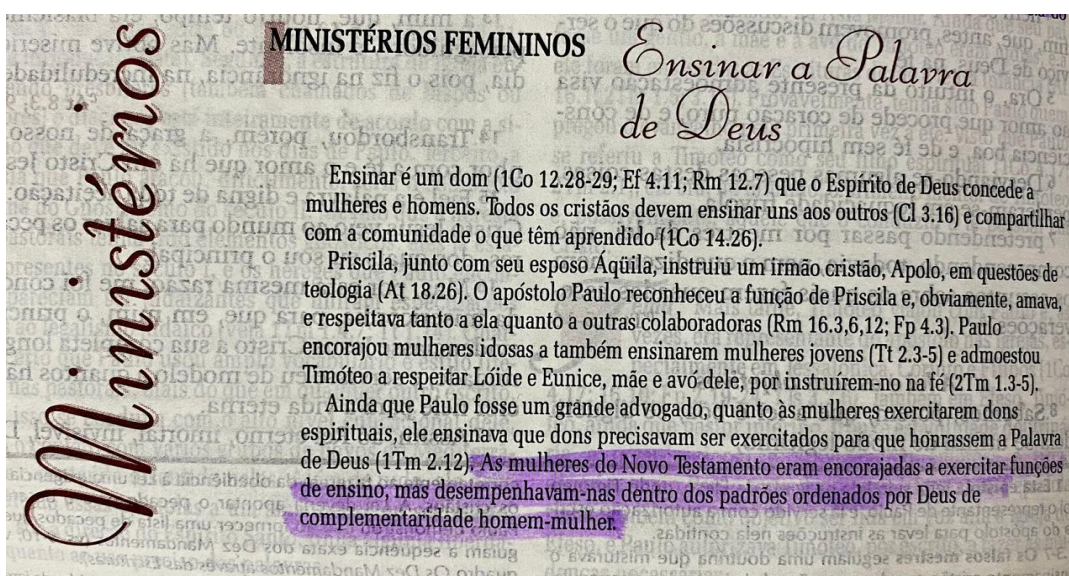
Data: Por volta de 62 d.C.

Fonte: SWAIM, J. Carter. *Answers to your questions about the Bible*. New York: Edward Ernest, 1965. Páginas 389 -390.

The Woman's Bible	A Bíblia para as Mulheres	A Bíblia da Mulher
9 In like manner, also, that women adorn themselves in modest apparel, with shamefacedness and sobriety: not with braided hair, or gold, or pearls, or	9 Da mesma forma quero que as mulheres se vistam modestamente, com decência e discrição, não se adornando com tranças, nem ouro, nem pérolas, nem	9 Da mesma sorte, que as mulheres, em traje decente, se ataviem com modéstia e bom senso, não com cabeleira frisada e com ouro, ou pérolas, ou vestuário

costly array: 10 But (which becometh women professing godliness) with good works. 11 Let the woman learn in silence with all subjection 12 But I suffer not a woman to teach, nor usurp authority over the man, but to be in silence. 13 For Adam was first formed, then Eve.	roupas caras, 10 mas com boas obras, como convém a mulheres que professam adorar a Deus. 11 A mulher deve aprender em silêncio, com toda sujeição 12 Não permito que a mulher ensine, nem que tenha autoridade sobre o homem. Esteja, porém, em silêncio. 13 Porque primeiro foi formado Adão, e depois Eva.	dispendioso, 10 porém com boas obras (como é próprio às mulheres que professam ser piedosas). 11 A mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão. 12 E não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade de homem; esteja; porém; em silêncio. 13 Porque, primeiro, foi formado Adão, depois, Eva c= gn 2.7; d= gn 2.21-22
--	---	---

Figura 13: Nota de Estudo BMJoão



Fonte: Elaboração da autora

a) Comparação da tradução (WBStanton e a BMRuth):

No versículo 11, a passagem ordena que a mulher aprenda “em silêncio” e “com toda sujeição”. Desse modo, “*Let the woman learn in silence with all subjection*” estabelece um regime teológico de silenciamento feminino, validado por uma argumentação que apela à ordem da criação no final do versículo: “porque primeiro foi formado Adão, e depois Eva” (1Tm 2.13). Tal argumento normativo associa a cronologia da criação a uma hierarquia ontológica entre os sexos, preservando o sentido do texto de partida.

Já no 12, é possível perceber que a passagem revela que “*But I suffer not a woman to teach, nor usurp authority*” e em sua tradução o trecho ficou “Não permito que a mulher ensine, nem que tenha autoridade”. O termo “*usurp*” (Merriam-williams, 2025) significa

tomar ou manter algo a força, ou sem direito, enquanto a conjugação do verbo “ter” (Houaiss, 2025) indica simplesmente estar em posse ou usufruto de algo. A opção por “ter autoridade”, em lugar de “usurpar”, suaviza essa conotação, normalizando a exclusão da mulher da liderança e invisibilizando a violência simbólica presente no texto original.

Esta suavização pode ser interpretada como uma tentativa de adaptar o texto aos moldes de uma leitura contemporânea “palatável” ao público cristão, sem confrontar diretamente os valores patriarcais nele inscrito.

b) Comparação dos trechos em português (“A Bíblia para as Mulheres” e “A Bíblia da Mulher”):

Ao comparar os versículos 9 e 10, observa-se que a BMRuth opta por expressões como “em traje decente”, “modéstia” e “bom senso”, enquanto a BMJoão recorre a “modestamente”, “decência” e “discrição”. A diferença, ainda que sutil, aponta para nuances teológicas importantes, uma vez que em “traje decente” pode ser interpretado como uma escolha consciência da mulher e em “modestamente”, pode se referir a como ela deve se portar baseado em uma determinada conduta.

O termo “modéstia”, então, segundo o *Dicionário Houaiss*, refere-se à qualidade de quem tem “ausência de vaidade em relação ao próprio valor, às próprias realizações, êxitos, etc.; despreensão” (Houaiss, 2025), enquanto “decência” está relacionada ao que apresenta “conformidade com os padrões morais e éticos da sociedade; dignidade, correção, decoro” (Houaiss, 2025). Já o *Merriam-Webster* define *modesty* como “the quality of not being too proud or confident about yourself or your abilities” (Merriam-Webster, 2025). Nesse sentido, a BMRuth pode ser lida como um incentivo a uma forma de liberdade feminina ao permitir que a mulher defina o que é modesto dentro de seu próprio valor, mesmo que ainda circunscrita por um sistema disciplinador. Ambas as versões operam sob essa lógica disciplinadora, mas a BMJoão a reforça com um parêntese explicativo: “como é próprio às mulheres que professam ser piedosas”. Aqui, há uma tentativa de caracterizar a mulher como um ser com a virtude inerente da devoção e do amor pelas coisas religiosas.

Contudo, é nos versículos 11 e 12 que se intensifica a rigidez patriarcal das prescrições. A BMJoão afirma: “A mulher deve aprender em silêncio, com toda sujeição” e “Não permito que a mulher ensine, nem que tenha autoridade sobre o homem”, enquanto a BMRuth apresenta: “a mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão” e “não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade de homem”.

A distinção entre “autoridade sobre o homem” e “autoridade de homem” carrega implicações sintáticas e ideológicas. A construção “autoridade de homem” essencializa o domínio masculino como atributo identitário e normativo, reforçando a cisnormatividade e a hierarquia de gênero como ordens naturais e inquestionáveis. Essa formulação pode ser lida, à luz da hermenêutica da suspeita, como uma tentativa de legitimar uma “ordem criacional” com base em uma exegese que favorece o domínio masculino (Ricoeur, 1986, p. 157), uma

vez que em “autoridade sobre o homem”, a preposição sobre, indica domínio ou controle sobre determinada coisa — nesse caso, o homem.

A lógica dessa hierarquia é ainda reforçada pelo versículo 13: “Porque primeiro foi formado Adão, e depois Eva”. Essa menção à criação em Gênesis é interpretada, em ambas as versões, como justificativa teológica para a subordinação da mulher. No entanto, pode-se argumentar que a precedência cronológica de Adão não implica superioridade ontológica, mas sim uma construção teológica posteriormente utilizada para justificar a desigualdade de gênero.

Outra diferença percebida é que, na BMRuth, utiliza-se a expressão “não se adornando com tranças”, enquanto na BMJoão aparece como “não com cabelos frisados”. Segundo Houaiss, “frisado” é o adjetivo para aquilo “que é ou foi tornado crespo; encrespado”. Essa substituição pode indicar um julgamento estético mais específico na BMJoão, que sugere um controle ainda mais disciplinador sobre a aparência feminina.

Comment by Elizabeth Cady Stanton	Comentário por Elizabeth Cady Stanton	Nota de referência
The Apostle Paul, though older than Timothy, had travelled much with him, and was at one time imprisoned with him in Rome. Paul had converted Timothy to the faith and watched over him as a father. He often speaks of him as my son, and was peculiarly beloved by him. When Paul was driven from Ephesus he wrote this epistle to Timothy for his direction. It is perhaps not fair to judge Paul by the strict letter of the word. We are not well informed of the habits of women in his time in regard to personal adornment. What Paul means by "modest apparel" (supposing the translation to be correct), we may not precisely understand. Paul speaks especially of "braided hair."	O apóstolo Paulo, mesmo sendo mais velho que Timóteo, viajou muito com ele, e uma vez foi preso com ele em Roma. Paulo havia convertido o Timóteo para a fé e cuidou dele como pai, ele frequentemente fala dele como o “meu filho”, e era muito amado por ele. Quando Paulo foi expulso de Éfeso ele escreveu essa epístola para Timóteo. Talvez não seja justo julgar paulo pelo senso restrito da sua palavra. não sabemos muito sobre os hábitos das mulheres de sua época em relação aos adornos pessoais. o que paulo quer dizer com “vestir modestamente” (pressumindo que a tradução estiver certa), talvez não compreendêssemos totalmente. paulo fala especialmente de “tranças”. na sua época, paulo	2.1-15 Paulo deu instruções a respeito de quatro situações específicas relacionadas ao comportamento na assembleia do culto: o escopo das orações públicas; a necessidade de consciências limpas entre homens; a necessidade de vestimentas apropriadas para as mulheres; e os meios pelos quais as mulheres deveriam aprender na assembleia do culto.

In his time Paul evidently considered as of account the extreme susceptibility of his sex to the effect of the garb and adornment of women. The Apostles all appeared to be much exercised by the ornaments and the braided hair of the women. While they insisted that women should wear long hair, they objected to having it braided lest the beautiful coils should be too attractive to men. But women had other reasons for braiding their hair beside attracting men. A compact braid was much more comfortable than individual hairs free to be blown about with every breeze. It appears very trifling for men, commissioned to do so great a work on earth, to give so much thought to the toilets of women. Ordering the men to have their heads shaved and hair cropped, while the women were to have their locks hanging around their shoulders, looks as if they feared that the sexes were not distinguishable and that they must finish Nature's work. Woman's braids and ornaments had a deeper significance than the Apostles seem to have understood. Her necessities compelled her to look to man for support and protection, hence her efforts to make herself attractive are not prompted by feminine vanity, but the economic conditions of civilization.	evidentemente levou muito em conta a suscetibilidade do seu sexo aos efeitos das vestes e adornos das mulheres. Os apóstolos parecem ter sido bastante contra os adornos e tranças das mulheres. Enquanto insistiam que as mulheres usassem cabelos compridos, eles eram contra o uso das tranças, pois poderiam ser muito atraentes para o homem. mas as mulheres tinham outros motivos para trançar o cabelo além de atrair os homens. uma trança fechada era muito mais confortável que os cabelos individuais voando ao vento. Parece tão trivial para os homens comissionados fazer tantas boas obras na terra, passar tanto tempo preocupados com a aparência das mulheres. mas as dos homens raspar as suas cabeças e cortar os seus cabelos, enquanto as mulheres tinham que ter os seus cabelos caídos nos ombros, faz parecer que eles tinham medo de que os sexos não fossem distintos e tinha que completar o trabalho da natureza. as raças e adornos das mulheres tinham um significado mais profundo que o apóstolos não compreenderam. as suas necessidades as motivaram a olhar para o homem por apoio e proteção, então as suas tentativas de ficar mais atraente não foram incentivadas pela vaidade feminina, mas pelas condições econômicas da civilização.	
---	---	--

c) Comparação dos paratextos (BMRuth e a BMJoão):

O comentário de Stanton afirma que “talvez não seja justo julgar Paulo pelo senso restrito da sua palavra” (Stanton, 2019, p. 412). Aqui, o paratexto se afasta de uma leitura literalista e propõe uma abordagem mais especulativa, assumindo a possibilidade de que os hábitos e costumes femininos da época de Paulo não sejam totalmente compreendidos no presente. Ao reconhecer que “não sabemos muito sobre os hábitos das mulheres de sua época em relação aos adornos pessoais” (Stanton, 2019, p. 412), a análise se insere na tradição da hermenêutica da suspeita, que, segundo Ricoeur, visa desconstruir os discursos que pretendem se apresentar como naturais ou universais, mas que ocultam relações de poder simbólicas (Ricoeur, 1986, p. 154). Isso valida o que Stanton afirma que “presumindo que a tradução esteja certa”, indicando que ela não estava confiante em relação aos seus textos de partida das línguas originárias.

Um exemplo notável dessa postura é a reinterpretação do trecho em que Paulo condena o uso de tranças: “as mulheres tinham outros motivos para trançar o cabelo além de atrair os homens. Uma trança fechada era muito mais confortável que os cabelos individuais voando ao vento” (Stanton, 2019, p. 1395). Esse gesto representa uma tentativa de inserir um sentido que não está explicitado no texto original, o de que as tranças poderiam ter uma função prática e não necessariamente sedutora. Essa explicação desafia a leitura tradicional que associa ornamentação feminina à vaidade ou pecado, deslocando o foco da intenção masculina (atração) para o benefício feminino (conforto).

Esse exemplo acima contrasta com comentário feito pela BMJoão que estrutura de maneira normativa o comportamento das mulheres, sem espaço para relativizações culturais: “Paulo deu instruções a respeito de quatro situações específicas relacionadas com o comportamento na assembleia do culto” (Bíblia, 2003, p. 1535). Mas é contraditório pensar que quem frequentava os cultos eram homens e mulheres, e que Paulo estivesse focando todo o trecho do versículo apenas nas mulheres.

Ambas as traduções contêm o trecho: “a mulher deve aprender em silêncio, com toda sujeição” (BMRuth) e “a mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão” (BMJoão). Aqui, os termos “sujeição” e “submissão”, embora próximos, apresentam nuances distintas. Essa diferença tem implicações ideológicas: a escolha por “submissão” favorece uma leitura teológica mais tradicional, que busca naturalizar a desigualdade como ordem divina. Essa hierarquização entre homem e mulher se manifesta na repetição da lógica da criação como argumento para a exclusão feminina dos espaços de ensino e autoridade. Trata-se de uma tentativa de eliminar a possibilidade de protagonismo espiritual e intelectual no culto. O texto reforça, assim, a estrutura simbólica da dominação, que tendo uma interpretação feita pela suspeita “oculta-se sob formas sacralizadas de linguagem” (Ricoeur, 1986, p. 157), como é o caso das cartas paulinas.

4.1.3. Efésios 5:22–24

Versículo: Efésios 5:22–24

Título: Epístola de Paulo aos Efésios

Análise: Utilizado para justificar e estabelecer uma hierarquia dentro do casamento.

Autor: Apóstolo Paulo

Contexto: Enfatizar os recursos espirituais para os Cristãos atingirem seu alvo.

Data: Por volta de 60 a 63 d.C.

Fonte: SWAIM, J. Carter. *Answers to your questions about the Bible*. New York: Edward Ernest, 1965. Páginas 370 -373.

The Woman's Bible	A Bíblia para as Mulheres	A Bíblia da Mulher
Ephesians v 22 wives, submit yourselves unto your own husband, as unto the Lord. 23 For the husband is the head of the church. 24 Husbands, love your wives, even as Christ also loved the church, and gave himself for it;	Efésios 5 22 Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao senhor; 23 Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo. 24 De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos.	O lar cristão: marido e mulher Efésios 5 22 As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor 23 porque o marido é a cabeça da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo 24 Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido

a) Comparação da tradução (*WBStanton* e *BMRuth*):

Em *WBStanton*, o versículo 22 aparece como “*Wives, submit yourselves unto your own husband, as unto the Lord*”, enquanto em *BMRuth* se lê: “Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor”. Ambas as traduções mantêm o tom de imposição de submissão. Mas a direção de sentido se difere, pois apresenta uma abordagem que torna ainda mais evidente no versículo 23, no qual *WBStanton* apresenta apenas a frase “*For the husband is the head of the church*”, enquanto *BMRuth* traduz: “Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo”. A omissão deliberada da segunda parte do versículo na *WBStanton* é uma estratégia que impede a construção de uma analogia entre a autoridade do marido e a liderança salvífica de Cristo. Essa escolha editorial nega à figura masculina o respaldo teológico normalmente oferecido pela comparação com Cristo, desfazendo, assim, a sacralização da hierarquia conjugal. Em contraste, a *BMRuth* mantém e amplia essa analogia, reforçando a ideia de que o marido

possui uma função espiritual superior à da mulher. À luz da hermenêutica da suspeita (Ricoeur, 1986), essa construção pode ser interpretada como uma tentativa de legitimar teologicamente a dominação masculina, apresentando-a como reflexo de uma ordem divina natural e inquestionável.

O contraste ganha outra perspectiva no versículo 24. Em *WBStanton*, lê-se: “*Husbands, love your wives, even as Christ also loved the church, and gave himself for it*”, que corresponde, na verdade, ao versículo 25 no texto bíblico tradicional. Esse deslocamento proposital opera uma estratégia para omitir a repetição da sujeição feminina (“assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos”), como aparece em *BMRuth*. Stanton desloca o foco para o comportamento do homem, exigindo dele uma forma de amor mais profunda. Dessa forma, a ênfase sai da obediência feminina e recai sobre a responsabilidade amorosa masculina, sugerindo uma ética conjugal mais equalizada. Já a *BMRuth* enfatiza novamente a submissão: “De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos”. A expressão “em tudo” enfatiza a noção de obediência, funcionando como uma hipérbole disciplinadora que reafirma a hierarquia como norma teológica absoluta.

b) Comparação dos trechos em português (BMRuth e a BMJoão):

No versículo 22, *BMRuth* afirma: “Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor”, enquanto *BMJoão* escreve: “As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor”. A escolha do imperativo reflexivo “sujeitai-vos” em *BMRuth* sugere uma ação voluntária, embora claramente subordinada, com um tom de instrução direta às mulheres. Já *BMJoão* utiliza a forma verbal passiva “sejam submissas”, construindo um enunciado que naturaliza a submissão como estado esperado da mulher, reforçando uma postura mais institucionalizada de obediência. A forma “sejam submissas” funciona como uma imposição normativa, diluindo a agência da mulher ao sugerir que a submissão não é uma escolha, mas uma condição prevista. Ambas as traduções reforçam uma ética hierárquica, mas *BMJoão* o faz com uma ênfase gramatical que elimina qualquer ambiguidade quanto à autoridade masculina, mas é inegável que ambas induzem o mesmo significado.

O versículo 23 também apresenta diferenças relevantes. *BMRuth* afirma: “Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo”, enquanto *BMJoão* diz: “porque o marido é a cabeça da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo”. Aqui, é possível observar uma falha ou confusão sintática na versão da *BMJoão*, que troca “cabeça da mulher” por “cabeça da igreja”, pode inadvertidamente conferir ao homem um papel teológico superior ao originalmente proposto, associando diretamente o marido à posição de liderança espiritual da própria igreja, e não apenas da mulher. Essa alteração não pode ser confirmada porque não se tem acesso à versão do texto de partida que inspirou ambas as Bíblias para aferir qual versão se assemelha mais ao original.

A BMRuth, por sua vez, mantém a construção tradicional da analogia entre marido e Cristo, mas ainda assim a apresenta de forma mais coesa com o texto canônico, sem elevação inadvertida da autoridade masculina para além do proposto.

No versículo 24, ambas as versões mantêm o padrão patriarcal: BMRuth diz “assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos”, enquanto BMJoão afirma: “assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido”. Ambas repetem a estrutura de submissão como reflexo da relação da igreja com Cristo, o que, segundo a hermenêutica da suspeita (Ricoeur, 1986), pode ser compreendido como tentativa de normatizar a hierarquia de gênero por meio de argumentos teológicos. A expressão “em tudo” intensifica essa ação, ampliando-a para todas as esferas da vida conjugal, o que, do ponto de vista da crítica feminista, revela um mecanismo textual de dominação que vai além da esfera espiritual, atingindo o cotidiano da mulher cristã. No entanto, na BMRuth está: sujeita-sujeita e BMJoão: sujeita-submissa, o que pode ser compreendido que a mulher deve ser dependendo de Cristo, mas obediente ao marido.

Um elemento paratextual significativo é o subtítulo presente em BMJoão: “O lar cristão: marido e mulher”, ausente em BMRuth. Esse enunciado já antecipa uma leitura normativa da estrutura familiar, organizando os papéis conjugais sob uma ótica complementarista, essa ótica pode reafirmar a autoridade do homem e a obediência da mulher como ideais cristãos. Isso ocorre devido ao contexto do versículo, tanto como a ordem simbólica inserida, primeiro o homem e depois a mulher.

Comment by Elizabeth Cady Stanton	Comentário por Elizabeth Cady Stanton	Nota de referência
--	--	---------------------------

If every man were as pure and as self-sacrificing as Jesus is said to have been in his relations to the church, respect, honor and obedience from the wife might be more easily rendered. let every man love his wife (not wives) points to monogamic marriage. It is quite natural for women to love and honor good men, and to return a full measure of love on husbands who bestow much kindness and attention on them; but it is not easy to love those who treat us spitefully in any relation, except as mothers; their love triumphs over all shortcomings and disappointments. Occasionally conjugal love combines that of mother. then the kindness and the forbearance of a wife surpass all understanding.	Se todo homem fosse tão puro e autossacrificial quanto dizem que foi Jesus nas suas relações com a Igreja, o respeito, a honra e a obediência da mulher podiam ser mais facilmente proporcionados que todo homem ame a sua mulher (não mulheres) indica um casamento monogâmico. É natural uma mulher amar e honrar um homem bom, e devolver bastante amor a um homem que lhe dá gentileza e atenção; mas não é fácil amar aqueles que nos tratam mal em qualquer relação, exceto como mães; o seu amor vence sobre qualquer falha ou decepção. Às vezes, o amor conjugal é combinado com o amor de mãe. Assim a gentileza e tolerância da esposa podem ultrapassar todo entendimento.	5.22-24 A exortação específica é que as mulheres devem submeter-se aos maridos. Paulo não afirma que as mulheres são inferiores a seus maridos ou que as mulheres devem submeter-se a todos os homens. A submissão da mulher é mais voluntária do que obrigatória (v.22). Deus não quer a submissão da mulher ao marido em detrimento da sua responsabilidade cristã de andar em santidade e retidão diante de Deus. A relação matrimonial é alçada em nível superior, visto que Paulo a compara à relação de Cristo com sua igreja (v.23). O marido não é o salvador de sua esposa. No entanto, a analogia indica que o esposo deve ser o protetor de sua esposa (veja Gn 2.15-17, nota). No regime de submissão voluntária, a esposa pode servir ao seu marido, assim como a igreja serve a Cristo, com liberdade e dignidade.
--	---	---

c) Comparação dos paratextos (BMRuth e a BMJoão):

O paratexto de BMRuth parte de uma suposição condicional: “Se todo homem fosse tão puro e autossacrificial quanto dizem que foi Jesus nas suas relações com a Igreja...”, sugerindo que o modelo cristológico de amor e entrega é raramente alcançado na prática. Aqui, a autora faz uma crítica implícita ao ideal paulino de submissão feminina, ao mesmo tempo que desloca o foco da obediência da mulher para a reciprocidade e qualidade da relação conjugal. A ênfase recai sobre o afeto e o cuidado mútuo: “é natural uma mulher amar e honrar um homem bom”, indicando que o respeito feminino depende da atitude do parceiro, e não de uma obrigação moral ou teológica. A menção ao “amor conjugal combinado com o amor de mãe” busca valorizar a força afetiva feminina sem, no entanto, naturalizar a submissão. Ao contrário, o texto sugere que a “gentileza e tolerância da esposa” são frutos de uma escolha consciente e não de um dever imposto.

Já BMJoão adota um tom declarativo e teológico, sustentando que “a exortação específica é que as mulheres devem submeter-se aos maridos”. Apesar de afirmar que “Paulo não diz que as mulheres são inferiores”, o texto reafirma a lógica da submissão como um regime desejável e legitimado por Deus. Ao classificar essa submissão como “mais voluntária do que obrigatória”, o paratexto tenta suavizar o impacto da hierarquia, mas ainda mantém a estrutura patriarcal intacta. A analogia entre Cristo e a Igreja é mantida, e o papel do marido é descrito como o de “protetor da esposa”, evocando uma visão paternalista da relação conjugal. Mesmo ao falar de “liberdade e dignidade”, o texto não propõe uma relação de igualdade, mas uma assimetria funcional, em que a mulher serve “assim como a igreja serve a Cristo”.

4.2. A Mulher subordinada ao homem na narrativa bíblica:

4.2.1. Lucas 13: 11–16

Versículo: Lucas 13: 11–16

Título: O Evangelho Segundo Lucas

Análise: Estes versículos são frequentemente citados como um exemplo de textos subversivos ou de interpretação ambígua no contexto das mulheres nas práticas religiosas.

Autor: Lucas³⁶

Contexto: Livro escrito em ordem cronológica para apresentar às autoridades que o Cristianismo não representava ameaça política.

Data: Por volta de 59 e 61 d.C.

Fonte: SWAIM, J. Carter. *Answers to your questions about the Bible*. New York: Edward Ernest, 1965. Páginas 329 -331.

The Woman's Bible	A Bíblia para as Mulheres	A Bíblia da Mulher
Luke xiii. 11 And, behold, there was a woman which had a spirit of infirmity eighteen years, and was bowed together, and could in no wise lift up herself. 12 And when Jesus saw her, he called her to him, and said unto her, Woman, thou art loosed from thine	Lucas 13 11 e ali estava uma mulher que tinha um espírito que a mantinha doente havia dezoito anos. Ela andava encurvada e de forma alguma podia endireitar-se. 12 Ao vê-la, Jesus chamou-a a frente e lhe disse: “Mulher, você está livre de sua doença”.	Lucas 13:11-16 11 E veio ali uma mulher possesa de um espírito de enfermidade, havia já dezoito anos; andava ela encurvada, sem de modo algum poder endireitar-se. 12 Vendo-a Jesus, chamou-a e disse-lhe: Mulher, estás livre da tua enfermidade; 13 e impondo-lhe as mãos,

³⁶ Lucas, o evangelista, era um médico e companheiro de Paulo ((Swaim, 1965, p. 329).

infirmity. 13 And he laid his hands on her: and immediately she was made straight, and glorified God. 14 And the ruler of the synagogue answered with indignation, because that Jesus had healed on the Sabbath day, and said unto the people, There are six days in which men ought to work: in them therefore come and be healed, but not on the Sabbath day, 15 The Lord then answered him, and said, Thou hypocrite, doth not each one of you on the Sabbath loose his ox or his ass from the stall, and lead him away to watering? 16 And ought not this woman, being a daughter of Abraham, whom Satan hath bound, lo, these eighteen years, he loosed from this bond on the Sabbath day? 17 And when he had said these things, all his adversaries were ashamed: and all the people rejoiced for all the glorious things that were done by him.	13 Então lhe impôs as mãos; e imediatamente ela se endireitou, e louvava a Deus. 14 Indignado porque Jesus havia curado no sábado, o dirigente da sinagoga disse ao povo: “Há seis dias em que se deve trabalhar. Venham para ser curados nesses dias, e não no sábado”. 15 O Senhor lhe respondeu: Hipócritas! Cada um de vocês não desamarra no sábado o seu boi ou jumento do estábulo e o leva dali para dar-lhe água? 16 Então, esta mulher, uma filha de Abraão a quem Satanás mantinha presa por dezoito longos anos, não deveria no dia de sábado ser libertada daquele que a prendia?	ela imediatamente se endireitou e dava glória a Deus. 14 O chefe da sinagoga, indignado de ver que Jesus curava no sábado, disse à multidão, vinde, pois, nesses dias para serdes curados e não no sábado. 15 Disse-lhe, porém, o Senhor: hipócritas, cada um de vós não desprende da manjedoura, no sábado, o seu boi ou o seu jumento, para levá-lo a beber? 16 Por que motivo não se devia livrar deste cativo, em dia de sábado, esta filha de Abraão, a quem Satanás trazia presa há dezoito anos?
--	--	---

a) Comparação da tradução (*WBStanton* e a *BMRuth*):

O episódio narrado em Lucas 13:11–17 relata a cura, realizada por Jesus em um sábado, de uma mulher encurvada por dezoito anos. Ao refletir a identidade da mulher dentro da tradição religiosa em *WBStanton*, Stanton destaca a expressão “*daughter of Abraham*” (Luke 13:16), essa ênfase a filha de Abraão pode ser entendida como uma tentativa de trazer à tona a igualdade espiritual das mulheres, ao reforçar que ela era a “filha”.

Também é possível observar, nas duas versões, o uso do gênero neutro para a palavra “*ruler*”, visto que, no versículo 14, a condução da sinagoga é designada por “*ruler of the synagogue*”. Assim, enquanto *WBStanton* traduz o termo por “governante” ou “líder”, a

BMRuth utiliza “dirigente da sinagoga”, um substantivo que pode se referir a ambos os gêneros. Outra observação cabe ao versículo 13, no qual o termo “encurvada” (do inglês *bowed together*) sugere uma condição de opressão física e simbólica. Segundo o *Dicionário Houaiss*, “encurvar” significa “tornar(-se) curvo, dobrar(-se); arquear(-se)” (Houaiss, 2025), indicando uma postura de submeter-se a algo. Já “libertar” (do inglês *loosed*) implica em “tornar livre; desvencilhar-se de restrições” (Merriam-Webster, 2025). Desse modo, a ação de Jesus não apenas cura fisicamente a mulher, mas também a liberta de uma condição social de inferioridade.

Já no versículo 15, a *WBStanton* enfatiza a hipocrisia dos líderes religiosos, ao contrastar a forma como tratam a mulher com o cuidado dedicado aos animais “*Thou hypocrite, doth not each one of you on the Sabbath loose his ox or his ass from the stall, and lead him away to watering?*”, o que se mantém na BMRuth ao dizer “Hipócritas! Cada um de vocês não desamarra no sábado o seu boi ou jumento do estábulo e o leva dali para dar-lhe água?”. Enfatizando aqui, os ensinamentos de Jesus sobre guardar o sábado.

b) Comparação dos trechos em português (BMRuth e a BMJoão):

Em BMRuth, a mulher é descrita como alguém que “tinha um espírito que a mantinha doente havia dezoito anos” (Lucas 13:11), em contraste com BMJoão, que opta por “uma mulher possesa de um espírito de enfermidade, havia já dezoito anos”. Assim, o verbo “Possuir”, segundo o *Houaiss* (2025), implica o sentido de “ter completo controle ou pleno poder sobre (algo), podendo dispor disso de acordo com seu entender; ser dono de”, caracterizando um estado de domínio espiritual, sugerindo que a mulher estava sob influência demoníaca. No *Merriam-Webster*, “*possessed*” remete diretamente à ideia de “dominação por um espírito maligno”, essa escolha pode reforçar uma visão negativa da mulher como vulnerável à possessão. “Tinha um espírito que a mantinha doente” enfatiza mais um estado de doença do que de possessão, retirando um tom de conotação demoníaca e tornando a mulher menos passiva diante da condição. Isso pode refletir diferentes interpretações teológicas sobre a relação entre saúde e espiritualidade na condição da mulher. A BMRuth, por sua vez, reescreve esse trecho numa chave mais humanizada e menos estigmatizante.

A libertação da mulher também se apresenta de modo desiguais: “estás livre da tua enfermidade” em BMJoão; e “você está livre de sua doença” em BMRuth. Ainda que semanticamente próximas, tais formulações diferem em registro e impacto. O uso do pronome “você” aproxima o texto da linguagem inclusiva contemporânea, enquanto “estás” carrega um peso arcaico que pode distanciar a experiência da leitora atual. Do mesmo modo, “doença” (Houaiss, 2025) denota um estado fisiológico, uma alteração biológica identificável manifestada no corpo, ao passo que “enfermidade” dentro do contexto religioso carrega o sentido de uma condição de fragilidade humana, uma alteração de espírito, associado a algo mais subjetivo como uma fraqueza ou sofrimento espiritual.

Outro ponto de reflexão ocorre na representação do papel da mulher após a cura. A BMJoão afirma que ela “dava glória a Deus” (Lucas 13:13), enquanto a BMRuth registra que ela “louvava a Deus”. Segundo o *Merriam-Webster*, “*glorify*”, em uma tradução própria, envolve “tornar glorioso, concedendo honra, elogio ou admiração”, enquanto “*praise*” envolve um ato contínuo de celebração, pois é traduzido por elogio ou louvor (Merriam-Webster, 2025). A escolha da BMRuth, ao empregar “louvava”, realiza uma forma de enfatizar uma prática contínua e autônoma de espiritualidade feminina, ampliando a leitura tradicional, não apenas como resposta ao milagre, mas como expressão de fé.

Além disso, observa-se divergência na designação da figura masculina que repreende Jesus: “chefe da sinagoga” BMJoão; e “dirigente da sinagoga” BMRuth. Segundo o *Houaiss* (2025), o termo “chefe” denota “autoridade suprema de um grupo”, enquanto “dirigente” refere-se a alguém que “exerce função de direção ou administração”, sem necessariamente carregar o mesmo peso hierárquico. A escolha da BMRuth desestabiliza a representação de poder concentrado na figura masculina, enfraquecendo seu papel como defensor de uma estrutura religiosa que historicamente marginaliza mulheres. Essa mudança, ao suavizar o termo, altera a percepção de dominação e autoridade, questionando os vínculos entre poder religioso e exclusão de gênero.

Por fim, a metáfora da libertação é tratada de forma significativamente distinta. A BMRuth traduz o versículo 16 como: “não deveria no dia de sábado ser liberta daquilo que a prendia?”, enquanto a BMJoão afirma: “Por que motivo não se devia livrar deste cativeiro, em dia de sábado?”. O termo “cativeiro” possui uma carga simbólica de opressão coletiva, remetendo à escravidão e prisão, como indica o *Houaiss* (2025). Já “aquilo que a prendia” sugere um sofrimento mais individualizado de forma temporária. A escolha de “cativeiro” pode ser interpretada como um significado mais voltado para o campo político e libertador, onde a mulher é vista como símbolo da opressão sistêmica, a qual Cristo veio romper.

Comment by Elizabeth Cady Stanton	Comentário por Elizabeth Cady Stanton	Nota de referência
Jesus was teaching in one of the synagogues on the Sabbath day, and saw the distress of this woman who attended worship; he called her to him, and, by the laying on of his hands and by prayer, immediately restored her; and being made straight, she glorified God before all for this unexpected deliverance. The ruler of the	Jesus estava ensinando numa das sinagogas no dia de sábado, e viu a angústia da mulher que estava no templo. Ele a chamou e pela imposição das mãos e pela oração, ele a restaurou imediatamente. e conseguindo endireitar-se, ela glorificou a Deus diante de todos por esse livramento inesperado. O dirigente da sinagoga, que odiava as doutrinas de Jesus e inveja a	13.16-17 Ao chamar a mulher de “filha de Abraão”, Jesus a situou publicamente, como membro da família de Abraão. Embora a expressão ‘filho de Abraão’ fosse de uso comum em todas as Escrituras, era raro associar-se uma mulher com Abraão. A cura da mulher num dia de sábado humilhou os adversários de Jesus, mas fez com que o povo se

synagogue, who hated the doctrines of Jesus and envied the honor, tried to veil his enmity with pretence of singular piety, telling the people that they should come for healing other days and not on the holy rest of the Sabbath, as if the woman had come there on purpose for a cure, or as if a word and a touch attended with so beneficent an effect could break the Sabbath. Jesus' rebuke of the malice and hypocrisy of the man was fully justified. The Sabbath-day-Pharisees are not all dead yet. While more rational people are striving to open libraries, art galleries and concert halls on Sundays, a class of religious bigots are endeavoring to close up on that day, all places of entertainment for the people. The large class of citizens shut up in factories, in mercantile establishments, in offices, and in shops all the week, should have the liberty to enjoy themselves in all rational amusements on Sunday. All healthy sports in the open air, music in parks, popular lectures in all the school buildings, should be encouraged and protected by law for their benefit.	sua honra, tentou encobrir a sua inimizade com o pretexto de uma piedade singular, dizendo ao povo que deveria vir nos outros dias para receber a cura e não no dia do santo descanso do sábado, como se a mulher tivesse ido lá de propósito para receber a cura, ou como se uma palavra e um toque aplicado para um efeito tão benéfico poderia quebrar o sábado. A repreensão de Jesus da malícia e hipocrisia do homem foi amplamente justificada. Os fariseus do sábado ainda não morreram. Enquanto as pessoas mais racionais estão tentando abrir bibliotecas, galerias de arte e salões de concertos nos domingos, uma classe de intolerantes religiosos está tentando fechar nesses dias todos os lugares de entretenimento para o povo. A grande classe de cidadãos fechados em fábricas, em estabelecimentos comerciais, em escritórios e lojas a semana toda, devia ter liberdade de aproveitar todas as diversões racionais no domingo. Todos os esportes saudáveis ao ar livre, a música nos parques, as palestras populares nas escolas, devem ser incentivadas e protegidas por lei em seu benefício.	regozijasse (v.17).
--	--	----------------------------

c) Comparação das abordagens dos paratextos (BMRuth e a BMJoão):

A análise do episódio de cura da mulher encurvada em Lucas 13, nas traduções BMRuth e BMJoão, permite identificar como os paratextos operam sob diferentes pressupostos ideológicos e teológicos no que diz respeito à representação da mulher, da

autoridade masculina e da própria prática de cura. Dessa maneira, Ricoeur afirma que a crítica hermenêutica busca “suscitar a suspeita que oculta os verdadeiros motivos por trás da ideologia dominante” (Ricoeur, 1986, p. 356), sendo, portanto, um instrumento útil para desvelar as camadas patriarcais embutidas nos paratextos e nas traduções.

Com base nessa suspeita, no caso da BMRuth, a tradução e o paratexto atribuem à mulher uma subjetividade que vai além da doença física, pois, ao descrever que “Jesus viu a angústia da mulher” e a “restaurou imediatamente”, enfatiza-se a dimensão emocional e espiritual da cura, com uma linguagem que busca trazer uma maior inclusão e buscar a compaixão do leitor. Aqui, o verbo “restaurar” é particularmente significativo, pois segundo Houaiss (2025), remete à ideia de “obter novamente a posse ou o domínio de (alguma coisa perdida); recuperar”, evocando não apenas saúde física, mas também dignidade e agência.

Por outro lado, a BMJoão, embora mantenha a narrativa tradicional da cura, enfatiza mais o reconhecimento social e religioso da mulher, ao destacar que Jesus a chamou de “filha de Abraão”. Tal construção funciona como uma prática para realmente trazer a mulher do texto ao centro, pois o autor poderia se retirar como um ou uma dos/as “filhos/as de Abraão”, mas optou por uma tradução que ressignifica o lugar da mulher na narrativa bíblica, como a filha. Para melhor exemplificar, segundo o paratexto da BMJoão, ao chamá-la de “filha de Abraão”, Jesus a situou publicamente como membro da família de Abraão, representando uma ruptura significativa com a tradição patriarcal (nota de estudo, 13.16–17).

4.2.2. 1 Coríntios 11: 3–15

Versículo: 1 Coríntios 11: 3–15

Título: Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios

Análise: Estes versículos são frequentemente citados como um exemplo de textos subversivos ou de interpretação ambígua de instruções durante o culto que se diferenciam entre homens e mulheres.

Autor: Apóstolo Paulo

Contexto: Escrita para lidar com os problemas éticos, doutrinários e práticos na igreja de Corinto.

Data: Por volta de 50 d.C.

Fonte: SWAIM, J. Carter. *Answers to your questions about the Bible*. New York: Edward Ernest, 1965. Páginas 358 -359.

The Woman's Bible	A Bíblia para as Mulheres	A Bíblia da Mulher
I Corinthians 3 But I would have you know, that the head of every	1 Coríntios 11:3-15 3 Quero, porém que entendam que o cabeça de	1 Coríntios 11 3 Quero, entretanto, que saibais ser Cristo o cabeça de

man is Christ; and the head of the woman is the man; and the head of Christ is God. 4 Every man praying or prophesying, having his head undovered disounoreth his head. 5 But every woman that prayeth or prophesieth with her head uncovered disounhoureth her head. 7 For a man indeed ought not to cover his head, foreshmuch as he is the image and glory of God: but the woman is the glory of the man. 8 For the man is not of the woman; but the woman of the man. 9 Neither was the man created for the woman; but the woman for the man. 10 For this cause ought the woman to have power on her head because of the angels. 11 Nevertheless neither is the man without the woman , neither the woman without the man, in the Lord. 13 Judge in yourselves: is it comely that a woman pray unto God uncovered? 14 Doth not even nature itself teach you, that, if a man have a long hair, its a shame unto him? 15 But if a women have long hair is given her for a covering.	todo homem é Cristo, e a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus. 4 Todo homem que ora ou profetiza com a cabeça descoberta desonra a sua cabeça; 5 e toda mulher que ora ou profetiza com a cabeça descoberta desonra a sua cabeça; pois é como se a tivesse rapada... 7 O homem não deve cobrir a cabeça, visto que ele é imagem e glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. 8 Pois o homem não se originou da mulher, mas a mulher do homem; 9 Além disso, o homem não foi criado por causa da mulher, mas a mulher por causa do homem. 10 Por essa razão e por causa dos anjos, a mulher deve ter sobre a cabeça um sinal de autoridade. 11 No Senhor, todavia, a mulher não é independente do homem, nem o homem independente da mulher... 12 Julguem entre vocês mesmos: É apropriado a uma mulher orar a Deus com a cabeça descoberta? 13 Julguem entre vocês mesmos: É apropriado a uma mulher orar a Deus com a cabeça descoberta? 14 A própria natureza das coisas não lhes ensina que é uma desonra para o homem ter cabeça comprido, 15 e que o cabelo comprido é uma glória para a mulher? Pois o cabelo comprido foi lhe dado como manto.	todo homem, e o homem, o cabeça da mulher, e Deus, o cabeça de Cristo. 4 Todo homem que ora ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a sua própria cabeça. 5 Toda mulher, porém, que ora ou profetiza com a cabeça sem véu desonra a sua própria cabeça, porque é como se tivesse rapada. 6 Portanto, se a mulher não usa véu, nesse caso, que rape o cabelo. Mas, se lhe é vergonhoso tosquiar-se ou rapar-se, cumpre-lhe usar véu. 7 Porque, na verdade, o homem não deve cobrir a cabeça, por ser ele imagem e glória de Deus, mas a mulher é glória do homem. 8 Porque o homem não foi feito da mulher, e sim a mulher, do homem. 9 Porque também o homem não foi criado por causa da mulher, e sim a mulher, por causa do homem. 10 Portanto, deve a mulher, por causa dos anjos, trazer véu na cabeça, como sinal de autoridade. 11 No Senhor, todavia, nem a mulher é independente, nem o homem, independente da mulher. 12 Porque, como provém a mulher do homem, assim também o homem é nascido da mulher; e tudo vem de Deus 13 julgai entre vós mesmos: é próprio que a mulher ore a Deus sem trazer o véu? 14 Ou não vos ensina a própria natureza ser desonroso para o homem
--	---	--

		usar cabelo comprido? 15 E que, tratando-se da mulher, é para ela uma glória? Pois o cabelo lhe foi dado em lugar de mantilha.
--	--	--

a) Comparação da tradução (WBStanton e a BMRuth):

Logo no versículo 3, ambas as traduções mantêm a hierarquia entre Cristo, homem e mulher: “*the head of the woman is the man*”, em WBStanton e “o cabeça da mulher é o homem”, em BMRuth. Vê-se que os versículos mantêm seu discurso voltado para a associação entre cabelo e honra, no caso das mulheres, de forma que até serve como um marcador estético e moral no versículo 15: *But if a woman have long hair, it is a glory to her: for her hair is given her for a covering*, em WBStanton.

Dessa maneira, pode-se observar que BMRuth decidiu preservar a estrutura hierárquica do texto original “e que o cabelo comprido é uma glória para a mulher? Pois o cabelo comprido foi lhe dado como manto”. Ao optar por “manto” em vez de “cobertura” (tradução literal do inglês covering), a passagem ganha uma camada mais profunda de significado, pois, segundo o Houaiss, “manto” remete a um tecido protetor ou ornamental com forte conotação simbólica. Essa escolha, por sua vez, reforça a ideia de exclusão simbólica e ritual da mulher, atrelando sua honra ao comprimento do cabelo. De forma semelhante, a mesma lógica se aplica ao homem, para quem o cabelo longo é considerado uma desonra.

b) Comparação dos trechos em português (BMRuth e BMJoão):

Pode-se observar na BMJoão, que a tradução mantém uma linguagem formal e religiosa, com o uso de termos como “mantilha” (1 Co 11:15), remetendo à tradição católica e a uma concepção antiquada de vestimenta feminina (Bíblia, 2003, p. 1450). Já a BMRuth prefere o termo “manto”, optando por uma forma mais neutra e contemporânea. Para efeito de comparação, segundo o *Dicionário Houaiss* (2025), “mantilha” carrega a conotação de “echarpe que faz parte do traje nacional das espanholas, véu feminino”, enquanto “manto” é definido como “veste ampla, de cauda e sem mangas”. Barros, então, pode ter buscado uma tentativa para suavizar a caracterização do cabelo da mulher como um adereço religioso sagrado, mas sim um adereço feminino que a mulher poderia usar para proteger o corpo.

A estrutura patriarcal é mantida em ambas as traduções, especialmente em 1 Coríntios 11:3, em que lemos “a cabeça da mulher é o homem”. Um exemplo evidente de exclusão simbólica da mulher da centralidade espiritual e teológica. A hermenêutica da suspeita, nesse ponto, permite desmascarar os mecanismos de poder encobertos por uma linguagem sacralizada e revela os mecanismos de dominação simbólica presentes no texto bíblico. Além disso, de acordo com *Merriam-Webster* (2025), “*head*” significa “líder, chefe, autoridade suprema”, o que pode ser interpretado como um reforço à interpretação androcêntrica do

texto, ao evidenciar o uso de “cabeça” como associação direta entre autoridade e gênero masculino.

Stanton, em *WBS Stanton*, se opõe diretamente à aceitação acrítica dessa estrutura. Para a autora, “essa linguagem bíblica codifica a inferioridade da mulher como ordenada por Deus” (Stanton, 1895, p. 129). Stanton vê o uso do véu e as normas sobre o cabelo não como meras questões culturais, mas como dispositivos disciplinadores do corpo feminino. O véu, por exemplo, aparece em 1 Coríntios 11:10 como “sinal de autoridade sobre a cabeça da mulher”, o que, segundo a leitura feminista, representa uma submissão ritualizada. Para Stanton, o véu é um “símbolo do apagamento feminino” (Stanton, 1895, p. 132), não uma proteção, mas um instrumento de silenciamento.

Ao prosseguir com o texto, no versículo 15 é citado o termo “glória”, que significa o “reconhecimento público de valor ou mérito” (Houaiss, 2025); portanto, ao afirmar que “o cabelo comprido é glória para a mulher” (1 Co 11:15), a tradução reforça a ideia de que o valor feminino está condicionado à aparência e conformidade com normas externas.

A função social do texto, portanto, excede o contexto litúrgico, levando a notar que ambas as traduções, embora distintas em estilo, se abstêm de questionar a normatividade da mensagem. Assim, a crítica feminista amplia o escopo da leitura ao inserir o texto bíblico em uma rede de dispositivos de controle, como pontua Erica Martinelli Munhoz ao dizer que “o texto bíblico, longe de ser neutro, performa sua autoridade por meio da tradição, e é nessa tradição que se inscrevem os traços da exclusão” (Munhoz, 2021, p. 146).

Comment by Elizabeth Cady Stanton	Comentário por Elizabeth Cady Stanton	Nota de referência
According to the custom of those days a veil on the head was a token of respect to superiors; hence for a woman to lay aside her veil was to affect authority over the man. The shaving of the head was a disgraceful punishment inflicted on women of bad repute; it not only deprived them of a great beauty, but also of the badge of virtue and honor. Though these directions appear to be very frivolous, even for those times, they are much more so for our stage of civilization. Yet the	Segundo os costumes daquela época, o véu na cabeça era um símbolo de respeito pelos superiores; então a mulher que tirasse o seu véu estaria usando autoridade sobre o homem. Raspar a cabeça era uma punição desgraçada infligida à mulher de má fama; não apenas tirava a sua beleza, mas também o símbolo da sua virtude e honra. Embora essas instruções pareçam frívolas, até para a época, o são ainda mais na nossa civilização. Porém, os mesmos costumes continuam	11.3 Paulo apresentou a cadeia de liderança como uma ordem dívida: Deus-Cristo, Cristo-homem, homem-mulher (veja quadro Bases teológicas para a autoridade). A perspectiva cristã sobre autoridade difere, radicalmente, da do mundo. Para começar, o propósito da autoridade cristã é servir. Jesus ordenou aos que exercem autoridade a desempenhar seus papéis com amor, humildade e justiça (1 Co 12.24-27). Os maridos, por exemplo, eram instruídos a imitar a

same customs prevail in our day and are enforced by the Church, as of vital consequence; their non-observance so irreligious that it would exclude a woman from the church. It is not a mere social fashion that allows men to sit in church with their heads uncovered and women with theirs covered, but a requirement of canon law of vital significance, showing the superiority, the authority, the headship of man, and the humility and the subservience of woman. The aristocracy in social life requires the same badge of respect of all female servants. In Europe they uniformly wear caps, and in many families in America, though under protest after learning its significance. It is certainly high time that educated women in a Republic should rebel against a custom based on the supposition of their heaven-ordained subjection. Jesus is always represented as having long, curling hair, and so is the Trinity. Imagine a painting of these Gods all with clipped hair. Flowing robes and beautiful hair add greatly to the beauty and dignity of their pictures.	hoje e são implementados pela Igreja, como consequência vital; a sua não observância tão irreligiosa que excluiria a mulher da igreja. Não é apenas uma moda social que permite que os homens se sentassem na igreja com suas cabeças descobertas e as mulheres cobertas, mas uma exigência da lei canônica de um significado vital, mostrando a superioridade, a autoridade, a supremacia do homem e a humildade e subserviência da mulher. Na vida social, a aristocracia exige o mesmo símbolo de respeito de todas as servas mulheres. Na Europa todas elas usam chapéus, e em muitas famílias americanas, mesmo que de baixo de protesto depois de aprender seu significado. Está na hora de as mulheres educadas numa República se rebelarem contra um costume baseado na suposição da sua sujeição ordenada pelo Céu. Jesus sempre foi representado como tendo cabelos longos e ondulados, como também a Trindade. As vestes flutuantes e os lindos cabelos agregam beleza e dignidade nos quadros.	liderança serva de Cristo no seu relacionamento com a esposa (ef 5.25-29, veja quadro Papeis no relacionamento entre homens e mulheres). Também a liderança dos maridos não é baseada em nenhuma herança da virtude masculina; antes, o relacionamento entre homem e a mulher redimidos é um modelo que deve refletir ao mundo a natureza do relacionamento divino dentro da Trindade, bem como o relacionamento entre Deus e Cristo ajuda-nos a entender o que a liderança significa. O pai e o Filho são sempre iguais em essência, incluindo o tempo de subordinação de Jesus durante a sua encarnação; ainda assim eles têm papeis diferentes (Fp 2.6-7). Do mesmo modo, a diferença de papeis entre homem e mulher não implica a superioridade nem a inferioridade de um deles. Paulo foi cuidadoso em ressaltar que eles são interdependentes e iguais-“todas as coisas vêm de Deus” (1Co 11.8-12).
--	---	--

c) Comparação dos paratextos (BMRuth e a BMJoão):

Na BMJoão, o paratexto adota uma abordagem teológica que interpreta a hierarquia apresentada por Paulo (Deus-Cristo, Cristo-homem, homem-mulher) como reflexo da ordem divina, baseada em papéis complementares. A submissão feminina é explicada por meio de uma lógica envolta em uma liderança masculina inspirada em Cristo, caracterizada por

serviço, humildade e justiça. Há uma tentativa de relativizar o impacto dessa imposição ao apresentar a liderança masculina como uma responsabilidade de cuidado, e não de dominação.

Por outro lado, a BMRuth oferece uma abordagem crítica, ao questionar diretamente a estrutura da submissão da mulher. Stanton entende as normas sobre o uso do véu e a submissão como instrumentos históricos de opressão feminina. Para ela, essas práticas refletem uma sociedade patriarcal e não uma vontade divina, sendo perpetuadas pela Igreja como mecanismos de controle. Sua crítica é política e social, destacando que tais costumes continuam a reforçar a desigualdade de gênero mesmo na contemporaneidade.

Enquanto a BMJoão busca contextualizar os costumes como expressões de respeito à autoridade e à tradição cristã, sugerindo que não reduzem o valor da mulher, Stanton vê nesses mesmos elementos marcas de dominação. A interpretação feminista de BMRuth por meio de seu paratexto subverte a leitura tradicional, defendendo que tais normas devem ser superadas, por serem construções culturais usadas para justificar a subordinação feminina ao longo da história.

4.2.3. Mateus 22: 24–27

Versículo: Mateus 22:24–27

Análise: A mulher não tem nome, fala e nem escolha.

Título: O Evangelho Segundo Mateus

Autor: Apóstolo Mateus³⁷

Contexto: Anunciar que o Messias, que havia sido refutado pelos profetas do Antigo Testamento, tinha vindo na forma de Jesus.

Data: Por volta de 70 d.C.

Fonte: SWAIM, J. Carter. *Answers to your questions about the Bible*. New York: Edward Ernest, 1965. Páginas 325 -328.

The Woman's Bible	A Bíblia para as Mulheres	A Bíblia da Mulher
Matthew xxii. 23 The same day came to him the Sadducees, which say that there is no resurrection and asked him,	24 “Mestre, Moisés disse que se um homem morrer sem deixar filhos, seu irmão deverá casar-se com a viúva e dar-lhe descendência.	24 Mestre, Moisés disse: Se alguém morrer, não tendo filhos, seu irmão casará com a viúva e suscitará descendência ao falecido.

³⁷ Apóstolo Mateus, o coletor de imposto (Swaim, 1965, p. 325).

24 Saying, Master, Moses said, If a man die, having no children, his brother shall marry his wife, and raise up seed unto his brother. 25 Now there were with us seven brethren: and the first, when he had married a wife, deceased, and, having no issue, left his wife unto his brother: 26 Likewise the second also, and the third, unto the seventh. 27 And last of all the woman died also.	25 Entre nós havia sete irmãos, o primeiro casou-se e morreu. Como não teve filhos, deixou a mulher para o seu irmão. 26 A mesma coisa aconteceu com seu segundo, com o terceiro, até o sétimo. 27 Finalmente, depois de todos, morreu a mulher.	25 Ora, havia entre nós sete irmãos. O primeiro, tendo casado, morreu e, não tendo descendência, deixou sua mulher a seu irmão; 26 o mesmo sucedeu com o segundo, com o terceiro, até o sétimo; 27 depois de todos eles, morreu também a mulher.
---	---	---

a) Comparação da tradução (*WBStanton* e a *BMRuth*):

Em *WBStanton*, a linguagem é mais formal e próxima do inglês bíblico tradicional, utilizando expressões como “*raise up seed unto his brother*” para indicar a obrigatoriedade do casamento levirato³⁸ e a responsabilidade de gerar descendência. Essa formulação enfatiza a função genealógica da mulher no contexto da lei, destacando a sua instrumentalização como meio para assegurar a linhagem masculina. Já a tradução da *BMRuth*, embora mantenha o conteúdo geral, adota uma linguagem mais acessível e ligeiramente suavizada. A expressão “dar-lhe descendência”, por exemplo, substitui a construção mais direta de “*raise up seed*”, tornando o ato menos formalizado.

A estrutura narrativa também apresenta um ritmo mais contemporâneo, com frases curtas e diretas como “O primeiro casou-se e morreu. Como não teve filhos, deixou a mulher para o seu irmão”. O uso da conjunção “finalmente” no versículo 27 também suaviza a transição para a morte da mulher, o que pode ser interpretado como uma tentativa de humanizar minimamente a figura feminina ou tornar a narrativa menos abrupta.

No entanto, ambas as versões mantêm a mulher como objeto de sucessiva transmissão entre os irmãos, sem nome, voz ou agência, o que continua refletindo a lógica patriarcal da legislação do levirato.

b) Comparação dos trechos em português (*BMRuth* e *BMJoão*):

Na *BMRuth*, nota-se uma tentativa sutil de humanização da mulher, ainda que ela permaneça sem nome e sem voz. A construção “seu irmão deverá casar-se com a viúva e

³⁸ Um tipo de casamento onde um irmão se casa com a viúva de seu irmão falecido sem filhos, com o intuito de continuar a linhagem do falecido (Ribeiro, 1998, p. 7)

dar-lhe descendência” coloca a mulher como receptora da ação (“dar-lhe”), ao tentar trazer a mulher um poder de escolha e não apenas um meio de garantir descendência para o falecido. Há uma leve mudança do foco da obrigação masculina para a relação conjugal. Além disso, o uso de estruturas simples e linguagem contemporânea podem contribuir para uma leitura mais acessível e menos jurídica da narrativa.

Já na BMJoão, observa-se uma formulação mais rígida e tradicional, especialmente ao empregar termos como “suscitará descendência ao falecido”, que resgata a função da mulher como mero instrumento de continuidade da linhagem masculina. O uso do verbo “suscitar” “fazer nascer ou aparecer; criar” (Houaiss, 2025) intensifica o apagamento da agência feminina, reduzindo-a a um veículo genealógico. De maneira que, a forma como a morte da mulher é descrita em cada versão também revela traços ideológicos.

Como abordado acima, BMRuth traduz: “Finalmente, depois de todos, morreu a mulher”, em que há uma suavização ao dar uma finalidade a história, com o advérbio “finalmente” funcionando como transição narrativa, sem ênfase na repetição mecânica do levirato. Já na BMJoão: “depois de todos eles, morreu também a mulher”, a mulher continua sendo referida em função dos homens (“todos eles”), reforçando sua posição subordinada e marginal no enredo.

À luz da hermenêutica da suspeita, pode-se entender essas formulações como parte de uma construção simbólica que visa legitimar a ordem masculina e naturalizar o apagamento da mulher enquanto sujeito ético e histórico. A tradução tradicional em BMJoão busca reafirmar o silenciamento feminino, enquanto a tradução feminista da BMRuth tenta, ainda que discretamente, reposicionar a mulher como mais do que uma peça no mecanismo patriarcal do levirato.

Comment by Elizabeth Cady Stanton	Comentário por Elizabeth Cady Stanton	Nota de referência
Jesus reminded the Sadducees that marriage was intended only for the present world, to replenish the earth and to repair the ravages which death continually makes among its inhabitants; but as in the future state there was to be no death, so no marriage. There the body even would be made spiritual; and all the employments and the pleasures pure and angelic. The marriage relation seems	Jesus lembra os saduceus de que o casamento servia apenas para o mundo presente, para preencher a terra e reparar os danos que a morte causa continuamente entre os seus habitantes; mas como no estado futuro não haverá morte, então não haverá casamento. Ali o corpo torna-se espiritual; e todas as suas atividades e prazeres serão puros e angelicais; A relação de casamento parece ter sido	22.23-33 Os saduceus aceitavam apenas a Torá; por isso, rejeitavam a ressurreição, que não é mencionada no Pentateuco (At 23.8; veja quadro Seitas judaicas). Apelando para o casamento de levirato (Mt 22.25-26 veja Dt 25.5-6), no qual o irmão de um homem que morre sem deixar descendentes deve assumir a obrigação de casar-se com a viúva para perpetuar a linhagem, os

to have been a tangled problem in all ages. Scientists tell us that both the masculine and feminine elements were united in one person in the beginning, and will probably be reunited again for eternity.	um problema complicado em todas as eras. os cientistas nos dizem que tanto os elementos masculinos quanto os femininos eram unidos numa só pessoa no início, e provavelmente serão unidos novamente na eternidade.	saduceus criaram uma situação hipotética para pegar Jesus em uma armadilha. Jesus destacou a sua falta de compreensão do poder de Deus e a ignorância das Escrituras e de seus ensinamentos sobre ressurreição (Mt 22.29; veja Is 26.19). Mesmo que o casamento, da forma como conhecemos aqui na Terra, não exista no céu, a ausência de relações sexuais não diminuirá, de forma alguma, a alegria celestial e a concretização do que Deus tem planejado para ser um lugar de bênção.
--	--	---

c) Comparação dos paratextos (BMRuth e a BMJoão):

Na BMRuth, o comentário de Elizabeth Cady Stanton rompe com a leitura tradicional ao problematizar a função social do casamento. Ela afirma que o matrimônio é uma instituição terrena, voltada à reprodução e compensação da mortalidade humana, mas que no “estado futuro” essa lógica se dissolve. O destaque recai sobre a espiritualidade do corpo na eternidade, onde as “atividades e prazeres serão puros e angelicais”. A autora feminista questiona a naturalização da estrutura conjugal, afirmando que o casamento “parece ter sido um problema complicado em todas as eras”, e menciona teorias científicas sobre a união dos elementos masculino e feminino numa só pessoa, sugerindo uma fusão andrógina primordial e escatológica.

Por outro lado, a BMJoão apresenta uma nota doutrinária tradicional, que reafirma a heteronormatividade e a função social do casamento, especialmente por meio do levirato. A viúva é retratada como um meio de perpetuação da linhagem, não como agente de sua própria história. A linguagem empregada é a de “assumir a obrigação de casar-se com a viúva”, de modo a evidenciar um viés patriarcal. Ainda que a nota reconheça a inexistência do casamento no céu, ela rapidamente ressalva que “a ausência de relações sexuais não diminuirá a alegria celestial”, mantendo o foco nos prazeres e papéis terrenos, e evitando qualquer deslocamento da estrutura binária gênero-sexo.

4.3. A influência cultural patriarcal na Bíblia:

4.3.1. João 4: 5 –27

Versículo: João 4: 5–27

Análise: Revela um encontro profundamente simbólico entre Jesus e uma mulher samaritana, o qual é repleto de significados sobre gênero, etnia, poder e espiritualidade.

Título: O Evangelho Segundo João

Autor: Apóstolo João³⁹

Contexto: Anunciar que Jesus era redentor e revelador.

Data: Por volta de 60 a 90 a.C.

Fonte: SWAIM, J. Carter. *Answers to your questions about the Bible*. New York: Edward Ernest, 1965. Páginas 337 -342.

The Woman's Bible	A Bíblia para as Mulheres	A Bíblia da Mulher
John iv. 5. Then cometh he to a city of Samaria, which is called Sychar. 6 Now Jacob's well was there. Jesus therefore, being wearied with his journey, sat thus on the well: and it was about the sixth hour. 7 There cometh a woman of Samaria to draw water: Jesus saith unto her, Give me to drink. 9 (For his disciples were gone away unto the city to buy meat.) 9 Then saith the woman of Samaria unto him, How is it that thou, being a Jew, askest drink of me, which am a woman of Samaria? for the Jews have no dealings with the Samaritans. 10 Jesus answered and said unto her, If thou knewest the gift of God, and who it is that saith to thee, Give me to	João 4 5 Assim, chegou a uma cidade de Samaria, chamada Sicar, perto das terras que Jacó dera a seus filho José. 6 Havia ali o poço de Jacó. Jesus, cansado da viagem, sentou-se à beira do poço. Isto se deu por volta de meio-dia. 7 Nisto veio uma mulher samaritana tirar água. Disse-lhe Jesus: “Dê-me um pouco de água”. 8 (Os seus discípulos tinham ido à cidade comprar comida.) 9 a mulher samaritana lhe perguntou: “Como o senhor, sendo judeu, pede a mim, uma samaritana, água para beber? (Pois Judeus não se dão bem com os samaritanos) 10 Jesus lhe respondeu: “Se você conhecesse o dom de Deus e quem lhe está	João 4 5 Chegou, pois, a uma cidade samaritana, chamada Sicar, perto das terras que Jacó dera a seu filho José. 6 Estava ali a fonte de Jacó. Cansado da viagem, assentara-se Jesus junto à fonte, por volta da hora sexta. 7 Nisto, veio uma mulher samaritana tirar água. Disse-lhe Jesus: Dá-me de beber. 8 Pois seus discípulos tinham ido à cidade para comprar alimentos 9 Então, lhe disse a mulher samaritana: Como sendo tu judeu, pedes de beber a mim, que sou mulher samaritana (porque os judeus não se dão bem com os samaritanos)? 10 Replicou-lhe Jesus: se conheceras o dom de Deus e quem é o que te pede: dá-me

³⁹ Apóstolo João, filho de Zebedeu, sua mãe era a irmã de Maria, a mãe de Jesus (Swaim, 1965, p. 336).

drink; thou wouldest have asked of him, and he would have given thee living water. 27 And upon this came his disciples, and marvelled that he talked with the woman, yet no man said, What seekest thou? or, Why talkest thou with her?	pedindo água, você lhe teria pedido e ele lhe teria dado água viva” ... 27 Naquele momento os seus discípulos voltaram e ficaram surpresos ao encontrá-lo conversando com uma mulher. Mas ninguém perguntou: “Que queres saber?” ou “Por que estás conversando com ela?”.	de beber, tu lhe pedirias, e ele te daria água viva. 27 Neste ponto, chegaram os seus discípulos e se admiraram de que estivesse falando com uma mulher. todavia, nenhum lhe disse: Que perguntas? Ou: Por que falas com ela?
---	---	---

a) Comparação da tradução (*WBStanton* e a *BMRuth*):

No versículo 7, *WBStanton* apresenta: “*There cometh a woman of Samaria to draw water: Jesus saith unto her, Give me to drink*”. Tendo essa passagem em vista, a forma arcaica e direta “*a woman of Samaria*” pode ser interpretada como uma designação genérica, reduzindo a personagem à sua identidade étnica e de gênero e isso é repetido em *BMRuth*.

O papel da mulher é reforçada no versículo 9, em que *WBStanton* traduz: “*How is it that thou, being a Jew, askest drink of me, which am a woman of Samaria?*”. Aqui, a expressão “*which am a woman*” enfatiza a identidade feminina da interlocutora, inserindo-a como sujeito em um espaço público de diálogo interétnico e inter-religioso. A *BMRuth* propõe: “Como o senhor, sendo judeu, pede a mim, uma samaritana, água para beber?”, acrescentando um grau de formalidade com “senhor”, que reequilibra as hierarquias e acentua o estranhamento social. Segundo o *Merriam-Webster* (2025), *askest* é uma forma arcaica do verbo *ask*, carregando um peso retórico mais formal, enquanto o verbo “pedir” no português, o qual segundo o *Houaiss* (2025), implica uma ação respeitosa ou de súplica, o que intensifica o impacto da reversão de papéis sociais entre Jesus e a mulher.

No versículo 27, *WBStanton* afirma que os discípulos ficaram “*marvelled that he talked with the woman*”, traduzido por “ficaram surpresos ao encontrá-lo conversando com uma mulher”, que indica surpresa na frase, mas não pela conversa em si, e sim pelo gênero da interlocutora. A ausência de questionamento explícito (*yet no man said...*) sublinha uma tensão não verbalizada entre o que é visto como norma (o silêncio feminino) e o que é inesperado (a fala da mulher). A linguagem inclusiva, portanto, aparece aqui, como uma ruptura com o original, assim como uma escolha de estratégias que favoreçam a visibilidade feminina. Por exemplo, o uso do termo “conversando com uma mulher” em vez de simplesmente “com a mulher”.

b) Comparação dos trechos em português (*BMRuth* e *BMJoão*):

O primeiro ponto de divergência está na tradução da fala inicial de Jesus à mulher no versículo 7, que a *BMRuth* traduz como: “Dê-me um pouco de água”, enquanto a *BMJoão* opta por: “Dá-me de beber”. A versão da *BMRuth* aplica um distanciamento, transmitindo

maior polidez e um possível gesto de aproximação respeitoso. Segundo o *Merriam-Webster Dictionary* (2025), o verbo *give* em “*give me to drink*” pode carregar diferentes graus de intensidade conforme o contexto, mas em sua forma imperativa denota um comando direto. Já o *Houaiss* (2025) define “dar” como “transferir voluntariamente a posse de algo”, podendo expressar tanto ordem quanto um pedido, dependendo da formulação.

No versículo 9, a questão da identidade da mulher samaritana ganha contornos distintos nas duas versões. A BMJoão traduz: “Como, sendo tu judeu, pedes de beber a mim, que sou mulher samaritana?”, enquanto a BMRuth apresenta: “Como o senhor, sendo judeu, pede a mim, uma samaritana, água para beber?”. A BMJoão explicita o gênero da interlocutora (“mulher samaritana”), o que intensifica a marcação da diferença e reforça a estranheza cultural e de gênero. Em contraste, a BMRuth reduz a ênfase no gênero ao nomear a personagem apenas como “samaritana”. No caso da BMJoão, o destaque da palavra “mulher” pode revelar a persistência de um olhar patriarcal que associa o gênero feminino a uma alteridade perigosa ou indevida no espaço teológico.

A reação dos discípulos à cena também difere significativamente. A BMRuth afirma: “Ficaram surpresos ao encontrá-lo conversando com uma mulher” (v. 27), enquanto a BMJoão opta por: “Se admiraram de que estivesse falando com uma mulher”. O verbo “surpreender” sugere um impacto mais forte, associado a uma quebra drástica de expectativa, enquanto “admirar-se” carrega conotação de espanto, mas também de curiosidade ou perplexidade (Houaiss, 2025). A escolha da BMRuth, portanto, intensifica o desconcerto dos discípulos diante da transgressão de uma norma social do diálogo entre um homem judeu e uma mulher samaritana.

A análise do versículo 27 prossegue com as perguntas que os discípulos fazem ao demonstrar o espanto diante da conversa com essa mulher. Assim, a BMRuth traduz: “Mas ninguém perguntou: ‘Que queres saber?’ ou ‘Por que estás conversando com ela?’”; já a BMJoão traz: “Todavia, nenhum lhe disse: ‘Que perguntas?’ ou: ‘Por que falas com ela?’”. A substituição de “Que perguntas?” por “Que queres saber?” na BMRuth desloca a ênfase da ação da mulher, a qual, na versão da BMJoão, é entendida como uma curiosidade ou motivação de Jesus.

Comment by Elizabeth Cady Stanton	Comentário por Elizabeth Cady Stanton	Nota de referência
As the Samaritans were not generally disposed to receive the Jews into their houses, Jesus did not try to enter, but sat down by Jacob's well, and sent his disciples into the town to buy some necessary provisions. The prejudices	Como os samaritanos geralmente não estavam dispostos a receber os judeus em sua casa, Jesus também não tentou entrar, mas sentou-se ao lado do poço de Jacó, e andou os seus discípulos até a cidade para	4:7 Não era comum uma mulher ir ao poço ao meio-dia, por se tratar do período mais quente do dia. As mulheres do Oriente Médio, geralmente, enchiam seus cântaros de manhã cedo e ao

against each other were so inveterate that they never asked for a favor, hence the woman was surprised when Jesus spoke to her. They might buy of each other, but never borrow nor receive a favor or gift, nor manifest friendship in any way. But Christ, despising all such prejudices that had no foundation either in equity or in the law of God, asked drink of the Samaritan woman. He did not notice the woman's narrow prejudices, but directed her attention to matters of greater importance. He told her though she should refuse him the small favor for which he asked because he was a Jew, yet he was ready to confer far greater benefits on her, though a Samaritan. The living water to which Jesus referred, the woman did not understand.	comprar as provisões necessárias. As discriminações uns contra os outros eram tão inveteradas que eles nunca pediram um favor, por isso a mulher se assustou quando Jesus falou com ela. Eles podem até comprar uns dos outros, mas jamais pedir emprestado, nem receber um presente ou um favor, nem manifestar amizade de qualquer forma. Mas Cristo, que desprezava todas as discriminações que não tinham nenhuma fundação nem na justiça nem na lei de Deus, pediu algo de beber à mulher samaritana. Ele não notou os preconceitos da mulher, mas direcionou a sua atenção para questão de maior importância. Mas ele falou para ela que não devia recusar o pequeno favor que ele pediu só porque era judeu, pois ele estava disposto a conferir benefícios bem maiores para ela, mesmo sendo samaritana. A água viva a que Jesus se referiu, a mulher não entendeu.	entardecer, quando a temperatura estava mais amena. A mulher samaritana tinha má reputação e talvez tivesse ido ao poço ao meio-dia para evitar encontrar com outras mulheres, que poderiam, eventualmente, desprezá-la.
--	--	---

c) Comparação dos paratextos (BMRuth e a BMJoão):

O paratexto da BMRuth enfatiza as tensões étnicas e religiosas entre judeus e samaritanos como pano de fundo para o espanto da mulher diante do pedido de Jesus: “As discriminações uns contra os outros eram tão inveteradas que eles nunca pediam um favor, por isso a mulher se assustou quando Jesus falou com ela” (Barros, 2019, p. 380). Em contraste, a BMJoão desloca o foco da tensão interétnica para a moralidade sexual da mulher. Afirma-se que “a mulher samaritana tinha má reputação e talvez tivesse ido ao poço ao meio-dia para evitar encontrar com outras mulheres, que poderiam, eventualmente, desprezá-la” (Bíblia, 2003, p. 1311). Esta construção paratextual, ao sugerir uma “má reputação”, ativa o que Ricoeur (1986) chamaria de um símbolo social carregado de suspeita, pois opera com categorias morais tradicionais atribuídas às figuras femininas marginalizadas.

Além disso, a BMRuth descreve a mulher como sujeito de uma estrutura discriminatória, sem julgamentos morais sobre sua conduta. O comentário afirma que “os samaritanos geralmente não eram dispostos a receber os judeus em suas casas” (Barros, 2019, p.379), destacando a hostilidade como um fenômeno de reciprocidade étnica, e não pessoal. Já a BMJoão posiciona a mulher como objeto de exclusão social, associando sua presença ao meio-dia à tentativa de evitar outras mulheres.

Neste ponto, a hermenêutica da suspeita exige uma leitura crítica da linguagem que produz a marginalização simbólica. O texto da BMJoão reitera a ideia de que a mulher era evitada pelas outras devido a sua “má reputação”, sugerindo que seu comportamento a tornava indigna de convivência, enquanto a BMRuth, ao contextualizar sua ação na lógica do preconceito interétnico, preserva sua agência.

4.3.2. 1 Pedro 3:7

Versículo: 1 Pedro 3:7

Análise: Este versículo ensina sobre os deveres dos casados no contexto cristão.

Título: Primeira Epístola de Pedro

Autor: Pedro⁴⁰

Contexto: Ensinares os Cristãos a viverem em tempos difíceis.

Data: Por volta de 64 d.C.

Fonte: SWAIM, J. Carter. *Answers to your questions about the Bible*. New York: Edward Ernest, 1965. Páginas 403 - 404.

The Woman's Bible	A Bíblia para as Mulheres	A Bíblia da Mulher
1 Peter iii 7 Likewise, ye husbands, dwell with them according to knowledge, giving honour unto the wife, as unto the weaker vessel.	1 Pedro 3 7 Do mesmo modo vocês, maridos, sejam sábios no convívio com sua mulheres e tratem-nas com honra, como parte mais frágil...	1 Pedro 3 7 Maridos, vós, igualmente, vivei a vida comum do lar, com discernimento; e, tendo consideração para com a vossa mulher como parte mais frágil, tratai-a com dignidade, porque sois, juntamente, herdeiros da mesma graça de vida, para que não se interrompam as vossas orações.

⁴⁰ Apóstolo Pedro, ou Simão Pedro, foi considerado o primeiro Papa (Swaim, 1965, p. 403).

a) Comparação da tradução (*WBStanton* e a *BMRuth*):

A versão da *WBStanton* na primeira parte emprega “ *dwell with them according to knowledge*” e é traduzida por “sejam sábios no convívio com suas mulheres”. Nesse trecho, observa-se uma tradução interpretativa: o verbo “*dwell*”, segundo o *Merriam-Webster* (2025), significa “*to remain for a time*” é ampliado semanticamente para “convívio”, termo que o *Houaiss* (2025) define como “ato ou efeito de conviver, de viver em proximidade com outrem; convivência”. Já “*according to knowledge*”, que denota uma convivência baseada em entendimento ou discernimento, é sintetizado por “sejam sábios”, evidenciando uma reformulação com caráter explicativo.

Outro ponto de destaque é a tradução da expressão “*weaker vessel*” por “parte mais frágil”. O termo “*vessel*”, conforme o *Merriam-Webster* (2025), pode significar “*a person into whom some quality (such as grace) is infused*” ou “*a container*”, sendo no contexto bíblico uma metáfora para o corpo ou a condição humana. O uso de “parte” em português já traz uma mudança estrutural, ao transformar o substantivo independente “*vessel*” em um complemento que dará sentido ao objeto. A adjetivação por “mais frágil” mantém o sentido comparativo de “*weaker*”, cujo uso no original tem carga simbólica e moral, significando que a mulher seria o “vaso mais fraco”. No entanto, o *Houaiss* (2025) aponta que “frágil” pode carregar sentidos físicos e psicológicos, intensificando o impacto da expressão no contexto atual.

É interessante apresentar aqui que a *WBStanton* e a *BMRuth* não dão continuidade ao versículo, elas param o versículo em “como parte mais frágil...”, percebe-se então que essa omissão da continuação do versículo pode ser uma tentativa de enviesar a leitura.

Por fim, observa-se que “*giving honour unto the wife*” foi traduzido como “tratem-nas com honra”, substituindo o gerúndio do original por uma forma diretamente mais simples. A tradução simplifica a construção e uniformiza o tratamento verbal, sem prejuízo direto do conteúdo, mas com alteração no tom discursivo.

b) Comparação dos trechos em português (*BMRuth* e a *BMJoão*):

Na adaptação da *BMJoão*, narra-se “Maridos, vós, igualmente, vivei a vida comum do lar, com discernimento; e, tendo consideração para com a vossa mulher como parte mais frágil, tratai-a com dignidade, porque sois, juntamente, herdeiros da mesma graça de vida, para que não se interrompam as vossas orações”. A linguagem empregada permanece vinculada à tradição exegética e patriarcal, especialmente pela expressão “frágil” (*Houaiss*, 2025), que se refere àquilo “ato ou efeito de conviver, de viver em proximidade com outrem; convivência”. O *Merriam-Webster* (2025), por sua vez, define *fragile* como “*easily broken or destroyed; vulnerable to harm*”. Essas definições confirmam a carga simbólica de inferioridade e passividade atribuída à figura feminina.

Na *BMRuth*, a tradução apresenta uma versão mais acessível e suavizada: “Do mesmo modo vocês, maridos, sejam sábios no convívio com suas mulheres e tratem-nas com honra,

como parte mais frágil...”. Nota-se o uso da linguagem inclusiva e contemporânea, como em “sejam sábios” e “tratem-nas com honra”. No entanto, a continuação da metáfora da “fragilidade feminina” demonstra uma concepção essencialista da mulher como dependente e emocionalmente instável, mesmo em contextos atuais.

Sob a perspectiva da hermenêutica da suspeita (Ricoeur, 1986), é possível compreender o versículo como parte de um discurso simbólico que oculta, sob a aparência de exortação espiritual, uma estrutura de poder que exclui e subalterniza a mulher. Ao desconfiar da “linguagem sacralizada” do texto, a leitura crítica revela os interesses ideológicos que informam sua redação e tradução. A hermenêutica bíblica contribui ainda para o reconhecimento do contexto histórico do primeiro século, quando as comunidades cristãs buscavam sobreviver em meio à perseguição romana, muitas vezes reproduzindo valores sociais dominantes, como a subordinação feminina.

Comment by Elizabeth Cady Stanton	Comentário por Elizabeth Cady Stanton	Nota de estudo
Woman's influence is most clearly set forth by all the Apostles in meek submission to their husbands and to all the Church ordinances and discipline. A reverent silence, a respectful observance of rules and authorities was their power. They could not aid in spreading the gospel and in converting their husbands to the true faith by teaching, by personal attraction, by braided hair or ornaments. The normal beauty of a sanctified heart would be manifested by a meek and quiet spirit, valuable in the sight of God as well as their husbands, and do far more to fix their affections and to secure their esteem than the studied decoration of fashionable apparel. Woman's love of satins, of velvets, of laces, and of jewels, has its corresponding expression in man's love of	A influência das mulheres é claramente expressa por todos os apóstolos como uma submissão meiga aos seus maridos e a todas as ordenanças e disciplinas da Igreja. Um silêncio reverente, uma observância respeitosa das regras e autoridades era o seu poder. Não podiam ajudar a propagar o Evangelho e converter os seus maridos à verdadeira fé pelo ensino, pela atração pessoal, pelos cabelos trançados ou adornos. Não podiam ajudar a propagar o evangelho e converter os seus maridos à verdadeira fé pelo ensino, pela atração pessoal, pelos cabelos trançados ou adornos. A beleza normal de um coração santificado seria manifestada por um espírito meigo e quieto, valioso para Deus e para os seus maridos, e faria muito mais para manter os seu afeto e	Exegese de um texto importante 3.1 maridos e mulheres são obrigados a seguir o exemplo de Cristo. O primeiro dever atribuído aos maridos é viver com sua esposa “com discernimento” (gr.kata gnosin, lit. “de acordo com o conhecimento”). A atitude descrita aos maridos, possivelmente, inclui conhecimento do plano que Deus tem para o matrimônio, bem como entendimento personalizado de necessidades, desejos e alvos de suas respectivas esposas. O segundo dever obriga os maridos a terem “consideração” (gt.yime, lit. “precioso”) para com sua esposa - respeitando e estimando-a (veja os vs.3-4, nota). De acordo com Pedro, a esposa é “mais frágil”, possivelmente uma alusão ao

wealth, of position, and his ambition for personal and family aggrandizement. The Apostles having given such specific directions as to the toilets of women, their hair, ornaments, manners and position in the Church, the State and the home, one is curious to know what kind of honor is intended for this complete subordination. What Christ is to him, that is he to the weaker vessel. it is fair to infer that what he has done in the past he will continue to do in the future. Unless she rebels outright, he will make her a slave, a subject, the mere reflection of another human will.	garantir o seu respeito do que enfeitar-se com acessórios da última moda. A paixão das mulheres por seda, veludo, renda e joias tem sua correspondente paixão dos homens pela riqueza, posição e a sua ambição por engrandecimento pessoal e familiar. Os apóstolos, depois de dar as orientações específicas sobre os cuidados da mulher, o seu cabelo, os adornos, sua conduta e posição, na Igreja, no Estado e na casa, nos deixam curiosos para saber que tipo de honra é pretendida para essa subordinação total. o homem é a sua cabeça, seu professor, seu guardião e seu salvador. o que Cristo é para ele, ele é para essa “parte mais frágil”. é justo inferir que o que ele fez no passado ele vai continuar fazendo no futuro. A não ser que ela se rebele totalmente, ele vai fazê-la uma escrava, um sujeito, o mero reflexo da vontade de outro ser.	fato de a força física da mulher ser geralmente inferior à do seu marido, ambos têm a dignidade de serem “herdeiros da mesma graça de vida”. Essa realização é a chave para a reciprocidade no matrimônio (veja também Ef 5.21). Quando o marido falha ao tratar sua esposa com dignidade e amor, ele prejudica não só o relacionamento com sua mulher, mas também com Deus.
---	---	---

c) Comparação das abordagens dos paratextos (BMRuth e a BMJoão):

Ao longo do versículo de 1 Pedro 3:7, uma interpretação tradicional é compreendida sobre as instruções a respeito dos deveres conjugais no contexto cristão, com ênfase na relação de autoridade e submissão entre marido e esposa. Na BMJoão, o paratexto assume uma postura conciliadora e didática. Utiliza a estratégia ao explicar o significado dos termos buscando atribuir à função do marido um caráter de responsabilidade amorosa e consideração. A abordagem é teologicamente centrada, defendendo a reciprocidade no casamento e a igual dignidade dos cônjuges como “herdeiros da mesma graça de vida”. Essa tentativa de equilíbrio, contudo, ainda mantém a ideia da mulher como “mais frágil”, uma leitura que naturaliza a desigualdade com base em argumentos fisiológicos e reforça uma hierarquia funcional. A explicação se ancora em uma teoria tradicional, que suaviza a autoridade masculina, mas não a desconstrói.

Já a BMRuth opera com uma estratégia radicalmente distinta, ao expor e ironizar os pressupostos patriarcais presentes no versículo. Stanton utiliza uma linguagem incisiva, destacando como o “espírito meigo e quieto” e a valorização da submissão feminina são instrumentos de controle social e eclesiástico. Sua leitura feminista historicamente informada denuncia o uso teológico do texto como meio de consolidar a dominação masculina na vida privada e pública. A crítica não apenas expõe a desigualdade, mas também revela, pela hermenêutica da suspeita, os mecanismos de poder embutidos na tradição exegética: “o homem é sua cabeça, seu professor, seu guardião e seu salvador”. Com essa estrutura, Stanton denuncia a perpetuação da inferiorização da mulher como parte de um sistema religioso e cultural de opressão.

À luz da hermenêutica da suspeita de Paul Ricoeur (1986), a leitura de Stanton evidencia o “desmascaramento” dos discursos sagrados que naturalizam a dominação: “a suspeita é o ato de uma consciência que, longe de se deixar capturar pelas aparências, interroga os sentidos ocultos por trás da ideologia” (Ricoeur, 1986, p. 35). A crítica de Stanton, então, age como uma ferramenta hermenêutica para desvendar os interesses históricos, sociais e políticos que moldaram determinadas leituras bíblicas.

Em síntese, a BMJoão tenta adaptar e contemporizar os preceitos patriarcais, mantendo-os sob uma ótica funcional e espiritualizada. Já a BMRuth questiona e confronta diretamente a estrutura de dominação, empregando a hermenêutica feminista como instrumento de desconstrução crítica. Essa comparação evidencia o papel central dos paratextos como mediações ideológicas e a importância da leitura crítica para reimaginar a relação entre texto sagrado e justiça de gênero.

4.3.3. Apocalipse 17: 3–18

Versículo: Apocalipse 17: 3–18

Análise: Apresenta uma narrativa complexa, marcada por simbolismo político-religioso e pela figura alegórica de uma mulher que carrega traços de poder e condenação.

Título: Apocalipse de João

Autor: João (supõem-se)

Contexto: Mensagem para descrever que Deus venceu o mal e que irá destruir o mal nos fins dos tempos.

Data: Por volta de 64 d.C.

Fonte: SWAIM, J. Carter. *Answers to your questions about the Bible*. New York: Edward Ernest, 1965. Páginas 415 - 420.

The Woman's Bible	A Bíblia para as Mulheres	A Bíblia da Mulher
Revelation xvii 3 So he carried me away in	Apocalipse 17 3 Então o anjo me levou no	Apocalipse 17 3 Transportou-me o anjo, em

the spirit into the wildness: and i saw a women sit upon a scarlat colored beast, full of names of blasphemy, having seven heads and ten horns. 4 And the woman was arrayed in purple and scarlet color, and decked with gold and precious stones and pearls, having a golden cup in her hand. 5 and upon her forehead was a name written, Mystery, Babylon the Great. 18 And the women which thou sawest is that great city, which reigneth over the kings of the earth.	Espírito para um deserto. Ali vi uma mulher montada numa besta vermelha, que estava coberta de nomes blasfemos e que tinha sete cabeças e dez chifres. 4 A mulher estava vestida de azul e vermelho, e adornada de ouro, pedras preciosas e pérolas. Segurava um cálice de ouro, cheio de coisas repugnantes e da impureza da sua prostituição. 5 Em sua testa havia esta inscrição: MISTÉRIO: BABILÔNIA, A GRANDE; 18 A mulher que você viu é a grande cidade que reina sobre os reis da terra.	espírito, a um deserto e vi uma mulher montada numa besta escarlate, besta repleta de nomes de blasfêmia, com sete cabeças e dez chifres. 4 Achava-se a mulher vestida de púrpura e de escarlate, adornada de ouro, de pedras preciosas e de pérolas tendo na mão um cálice de ouro transbordante de abominações e com as imundícias da sua prostituição. 5 Na sua frente, achava-se escrito um nome, um mistério: BABILÔNIA, A GRANDE, A MÃE DAS MERETRIZES E DAS ABOMINAÇÕES DA TERRA. 18 A mulher que viste é a grande cidade que domina sobre os reis da terra.
---	--	---

a) Comparação da tradução (WBStanton e a BMRuth):

Logo no versículo 3, o texto de *WBStanton* apresenta a mulher “*sitting upon a scarlet coloured beast, full of names of blasphemy*” (Ap 17:3), onde a cor “*scarlet*” — escarlate — é carregada de simbolismo político e religioso. Segundo o *Merriam-Webster* (2025), “*scarlet*” pode denotar não apenas “uma cor vívida e profunda de vermelho”, mas também conotações associadas à luxúria e à corrupção. O *Houaiss* (2025) confirma essa ambivalência, incluindo o uso figurado da cor escarlate como símbolo de ostentação e pecado, ao determinar que era um tecido luxuoso para o Ocidente muçulmano. A tradução da BMRuth, porém, substitui “*scarlet*” por “vermelho” e introduz “azul”, alterando a simbologia da cena (“vestida de azul e vermelho”, Ap 17:4). A inserção do “azul”, cor ausente no original, que pode ser lida como um gesto simbólico para suavizar o impacto visual da opulência demoníaca.

O mesmo processo pode ser observado na descrição da besta como “*full of names of blasphemy*” em *WBStanton*, que na BMRuth é traduzido como “coberta de nomes blasfemos”. A versão original, no entanto, emprega o substantivo abstrato “*blasphemy*”, sugerindo uma qualidade imanente e difusa do mal; ao passo que a versão em português opta por um adjetivo qualificativo “blasfemos”, focalizando os nomes apenas como um atributo. Essa mudança desloca a compreensão do mal como força estrutural para uma moralidade individualizada. Conforme observa o *Merriam-Webster* (2025), *blasphemy* significa “*the act of insulting or showing contempt or lack of reverence for God*”, enquanto o *Houaiss* (2025) define “blasfemo” como “que profere blasfêmias”, ou seja, centra-se no agente que comete o ato.

Ao continuar a leitura do texto, no versículo 4, a *WBStanton* afirma que ela estava “*decked with gold and precious stones and pearls*”, uma imagem de riqueza e ostentação, que acentua o contraste entre beleza e até uma condenação moral. Já a *BMRuth* acrescenta uma nova camada de julgamento ao afirmar que ela segurava “um cálice de ouro, cheio de coisas repugnantes e da impureza da sua prostituição”. Aqui, a passagem faz uma associação que compara a figura feminina ao pecado sexual. Essa adição, ausente no original, torna explícita uma condenação moral que, em *WBStanton*, está apenas sugerida pelo simbolismo visual. Nesse caso, a inserção de “impureza” e “prostituição” decodifica a figura da mulher como essencialmente pecaminosa.

Prosseguindo para o versículo 5, em que *WBStanton* declara: “*upon her forehead was a name written, Mystery, Babylon the Great*”. A nomeação da mulher como “*Mystery*” carrega ambiguidade: ela não é apenas uma entidade identificável, mas um enigma, uma presença que não é compreendida imediatamente. A *BMRuth*, embora mantenha o termo “MISTÉRIO”, faz uma separação gráfica e sintática entre “Mistério” e “Babilônia, a Grande”, o que pode indicar uma tentativa de enfatizar o caráter enigmático, pois ainda escreve essa frase em caixa alta, e depois em letra maiúscula, na intenção de alerta ao leitor para a natureza e importância da parte desse texto.

Ao finalizar com o versículo 18, ambas as versões reconhecem que “a mulher que você viu é a grande cidade que reina sobre os reis da terra”, estabelecendo a equivalência metafórica entre a mulher e Babilônia. *WBStanton* sugere que a mulher “*which reigneth over the kings of the earth*” representa um sistema político dominante e imperial, já a *BMRuth*, contudo, à luz das alterações anteriores, enfatiza essa representação com os filtros da impureza sexual e da prostituição.

b) Comparação dos trechos em português (BMRuth e a BMJoão):

Na leitura de Apocalipse 17, tanto a *BMJoão* quanto a *BMRuth* apresentam a imagem simbólica de Babilônia representada como uma mulher, uma cidade e um símbolo do pecado. No versículo 3, essa mulher aparece montada sobre uma besta, e a cor desse animal tem um papel importante na construção simbólica da cena. Uma vez que, *BMJoão* utiliza o termo “besta escarlate”, enquanto *BMRuth* opta por “besta vermelha” e como foi visto acima, “escarlate” é descrito como um vermelho intenso e vivo, tradicionalmente associado ao luxo, poder e transgressão. Já “vermelho” é uma cor primária com significações mais genéricas. Portanto, a escolha por “vermelha” em *BMRuth* pode indicar uma suavização simbólica e uma tentativa de afastar o texto de associações religiosas tradicionais com o pecado feminino.

Também pode-se perceber que na *BMJoão*, no versículo 4, é expresso os termos “púrpura e escarlate”, preservando os significados associados à realeza e ao luxo que o termo importa. Em contrapartida, *BMRuth* substitui por “azul e vermelho”, alterando a carga simbólica do versículo. De acordo com Stamato; Staffa e Zeidler (2013), o azul é frequentemente associado a sonho, céu, tranquilidade, harmonia, frio, fidelidade, infinito, limpeza (Stamato; Staffa e Zeidler, 2013, p. 7), características que destoam das imagens de decadência moral sugeridas pelo texto original.

O cálice de ouro, outro símbolo central da passagem, também é tratado de maneira contrastante nas duas traduções. BMJoão afirma que o cálice está “transbordante de abominações e com as imundícias da sua prostituição”, reforçando a ideia de pecado sexual como substância essencial da figura feminina. Já BMRuth traduz como “cheio de coisas repugnantes e da impureza da sua prostituição”, substituindo “abominações” por “coisas repugnantes”. Segundo *Merriam-Webster* (2025), “*abomination*” implica algo moralmente repulsivo ou sacrílego, enquanto “repugnante” (Houaiss, 2025, p. 2.634) tem uma conotação mais genérica, voltada à aversão sensorial.

No entanto, a referência explícita à “prostituição” é mantida nas duas versões, embora seu tratamento varie; pois em BMJoão, aparece associada à “mãe das meretrizes e das abominações da terra” no versículo 5, reforçando um arquétipo de pecado sexual e dominação feminina. Não obstante, a BMRuth conserva “prostituição”, mas omite o termo “meretrizes”, enfraquecendo a condenação totalizadora da mulher. Dessa maneira, a inscrição na testa da mulher também merece atenção, como vai ser exemplificado abaixo:

A Bíblia da Mulher, Apocalipse 17: 5
Na sua frente, achava-se escrito um nome, um mistério: BABILÔNIA, A GRANDE,
A MÃE DAS MERETRIZES E DAS ABOMINAÇÕES DA TERRA.

A Bíblia Para as Mulheres, Apocalipse 17:5
Em sua testa havia esta inscrição: MISTÉRIO: BABILÔNIA, A GRANDE;

Ao analisar o versículo acima, é possível perceber que em BMJoão contém uma extensão no texto, sendo “Mãe das meretrizes e das abominações da terra”, inserindo ao texto uma conotação enfática, uma imagem hipersexualizada e condenatória da mulher, além de criar uma acusação e responsabilizar a mulher pelo mal. Diferentemente da BMRuth, que não contém essa última afirmação, no entanto, acrescenta a palavra “MISTÉRIO”, no rol de palavras enfatizadas com a letra maiúscula. Abaixo está uma explicação sobre a importância social de Apocalipse e o significado que carrega o termo “mãe das prostitutas”:

O texto de Apocalipse 17–18 situa-se na linha do profetismo social, que percebe a ligação entre a exploração social e o culto falso. Por outro lado, revela também forte influência da teologia da transcendência e da sabedoria de Deus no seu desígnio a respeito do mundo, [...] O Apocalipse associa a Prostituta e a Fera ao Dragão, o monstro de dimensões supra-humanas e supra-históricas. Babilônia evoca uma realidade de todos os tempos, e da qual sempre se deve desconfiar. [...] O Apocalipse apresenta em forma narrativa o tema fundamental da fé cristã. Narra, no gênero da visão profética, o que implica a fé em Jesus Cristo: servir a Deus no séquito do Cordeiro e não fazer de sua vida uma servidão a Babilônia, por mais que seu brilho seduza o mundo (Konings, 2013, p. 520).

Por fim, Ricoeur (1974, p. 356) aponta que o texto é sempre um campo de disputa entre significados explícitos e estruturas ideológicas ocultas. Aqui, pode-se identificar que a figura da cidade como mulher é, portanto, carregada de projeções patriarcais: sexualizada, corrupta, sedutora e castigada.

Comment by Elizabeth	Comentário por Elizabeth	Nota de referência
----------------------	--------------------------	--------------------

Cady Stanton	Cady Stanton	
The women draped in scarlet, seated on a beast as the emblem of the Church of Rome. The beast represents the temporal power by which it has been supported. These colors have always distinguished the popes and the cardinals, as well as the Roman emperors and senators. The horses and the mules were covered with scarlet cloth to answer the description, and the woman was decked in the brightest colors, in gold and jewels. No one can describe the pomp, splendor, and magnificence of the Church of Rome. The cup in the woman's hand contained potions to intoxicate her victims. It was the custom at that time for public women to have their names on their forehead, and as they represented the abominations of social life, they often named after cities. The writers of the Bible are prone to make woman the standard for all kinds of abominations; and even motherhood, which should be held most sacred, is used to illustrate the most revolting crimes. What picture can be more horrible than the mother, in her hour of mortal agony, watched by the dragon with his seven heads and ten horns! Why so many different revising committees of bishops and clergymen should have retained this book as holy and inspiring to the ordinary reader, is a mystery. It does	A mulher vestida de vermelho, montada numa besta, era o emblema da Igreja de Roma. A besta representa o poder temporal pelo qual tem sido apoiado. Essas cores sempre distinguiram os papas e os cardeais, como também os imperadores e senadores romanos. Os cavalos e mulas eram cobertos com um pano vermelho para corresponder à descrição, e a mulher era adornada com cores brilhantes, em ouro e joias. Ninguém pode descrever a pompa, esplendor e magnificência da Igreja de Roma. O copo na mão da mulher continha poções para intoxicar as suas vítimas. Era costume na época para as mulheres públicas terem seus nomes escritos na testa, e como representavam as abominações da vida social, muitas vezes recebiam nomes de cidades. Os autores da Bíblia tendem a fazer das mulheres um padrão para todo tipo de abominação; e até a maternidade, que devia ser tão sagrada, é usada para ilustrar os crimes mais revoltantes. Que imagem podia ser pior de que uma mãe, na sua hora de agonia mortal, vigiada por um dragão com sete cabeças e dez chifres! Por que tantas comissões de revisão de bispos e clérigos consideraram esse livro como santo e inspirador para o leitor comum, é um mistério. Não parece possível que João, o Divino, pudesse ter	17. 1-18 A metáfora da prostituição era usada com frequência, para retratar a infidelidade de Israel para com Deus. A meretriz Babilônia, que apareceu aqui, é a personificação da perversidade e da corrupção espiritual. Suas roupas de púrpura e escarlata refletem esplendor e luxo (Veja quadro as cores na Bíblia). O termo “abominações” está associado à idolatria. A aparência cheia de brilho de meretriz é a responsável pela perseguição e morte de um grande número de crentes. Ela tem um nome escrito na testa. Os santos de Deus foram selados em sua testa, assim como os seguidores da besta. Era costume em Roma as prostitutas usarem na cabeça faixas com seu nome escrito. Essa meretriz é a fonte de todas as falsas religiões que serve, de engano e armadilha; não fica claro qual é ao seu significado e se deve ser revelado. “As sete cabeças” podem ser alusão à cidade de Roma, que foi construída sobre sete montes. No entanto, os montes também são os “sete reinos”. A sua sucessão histórica de imperadores romanos não corresponde à descrição dos reis apresentados nesta passagem. Talvez a visão indique que a grande meretriz esteja assentada sobre uma sucessão de impérios.

not seem possible that the Divine John could have painted these dark pictures of the struggles of humanity with the Spirit of Evil. Verily, we need an expurgated edition of the Old and the New Testaments before they are fit to be placed in the hands of our youth to be read in the public schools and in theological seminaries, especially if we wish to inspire our children with proper love and respect for the Mothers of the Race.	desenhado essas imagens escuras das lutas da humanidade com o Espírito do Maligno. Realmente precisamos de uma edição expurgada do Novo e Antigo Testamento antes de serem aptos para serem colocados nas mãos da nossa juventude e lidos nas escolas públicas e nos seminários teológicos, especialmente se quisermos inspirar os nossos filhos com amor e respeitos verdadeiros pelas Mãos da Raça Humana.	
--	--	--

c) Comparação das abordagens dos paratextos (BMRuth e a BMJoão):

A nota de comentário da BMRuth propõe uma leitura altamente crítica e historicamente localizada, ao associar a mulher montada na besta à Igreja de Roma e à sua aliança com o poder temporal. As vestes escarlates, o ouro e as joias são interpretadas como símbolos do luxo e da ostentação eclesiástica, ligadas à pompa dos papas, cardeais e imperadores romanos. A metáfora da mulher como instrumento de sedução e corrupção é reforçada pela imagem do cálice com “poções para intoxicar suas vítimas”, o que, à luz da hermenêutica da suspeita, pode ser lido como um sintoma ideológico que projeta na figura feminina os medos e fantasmas de uma religião dominada por homens (Ricoeur, 1986, p. 150). Já a nota de referência da BMJoão adota uma abordagem mais espiritualizada e teológica, tratando a prostituição como metáfora da infidelidade de Israel para com Deus. A “meretriz Babilônia” é lida como personificação da idolatria e da corrupção espiritual, mantendo o símbolo feminino como um eixo de perversão.

Embora ambas as edições reconheçam o costume romano de mulheres públicas portarem seus nomes na testa, fato confirmado pelas pesquisas históricas, é na BMRuth que surge com uma crítica mais direta à forma como a Bíblia atribui às mulheres o papel de arquétipos do mal: “os autores da Bíblia tendem a fazer das mulheres um padrão para todo tipo de abominação; e até a maternidade [...] é usada para ilustrar os crimes mais revoltantes”.

Essa observação pode ser lida por meio de uma estratégia para explicitar ao leitor que a narrativa bíblica não é neutra nem inocente, mas produzida por homens e para homens, dentro de estruturas de poder e linguagem misóginas (Flotow, 1997, p. 19). Além disso, o uso do termo “abominação” é significativo. No *Houaiss*, “abominação” é definido como “ato ou efeito de abominar; repulsa, aversão, execração” (Houaiss, 2025). No *Merriam-Webster*, 2025, “*abomination*” significa “*something regarded with disgust or hatred*”. Ambos os sentidos são carregados de julgamento moral e religioso, frequentemente projetado sobre a figura feminina. No texto da BMJoão, o termo é vinculado diretamente à idolatria, sem

problematização, ao passo que a BMRuth expõe a arbitrariedade com que tal associação é feita à figura feminina, revelando uma denúncia das estratégias patriarcais de demonização do corpo e do desejo da mulher.

EXEGESE FINAL

Esta dissertação foi dedicada a responder à seguinte pergunta de pesquisa: de que maneira a tradução de *The Woman's Bible*, feita por Barros, se alinha ao pensamento feminista de Stanton e se compara com a adaptação temática “A Bíblia da Mulher” do texto de Almeida?

Para responder à questão, foram traçadas perspectivas de referencial teórico que abordaram o contexto de surgimento dos Estudos Feministas, em paralelo com os Estudos Feminista da Tradução, os estudos de gênero dentro do âmbito da tradução e as influências culturais que afetam as traduções tanto feministas quanto de texto sagrados. Ou seja, uma contextualização geral sobre a tradução e a religião e como a interpretação pela perspectiva feminista pode influenciar a criação de uma releitura e (re)escrita de mulheres apagadas na história.

Com esse intuito, as obras *The Woman's Bible*, a sua tradução “A Bíblia para as Mulheres” e a “A Bíblia da Mulher” foram analisadas a partir de seu conteúdo textual, a saber: os versículos que citavam os termos “mulher”, “mulheres” e “esposa”. Os paratextos também foram analisados pela perspectiva da metodologia qualitativa e interpretativista, juntamente com a caracterização da teoria dos paratextos para Katryn Barchelor.

Uma vez que, ao longo do texto, foi citado repetidamente que a tradução feminista é um ato político não neutro, para conseguir comparar e aferir se a *The Woman's Bible* se alinha ao pensamento feminista, foi usado como referencial metodológico a teoria filosófica cunhada por Paul Ricoeur, descrita como a hermenêutica da suspeita. Essa teoria é sequestrada por teóricas da tradução como Luise Von Flotow e Sherry Simon que inserem a tradução dentro do campo da hermenêutica feminista.

A partir dos resultados obtidos, foi possível compreender que a “A Bíblia para as Mulheres”, tradução em português da *The Woman's Bible*, adota o mesmo enfoque crítico da obra de Elizabeth Cady Stanton, principalmente nos paratextos, os quais são em sua maioria comentários culturais, explicativos e de tradução feitos por Stanton.

Algumas das intervenções de Stanton, como suas notas de rodapé, foram mantidas por Barros, ilustrando bem o uso estratégico da linguagem para intensificar a crítica feminista. Embora frequentemente mantenha a repetição de termos como “submissão” e “sujeitar-se”, como em 1 Coríntios 14:34, Barros traduz *obedience* por “submissão”, intensificando a carga simbólica e patriarcal daquela tradução, pois obediência seria uma suavização do termo submissão. Apesar dessas intervenções, o corpo textual da BMRuth preserva frequentemente a estrutura tradicional das passagens. Isso revela a linha tênue presente entre a adequação ao texto bíblico e a crítica feminista, refletindo possivelmente os desafios da tradução bíblica como um espaço limitado de interpretações, nos quais os seus significados não são possíveis de interpretar sem um longo desvio explicativo sobre a sua estrutura (Ricoeur, 2006, p. 123).

Sobre “A Bíblia da Mulher”, de João Ferreira de Almeida, em relação à *The Woman's Bible*, é possível concluir que representam visões teológicas, ideológicas e tradutórias diferentes, principalmente sobre o tema “mulher”. Isso se revela por meio dos versículos selecionados, os quais na BMJoão mantêm uma tradução conservadora e literalista com o propósito de preservar a tradição bíblica, enquanto *WBStanton* tem em seu propósito uma tradução alinhada a um protofeminismo que é uma crítica às leituras patriarcais através de

revisão, reinterpretação e desafio. Dessa maneira, a tradução pode ser considerada um ato ideológico, pois em BMJoão o patriarcado se justifica pela vontade Divina e *WBStanton* tenta explicar esse patriarcado por meio de paratextos não neutros, que contextualizam essa tradução.

Conforme já citado ao longo deste trabalho, as versões da Bíblia aqui analisadas são caracterizadas como textos sensíveis e sagrados. Nesse contexto, é necessário esclarecer que a escrita e tradução da Bíblia por João Ferreira de Almeida foi um processo longo e meticuloso, que se estendeu por anos. A primeira publicação do Novo Testamento, por exemplo, é de 1681, enquanto a versão completa da mesma Bíblia só foi lançada em 1790. Por outro lado, a versão utilizada neste estudo corresponde a uma Bíblia de adaptação temática publicada em 2003, o que torna impossível determinar com precisão o quão próxima essa versão está da tradução original de Almeida. Ainda assim, é inegável a relevância de seu legado, JFA dedicou sua vida à tradução das escrituras, e seu trabalho teve um impacto profundo no campo da tradução bíblica em língua portuguesa. Segundo a Sociedade Bíblica do Brasil, cerca de 60% dos fiéis protestantes brasileiros utilizam atualmente versões canonizadas derivadas de sua tradução.

Fazendo um paralelo, observa-se que, em comparação com a missionária Ruth Barros, há uma lacuna de informações sobre o processo de tradução da sua Bíblia. Embora ela tenha se dedicado a produzir a tradução de *The Woman's Bible*, não há detalhes explícitos na obra sobre seus objetivos tradutórios ou as influências que orientaram suas escolhas. Apesar disso, é possível afirmar que a tradução de Ruth Barros preserva e incorpora o pensamento feminista de Stanton, aproximando-se da crítica original da autora em relação ao patriarcado, especialmente no que tange ao silenciamento das mulheres e à desigualdade de papéis de autoridade dentro da igreja.

Ao comparar essa abordagem com a adaptação temática da Bíblia de João Ferreira de Almeida, percebe-se uma proposta bastante distinta. Apesar de as notas de referência e de estudo da Bíblia de Almeida serem ricas em contextualização histórica e cultural, sua proposta é a de uma tradução direta, que busca permanecer fiel ao texto de partida, sem sugerir alternativas de interpretação ou reformulação de termos com base em uma perspectiva crítica. Como indicado na apresentação da obra, a “Bíblia da Mulher” é motivada por um compromisso de “entender a mensagem da Bíblia por meio da fé, sem torcer, reescrever ou redefinir as palavras em prol da razão humana” (Bíblia, 2003, p. X).

Em atitude diversa, a abordagem de Barros é alinhada com os pensamentos de Cristina Conti (1998, p. 03) e de Letty Russell (1985, p. 11–18), segundo os quais a Bíblia deve ser entendida como um testemunho de revelação divina, mas não como a própria revelação. Além disso, afirmam que a palavra de Deus não pode ser reduzida aos textos bíblicos. Desse modo, compreende-se que tanto a Bíblia quanto a palavra de Deus não são exatas, mas são elementos que apontam para a realidade da experiência espiritual. Ou seja, a Bíblia e a palavra de Deus não são sinônimos, mas elementos que apontam para a realidade da experiência espiritual.

Conclui-se, portanto, que a tradução da Bíblia assume importância fundamental na construção de narrativas que moldam a compreensão social das relações de gênero, crenças e valores culturais. A disseminação do cristianismo no mundo, desde sua origem, esteve intrinsecamente ligada ao processo tradutório, o qual permitiu a difusão da mensagem de Jesus Cristo como Messias. De acordo com Delisle e Wordsworth (1995, p. 177), a tradução

da Bíblia foi um dos principais vetores para a consolidação das línguas vernáculas e a legitimação das línguas nacionais na Europa durante a renascença, além de exercer profunda influência na literatura e nas crenças ocidentais. Por isso, os autores descrevem a importância da tradução da Bíblia da seguinte forma:

“A importância cultural da tradução da Bíblia na história do mundo ocidental não pode ser exagerada: nenhuma outra obra teve uma influência tão ampla na língua, na literatura e nas crenças. Traduzida para mais de 2.000 línguas - parcial ou integralmente -, a Bíblia é o livro de maior circulação em todo o mundo. E as várias traduções bíblicas foram decisivas para atualizar o seu sentido e sua interpretação em momentos críticos da história ocidental. A intensa atividade dos tradutores contribuiu de forma significativa para a emergência e a legitimação dos novos vernáculos - o surgimento das línguas nacionais na Europa, durante a Renascença, e de muitas línguas coloniais nos séculos XIX e XX” (Delisle e Wordsworth; 1995, p. 177).

Conclui-se também que a tradução, assim como todas as suas reescritas, nunca é um ato inocente; sempre está inserida em um contexto e carrega uma história. Além do movimento bilíngue entre o texto de partida e o de chegada e da busca por uma semelhança linguística, é importante reconhecer que o texto traduzido ocupa um lugar de referência entre duas culturas distintas (Bassnett & Lefevere, 1990, p. 11).

Portanto, a tradução de textos bíblicos transcende a simples transposição linguística; ela implica uma reinterpretação cultural, social e ideológica. Conforme a fé cristã se expandia, a necessidade de novas traduções da Bíblia aumentava, contribuindo para o impacto das diferentes versões no pensamento coletivo (Delisle e Wordsworth; 1995, p. 176). No contexto dos Estudos Feministas, essa prática adquiriu uma nova dimensão, ao trazer para o centro do debate as questões de gênero, propondo uma leitura crítica que questiona as interpretações patriarcais e oferece novas perspectivas sobre o papel das mulheres nos textos sagrados.

Em vista disso, o maior interesse ao longo desta pesquisa estava em mostrar que a tradução sempre é um ato situado, político e jamais neutro. Analisando o trabalho de Stanton, embora revolucionário para seu tempo, observa-se que a leitura e a produção de comentários explicativos da *The Woman's Bible* raramente contempla a diversidade das experiências femininas (de mulheres negras, indígenas, imigrantes, de classes populares ou de outras tradições religiosas). O patriarcado, tal como consolidado na modernidade, nasceu entrelaçado ao racismo estrutural. Como observam Costa e Rafael (2020), patriarcado, racismo e capitalismo estão entrelaçados de forma inseparável, colocando as mulheres negras no centro da exploração do trabalho informal e doméstico (Costa e Rafael, 2020, p. 78).

Portanto, mesmo que Stanton, ao produzir sua Bíblia, tente romper com o discurso de silenciamento das mulheres, ela também contribui para um novo silenciamento ao não nomear explicitamente a experiência de mulheres negras escravizadas ou segregadas em seu próprio tempo (Stevenson-Moessner, 2016, p. 677). Embora, em 1860, Stanton tenha publicado o panfleto *The Slave's Appeal*, no qual escreve na primeira pessoa como uma mulher negra escravizada, tentando incorporar esse ponto de vista ao seu feminismo (Stevenson-Moessner, 2016, p. 678), isso não se refletiu plenamente na *The Woman's Bible*.

Apesar de Stanton ter sido aliada da causa abolicionista e ter defendido, em determinados momentos, o sufrágio feminino, inclusive para mulheres não brancas, causa estranhamento que, em 1895, a *The Woman's Bible* tenha sido escrita por um comitê

exclusivamente branco, sem registro da participação de mulheres negras ou da consideração explícita sobre a questão racial. Assim, a crítica à estrutura patriarcal da Bíblia feita por Stanton é válida, mas sua ausência de uma abordagem interseccional merece reflexão, sobretudo dado seu histórico ativista.

Como tradutora e pesquisadora, para essa dissertação, foi defendida a inspiração na hermenêutica feminista interseccional, como descrita por Waquil (2021), que propunha práticas tradutórias situadas e localizadas, comprometidas com a inclusão de vozes historicamente silenciadas no âmbito de gênero, raça e classe. É nesse espaço que Stanton precisa ser suplementada: não basta denunciar o sexismo bíblico; é preciso também expor como a leitura patriarcal da Bíblia sustentou a escravização de corpos negros e o apagamento de suas espiritualidades. Como observam Costa e Rafael (2020, p. 19), “o cristianismo foi elemento legitimador da escravidão no Brasil e da subalternização da mulher negra”, além de marginalizar suas cosmologias e espiritualidades.

Essa crítica encontra respaldo em textos bíblicos como Efésios 6:5: “Quanto a vós outros, servos, obedecei a vosso senhor segundo a carne com temor e tremor, na sinceridade do vosso coração, como a Cristo” (Bíblia, 2003, p. 1501). O apóstolo Paulo escreve para trabalhadores escravizados, estabelecendo regras de conduta e obediência (Maia, p. 3). Tais passagens foram usadas como fundamento teológico para justificar a escravidão. Considerando que a escravidão durou aproximadamente 300 anos no Brasil e que, segundo o IBGE (2022), 80% da população brasileira se identifica como cristã, é evidente que a “lei de Deus” foi durante muito tempo confundida com a lei da terra.

É justamente nesse contexto que a tradução surge como ferramenta de enfrentamento e ressignificação, como o projeto de tradução-ativismo analisado por Waquil, dentre eles o Coletivo Sycorax⁴¹, o qual coloca em circulação, gratuitamente, textos de autoras como Audre Lorde, bell hooks e Silvia Federici. Como afirmam Battistam, Oliveira e Waquil (2023, p. 4), “se partimos do pressuposto de que tradução é linguagem e que a linguagem é, para além do cultural, um produto social, devemos manter em mente que os produtos sociais são (re)produzidos dentro de um sistema não alheio às esferas econômicas, históricas, culturais, políticas e ideológicas e, obviamente, não alheio aos sujeitos sociais”. Essas práticas mostram que traduzir pode ser um gesto de reparação histórica, retirando vozes negras, indígenas e periféricas do confinamento editorial.

Nesse sentido, como propostas futuras para esta pesquisa, sugere-se estimular a produção de novas edições da *The Woman's Bible*, que incluam prefácios com contribuições de teóricas e teólogas negras, indígenas e latino-americanas, tendo em vista que Ruth Barros, é uma mulher branca e não brasileira. Assim como a criação de espaços formativos interseccionais para tradutores, bem como a implementação de projetos de tradução de autoras negras e periféricas ainda inéditas em português.

Tais ações contribuirão para reparar apagamentos e construir um campo tradutório mais plural e engajado com as lutas sociais, alinhado a quarta onda do feminismo (ciberfeminismo). Além disso, podem fortalecer futuras discussões teóricas no campo da hermenêutica, dos estudos feministas da tradução e dos estudos bíblicos, sobretudo ampliando

⁴¹ Disponível em: <https://coletivosycorax.org/>

os debates para incluir as experiências e epistemologias de mulheres trans e de outras identidades dissidentes de gênero. Isso se justifica na medida em que movimentos sociais precisam se adequar às novas tecnologias de comunicação, vinculadas à internet (Perez e Ricoldi, 2019, p. 10), com a intenção de diminuir as fronteiras da comunicação. Com esse propósito publicar a tradução de “A Bíblia para as Mulheres” em português e em formato digital.

Encerro destacando, por fim, um exemplo inspirador da ativista pelo direito da mulher, a afro-americana Sojourner Truth, em seu célebre discurso “Ain’t I a Woman?”, realizado em 1851, na Convenção dos Direitos das Mulheres, no qual declarou: “Se a primeira mulher que Deus criou foi forte o suficiente para virar o mundo de cabeça para baixo, todas essas mulheres juntas podem colocar o mundo de volta no lugar” (Truth, 1851).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AICHELE, George. **The Postmodern Bible**. New Haven: Yale University Press, 1995.

ALENCAR, Maria Eduarda dos Santos. **Tradutoras Brasileiras dos Séculos XIX e XX**. 2016. 191. f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Estudos da Tradução, Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/167946>. Acesso em: 22 mai. 2025.

ALTER, Robert. **The Art of Bible Translation**. New Jersey: Princeton University Press, 2019. 149 p. ISBN 9780691181493.

ALVES, Damares. “Homens e mulheres não são iguais”, diz a futura ministra de Direitos Humanos. Entrevista concedida a Natália Portinari. **O Globo**, Rio de Janeiro, 6 dez. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/homens-mulheres-nao-sao-iguais-diz-futura-ministra-de-direitos-humanos-23285553>. Acesso em: 8 maio 2025.

ANDRADA, Pablo. MESCHONNIC, Henri. **Poética do traduzir**. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo, Perspectiva: 2010. 279 p. Cadernos de Tradução, [S. l.], v. 1, n. 33, p. 354–360, 2014. DOI: 10.5007/2175-7968.2014v1n33p354. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2014v1n33p354>. Acesso em: 05 de maio. 2025.

ANTHONY, Laurence. AntConc: A Learner and Classroom Friendly, Multi-Platform Corpus Analysis Toolkit. An Interactive Workshop on Language e-Learning, Japão, p. 7-13, 2004. Disponível em: http://www.laurenceanthony.net/research/iwlel_2004_anthony_AntConc.pdf. Acesso em: 25 mar. 2025.

ARROJO, Rosemary. **Oficina de tradução: a teoria na prática**. São Paulo: Ática, 1984.

AZENHA, Junior., João. **Tradução Técnica e Condicionantes Culturais: primeiros passos para um estudo integrado**. São Paulo: Humanitas, 1999.

BAILEY, April H; LaFRANCE, Marianne; DOVIDIO, John F. **Is the Man the Measure of All Things?** A Social Cognitive Account of Andocentrism. *Review of General Psychology*, [S.l.], v. 22, n. 4, p. 453–465. Jul. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1088868318782848>. Acesso em: 12 de dez. de 2023.

BANDEIRA, Lourdes. **Patriarcado e Violência masculina: crimes de morte como construção pública**. 2006, Anais do 30º. Encontro anual da ANPOCS, Caxambu, no GT 27: Violência, conflitos e práticas culturais.

BARROS SANTOS, Odja; MUSSKOPF, André Sidnei. Raízes Patriarcais da Interpretação Bíblica e Leituras Feministas. **INTERAÇÕES**, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 334–354, 2018. DOI: 10.5752/P.1983-2478.2018v13n24p334-354. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/18446>. Acesso em: 10 out. 2024.

BASSNET, Susan; LEFEVERE, André. Introduction: Proust's Grandmother and the Thousand and One Nights: The 'Cultural Turn' in Translation Studies. **Translation, History and Culture**. 1990. (p. 1-13). Disponível em: <https://open.unive.it/hitrade/books/LefevereBassnettProust.pdf> 20 maio 2025 Acesso em: 20 maio 2025

BASSNETT, Susan. **Escrevendo em terra de homem nenhum**: questões de gênero e tradução. Tradução de Naylane Matos. Cadernos de Tradução, Florianópolis, v. 40, n. 1, 2020.

BATCHELOR, Kathryn. **Translation and Paratexts**. New York: Routledge, 2018.

BATTISTAM, Laura Pinhata; MARINS, Liliam Cristina; KIMINAMI, Aline Yuri. Tradução como resistência e ativismo: práticas de Tradução Feminista no Brasil. **Revista Belas Infieis**, Brasília, v. 10, n. 4, p. 01-17, 2021. e-ISSN: 2316-6614. DOI: doi.org/10.26512/belasinfieis.v10.n4.2021.36230

BDF; OLIVEIRA, Caroline. **Governo Lula trará avanços para mulheres, 'mas existem limites', diz Nalu Faria, da MMM**. Brasil de Fato. 26 fev. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/02/26/governo-lula-trara-avancos-para-mulheres-mas-e-xistem-limites-diz-nalu-faria-da-mmm/>. Acesso em: 18 mar. 2024.

BERMAN, Antoine. **A prova do Estrangeiro**: cultura e tradução na Alemanha Romântica. São Paulo: EDUSC, 2002.

BIBLE AND CULTURE COLLECTIVE. **The Postmodern Bible**. Edited by George Aichele et al. New Haven; London: Yale University Press, 1995.

Bíblia. Bíblia Sagrada. **Tradução de João Ferreira de Almeida**. A Bíblia para as Mulheres. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.

BIROLI, F.; TATAGIBA, L.; QUINTELA, D. F.. Reações à igualdade de gênero e ocupação do Estado no governo Bolsonaro (2019-2022). **Opinião Pública**, v. 30, p. e3013, 2024.

BLANES, Simone. Metade das mulheres vítimas de feminicídio foi morta por armas de fogo. VEJA, 2025. Disponível em: https://veja.abril.com.br/comportamento/metade-das-mulheres-vitimas-de-feminicidio-sao-mortas-por-armas-de-fogo/#google_vignette. Acesso em: 17 maio 2025.

BLUME, Rosvitha Friesen. **Teoria e prática tradutória numa perspectiva de gênero**. Fragmentos. Florianópolis, n. 39, 2010.

BLUME, Rosvitha Friesen; PETERLE, Patrícia (Orgs.). **Tradução e relações de poder**. Tubarão: Ed. Copiart, 2013.

BONDOR, George. **Paul Ricoeur and the Biblical Hermeneutics**. Journal for the Study of Religions and Ideologies, vol. 9, no. 27 (Winter 2010): 203-218 ISSN: 1583-0039

BRANDÃO, H. H. N. . **Analizando o discurso**. São Paulo: Museu da Língua Portuguesa, 2005 (Texto digitalizado no Portal do Museu da Língua Portuguesa).

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Outras formas de trabalho**: 2022. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. 13, 126 p. il. color. (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – PNAD Contínua). Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102020_informativo.pdf. Acesso em: 22 maio 2025.

BRAUDE, Ann. **Women's History and Women's Spirituality**: Remembering Elizabeth Cady Stanton. *Feminist Studies*, v. 30, n. 2, 2004, p. 314-341.

BRAUNER, Clarice; CIGALES, Marcelo; JÚNIOR, Rony. **Algumas Considerações Sobre A Teoria Interpretativista E O Método Indutivo Na Pesquisa Social**. *Revista Querubim – revista eletrônica de trabalhos científicos nas áreas de Letras, Ciências Humanas e Ciências Sociais – Ano 2014*. 10 N°22 – 2014 ISSN 1809-3264.

BREY, Petterson. Resenha do livro: ALTER, Robert. **The art of Bible translation**. New Jersey: Princeton University Press, 2019. 127 p. *Teoliterária*, Campinas, v. 13, n. 30, 2023. ISSN 2236-9937.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. 226 p. ISBN 978-85-200-1371-7.

CABRÉ, María Teresa. **La terminología**: representación y comunicación: elementos para una teoría de base comunicativa y otros artículos. Barcelona: Institut Universitari de Lingüística Aplicada, Universitat Pompeu Fabra, 1999. (Monografies IULA, 3). ISBN 84-477-0673-7.

CASTRO, Olga. **(Re)examinando horizontes nos estudos feministas de tradução**: em direção a uma terceira onda? Tradução de Beatriz Regina Guimarães Barboza. *TradTerm*. São Paulo, v. 29, 2017.

CASTRO, Olga; ERGUN, Emek (Orgs.). **Feminist Translation Studies**: local and transnational perspectives. New York; London: Routledge, 2017.

CHAMBERLAIN, Lori. **Gender and the metaphors of translation**. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 13, n. 3, p. 454-472, 1988.

CHAMBERLAIN, Lori. **Gênero e a metafórica da tradução**. Tradução de Norma Viscardi. In: OTTONI, Paulo (Org.). *Tradução: a prática da diferença*. Campinas, SP: FAPESP/UNICAMP, 1998.

CONTI, Cristina. **Hermenêutica feminista**. *Alternativas*. Nicarágua, 1998. TEOL N. 11-12.

COSTA, Patrícia Berton; AMORIM, Lauro Maia. **Além das tradutoras canadenses**: práticas feministas de tradução ontem e hoje. *Estudos Linguísticos* (São Paulo. 1978), v. 48, n. 3, p. 1227-1247, 2019. Disponível em: <https://revistas.gel.org.br/estudos-linguisticos/article/view/2331>. *Portal de Periódicos do GEL*. Acesso em: 20 de maio de 2025.

COSTA, Renata Gomes; RAFAEL, Josiley Carrijo. Questão social e sua particularidade no Brasil: imbricação entre patriarcado-racismo-capitalismo. **Temporalis**, Brasília, v. 21, n. 42, p. 77–93, 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics**. University of Chicago Legal Forum, 1989, p. 139-167.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A Explosão Gospel: Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

DAÉBS, Bianca. **Versão em português de “A Bíblia para as Mulheres” é lançada em Brasília**. Disponível em: <https://ieab.org.br/2019/11/30/a-Biblia-para-as-mulheres-primeira-obra-lancada-com-o-selo-da-livraria-e-editora-anglicana/#:~:text=O%20lan%C3%A7amento%20do%20livro%20%E2%80%9CA,Igreja%20Episcopal%20Anglicana%20do%20Brasil>. Acesso em: 13 dez. 2024.

DAY, K. and Wray, R. (2018). **Fourth-wave feminism and postfeminism: successes and failures**. Transform: A Journal of the Radical Left. 4: 113-137.

DELAP, Lucy. **Feminismos: Uma história global**. Tradução de Isa Mara Lando e Laura Teixeira Motta. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

DELISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith. **Os Tradutores na História**. Tradução de Sérgio Bath. São Paulo: Ática, 1998.

DÉPÊCHE, Marie-France. **A tradução feminista: teorias e práticas subversivas: Nísia Floresta e a Escola de Tradução Canadense**. Textos de História, Brasília, v. 8, n. 1, 2000.

DRAWIN, C. R.; ALMEIDA, F. S. DE. Ontologia e antropologia: possíveis diálogos entre as hermenêuticas de Heidegger e Ricoeur. **Trans/Form/Ação**, v. 47, n. 1, p. e02400117, 2024.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres: O século XIX**. Vol 4. 528 ed. São Paulo: EBRADIL, 1991.

ECHEVARRIA, Felipe Rodrigues. **Uma análise linguístico-histórica do verbete “mulher”: relações entre linguística, gênero e história**. 2018. Disponível em: <https://revistas.ceeinter.com.br/revistadeestudosinterdisciplinar/article/view/137/134>. Acesso em: 09 de mar. de 2025.

EGGERS, Quéfren de Moura. **Sensibilidade, inteligibilidade e tradição em tradução bíblica: um comentário sobre o projeto de revisão da tradução de João Ferreira de Almeida na versão brasileira Revista e Atualizada**. 2019. 211 f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: [Tese da USP](#). Acesso em: 9 mar. 2025.

EJELOV, Emma; LUKE, Timothy J. **Journal of Experimental Social Psychology**. ELSEVIER. Volume 87, 103937, março 2020. Disponível em:

<https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0022103119305074?via%3Dihub..>

Acesso em: 12 de dez. de 2023

EL-BADAWI, Mohamed. **Muslim Women and Feminism: The Debate and the Future.** Journal of Gender Studies, 2007.

ERGUN, Emek. Translational Beginnings and Origin/izing Stories: (Re)Writing the History of the Contemporary Feminist Movement in Turkey. In: **Translating Women: Different Voices and New Horizons.** New York. Routledge. 2017.

EVEN-ZOHAR, Itamar. **Factors and Dependencies in Culture: A Revised Outline for Polysystem Culture Research.** Canadian Review Of Comparative Literature. Toronto, v. 24, n. 1, p. 15-34, mar. 1997.

EVEN-ZOHAR, Itamar. POLYSYSTEM STUDIES. **Poetics Today:** International Journal for Theory and Analysis of Literature and Communication. Durham, Carolina do Norte, EUA, v. 11, n. 1, p. 1-267, nov. 1990.

FIORENZA, Elizabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher:** uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

FIORENZA, Elizabeth Schüssler. **But She Said:** Feminist Practices of Biblical Interpretation. Boston: Beacon Press, 1992.

FIORIENZA, Elizabeth Schüssler. **In memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins.** New York: Crossroad, 1983.

FLOTOW, Luise von. **Feminist translation: contexts, practices and theories.** TTR: traduction, terminologie, rédaction, v. 4, n. 2, 1991.

FLOTOE, Luise Von. **Translation.** The Bloomsbury Handbooks of: 21ST-Century Feminist Theory. 2019.

FLOTOW, Luise von. **Translation and Gender:** Translating in the Era of Feminism. Ottawa: University of Ottawa Press, 1997.

GABLER, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como Literatura.** Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Mana Stela Gonçalves. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

GENTZLER, Edwin. **Teorias Contemporâneas da Tradução.** Tradução: Marcos Malvezzi. 2. ed. rev. São Paulo. Madras Editora Ltda. 2009.

GIL, Antonio Carlos. **Como Elaborar projetos de Pesquisa.** 4 Edição. São Paulo: Atlas, 2002. ISBN:84-224-3169-8.

GIRALDI, Luiz Antonio. **História da Bíblia no Brasil.** Barueri, SP: SBB, 2008.

GODOI, Saulo Costa Val de. **Paul Ricoeur e a ciência:** uma contribuição hermenêutica ao debate sobre o conhecimento científico. Temporalidades - Revista Discente - UFMG, v. 3, n.

2, p. 47–62, ago.–dez. 2011. ISSN 1984-6150.

GOMES, Anderson. Mulheres, sociedade e iluminismo: o surgimento de uma filosofia protofeminista na Inglaterra do século XVIII. 2011. Matruga. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/matruga/article/view/26059>. Acesso em: 22 de maio de 2025.

GOMOLA, Aleksander. **Feminist thought in bible translation**. 2010.

GRITTE, Giovanna Bragante. **Vozes ocultas**: as tradutoras de textos religiosos em periódicos cristãos do século XIX. 2024. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8165/tde-18022025-103053/>. Acesso em: 22 maio 2025.

GRONDIN, Jean. **Paul Ricoeur**. Trad. Sybil Safdie Douek. Col. Leituras Filosóficas. São Paulo: edições Loyola, 2015.

HALSEMA, Annemie; HENRIQUES, Fernanda (Org.). **Feminist explorations of Paul Ricoeur's philosophy**. Lanham: Lexington Books, 2016.

hooks, Bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Tradução: Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

hooks, Bell. **Teoria feminista**: da margem ao centro. Tradução de Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. adjetivo “**blasfemo**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/82a/blasfemo. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Adjetivo “**dirigente**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/f50/dirigente. Acesso em: 20 de maio de 2025

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Adjetivo “**repugnante**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/e98/repugnante. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Substantivo “**abominação**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/48d/abomina%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Substantivo “**cativeiro**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/ba3/cativeiro. Acesso em: 20 de maio de 2025

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Substantivo “**chefe**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/0c9/chefe. Acesso em: 20 de maio de 2025

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Substantivo “**convívio**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/11b/conv%C3%A Dvio . Acesso em: 20 de maio de 2025

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Substantivo “**glória**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/441/gl%C3%B3ria a.gloria . Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Substantivo “**mantilha**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/664/mantilha. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Substantivo “**manto**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/04d/manto,ma nt%C3%B4. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Substantivo “**maternidade**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/9b7/maternidade. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Substantivo “**submissão**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/519/submiss%C3%A3o . Acesso em: 10 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Substantivo “**sujeição**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/47b/sujei%C3%A7%C3%A3o . Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**admirar**”. Disponível

em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/712/admirar.
Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**dar**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/e60/dar. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**doença**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/c7e/doen%C3%A7a. Acesso em: 10 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**encurvar**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/2d4/encurvar. Acesso em: 10 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**escarlate**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/7ee/escarlate. Acesso em: 10 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**informar**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/31f/informado. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**modéstia**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/9a4/mod%C3%A9stia. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**pedir**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/eb5/pedir. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**permanecer**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/. Acesso em: 10 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**possuir**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/700/possuir. Acesso em: 10 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**restaurar**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/17f/restaurar. Acesso em: 20 de maio de 2025

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**surpreender**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/5a7/surpreender. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2025. Verbo “**ter**”. Disponível em: https://houaiss.uol.com.br/houaission/apps/uol_www/vopen/html/inicio.php/109/ter. Acesso em: 20 de maio de 2025.

HURTADO ALBIR, Amparo (org). **Ensenar a traducir**. Metodologia en la formación de traductores e intérpretes. Madrid: Edelsa, 1999.

HURTADO ALBIR, Amparo. **Traducción y traductología**. Introducción a la traductología. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2022: **católicos seguem em queda; evangélicos e sem religião crescem no país**. *Agência de Notícias IBGE*, 06 jun. 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/43593-censo-2022-catolicos-seguem-em-queda-evangelicos-e-sem-religiao-crescem-no-pais>. Acesso em: 15 maio. 2025.

INSTITUTO SOU DA PAZ. **Mulheres Transformando a Segurança Pública**. Disponível em: <https://lp.soudapaz.org/mulheres>. Acesso em: 30 maio 2025.

KERGOAT. **Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo**. In: HIRATA, Helena; et al. Dicionário crítico do feminismo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KONINGS, Johan. **A Prostituta Babilônica** - Leitura de Apocalipse 17 e 18. Estudos Bíblicos, vol. 30, n. 120, p. 506-520, out/dez, 2013. ISSN 1676-4951, Belo Horizonte.

LOPES, Mariú. Traduzindo o Sagrado: A Linguagem Religiosa à Luz de uma Consciência Lingüística. **Cadernos de Pós-Graduação em Letras**. São Paulo, v. 19, n. 1, p. 80-96, 2019. Disponível em: <https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cpgl/article/view/9641/6008>.. Acesso em: 9 mar. 2025.

MAIA, Carlos Kleber. **As relações trabalhistas no pensamento paulino – uma libertação da alienação do trabalho**. Manual do Obreiro, v. 1, p. 42–49, 2016.

MATOS, Alderi de Souza. **Breve História do Protestantismo no Brasil**. Vox Faifae: Revista de Teologia da Faculdade FAIFA, Goiás, v. 3, n. 1, p. 27-53, jan. 2011.

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Substantivo “**abomination**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/abomination> . Acesso em: 20 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Substantivo “**blasphemy**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/blasphemy> . Acesso em: 20 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Substantivo “**head**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/head> . Acesso em: 20 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Substantivo “**modesty**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/modesty> Acesso em: 20 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Substantivo “**mother**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/motherhood> . Acesso em: 20 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Substantivo “**susceptibility**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/susceptibility> . Acesso em: 20 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**ask**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/ask> . Acesso em: 20 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**dwell**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/dwell> . Acesso em: 20 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**give**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/give> . Acesso em: 20 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**glorify**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/glorify> . Acesso em: 20 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**keep**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/keep> . Acesso em: 10 maio de 2025.

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**let**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/let>. Acesso em: 10 maio de 2025.

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**loose**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/loose> . Acesso em: 10 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**obedience**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/obedience> . Acesso em: 10 maio de 2025.

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**possessed**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/possessed> . Acesso em: 10 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**praise**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/praise> . Acesso em: 20 maio de 2025

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**shame**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/shame> . Acesso em: 10 maio de 2025.

MERRIAM-WEBSTER. Merriam-Webster Dictionary. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc., 2025. Verbo “**usurp**”. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/usurp> . Acesso em: 20 maio de 2025

MIGUEL, L. F.. O mito da “ideologia de gênero” no discurso da extrema direita brasileira . **Cadernos Pagu**, n. 62, p. e216216, 2021.

MILTON, John. **Tradução: teoria e prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

MOHANTY, Chandra Talpade. **Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity**. Durham: Duke University Press, 2003.

MOURA, Leandra Patrícia Santana de. **Gênero, religião e tradução**: tradução de artigos científicos sobre a perspectiva feminista em textos bíblicos. 2022.115 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras - Tradução - Inglês) — Universidade de Brasília, Brasília.

MUNHOZ, Erica Martinelli. **A hermenêutica crítica de Paul Ricoeur como estratégia de reconfiguração da tradição nos estudos literários hoje**. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, v. 33, n. 109, p. 110, set.–dez. 2024. DOI: <https://doi.org/10.23925/rct.i109.69051> .

NIDA, Eugene. Principles of correspondence (1964). In: VENUTI, L. (ed.). **The Translation Studies Reader**. New York: Routledge, 2000, p. 126 - 140.

NIDA, Eugene A. **Toward a Science of Translating: With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating**. Leiden: Brill, 1964.

PAGANO, Adriana Silvina. As Pesquisas Historiográficas em Tradução. In: PAGANO, Adriana Silvina (Org.). **Metodologias de Pesquisa em Tradução**. Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2001. Cap. 5, p. 117-146.

PEREZ, Olívia; RICOLDI, Arlene. **A QUARTA ONDA FEMINISTA: INTERSECCIONAL, DIGITAL E COLETIVA**. X Congresso Latino-Americano de Ciência Política (ALACIP). 2019. Disponível em: <http://alacip.org/cong19/25-perez-19.pdf>. Acesso em: 08 jun 2025.

OLIVEIRA HARDEN, Alessandra Ramos de. Brasileiro tradutor e/ou traidor: Frei José Mariano da Conceição Veloso. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 1, n. 23, p. 131-148, dez. 2009. ISSN 2175-7968.

OLIVEIRA, Alessandra Ramos. Equivalência: Sinônimo de Divergência. **Cadernos de Tradução**, [S. l.], v. 1, n. 19, p. 97–114, 2007. DOI: 10.5007/%x. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/6994>. Acesso em: 10 maio. 2025.

PAGANINE, Carolina. Tradução e Interpretação: Uma perspectiva hermenêutica. **Revista Scientia Traductions**. n.3. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/%25x>. Acesso em: 15 jan 2025.

PAULA, Adna Candido de. A Teoria da Interpretação e a Hermenêutica Bíblica de Paul Ricoeur. **Teoliterária - Revista de Literaturas e Teologias**, v. 2, n. 4, p. 240–252, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/22910> Acesso em: 15 jan. 2025.

PIPER, John. **Six Things Submission Is Not**. Desiring God. 2016. Disponível em: <https://www.desiringgod.org/articles/six-things-submission-is-not> Acesso em: 15 jan. 2025.

RIBEIRO, Fernanda Borges Vaz. PICALHO, Antonio Carlos. CUNICO, Leticia. FADEL, Luciane Maria. **Abordagem interpretativista e método qualitativo na pesquisa documental**: descrição geral das etapas de coleta e análise de dados. Revista Interdisciplinar Científica Aplicada, Blumenau, V.17, nº 1, p.100-113. TRI I 2023. ISSN 1980-7031.

RIBEIRO, Maria. **GOEL**: o redentor do Antigo Testamento. Kol Shofar, s.d. Disponível em: http://kol-shofar.org/estudos/35_Goel.pdf. Acesso em: 20 abr. 2025.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action**. Essais d'herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

RODRIGUES, Cristina Carneiro. Tradução, reescrita e manipulação da fama literária de André Lefevere. **Cadernos de Tradução**, [S. l.], v. 1, n. 27, p. 321–326, 2011. DOI: 10.5007/2175-7968.2011v1n27p321. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2011v1n27p321>. Acesso em: 5 jun. 2024.

RUETHER, Rosemary Radford. **Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology**. Boston: Beacon Press, 1983.

RUETHER, Rosemary Radford. **The Future of Feminist Theology in the Academy**. Journal of the American Academy of Religion. Volume LIII, December 1985, p. 703-713.

RUSSELL, Letty M. **Feminist Interpretation of the Bible**. Westminster John Knox Press, London, January, p. 1-168, 1985.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SAGER, Juan C. **Curso práctico sobre el procesamiento de la terminología**. Madrid: Fundación G.S. Ruipérez. 1993.

SANTANA, Camila Martins. **Feminismo e Ciência: possíveis avanços a partir de políticas feministas e de gênero na ciência**. Revista Pós. Número 2, Volume 14, agosto 2019, p. 35-57 Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/article/view/26489>. Acesso em: 12 de dez. de 2023.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. **But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation**. Boston: Beacon Press, 1992.

SCHÜSSLER, Fiorenza, Elizabeth. **In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins**. New York: Crossroad, 1983.

SILVA, Nelson Maria Brechó da. **A hermenêutica da suspeita em Paul Ricoeur: principais pistas ontológicas à Campanha da Fraternidade 2023**. FAJOPA – Encontros Teológicos, Florianópolis, v. 37, n. 3, p. 668–686, set.-dez. 2022.

SIMMS, Kals. **Translating Sensitive Texts: Linguistic Aspects**. 1997.

SIMON, Sherry. **Gender in Translation: Cultural and the Politics of Transmission**. New York: Routledge, 1996.

Sociedade Bíblica do Brasil. **João Ferreira de Almeida**. Disponível em: <https://www.sbb.org.br/historia-da-Bíblia-sagrada/a-Bíblia-em-portugues/joao-ferreira-de-alm-eida>. Acesso em: 29 abr 2024.

STAMATO, Ana Beatriz Taube; STAFFA, Gabriela; VON ZEIDLER, Júlia Piccolo. **A influência das cores na construção audiovisual**. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUDESTE, 18., 2013, Bauru. Anais... Bauru: Intercom, 2013. Disponível em:

https://www.academia.edu/download/39621551/a_cor_no_audiovisual.pdf . Acesso em: 11 de maio de 2025.

STANTON, Elizabeth Cady. **A Bíblia para as Mulheres**. Tradução de Ruth Barros; organização de Bianca Daébs Seixas Almeida. São Leopoldo, RS: CEBI; Livraria Anglicana, 2019.

STANTON, Elizabeth Cady. **The Woman's Bible**. New York: European Publishing Company, 1895.

STEINER, George. **After Babel: aspects of language and translation**. 3. ed. London: Oxford University Press, 2005.

STEVENSON-MOESSNER, Jeanne. *Elizabeth Cady Stanton, reformer to revolutionary: a theological trajectory*. **Journal of the American Academy of Religion**, [S.l.], v. 62, n. 3, p. 673–697, out. 1994. Publicado por Oxford University Press. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1465209>. Acesso em: 15 maio. 2025.

SUDÁRIO, Jimmy Cabral. **Bíblia e Teologia Política: Escrituras, Tradição e emancipação**. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2009.

TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil e outros ensaios**. São Paulo: Editora Alameda, 2017.

TOSTES, Angelica. Teologia Feminista. **Angelicaquisses**, 2017.

TOURY, Gideon. **Descriptive Translation Studies and Beyond**. 3. ed. Shangai: Shanghai Foreign Language Education Press, 2001.

TRUTH, Sojourner. **Ain't I a Woman?** In: hooks, bell (Org.). *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press, 19.

WAQUIL, Marina Leivas. **Tradução feminista e o poder de tirar vozes do confinamento**. Revista Belas Infiéis, Brasília, v. 10, n. 3, p. 01-22, 2021. e-ISSN: 2316-6614. DOI: <https://doi.org/10.26512/belasinfiéis.v10.n3.2021.33133>

WILLET, Elizabeth Ann Remington. **Feminist Choices of Early Women Bible Translators**. Open Theology, vol. 2, no. 1, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/opth-2016-0033>. Acesso em: 10 de maio de 2025.

Y. DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016. 237 p. ISBN 978-85-7559-508-4.

APÊNDICE

Mateus 9:

2 And behold, a woman, which was diseased twelve years, came behind him, and touched the hem of his garment:

22 But Jesus turned him about, and when he saw her, he said, Daughter, be of good comfort: thy faith hath made thee whole. And the woman was made whole from that hour.

Mateus 14:

3 For Herod had laid hold on John, and put him in prison for Herodias' sake, his brother Philip's wife.

34 Let your women keep silence in the churches: for it is not permitted unto them to speak; but they are commanded to be under obedience, as also saith the law.

Mateus 15:22-25-28:

22 And, behold, a woman of Canaan cried unto him, saying, Have mercy on me, O Lord, thou son of David; my daughter is grievously vexed with a devil.

23 Then Jesus answered and said unto her, O woman, great is thy faith: be it unto thee even as thou wilt. And her daughter was made whole from that very hour.

Mateus 17: 55 And many women were there beholding afar off, which followed Jesus from Galilee, ministering unto him;

Mateus 18: 5 And the angel answered and said unto the women, Fear not ye; for I know that ye seek Jesus, which was crucified.

Mateus 22:24 Saying, Master, Moses said, If a man dies, having no children, his brother shall marry his wife, and raise up seed unto his brother.

25 Now there were with us seven brethren: and the first, when he had married a wife, deceased, and, having no issue, left his wife unto his brother:

27 And last of all the woman died also.

28 Therefore in the resurrection, whose wife shall she be of the seven? for they all had her

Mateus 26:7-10:

7 There came unto him a woman having an alabaster box of very precious ointment, and poured it on his head.

10 When Jesus understood it, he said unto them, Why trouble ye the woman?

Mateus 27:19 When Pilate was set down on the judgment seat, his wife sent unto him, saying, Have thou nothing to do with that just man: for I have suffered many things this day in a dream, because of him.

55 And many women were there beholding afar off, which followed Jesus from Galilee, ministering unto him;

Mateus 28:5 And the angel answered and said unto the women, Fear not ye; for I know that ye seek Jesus, which was crucified.

Marcos 10:2 And the Pharisees came to him, and asked him, Is it lawful for a man to put away his wife? tempting him.

7 For this cause shall a man leave his father and mother, and cleave to his wife;

Lucas 1:5 There was in the days of Herod, the king of Judea, a certain priest named Zacharias, and his wife was of the daughters of Aaron, and her name was Elizabeth.

13 But the angel said unto him, Fear not, Zacharias: for thy prayer is heard; and thy wife Elizabeth shall bear thee a son, and thou shalt call his name John.

Lucas 13:11 And, behold, there was a woman which had a spirit of infirmity eighteen years, and was bowed together, and could in no wise lift up herself.

12 And when Jesus saw her, he called her to him, and said unto her, Woman, thou art loosed from thine infirmity.

16 And ought not this woman, being a daughter of Abraham, whom Satan hath bound, lo, these eighteen years, he loosed from this bond on the Sabbath day?

João 2:4: Jesus saith unto her, Woman, what have I to do with thee? mine hour is not yet come.

João 4:7-9-27-19-28-39:

7 There cometh a woman of Samaria to draw water: Jesus saith unto her, Give me to drink.

9 Then saith the woman of Samaria unto him, How is it that thou, being a Jew, askest drink of me, which am a woman of Samaria? for the Jews have no dealings with the Samaritans.

27 And upon this came his disciples, and marvelled that he talked with the woman, yet no man said, What seekest thou? or, Why talkest thou with her?

17 The woman answered and said, I have no husband. Jesus said unto her, Thou hast well said, I have no husband:

19 The woman saith unto him, Sir, I perceive that thou art a prophet.

28 The woman then left her waterpot, and went her way into the city, and saith to the men.

39 And many of the Samaritans of that city believed on him for the saying of the woman, which testified, He told me all that ever I did.

João 8:3-4-9-10:

3 And the Scribes and Pharisees brought unto him a woman taken in adultery; and when they had set her in the midst,

4 They say unto him, Master, this woman was taken in adultery,

9 And they which heard it, being convicted by their own conscience, went out one by one, beginning at the eldest, even unto the last: and Jesus was left alone, and the woman standing in the midst.

10 He said unto her, Woman, where are those thine accusers? hath no man condemned thee?

João 20:13-15:

13 And they say unto her, Woman, Why weepest thou? She saith unto them, Because they have taken away my Lord, and I know not where they have laid him.

15 Jesus saith unto her, Woman, why weepest thou? whom seekest thou? She, supposing him to be the gardener, saith unto him, Sir, if thou hast borne him hence, tell me where thou hast laid him, and I will take him away.

Atos 5: 1 But a certain man named Ananias, with Sapphira his wife, sold a possession.

7 And it was about the space of three hours after, when his wife not knowing what was done, came in,

Atos 16:14 And a certain woman named Lydia, a seller of purple, of the city of Thyatira, which worshiped God, heard us; whose heart the Lord opened unto the things which were spoken of Paul.

Atos 9:36 Now there was at Joppa a certain disciple named Tabitha, which by interpretation is called Dorcas: this woman was full of good works and alms-deeds.

Atos 18:2 And found a certain Jew named Aquila, born in Pontus, lately come from Italy, with his wife Priscilla, (because that Claudius had commanded all Jews to depart from Rome,)

Atos 24:24 And after certain days, when Felix came with his wife Drusilla, which was a Jewess, he sent for Paul, and heard him concerning the faith in Christ.

1 Coríntios 7:2-16:

2 Let every man have his own wife, and let every woman have her own husband.

3 Let the husband render unto the wife due benevolence: and likewise also the wife unto the husband.

10 And unto the married I command, yet not I, but the Lord, Let not the wife depart from her husband:

11 But if she depart, let her remain unmarried, or be reconciled to her husband, and let not the husband put away his wife.

12 But to the rest speak I, not the Lord: If any brother hath a wife that believeth not: and she be pleased to dwell with him, let him not put her away.

13 And the woman which hath a husband that believeth not, and if he be pleased to dwell with her, let her not leave him.

14 For the unbelieving husband is sanctified by the wife, and the unbelieving wife is sanctified by the husband: else were your children unclean: but now are they holy.

16 For what knowest thou, O wife, whether thou shalt save thy husband? or how knowest thou, O man, whether thou shalt save thy wife?

1 Coríntios 11:3-5-7-8-9-10-11-13-15:

3 But I would have you know, that the head of every man is Christ; and the head of the woman is the man; and the head of Christ is God.

5 But every woman that prayeth or prophesieth with her head uncovered dishonoureth her head.

7 For a man indeed ought not to cover his head, forasmuch as he is the image and glory of God: but the woman is the glory of the man.

8 For the man is not of the woman; but the woman of the man.

9 Neither was the man created for the woman; but the woman for the man.

10 For this cause ought the woman to have power on her head because of the angels.

11 Nevertheless neither is the man without the woman, neither the woman without the man, in the Lord.

13 judge in yourselves: is it comely that a woman pray unto God uncovered?

15 But if a woman have long hair, it is a glory to her; for her hair is given her for a covering.

1 Coríntios 14: 34:

34 Let your women keep silence in the churches: for it is not permitted unto them to speak; but they are commanded to be under obedience, as also saith the law.

35 And if they will learn anything, let them ask their husbands at home: for it is a shame for woman to speak in the church.

Efésios 5:23: For the husband is the head of the wife, even as Christ is the head of the church.

28 So ought men to love their wives as their own bodies. He that loveth his wife loveth himself.

31 For this cause shall a man leave his father and mother, and shall be joined unto his wife, and they two shall be one flesh.

33 Nevertheless, let every one of you in particular so love his wife even as himself: and the wife see that she reverence her husband.

Filipenses 4:3: And I entreat thee also, true yokefellow, help those women which laboured with me in the Gospel, with Clement also, and with other my fellow-laborers, whose names are in the book of life.

1 Timóteo 2:9-10-11-12-14:

9 In like manner, also, that women adorn themselves in modest apparel, with shamefacedness and sobriety: not with braided hair, or gold, or pearls, or costly array:

10 But (which becometh women professing godliness) with good works.

11 Let the woman learn in silence with all subjection.

12 But I suffer not a woman to teach, nor to usurp authority over the man, but to be in silence.

14 And Adam was not deceived, but the woman being deceived was in the transgression.

1 Timóteo 3:2: A bishop then must be blameless, the husband of one wife, vigilant, sober, of good behavior, given to hospitality, apt to teach;

12 Let the deacons be the husbands of one wife, ruling their children and their own houses well.

1 Timóteo 5:9-16:

9 Let not a widow be taken into the number under threescore years, having been the wife of one man.

14 I will therefore that the Younger women marry, bear children, guide the house, give none occasion to the adversary to speak reproachfully.

16 If any man or woman that believeth have widows, let them relieve them, and let not the church be charged; that it may relieve them that are widows indeed.

1 Pedro 3:7: Likewise, ye husbands, dwell with them according to knowledge, giving honour unto the wife, as unto the weaker vessel.

Apocalipse 2:20: Notwithstanding I have a few things against thee, because thou sufferest that woman Jezebel, which calleth herself a prophet, to teach and to seduce my servants.

Apocalipse 12:1-4-6-13:

1 And there appeared a great wonder in heaven; a woman clothed with the sun, and the moon under her feet, and upon her head a crown of twelve stars:

4 And his tail drew the third part of the stars of heaven, and the dragon stood before the woman to devour her child as soon as it was born.

6 And the woman fled into the wilderness, where she hath a place prepared of God.

13 And when the dragon saw that he was cast unto the earth, he was wroth with the woman, and went to make war with the remnant of her seed.

Apocalipse 17:3-4-18:

3 So he carried me away in the spirit into the wilderness; and I saw a woman sit upon a scarlet colored beast, full of names of blasphemy, having seven heads and ten horns.

4 And the woman was arrayed in purple and scarlet color, and decked with gold and precious stones and pearls, having a golden cup in her hand.

18 And the woman which thou sawest is that great city, which reigneth over the kings of the earth.